Añun Liürokarü

El Libro de los Añuu

Anükü je Ayunka Añunwiinkan

Palabra y Pensar de la Gente del Agua

José Ángel Quintero Weir

Maracaibo – (Versión finalizada en 2016)

A Isabelita, Guardina, Capajana, el Tío Alberto, Santos, Ana Francisca, Trina Rosa, Josefita y Lala, mis maestras y maestros añuu de la Laguna de Sinamaica.
A quienes siempre han tenido la paciencia de apoyar mis sueños en las malas y, en las muy pocas buenas:
Ángel Quintero "El *Chino Guajiro*" (mi padre); Julia Weir (mi madre); Marisela (mi esposa/buena tierra), y, sobre todo, a quienes nunca me han reprochado por no haber podido ser nunca un papá común: Luis Alberto; Sonia y Ángel Alberto (mis hijos).

Palabras previas en homenaje al Maestro Carlos Lenkersdorf

Decía el Sub-Comandante Marcos que, alguna vez le dijo el Viejo Antonio algo como:
"*cuando no sepas lo que sigue, siempre es bueno mirar atrás*".

Para 1988, por razones que no vienen al caso tratar de explicar, había quedado fuera de la Universidad del Zulia, a la que había ingresado como profesor contratado para dictar la asignatura de Literatura Infantil. Este empleo era muy importante para mí, pues, no sólo resultaba ser el sustento de mi familia, sino que además me permitía económicamente dar continuidad a mis visitas a la comunidad añuu de la Laguna de Sinamaica, así como al proceso de recopilación de términos y textos orales que, en efecto, habíamos iniciado en 1980. Así, pues, al quedar sin empleo, mi camino se desvió hasta el punto de tener que ejercer labores que jamás pensé que pudiera realizar; tales como, escribir libretos humorísticos para un locutor infame, producir spots publicitarios y programas para la radio y llegar a dirigir estaciones de radio.

Tan extraño desvío alcanzó a llegar al año 1995 cuando, luego de otros no menos azarosos acontecimientos, de nueva cuenta pude reingresar a la docencia universitaria y a lo que llaman: *actividad académica* que, de acuerdo a una nueva Ley, me obligaba a realizar estudios de posgrado para poder permanecer en el sistema "académico universitario"[1].

En todo caso, en ese justo momento y sin saber lo que seguía, no me fue fácil encontrar un espacio a lo que realmente aspiraba como orientación de mis estudios en el campo de la lengua y la literatura; por ello, probé primero en la Maestría de Literatura Venezolana de la Facultad de Humanidades de LUZ y, ciertamente, ésta estaba muy lejos de mi horizonte; probé luego en la Maestría de Literatura Latinoamericana de la Universidad de Los Andes (ULA-Trujillo), y con no poca decepción, sólo escuché las voces *afrancesadas* de viejos conocidos, *creídos de haber alcanzado alguna sabiduría* guiada por el sometimiento colonial de su corazón.

Hasta que, un buen día, sin esperarlo, recibí como obsequio un libro que, un amigo de la facultad, el poeta Aníbal Rodríguez[2] me hizo llegar desde México, donde se encontraba realizando estudios de doctorado en Filosofía. De entrada, su título: "***Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales***" de Carlos Lenkersdorf, nos estimuló a indagar en sus páginas y, su lectura, resultó mucho más sacudidor y estimulante, como sólo un buen libro debe lograr sacudir a su lector, resultó un verdadero sismo en mi interior, sobre todo, porque de alguna manera, el texto me devolvió al camino que había iniciado y abandonado en los años 80, y que luego de tanto desvío, me parecía casi imposible poder retomar.

Pero, sucedió que, en un viaje de regreso de Trujillo a Maracaibo, justo al desandar los cerros que llevan del pueblo de Pampan hacia Agua Viva, un enorme gavilán, aferrando con sus

[1] La mayoría de los "académicos" empujados por tal Ley, comenzaron a realizar "estudios" de posgrado que a bien diseñaron universidades públicas y privadas y, así, todos fueron felices, aunque la verdadera búsqueda del conocer estuviera muy lejos de ser parte de tales "estudios".

[2] Muy recientemente fallecido. De esto me enteré por muy terceras personas, pues, en la actualidad, en Venezuela, ya nadie parece ser amigo de nadie; lo que ciertamente es lamentable, pero al parecer, forma parte de la "revolución del socialismo del siglo XXI" a la que la "izquierda" y la "derecha" han condenado a nuestros espíritus.

garras a una inmensa serpiente, se cruzó en mi camino y, rauda, atravesó como en *cámara lenta* mi campo de visión, para luego desaparecer al internarse en el monte aledaño a la carretera. Fue entonces que Marisela, mi eterna compañera, me dijo como sentencia:

- Definitivamente, tenéis que ir a México. Esa fue la señal.

Así, y luego de esa extraordinaria visión, ambos decidimos que, a todo riesgo, yo debía viajar a México con el inquebrantable propósito de encontrar al Maestro Carlos Lenkersdorf de quien, apenas sabíamos en ese momento, era un esporádico Tutor en el programa del Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Más adelante, tuvimos conocimiento que Carlos Lenkersdorf era un filósofo y lingüista que, unos 25 años atrás, se había ido a convivir con los mayas tojolabales de la comunidad de La Realidad, en Chiapas, luego de haber sido convocado por el Padre Samuel Ruíz (Obispo de Chiapas), con el propósito de traducir y transcribir textos bíblicos a la lengua maya tojolabal junto a los diáconos de las comunidades, de tal forma que su trabajo religioso y comunitario, lo hicieran, desde una perspectiva intercultural y bilingüe[3].

Ciertamente, el Maestro Lenkersdorf cumplió con la tarea encomendada por el Padre Samuel Ruíz[4] y, no sólo lo hizo junto a la comunidad, sino sobre todo, respetando la perspectiva de interpretación de los tojolabales acerca de los textos bíblicos así traducidos; por lo que, estas resultaron una *muy otra* versión de los mismos[5]. Esta labor, ya de por sí encomiable, hizo posible la permanencia del Maestro Lenkersdorf por más de 25 años en la comunidad, tiempo en el que los debates entre lengua y pensar no sólo le permitieron aprender la lengua maya Tojolabal, sino sobre todo, tojobalizarse, esto es, pensar desde el corazón de la palabra tojolabal y asumir ese pensamiento como horizonte de vida que, así, se constituye en *una muy otra vida*. Pero además, y al mismo tiempo, su trabajo de alfabetización en kastiya[6], le llevó a impulsar como principio pedagógico-político la necesidad de una educación propia y autónoma, desde y por las propias comunidades, esto es, la necesidad de sistematizar los fundamentos y prácticas educativas propias de lo que ahora nosotros nos atrevemos a denominar (siguiendo las ideas del Maestro Lenkersdorf), como una *Pedagogía del Nosotros Comunitario*.

Por todo esto y sin siquiera haber recibido la aprobación oficial de una beca de la Universidad del Zulia; únicamente apoyado en la carta de aceptación del posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM y, sobre todo, con una cantidad de dólares contados, apenas reunidos por el inolvidable aporte de familiares y de algunos amigos (a quienes, a pesar de nuestras actuales diferencias, jamás dejaré de reconocer su hermanado gesto), viajé decidido a encontrar en la inmensa ciudad de México, al Maestro Lenkersdorf y, solicitarle

[3] Posteriormente comprendimos que el trabajo de los diáconos no sólo fue religioso en el sentido y de acuerdo a las ideas de Samuel Ruíz y el mismo Lenkersdorf, sino que también tuvo que ver con el proceso de organización del gran levantamiento de las comunidades indígenas zapatistas de Chiapas en 1994.

[4] Certificamos, que en nuestra Biblioteca personal reposan dos Volúmenes de la Biblia según la interpretación generada desde el pensamiento y lengua Maya-Tojolabal.

[5] Por mencionar sólo un ejemplo, la entrada del *Génesis* en la que Dios, solito, hace el mundo en varios días, para los tojolabales no puede ser posible, toda vez que nadie puede construir un mundo por sí solo, ni siquiera Dios, ya que todo mundo existe por y para la comunidad que, colectivamente, es capaz de realizar las más grandes tareas luego de consensuarlas en asamblea. Así, el *Génesis* según los tojolabales fue transformado, produciendo una versión en la que, una asamblea de dioses, se reunieron, platicaron y acordaron hacer colectivamente un mundo para todas las comunidades que aún hoy día en él existen.

[6] Kastiya: *castellano* en la perspectiva lingüística de los mayas tojolabales y otros pueblos de Chiapas.

humildemente, poder ser su alumno. Seguro me sentía de ello, pues, además, conmigo llevaba todo lo que hasta ese momento había escrito acerca de la lengua y la cultura añuu: palabras y relatos orales hasta ese momento recopilados y que, pretensiosamente, creía haber logrado descifrar, basado en las teorías y modelos creados por autores como Levy-Strauss, Mircea Eliade y de otros estudiosos de la antropología, la lingüística y la literatura que, ciertamente se nos ofrecían como "camino a la verdad científica" creada desde y por el pensamiento de *los otros* acerca de *nosotros* y que, además, se establecen como nuestra única posibilidad intelectual de entendernos en el contexto de un mundo dominado por *esos otros* que, por eso mismo, pautan el destino de *nosotros*.

No me fue fácil encontrarlo, pues, en verdad, Lenkersdorf en la UNAM apenas dictaba un curso en el Instituto de Investigaciones Filológicas una vez por semana. Pero, de nuevo la providencia vino en mi favor, esta vez en la persona de Carlos Huamán, poeta quechua-hablante y amigo personal de Lenkersdorf quien, gentilmente me sirvió de guía y entrada para que el maestro me recibiera en su residencia.

Sólo entonces, seguro de lo que le presentaría, llegué a casa de Lenkersdorf llevando mi proyecto de investigación para solicitar su tutoría, al tiempo que le entregaba para su examen mis escritos. Entonces, cuando pensé que pasarían días luego de nuestra entrevista, no pasaron sino unas cuantas horas para que me llamara y me pidiera ir con urgencia de nuevo a su casa y, no más al llegar, me recibió diciendo:

- Oye José Ángel, lo que he leído nada tiene que ver con el pensamiento propio de la cultura añuu sino con lo que piensan Strauss y los otros que ya sabemos.
- Maestro –dije en tono de justificación- esos escritos son previos a la lectura de su libro, pero el hecho es que ahora, luego de leer su planteamiento, tampoco sé cómo iniciar la otra perspectiva.
- Pues, entonces, hay que dar una vuelta para empezar, ¿Quieres empezar de a de veras? Me preguntó.
- Sí, quiero.
- Siendo así, esto que me has dado no nos sirve de mucho, así que...

Diciendo esas palabras, tomó mis escritos y los depositó en la papelera al tiempo que me dijo:

- Tu primera tarea es localizar las palabras claves entre los añuu.

Fue así como los primeros meses de mi estancia en México los compartí entre mis estudios formales de la Maestría en Estudios Latinoamericanos y la revisión de todos mis registros en lengua añuu; de hecho, pedí a Marisela me enviara las grabaciones magnetofónicas con las voces de Guardina, Isabelita, Trina Rosa, Alberto Sánchez, Capajana, Lala y Josefita Medina (esta última apenas recién fallecida), para buscar eso que mi maestro llamaba: *palabras claves*, que son aquellas que impulsan y sustentan la generación de una perspectiva o punto de vista, desde la que el grupo humano configura su cosmovisión y conforma su cosmovivencia.

Hoy, luego de casi una década de no hablar con mi maestro, no me es posible olvidar esa primera lección que, ciertamente, tuvo más que ver con la necesidad de mirar hacia atrás, por lo que debía escuchar las voces de mis maestros y maestras añuu, ya que sólo ellos podían lograr recuperar mi espíritu y reorientarlo hacia la búsqueda de lo que, sin duda, no era una mera tarea lingüística, hasta cierto punto, exterior, sino que debía intentar no sólo leer las palabras sino, en verdad, escucharlas en su más profunda y simbólica significación.

Digo esto porque, hablando con propiedad, al volver a escuchar las voces de las viejas y viejos añuu en las frías alturas de los cerros de Pedregal de San Nicolás, lugar donde residía a las afueras de ciudad de México, sentí propiamente cómo los poros de mi espíritu se abrieron a la comprensión y, pude entonces entender la actitud de Trina Rosa Silva cuando recriminaba a los demás viejos añuu, ya entregados a no *cortar lengua*, negándose a conversar con ellos sino lo hacían en lengua propia. Pude comprender en mí corazón el dolor, el pesar y sufrimiento de Isabelita cuando me cantaba el ***Lamento a la Madre*** (**Ay maama**), como expresión del abandono de su **apañakai** y, por ello, la puntual y definitiva condena a muerte de la huella de su memoria como abuela. Pude, en fin, visualizar sus voces y reproducir en mi memoria sus gestos, la sonorización de su entonación en el proceso de conformación de las palabras en la lengua y, sobre todo, su particular configuración significativa y simbólica.

Supe, entonces, que había logrado recuperar el camino del que la fuerza de los *maldosos*, pero también mi propia debilidad me había separado. Entendí, pues, que mi búsqueda debía estar más allá de la mera titulación como maestro o doctor y, por supuesto, exiliada de cualquier *prestigio académico*. Finalmente, entendí que debía perdonarme por mi desvío, y perdonar a todos los que, desde su interiorizada *colonialidad del poder y saber*, momentánea e inútilmente lograron expulsarme, más que de la universidad, del camino verdadero al que, desde el principio, los añuu me habían exigido una dedicación absoluta.

Es, pues, por todo lo antes dicho y de otras que siempre guardaré en mi corazón, que este **Libro de los Añuu** que presento a consideración de todos, lo hago como mi más sentido homenaje al Maestro Carlos Lenkersdorf, a quien veía sobreponerse cada viernes luego de recibir cada lunes una dosis de quimioterapia que le postraba. Pero, él era capaz de hacerlo, sólo para no faltar a nuestra cita de *Lengua y Cosmovisión Tojolabal* en la que, ya sin poder estar de pie, nos dirigía en la interpretación de canciones que él había escrito en tojolabal para los niños de La Realidad en Chiapas; porque insistía: *la mejor forma de aprender otra lengua es cantarla*. Entonces, todos cantábamos:

Josepa Josepa jel xk'anawa
Ja kaltzili wa sle'awa
Maklayon k'elawon kala 'ak'ix
Mini kistalukon ja ke'ni…

El maestro Carlos Lenkersdorf falleció justo luego de mi regreso al Zulia en 2007. Murió a los 86 años sin solicitar jubilación, sin rendirse ante el Estado mexicano que siempre le negó la naturalización que solicitaba, muy a pesar de sus más de 30 años de residencia. Tal negación se sustentaba en la acusación de ser, supuestamente, uno de los "ideólogos" del EZLN y del Sub-Comandante Marcos, pues, para la colonialidad del poder y del saber, los pueblos indígenas conquistados y colonizados son "incapaces" de generar su propio saber y, por tanto, su propia capacidad de transformar la realidad que domina su existencia. Por ello, aún para muchos de los llamados "pensadores de izquierda", todo indio necesita un padre blanco que hable por él.

En fin y en todo caso, el maestro Lenkersdorf no se propuso nunca "ganar" o "defender" "prestigios académicos" desde la lingüística o la filosofía; mucho menos, liderar movimientos ni organizaciones indígenas, pues, de hecho, por más de 500 años los pueblos indígenas de México y de toda Abya Yala, bien que han sabido delinear sus propias estrategias de lucha. Así, pues, su principal propósito siempre consistió en proveer la palabra que, desde el propio *sentipensar* de los pueblos, pudiera convertirse en teoría que guiara la

construcción de caminos para su autonomía, especialmente, a partir de la recuperación del *sentipensar* o filosofar instalado en la lengua materna de cada pueblo porque, ciertamente es ella la que orienta sus acciones ante los nuevos procesos políticos, económicos, sociales y culturales a los que las comunidades indígenas y todos los pueblos constantemente se enfrentan.

Es esta y no otra, la orientación y propósito del **Libro de los Añuu** que ahora presentamos; dejando dicho que por encima de todo lo que de seguro habrán de señalar mis académicos colegas de LUZ a quienes, a pesar de todo[7], siempre respetaremos porque a fin de cuentas, nuestro horizonte nada tiene que ver con ellos, sino con la posible certeza de poder abrir caminos de interpretación y comprensión a las nuevas generaciones añuu que, efectivamente, hoy crecen sin la presencia de mis ancianas y ancianos maestros conocedores del *cortar lengua* y el *sentipensar* expresado en la misma, para que puedan levantarse por sí mismos, autónomamente, en un proceso de recuperación de su pensamiento como fundamento de su lucha de re-existencia de su cultura. Si tal propósito fuera posible, sin lugar a dudas será el único, verdadero y más sentido homenaje a esos y esas ancianas y ancianos maestros añuu que tuve el honor de tener y, por supuesto, a mi maestro Carlos Lenkersdorf, que movió mi corazón y lo desplazó del centro dominado por la colonialidad sobre la que mi espíritu hasta ese momento se soportaba, hacia otro centro: el de la autonomía de pensar y la libertad de hacer como único camino de construir nuestra libertad.

Carlos Lenkersdorf

[7] Digo esto porque, un día, un conocido profesor de los que tienen la facultad de participar en las reuniones del poder académico de la Facultad de Humanidades de LUZ, me explicó cómo se dividían las opiniones al interior del Consejo acerca de mi labor académica. El sujeto me dijo algo como esto: "*Oye José, la cosa es que la mitad de los consejeros te tienen miedo; de la otra mitad, la mitad te tiene rabia y, los restantes, se dividen entre los que dicen que estás loco y los que sencillamente no te entienden*".

Anii ye Liürokarü Añunkan

He aquí el **Libro de los Añuu**

Presentación General

Sentipensar con la tierra
Los Hombres de Agua y su territorialidad.

No hay cultura sin territorio, eso es un hecho. Esto por cuanto, un grupo humano sólo logra conformarse como comunidad durante el proceso y en la medida que, colectivamente, logra establecerse en un espacio al que sólo luego de conocerlo y nombrarlo llegan a considerar como su territorio, es decir, como el espacio en el que se conforman a sí mismos como pueblo, como cultura.

Sobre este fundamento estaremos insistiendo con cierta regularidad a lo largo de esta obra, pues, partimos de la idea de que es el proceso de territorialización el que permite orientar la configuración social de la cosmovisión y la cosmovivencia del grupo que territorializa un lugar y que, por esa misma vía, es capaz de crear y desarrollar una particular territorialidad que termina por identificarles como un mismo *nosotros* colectivo y comunitario.

Ahora bien, es necesario entender que todo proceso de territorialización implica en sí mismo, el transcurso de un conocer que supone, en primera instancia, un acuerdo colectivo acerca de la *perspectiva* o *lugar de ver* (**eirare**) el mundo, necesariamente compartido por todos los miembros del grupo; de tal manera que el espacio geográfico y la naturaleza toda es vista, interpretada y nombrada desde esa misma común y compartida perspectiva, pues, sólo a partir de allí es que la comunidad humana logra orientar todo su proceso creativo que incluye, desde la configuración de los nombres de los lugares propios del espacio territorial, así como sus definiciones funcionales (materiales o simbólicas); pero también, la creación de instrumentos, herramientas y hasta la organización social para la producción de los bienes materiales de subsistencia, cuyo diseño y operatividad siempre será conceptualmente proporcional al **eirare** (*lugar de ver*) comunitario previamente establecido.

Pero, sobre todo, es a partir de este *lugar de ver* (**eirare**), que el grupo se unifica en la búsqueda de formalizar un *horizonte ético común* (**wakuwaipawa**) que, como "gran frontera" espacio/temporal, circunda toda la actividad creadora y simbólica de la territorialización del espacio que de forma continua, sistemática y permanente realiza, y es este proceso lo que define y materializa su territorialidad, que se manifiesta y expresa en un *sentipensar* que termina por identificarles y diferenciarles como cultura con respecto a *los otros*, con quienes de una u otra forma comparte la contigüidad y/o continuidad del mismo espacio geográfico.

Por tanto, el *sentipensar* de una cultura no puede ser separado de su territorialidad y ésta, a su vez, está sujeta al proceso de territorialización del lugar donde la cultura se establece luego de conocer y, sobre todo, geo-grafiar, esto es, nombrar el territorio. De tal manera que las acciones materiales que los sujetos realizan, siempre responden al *sentipensar* que originariamente emana del *lugar de ver* (**eirare**) que colectivamente han establecido y desde el que, de forma continua y permanente, piensan y sienten el lugar que territorializan.

Es en ese orden de ideas que, con esta obra, intentamos abordar lo que a nuestro parecer representan los aspectos fundamentales del *sentipensar* del pueblo añuu implícitos en su territorialización de las aguas del gran lago de Maracaibo y la Laguna de Sinamaica y, por supuesto, como expresa manifestación de su territorialidad presente en su lengua y, muy especialmente, en sus elaborados discursos correspondientes a una particular *oralitura añuu*, pues, tanto la lengua en sí misma como los discursos con ella creados, emergen desde el originario *lugar de ver* (**eirare**) su propio *estar* y *hacer* que, sabemos, se conforma como un mismo y único proceso, continuo, indivisible y total.

Queremos decir, que estamos conscientes de la indivisibilidad del proceso; por ello, anunciamos que sólo por razones estrictamente metodológicas nos vemos obligados a estructurar nuestro trabajo en tres estudios autónomos pero estrechamente vinculados entre sí, pues, todos giran en torno a la lengua y el *sentipensar*[8] del pueblo añuu.

Así, hasta donde nos ha sido posible, creemos poder demostrar el *palpitar del corazón* de una cultura que, más de una vez y de acuerdo a la impresión de varios autores, ha sido dictaminada como una "*cultura en extinción*". No obstante, tal como veremos, muy a pesar de que, en efecto, los añuu han perdido casi totalmente el uso de su lengua materna, de alguna forma y mediante diversos mecanismos, aún hoy resisten y re-existen a partir de su raigal aferramiento a los fundamentos de su cosmovisión y, por consiguiente, a su cosmovivencia, que como totalidad constituye y expresa su *sentipensar*.

Así, pues, **El Libro de los añuu** se conforma en tres partes que separamos como ***libros***. Un **Libro Primero** al que titulamos **Jounükü, ayunka amo einkarü je aüreei añunkan** (**Lengua*, sentipensar* y autonomía de los Añuu**), y cuyo contenido corresponde al estudio del *sentipensar* o *filosofar* comunitario que se genera, expresa y reproduce en la propia lengua de este pueblo, lo que no puede ser desvinculado de su originaria autonomía, esto es, su muy diferenciada perspectiva económica, política, social y cultural o, por mejor decir, su particular forma de ver y vivir el mundo.

Se trata, de varios ensayos en los que nos proponemos establecer las bases para el estudio y comprensión de la cultura de los hombres de agua desde el *sentipensar* expresado en su lengua. Esto, nos obliga a instaurar el proceso de territorialización de las aguas o, dicho de otra manera, la conversión de las aguas del gran Lago de Maracaibo, las riberas de los ríos afluentes y la Laguna de Sinamaica, como su territorio.

Ahora bien y, como quiera que sea, nuestro estudio se da sobre la base de un *corpus* cultural y lingüístico sometido a un largo proceso de colonización y colonialidad que, ciertamente, ha generado cambios lingüísticos y culturales de gran calado al interior de la comunidad, más sin embargo, esperamos poder demostrar que tales cambios siempre han sido interpretados y asumidos por los añuu a partir del *lugar de ver* o *perspectiva* desde la que, originariamente acordaron como cimiento de su cosmovisión o *sentipensar* y por lo que, a pesar de todo, los

[8] Creemos necesario reconocer que el término "*sentipensar*" lo comenzamos a utilizar como sustituto de nuestro "*filosofar*", por las pertinentes observaciones de nuestro otro maestro, Carlos Walter Porto-Gonçalves, quien puso en nuestras manos el libro de Arturo Escobar (intelectual colombiano) "*Sentipensar con la tierra*" que desconocíamos y, luego de su lectura, entendimos que las palabras de Escobar coincidían con el corazón de lo que nuestra palabra quería decir; por eso, a partir de ese momento decidimos cambiar nosotros nuestra forma de nombrar lo que queríamos decir y asumimos la palabra de Escobar como si fuera nuestra propiamente.

añuu han sido capaces de sostener su resistencia, re-existiendo en una continua reconfiguración propia de su cultura.

Por otro lado, para nosotros, el tipo de análisis que ofrecemos en nuestro **Libro Primero** constituye base previa a cualquier estudio de la lengua añuu y, sobre todo, a cualquier posible proyecto de planificación lingüística dirigida a la revitalización de la misma, pues, en efecto, no cabe duda acerca del peligro de extinción de la lengua añuu dado el escaso número de conocedores y hablantes efectivos de la misma y, muy a pesar de las evidentes e indiscutibles buenas intenciones que importantes lingüistas (como las del Maestro Esteban Emilio Mosonyi, por ejemplo), quienes han venido impulsando iniciativas de revitalización lingüística del añuu, pues, sabemos que el deterioro lingüístico y cultural generado antes por el poder colonial y, posterior y hasta el presente, por la colonialidad del poder de la república criolla occidentalizada, no es posible de ser superada como si de un mero problema lingüístico se tratara.

Nos atrevemos a decirlo, muy a pesar del riesgo de ser señalados casi como *delincuentes* "anarquistas radicales" o, en el mejor de los casos y condescendientemente, como "seres especiales", sobre todo, por *cómo pensamos*. Pero, aún nuestros peores detractores saben y no pueden negar es, que lo que decimos lo sustentamos en una experiencia que ya casi alcanza los 40 años compartiendo con los añuu de la Laguna de Sinamaica, tiempo en el que hemos visto vivir y morir a los ancianos y ancianas *cortadoras de lengua*, así como nacer y crecer sus nuevas generaciones totalmente desvinculadas de su lengua materna y su cultura originaria y, es por ello que podemos aseverar sin temor, que la revitalización lingüística añuu pasa, necesariamente, por la recuperación de su territorio y territorialidad, esto es, por la impostergable recuperación propia de su autonomía económica y política.

Para decirlo más claramente con la palabra de los hechos actuales:

Recientemente[9], resultaron asesinados por fuerzas militares "bolivarianas"[10], dos miembros de la comunidad añuu en la Laguna de Sinamaica en medio de un operativo "anti-contrabando" de combustibles hacia Colombia delito que, dicho sea de paso, el Estado-gobierno chavista ha calificado como "anti-patriota" y por lo que, antes de morir, el mismo "Comandante Eterno Chávez" declaró a la Guajira como Distrito Militar Nº 1, es decir, como espacio territorial para operaciones militares en contra de esos *antipatriotas* que, hasta el momento que esto escribo, nunca han sido precisamente las transnacionales petroleras, mineras y extractivistas imperiales con quienes Chávez muy a su bien hizo negocios en vida, sino por el contrario, los *bachaqueros* y antipatriotas son los pueblos añuu y wayuu quienes; de esta forma, han sido criminalizados y convertidos por el Gobierno en los chivos expiatorios de una crisis económica generada por más de una década de dilapidación de los dineros públicos y de *Mal Gobierno*.

Pero además, si a lo anterior le sumamos el hecho de la prohibición (por veda de protección de especies) de la pesca de la cangreja y la cada vez más escasa población de peces que por contaminación y derrames petroleros y petroquímicos en el lago, han mermado

[9] Desde el establecimiento en 2010 del Decreto del Presidente Chávez, que convirtió a La Guajira en Distrito Militar Nº 1 y hasta el presente, se contabilizan unos 26 asesinados por las fuerzas militares "bolivarianas", la mayoría de ellos pertenecientes al pueblo wayuu y casi una media docena de pobladores añuu de La Laguna de Sinamaica y otros poblados paraujanos.

[10] Nos referimos al componente Ejército y a la Guardia Nacional de las supuestas Fuerzas Armadas Nacionales, pero que ahora son denominadas y actúan, evidentemente, en nombre y en favor del Estado-gobierno en manos de los jerarcas del llamado Chavismo, abiertamente vinculados a los peores crímenes en la frontera colombo-venezolana de La Guajira.

sustancialmente, y, por si fuera poco, la presencia y acción de bandas criminales conocidas como "Piratas del Lago", quienes, con absoluta impunidad actúan contra los pescadores añuu, a los que despojan de sus motores fuera de borda, sus artes de pesca y su captura del día, llegando incluso a asesinar a algunos de ellos. Por todo ello es que, definitivamente, podemos decir que estamos frente a una realidad en la que, por acción u omisión, ha sido el Estado-gobierno de la "revolución chavista" quien decidió culminar la labor de muerte de una cultura y toda su población, en un crimen que ni siquiera en el peor momento de la conquista, los conquistadores europeos habían logrado realizar.

De tal manera, pues, la recuperación de su lengua materna por parte de los añuu pasa, necesariamente, por la recuperación del territorio y territorialidad de las que han sido despojados y, esto sólo será posible, en el momento en que por sí mismos puedan recuperar sus formas de economía propia, sus formas de organización y de ordenamiento político; de lo contrario, y ante el despojo total de su territorialidad y territorio no tendrán otra salida que continuar exponiéndose en el comercio "ilegal" de combustibles que, dicho sea de paso, no sólo los extraña cada vez más de su cosmovisión y cosmovivencia sino que, por contraposición, se trata de un negocio que los **ayouna** del gobierno y sus fuerzas militares ejercen públicamente con la mayor impunidad y desvergüenza.

En fin, la revitalización de la lengua añuu no es posible sólo a partir de meros programas de planificación lingüística o culturalistas, divorciados de su lucha por la recuperación territorial y de su territorialidad. Así, pensar en programas de planificación lingüística del añuu como ajenos a su autonomía territorial, económica, política y, sobre todo, de su *sentipensar*, no son sino sofismas que, con buenas o malas intenciones, separan la lengua de la cultura que la ha creado, y a la cultura del territorio donde histórica y geográficamente la comunidad se ha conformado.

Por todo lo anterior, consideramos más que pertinente la necesidad de presentar como nuestro **Libro Segundo** del **Libro de los Añuu**, el que titulamos como **Añunnükükarü: La palabra de los añuu**, pues, nos resultaba imprescindible la presentación del más amplio vocabulario de la lengua añuu que así fuera posible y que finalmente estructuramos, no a partir de una mera configuración lingüística, sino en virtud de lo que consideramos es el *sentipensar* de la cultura expresado en sus propios términos, en su propia lengua.

En principio, lo hicimos a partir de nuestra propia experiencia, pero luego incorporamos nuestra revisión de la experiencia de otros investigadores a los que logramos tener acceso. Así, el cuerpo del **Libro Segundo** lo constituye, en primer lugar, nuestro propio registro de vocablos, expresiones y narraciones que obtuvimos de hablantes del **añunnükü** durante la década de 1980 a 1990 y que, no podemos dejar de mencionar, se trató del registro de la voz y palabra de ancianas y ancianos que, a partir de ese momento, se convirtieron en nuestras maestras y maestros de la lengua y cultura añuu y que, para la época, aún ejercían su lengua materna en la cotidianidad de sus hogares en la Laguna de Sinamaica.

Una segunda e importantísima fuente de nuestro vocabulario lo fue sin duda, el registro de términos y breves discursos estudiados por la lingüista francesa Marie France Patte quien, algunos años antes que nosotros, trabajó la lengua añuu como ***objeto*** de sus estudios doctorales para una universidad francesa y quien, por encima de cualquier consideración ulterior, a nuestro parecer, nos legó el más importante estudio del idioma añuu; lo que pudo hacer, no sólo por su formación académica sino, sobre todo, porque logró integrarse (fui testigo de eso) efectivamente, a la comunidad, que le asumió como importante aliada de su resistencia y re-existencia cultural. En todo caso, a su empeño y trabajo debemos el estudio

del último periodo en que la lengua añuu, aunque a duras penas, vivía en la cotidianidad de la comunidad de la Laguna de Sinamaica; por tanto, es a ella a quien nos corresponde agradecer su genuino aporte en torno a una posible gramática de la lengua de los antiguos hombres y mujeres de agua.

Igualmente hicimos la revisión de los registros lingüísticos realizados por Alfredo Jahn (1922), quien presentó un cuadro comparativo de vocablos añuu y wayuu en su obra *Los Aborígenes del Occidente de Venezuela*. Asimismo, revisamos las menciones a la lengua y la cultura añuu presentada por Johannes Wilbert (1954), especialmente, en lo que se refiere al universo simbólico que el autor apenas menciona en sus trabajos etnográficos y que nosotros nos atrevimos a contrastar con la memoria oral de la comunidad.

Por último, leímos y analizamos con mucha atención el trabajo que los lingüistas José Álvarez y María Bravo presentaron más recientemente (2008) como *Diccionario básico de la lengua añú*, y que para nosotros resultó muy importante, especialmente, porque nos permitió revisar la transcripción fonética de términos; pero, sobre todo, los conceptos y sentidos significativos dados por ellos con respecto a nuestras interpretaciones. En este sentido, las explicaciones ofrecidas por Álvarez y Bravo contribuyeron a asentar, por contraposición, nuestras propias definiciones acerca de los mismos términos, lo que ciertamente responde a la radical diferencia de *perspectiva* o *lugar de ver* la lengua añuu y su decir, entre ellos y nosotros.

Por otro lado, queremos dejar establecido de antemano, que nuestro **Libro Segundo** (**Añunnükükarü**) no pretende ser, en modo alguno, un diccionario lingüístico, sino más bien, una relación alfabéticamente organizada de términos y expresiones en lengua añuu, vistas e interpretadas a la luz de sus implicaciones *en* y *por* el *sentipensar* de la cultura; ello por cuanto, nuestro propósito fundamental no es la mera descripción lingüística de términos en relación a sus funciones gramaticales o sintácticas (aunque, en muchos casos, nos atrevemos a hacerlo), sino la de revisar el fondo de su estructura interna en función de *emerger* lo que, pensamos, es expresión del *sentipensar* añuu en particular pero que, en general, toda cultura contiene y expresa en su propia lengua. Es por ello que cada término lo comentamos e ilustramos con ejemplos textuales, gráficos y hasta con registros de audio, precisamente, para ofrecer al lector un *lugar de ver* y entender cada uno de los términos añuu presentados, tanto en sus implicaciones estrictamente lingüísticas, como en sus vinculaciones con la expresión del pensamiento de la cultura.

En todo caso, se trata de la relación entre morfología, configuración simbólica y semántica en la conformación lingüística del *sentipensar* de la cultura. Así lo hemos hecho porque, por encima de todo, lo que nos interesa es poder establecer al interior de la lengua añuu, la forma y mecanismos por los que ella es capaz de contener y expresar la cosmovisión que la sustenta. Vale decir, lo que nos interesa es demostrar que la lengua creada por un pueblo contiene y expresa la conformación de su sistema de pensamiento o *sentipensar*, el que configuran a partir de un común *lugar de ver* y relacionarse con el mundo y que, en el caso de los añuu, es lo que les ha permitido sobrevivir, resistir y re-existir *en* y *por* su originaria cosmovisión que han logrado mantener aún en los peores momentos del proceso etnocida al que, por más de 500 años han estado sometidos.

Consideramos además necesario señalar, que nuestro vocabulario no es, en modo alguno, completo, pues, el trabajo de registro que iniciamos en 1980, siempre sufrió los altibajos de un precario y, sobre todo, mediatizado financiamiento que, por supuesto, en mucho condicionó nuestra libre labor. No obstante, durante todo ese tiempo pudimos contar con la participación de una decena de verdaderos **araürakan** (*ancianas* y *ancianos*); todos ellos,

hablantes efectivos de su idioma materno y verdaderos portadores de la cosmovisión de su cultura. Con ellos exploramos temas como: *nombres de personas por edad, sexo y parentesco*; *el cuerpo humano*; *elementos y fundamentos de la naturaleza: nombres de animales, plantas, fenómenos físicos*; *elementos de la naturaleza "no viva"*; *productos culturales* y, sobre todo, *expresiones referidas al pensar y el hacer de la comunidad*.
Al respecto podemos decir que, a diferencia de los estudios de nuestros antecesores, los ejes temáticos antes mencionados, nosotros los trabajamos a partir de conversaciones que registramos magnetofónicamente con la participación de: Alberto Sánchez (de Puerto Cuervito), Guardina Rodríguez y su esposo Capajana (de El Barro), Josefita Medina y su hija Lala (de El Barro); Isabelita (de La Ponchera); María Sierra y su esposo Santos (de La Boquita). Todos ellos, a excepción de Santos[11], hoy día han desaparecido físicamente de la Laguna de Sinamaica.

Finalmente, la última parte del **Libro de los añuu** lo constituye un **Libro Tercero** al que denominamos: **Akasiira nükükarü:** ***La palabra que florece*** (*La palabra que tiene la propiedad de florecer*), y que son todos y cada uno de los relatos (cantos) que, narrados o cantados, registramos y versionamos desde la voz de nuestras maestras y maestros añuu en la Laguna de Sinamaica.
Se trata, pues, de la compilación de todos aquellos discursos que, regularmente, son considerados como mera mitología, esto es, como inverosímiles "relatos míticos" que, a lo sumo, contienen y expresan un "pensamiento salvaje". Para nosotros, sin embargo, ciertamente representan; por una parte, el cimiento oral en la construcción y expresión de una ***filosofía muy otra***; pero también, por otro lado, un instrumento para el registro y permanencia de la memoria histórica del grupo en, durante y posterior reproducción de la territorialidad y horizonte ético del mismo.
Es decir, **Akasiira nükükarü** son todos aquellos discursos narrativos creados por la mayoría de los pueblos ágrafos, y en particular por los añuu, como registro y expresión de sus experiencias materiales y simbólicas en las que sostienen los fundamentos de su visión del mundo, su religiosidad, su cosmogonía, esto es, su ***cosmovisión*** generada durante el proceso de ***territorialización***; pero tales narraciones igual funcionan como una singular forma de sistematizar el proceso de *conocer* del grupo, así como las respuestas con las que, de acuerdo a su *perspectiva* o *lugar de ver* epistémico, la comunidad explica cómo efectivamente logra resolver los diarios problemas de su acontecer, ordena sus relaciones sociales y demás elementos de su ***cosmovivencia*** o de su ***territorialidad***, porque sobre todo, ellas contienen y expresan el ***horizonte ético*** que la comunidad necesita transmitir para su florecimiento en el cuerpo de sus generaciones descendientes y en virtud de la preservación de la cultura en el espacio de su territorio y en el tiempo de su territorialidad.
De tal manera que es por las implicaciones significativas de su contenido que, en efecto, tales discursos que nosotros preferimos denominar como ***oralitura***, se distancian del uso común de la lengua ya que, ciertamente, ellas exigen del hablante no sólo el dominio de su contenido sino, sobre todo, de la estética de su creación y exposición; por ello, muy a pesar de que todos los miembros del grupo estén en conocimiento y asuman como propio lo que ellas

[11] A quien podemos ver en su cayuco "El Añu" como portadilla de entrada, en una fotografía recientemente tomada por la Bióloga Milena Frontado a la que, en su labor de investigación de las plantas medicinales presentes en la selva de manglar de la Laguna de Sinamaica, Santos tuvo a bien apoyar y conducir por los intrincados caminos del manglar y su vida animal y vegetal.

comprenden como relato, especialmente, por haberlos escuchado una y otra vez desde la más tierna infancia, es igualmente claro que para la comunidad no todos pueden llegar a ser considerados o reconocidos como verdaderos "cortadores de lengua", es decir, como aquellos a quienes se acepta y reconoce como depositarios y expertos expositores de la memoria cosmogónica, religiosa, histórica y cultural de la nación.

Así, el **Libro Tercero** en su primera parte, presenta todos los cantos añuu en versiones que hicimos a partir de los mismos, pues, algunos nos fueron relatados en castellano y otros nos fueron cantados en lengua, éstos últimos los transcribimos en añuu y luego los versionamos en castellano. En su segunda parte, proponemos una interpretación de los cantos desde el *sentipensar* de la cultura, partiendo de la idea de que tales creaciones corresponden, en buena parte, a los propósitos de preservar y hacer florecer el proceso de conocer desarrollado como territorialidad, esto es, a la exposición creadora de la experiencia; pero también, en virtud de su profundo sentido estético, es decir, al arte en el ejercicio de la lengua. Se trata, pues, del estudio de su particular ***oralitura***, por cuyas tramas de contenido y el uso de recursos discursivos propios de su oralidad, logra no sólo exponer sino *hacer florecer* el *sentipensar* de la cultura en todos los elementos que configuran su cosmovisión. Dicho de otra manera, los añuu, en la búsqueda de solución a sus problemas materiales de existencia, generan una interpretación simbólica de tal proceso y cuyos resultados son sistematizados y expuestos desde una ***oralitura*** que así, se conforma como el sustento de su memoria histórica para su reproducción y permanencia en una cosmovivencia del todo correspondiente a la cosmovisión que le da origen.

Con estos tres estudios esperamos ofrecer nuestro pequeño aporte a la revitalización del idioma y cultura añuu muy a pesar de que, insistimos, tal recuperación está férreamente vinculada a otros procesos socio-políticos, económicos y culturales mucho más complejos que de no ser igualmente afrontados, la redención lingüística y cultural no puede ser posible, es decir, la recuperación vital de una lengua en peligro de extinción no es únicamente un problema lingüístico.

Finalmente, acompañamos esta obra con un CD con las voces de nuestras maestras y maestros añuu. El propósito no es otro que ofrecer al lector la posibilidad de interactuar con la palabra hablada por los añuu con la intención de propiciar su escucha, es decir, que el lector pueda no sólo apreciar su emisión en sí, sino intentar escuchar lo que en su corazón palpita como significado profundo, única vía para comprender en toda su dimensión la cultura y el *sentipensar* de los hombres de agua, hoy por hoy, dramáticamente sometidos a la condena de una posible desaparición.

Creemos que, si los lectores de este trabajo se disponen a escuchar de a de veras, la palabra del pensamiento añuu, no sólo serán capaces de contribuir a su resistencia, sino que el escuchar les liberará a sí mismos de todo etnocentrismo, de todo egocentrismo, de todo menosprecio, porque sólo el escuchar a *los otros* es el camino verdadero para construir una sociedad y un mundo desde el corazón del *nosotros*. Dicho de otra manera, deseamos que el lector/escuchador dialogue con el pueblo añuu, que se empareje con él, ahogando su voz interior que lo cubre de prejuicios y etnocentrismo; si así lo hiciere, no sólo será capaz de comprender el pensamiento de la cultura sino que, por esa vía, logrará entrar al mundo del nosotros añuu, ese donde todo vive, todo emerge, todo es "cortado" para ser compartido, pues, todo está emparejado por ese mundo que es como un inmenso ojo que vemos y nos ve en permanente diálogo *nosótrico*.

Maneü Liürokarü
Libro Primero

Jounükü, Ayunka amo einkarü je Aüreei añunkan

Lengua, *Sentipensar* y Autonomía de los añuu.

Capítulo 1

El *Sentipensar* añuu y sus palabras claves.

En torno a la configuración añuu de su sentipensar.

Si como sabemos, un grupo humano sólo logra concebirse a sí mismo, y llega a ser considerado por *otros* como pueblo culturalmente diferenciado, en la medida en que ha sido capaz de territorializar o hacer de un espacio geográfico determinado su territorio; es de entender, entonces, que es durante el proceso de territorialización que los pueblos y las culturas nacen o se hacen.

Ahora bien, territorializar un lugar supone, en primera instancia, que el grupo arribe al establecimiento de una *perspectiva*, esto es, un *lugar de ver* como punto originario de sus relaciones con la naturaleza y el mundo, y que es lo que hace posible que todos los miembros del grupo puedan llegar a coincidir en ver y comprender de forma emparejada, la esencia de los fenómenos y elementos por todos observados desde ese mismo *lugar de ver*, y como resultado de una común experiencia.

Se trata, pues, de aquel lugar que, al parecer del acuerdo colectivo, propicia la ontogénesis del grupo que, por eso mismo y de por sí, se constituye en el epicentro desde donde se despliega el universo total de la cultura y es por lo que, espacialmente, por lo general es considerado como el in-ubicable pero presente *ombligo* del mundo, y que temporalmente siempre está ubicado más allá del tiempo en el pasado, o hasta donde alcanzan a llegar los límites de la memoria.

Tal despliegue, no puede ser desvinculado del proceso de territorialización que, si bien es cierto se realiza en función de solventar las necesidades materiales de existencia del grupo, que implica un continuo y sistemático desplazamiento para el reconocimiento de todos y cada uno de los elementos y comunidades de seres presentes en el espacio, no menos cierto es el hecho que el mismo es realizado sustantivamente, en correspondencia a la ontología que el grupo ha creado a partir de ese *lugar de ver* o *perspectiva* del mundo.

Así, en el despliegue de su acción territorializadora, esto es, en su continua y sistemática relación con la totalidad del espacio que pretende para sí, la comunidad humana no sólo logra precisar todos y cada uno de los lugares en su forma y naturaleza que, ciertamente, es lo que les permite determinar; por ejemplo, sitios de agua, de pesca, cacería, tipos de vegetación y usos, lugares propicios para el cultivo, posibles cultivos, zonas de resguardo y protección, en fin, todo lo que está o vive en el lugar y que en efecto les permite construirse materialmente a sí mismos.

Más, sin embargo, dado que tal acción territorializadora se da sobre la base de una perspectiva o *lugar de ver* el mundo, está ontológicamente sujeta a una simbolización de la misma, muy a pesar del propósito material que la impulsa. Vale decir, durante el proceso de territorialización, toda acción de búsqueda de soporte material está sujeta a la interpretación simbólica del espacio visto desde una ontología que así, la comunidad despliega como su ontogénesis en el lugar que territorializa.

En este sentido, podemos decir entonces que el proceso de territorialización consiste en el ejercicio de dos acciones simultáneas o inseparables. Por una parte, la comunidad debe

aprender a reconocer los lugares y sus elementos en función de su sustentación material; por ello, los clasifica, los ordena y establece sus límites geográficos y de uso en el tiempo o su periodicidad. Pero, por otra parte, y al mismo tiempo, tal reconocimiento induce y orienta la necesidad de nombrar y la creación de nombres para cada uno de los lugares reconocidos como propios del espacio territorial del grupo.

Es a este originario proceso de cartografía social al que Carlos Walter Porto-Gonçalves considera fundamental para lo que define como *Geo-grafía* de los pueblos, ya que, dado que cada pueblo se construye como tal en la construcción de su territorio, siempre habrá tantas *geo-grafías*[12] como pueblos existan; de tal modo que no es posible hablar de una única geografía sino de *geo-grafías*, puesto que cada pueblo es, en tanto que es capaz de inscribirse territorialmente, esto es, *geo-grafiarse* en un *su territorio*.

Ahora bien, debe entenderse que este geo-grafiar requiere pensar el espacio y sus lugares en acuerdo a la *perspectiva* o *lugar de ver el mundo* que, de cierto, el grupo se ha dado previamente, pues, ella es la que orienta las relaciones del grupo con la naturaleza del lugar y, sobre todo, a su configuración simbólica en la lengua; pero también, a su conformación material o establecimiento de los límites en sus relaciones sociales y de poder.

En este sentido, bien podemos decir que nuestra idea del pensar añuu de *lugar de ver el mundo*, está íntimamente relacionada con lo que Arturo Escobar (junto a otros estudiosos) denomina como *ontología política*, pues, según el autor, "…*el concepto de ontología política busca resaltar tanto la dimensión política de la ontología como la dimensión ontológica de la política*"[13].

Decimos esto porque, insistimos, todo proceso de territorialización sólo es iniciado por un grupo en el momento en que acuerda, como comunidad, una misma *perspectiva* o común *lugar de ver el mundo*, lo que ciertamente no puede ser desvinculado de la "necesidad" humana de establecer límites a sus acciones y a sus consecuencias en sus relaciones con *los otros* seres presentes en el mundo. Así, tales límites siempre son originariamente configurados en atención al *lugar de ver el mundo* y, por ello, la comunidad humana es capaz de limitar sus acciones mediante una organización social que, asimismo, contiene y expresa una territorialidad que le será particular o, por mejor decir, será expresión de una identidad propia del grupo como tal.

Vale decir, el origen de toda comunidad humana social, cultural o espacialmente establecida, está vinculado a su adherencia a una *ontología política* que no es otra cosa que la originaria configuración y conformación de los límites que toda comunidad humana se da a sí misma en virtud de su *lugar de ver el mundo*; pero, sobre todo, en función de su territorialización del espacio donde, además, se *geo-grafía* a sí misma.

Es por esta vía que no podemos dejar de coincidir con Escobar, especialmente, porque tomamos del término **política** el sentido de ***polis*** que originariamente el uso verbal griego daba a la necesidad de establecer ***límites territoriales*** entre el campo y la ciudad, es decir, entre lo que está fuera (lo *salvaje*, *lo rural*) de lo que está dentro de la ***polis***, esto es, la *civitas* (la civilidad; la civilización; la cultura); por tanto, ha de quedar claro que la acción de

[12] Porto-Gonçalves, Carlos Walter: *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI Editores. México, 2001.

[13] Escobar, Arturo: *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA, Medellín, 2014; p. 13.

territorializar un lugar es siempre y con todo, un ejercicio político, puesto que, "*toda ontología o visión del mundo crea una forma particular de ver y hacer la política*"[14] .

Ahora bien, la forma más directa con la que un grupo humano logra establecer sus límites territoriales y, por supuesto, la posesión del espacio así territorializado, se produce ciertamente en el momento en que el grupo es capaz de crear un nombre propio a cada uno de los lugares que, en efecto, la comunidad de allí en adelante asume como propios o como pertenecientes al *nosotros* comunitario. Esto, aunque suene fácil decirlo, se trata de una de las acciones más complejas a la que la comunidad humana se somete a sí misma para crear desde su *lugar de ver*, un nombre capaz de recoger todas las posibles implicaciones (historia, acontecimientos destacados, personajes involucrados, simbolismos, etc.), que generalmente se hacen presentes en la expresión verbal del nombre así, colectivamente creado.

Como vemos, se trata de un nombrar que exige una relación entre sujetos, es decir, una *perspectiva* que obliga a un diálogo entre la comunidad humana y el lugar en todas sus dimensiones y elementos, pues, sobre todo, está siendo visto y entendido como sujeto. Por solo mencionar un ejemplo: **Asaaparaa** (Zapara, escribirían luego los conquistadores castellanos), es una de las cuatro islas ubicadas en la boca del Lago de Maracaibo. Es en esa estrecha intersección por la que el mar busca penetrar al interior del Lago que, de antiguo, era una bolsa de agua dulce de unos 14.000 kilómetros cuadrados formada por unos 54 ríos que, con sus incesantes corrientes contenían la penetración del mar.

En este sentido, bien podría decirse que el mar en su ir y venir hasta ese exacto lugar de la boca del Lago, se topaba con las corrientes internas de agua dulce que así, siempre resultaron ser un fluido muro de contención que, desde la perspectiva añuu de ver el mundo, obligaban al mar a detener su marcha y permitirle sólo sorber brevemente el agua dulce del Lago de Maracaibo y luego retroceder. Es por ello que el nombre del lugar fue configurado mediante **asaa** (*beber, calmar la sed*) y **paraa** (*mar*); es decir, *el mar calma su sed*.

De esta manera, mar y Lago se configuran como dos sujetos vivos que, en sus diferencias, igual comparten el mundo; pero, dado que el mar es salado y además está en permanente desplazamiento en un largo e interminable viaje, justo es que en determinados momentos y lugares calme su sed con el agua dulce de los ríos con los que se tropieza en su eterna marcha. Por su parte, el Lago, quieto y apacible reservorio de agua dulce, comprende que a nadie puede negar un sorbo de su agua, ya sea de la comunidad de animales de tierra firme, de los hombres, pero tampoco al mar, pues, se sabe, el mundo como totalidad existe porque él mismo se comparte con todas las comunidades de seres que lo pueblan: mares, lagos, ríos, montañas, animales, plantas, seres invisibles y hombres.

Dicho de otra forma, todo lo que está en el mundo existe y sobrevive en la medida que, como sujeto vivo, logra sostener su propia existencia al recibir de *otro* elemento o comunidad aquello que necesita y que sólo *el otro* o *la otra* comunidad puede otorgarle, pues, ciertamente, es capaz de compartirse; pero, al mismo tiempo, el sujeto que recibe de seguro contribuye a la existencia de *otros* porque, igualmente, en el desarrollo de su propia territorialidad, llega a poseer algún elemento necesario para la vida y sobrevivencia de *los otros*; por lo que, sabe, éticamente está obligado a compartirse con *los otros* tal como previamente, *el otro*, con él se ha compartido.

He allí, pues, la forma en que, pensamos, los añuu han configurado su *sentipensar* con la tierra, su cosmovisión, lo que ha exigido el colectivo establecimiento de su propio *lugar de ver* (**eirare**) el mundo desde y sobre las aguas. Este *sentipensar* resulta de un intersubjetivo

[14] Escobar, A.: op. Cit. P. 13

y permanente diálogo con el mundo ya que, en definitiva, es lo que les ha guiado en su proceso de territorialización de las aguas, así como en la conformación de su orden social y político como aquel horizonte ético al que toda la comunidad acuerda aspirar como expresión total de sí mismos, y, todo ello, es contenido y expresado en la cotidianidad del ejercicio de su territorialidad a través de la lengua, de su idioma (**añunnükü**), ya que tal como bien señala el maestro Lenkersdorf:

> "*las lenguas encierran en sí mismas cosmovisiones que explican las particularidades de las estructuras lingüísticas, las expresiones idiomáticas y, en total, la idiosincrasia de idiomas determinados. De esta manera se extienden por todas las ramificaciones de las lenguas y conforman lineamientos para el filosofar*".[15]

Así, las lenguas no sólo expresan o comunican pensamientos, sino que en su propia estructura interior ellas contienen una determinada y particular forma de pensar el mundo, visto en todas sus dimensiones a partir de términos claves que encierran o contienen el principio originario colectivamente acordado, como común *perspectiva* o *lugar de ver el mundo* (**eirare**). Es decir, la diferencia entre las lenguas no es solamente un problema fonético, diferente pronunciación o forma de hacerla visible en sus contenidos; sino que, una lengua es diferente a otra, precisamente, porque el pueblo que la ha creado, lo ha hecho atendiendo al común acuerdo de un mismo y particular *lugar de ver el mundo* y que, por eso mismo, perennemente les será propio y, por tanto, siempre les será propia la forma de nombrarlo, pues, lo hace desde una *su perspectiva de ver y explicar el mundo* que, por esa vía, vive y territorializa.

Ahora bien, esta forma particular de ver y vivir el mundo, a la par que es realizada en el ejercicio de labores propias al sustento material del grupo, las mismas no pueden ser ejecutadas sino en virtud de una interpretación o configuración simbólica que le es correspondiente y que, se hace evidente, mediante una singular selección y uso de términos con los que la comunidad logra resumir y sistematizar los principios fundamentales de su *sentipensar*, es decir, tales términos son los que lingüísticamente orientan su accionar simbólico, tanto en el proceso de *territorialización* del espacio (su *geo-grafíar* o *cartografía* de *su nombrar*), como en la expresión de su *territorialidad* como *hacer* propio de su identidad.

Son estos términos a los que por sus propiedades y función en la configuración del *sentipensar* de la cultura a los que, junto a Lenkersdorf, denominamos como *palabras clave* porque, en efecto, sabemos que, "*Los idiomas, y los pueblos que las hablan, pueden tener palabras que son fundamentales para la cultura correspondiente. Determinan la textura del hablar, pensar y actuar y, a la vez, la explican*".[16]

En fin, las *palabras clave* de una comunidad humana determinada constituyen en la lengua, la marca del *lugar de ver* (**eirare**) o *perspectiva* desde donde la comunidad *observa* y *vive* el mundo; por ello, tales términos suelen estar presentes en el habla común y repetirse de manera constante, tanto de forma independiente como formando parte de construcciones lingüísticas más complejas cuya expresión se orienta significativamente en virtud y en función de los principios del *sentipensar* originario de la cultura.

---

[15] LENKERSDORF, Carlos: *Filosofar en clave Tojolabal*. Colección Filosofía de nuestra América. Miguel Ángel Porrúa Editor. México, 2002, p. 12.

[16] LENKERSDORF, Carlos: Op. Cit., p. 26

En torno a las palabras clave del sentipensar añuu.

- Ou - : el *Estar* (permanecer) en la superficie.

En los comienzos, muy antiguamente, decían los viejos de antes, que y que hubo una gran reunión de gentes de muchos lugares porque Dios los había convocado para cortar y compartir el mundo entre todos los asistentes. Así, a cada pueblo le tocaría una parte y, por eso, todos estaban obligados a asistir y, en efecto, todos asistieron. Ninguno dejó de presentarse a esa reunión porque, *imagínese, era Dios quien convocaba para, con justicia, repartir la tierra*.

Pero nosotros, nuestros ancestros, veníamos de muy lejos y, a pesar de que ellos le daban con fuerza al canalete para llegar a tiempo, ya cuando boyaron al sitio de la reunión, ya Dios había repartido el mundo y, nuestros antepasados, tuvieron que quedarse quietos en las orillas. Es por eso que, aún hoy, aquí estamos, boyando, porque en la repartición del mundo, Dios sólo nos dejó las orillas de las aguas. Desde entonces y, como eternos, somos los añuu: la gente que está y vive sobre las aguas.

…0…

El relato corresponde a la narración que escucháramos durante una de las tantas noches a las que solíamos convocar a las familias añuu como parte de nuestro proceso de registro de su memoria. Nuestra estrategia consistía en salir a pescar con los hombres en la madrugada y, con la captura realizada, invitar por la tarde a una cena consistente en una gran sopa de pescado o, de pescado asado a las brasas. Así, mientras la comida era colectivamente preparada, el tiempo de cocción lo aprovechábamos para provocar, mediante la narración de relatos contados por otros pueblos o historias añuu mal contadas adrede, el relato de las versiones que la comunidad asumía como propias o verdaderas.

Fue de esta forma que, durante una de esas cenas a la luz de una fogata (en ese tiempo no había electricidad en la Laguna), la señora María Francisca Sánchez[17], luego de nosotros mencionar intencionalmente lo dicho por el antropólogo y lingüista Johannes Wilbert en un artículo escrito luego de una visita que él realizara a la Laguna de Sinamaica entre 1950-1954, en el que estableció que:

> "*Los añú creen en un dios-espíritu que vive con su mujer en un mundo supraterrestre. Este creador y héroe cultural fue quien distribuyó tierra y bienes terrenales a toda la gente. Los añú llegaron demasiado tarde y sólo recibieron las sobras*".[18]

Impulsada a responder a tal señalamiento al que, dicho sea de paso, todos los presentes en la reunión reaccionaron ofendidos, pues, según ellos, de lo que los añuu se han preciado es, precisamente, de jamás aparecer ante ***los otros*** como ***pordioseros*** y, por lo mismo, se rechaza siempre lo que se entiende como ***recibir sobras*** (limosnas); de allí que la señora María Francisca, muy a pesar de que más de una vez dijo desconocer o no recordar nada de lo que

[17] María Francisca Sánchez, de Puerto Cuervito. Hermana de Alberto Sánchez, era quien nos prestaba su palafito para nuestras estancias de investigación.

[18] Wilbert, J.: Los Añú (Paraujano). En: ***Los Aborígenes de Venezuela***. Volumen II. Monografía Nº 29. Fundación La Salle. Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS). Ediciones del IVIC – Monte Ávila Editores. Primera Edición: Walter Coppens, 1983. Segunda Edición: Miguel Ángel Perera, 2008. Caracas – Venezuela, p. 27.

sus padres o abuelos le contaron en su infancia, se dispuso a revivir ese antiguo relato en el que enfatizaba, que sus más lejanos antepasados tuvieron que desplazarse desde muy lejos y; por eso, su retraso para llegar a la asamblea convocada por Dios, no podía ser entendido como expresión de ***irresponsabilidad***; por el contrario, nos convocaba a prestar atención al hecho de que ante la imposibilidad de llegar a tiempo, para esos antiguos añuu, lo responsable fue aceptar lo que de acuerdo a su ***estar*** les correspondía como parte del mundo que Dios, así, ya había cortado y compartido, y, por lo mismo, siempre fue exiliada cualquier posibilidad de confrontación con aquellos otros pueblos que, como sus territorios, ya ocupaban previamente los espacios de tierra firme antes de su llegada. Por eso, insistía María Francisca, sólo por su gran sentido de ***responsabilidad*** fue que ***los añuu aceptaron quedar boyando en la superficie, entre las aguas y la playa, eternamente***.

Ahora bien, y tal como intentaremos demostrar, tanto el relato como la explicación que María Francisca insistía en ofrecer, están vinculadas a lo que entendemos como *punto de anclaje*, *lugar de ver o perspectiva* desde la que, los añuu, no sólo establecieron el origen de ***su estar*** en el mundo sino que, a partir de allí, generan todo un sistema de relaciones con la naturaleza y el mundo, esto es, entre ellos y las demás comunidades de seres (plantas, animales y otras comunidades humanas) y, por supuesto, entre ellos y ellas mismas como comunidad humana localizada en ese espacio definido: las aguas. Dicho de otra forma, es la *perspectiva* o *lugar de ver el mundo,* desde donde toda comunidad humana define el origen de su ***estar*** y que, además, es lo que orienta todo el proceso de su conformación como cultura, es decir, este *lugar de ver* es el que orienta las condiciones en que han de producirse las relaciones materiales y simbólicas del grupo con la naturaleza y el mundo, así como sus internas relaciones sociales y de poder.

En este orden de ideas, debemos señalar, que la narración no sólo es discurso de la memoria en tanto recuerdo de la palabra de muy antiguos antepasados acerca de su versión del origen de los añuu en esta región del mundo, sino de la memoria del proceso de ubicación en el espacio a ser territorializado y, por supuesto, de las condiciones en que tal proceso se ha de producir, es decir, orienta la normativa que guía las acciones realizadas durante la territorialización de las aguas que, de acuerdo al relato y al *cortar/compartir del mundo* así repartido, a los añuu les correspondió como territorio. Esto representa, para nosotros, un primer elemento a destacar. Veamos.

Resalta en el relato el hecho primario del reconocimiento de la existencia en el mundo de otras comunidades humanas, evidentemente diferentes a los añuu; por tanto, se plantea como origen común, la necesidad material a cada una de ellas, poseer un lugar propio como territorio. Vale decir, de entrada, se cierra cualquier posibilidad de existencia a una única o "universal" comunidad humana, pues, reconocen los añuu, son muchas y disímiles las comunidades que ***están sobre*** (-**ou**-) el mundo; además, porque desde su *perspectiva*, las plantas, los animales, los ríos y lagunas, las selvas y montañas, se conforman en sí mismas como comunidades definidas de acuerdo a un ***hacer*** que les es propio, particular. Así, pues, nada *está sobre* (-**ou**-) el mundo sin tener un ***hacer***, ya que sin un *hacer* la vida del elemento en cuestión no tendría sentido, pues, ***su estar*** en el mundo sólo es sostenible por ***su hacer***. De tal manera que, nada existe o *está* por azar y, mucho menos, por y para sí sólo; sino que todo lo presente en el mundo *está*, en virtud de *su hacer* siempre en relación con el *hacer* de *los otros* con quienes comparte un espacio en el mundo.

Es este, pues, el primer sentido significativo del morfema –**ou**-: ***estar sobre***, permanecer en el límite de una superficie y la profundidad oculta a la visión; por tanto, es posible entender que todo aquello que vemos que ***está sobre*** (-**ou**-) ***la superficie*** es porque, previamente y de

alguna manera, ha emergido de esa profundidad no visible sobre la que ahora se posa y podemos verlo y reconocerlo en la plenitud de su ***hacer***. Así, desde la perspectiva del *sentipensar* añuu, todo lo que *está sobre* el mundo es porque de él ha emergido, brotado, surgido y es este, precisamente, el segundo sentido significativo del morfema –**ou**-: *emerger*, *surgir*, *brotar* a la superficie del mundo en virtud y en función del ejercicio de un *su propio hacer*. No de balde una de las expresiones en añuu para afirmar su pertenencia al espacio de las aguas de esta región del mundo es. **Wou're**: *nosotros-estamos* (emergemos)-*aquí* (en este lugar), o por mejor decir: *Somos los de aquí*, o, *de aquí somos*; *de aquí emergemos*. De esta manera, el *estar/emerger* (-**ou**-) que hace presente a todo lo visible *en/sobre* el mundo, se conforma como palabra configurada desde la perspectiva que hace que todo aquello que podemos ver es porque ha *emergido* y, una vez sobre la superficie, vive *en* y *por* ***su hacer***[19]. Así, para no abundar en ejemplos, la energía de la luz solar así como el nacimiento de los niños es, con todo, un emerger (**joukei** – **joukai**) para ***estar*** (-**ou**-) *en/sobre* el mundo; el sol, en su ***hacer*** de iluminar al mundo como totalidad; los niños, para garantizar la persistencia de la comunidad humana y de los añuu en particular, pues, el *vivir* (**katouwa**) y aún el *morir* (**ou'ta**), como vemos, implica un (-**ou**-) ***estar*** presente porque lo vemos, o de un ***emerger***, aún, hacia esa profundidad que los vivos no podemos ver, ya que es el lugar de los muertos.
En todo caso, y volviendo al relato de María Francisca, el discurso de la memoria añuu revela, entre otras cosas, la ausencia de cualquier etnocentrismo, pues, establece de entrada la presencia o ***estar*** de *los otros* como comunidades de seres presentes en el mundo y en el ejercicio de ***un hacer*** para el que requieren de *su propio espacio* y, por ello, la necesidad de un lugar para todos y cada uno de los que están, debe ser resuelto a partir de un principio que, en efecto, se constituye como la segunda palabra clave del *sentipensar* añuu, esta es: **ookoto** (*cortar/compartir*).

- *-Ookoto- (cortar/compartir): el principio de complementariedad.*

No hay duda, pues, que las comunidades humanas se instauran a partir del proceso de búsqueda de solución a los comunes problemas materiales de subsistencia, es decir, por la necesidad de producir los alimentos, el vestido, la salud y, sobre todo, el lugar de habitación: la casa. Así, las respuestas a tales problemas de existencia material, de alguna manera, inducen y determinan la relación de los sujetos con la naturaleza, el mundo y, en general, con el espacio que, por esta vía, llegan a conocer y re-conocer como su territorio.
En este sentido, la búsqueda del alimento y la forma de producirlo, y aún las técnicas y las herramientas creadas al efecto, son acordadas con la naturaleza del espacio ocupado. Es por esta vía, pues, que una comunidad humana llega a identificar los lugares para la producción de alimentos, sus tiempos o estaciones de mayor o menor presencia o posibilidad de obtención; de igual forma, llega a reconocer la diferencia entre las especies vegetales o animales, sus propiedades, beneficios y cuidados y, precisamente, por reconocer tales diferencias, es capaz de ordenarlos mediante una taxonomía que les es propia, y, por último, pero tal vez lo más importante, llegan a precisar los lugares para la permanencia, es decir, los sitios y la forma de construcción de la casa necesaria para la habitación y el descanso. Se trata, pues, del proceso mediante el cual toda comunidad humana se transforma a sí misma en cultura al tiempo que transforma un espacio en su territorio y, cuando esto sucede, el

[19] En esta parte no abundaremos en las implicaciones significativas de los términos, pues, ello corresponde al tema central de nuestro Libro Segundo, esto es, el Añunnükükarü.

espacio territorializado con todos los elementos en él presentes, es porque ciertamente éste ha sido *geo-grafiado*[20], esto es, nombrado.

Es por ello que los nombres que damos a lo que vemos está directamente relacionado con la perspectiva desde donde las vemos, lo que a su vez determina la forma de relacionarnos con eso que vemos y, es por ello que dos culturas diferentes, aun viendo un mismo elemento, de acuerdo a su perspectiva, no ven lo mismo, es decir, ven dos entidades de distinta naturaleza, sobre todo, porque perciben un distinto ***hacer*** que implica una diferente relación con el mismo y, por tanto, induce a un nombrar particular, pues, como quiera que sea, son estas relaciones las que orientan el acto de nombrar por parte de la comunidad respectiva.

En este sentido y de acuerdo al relato de María Francisca, los añuu tenían bien claro que no estaban solos ni eran únicos en el mundo, que otras comunidades humanas y no humanas también lo pueblan, pues, igual que ellos, han *emergido* para ***estar sobre*** el mundo; de tal manera que, desde su perspectiva, el mundo no les pertenece, sino que éste es un sujeto capaz de ***cortarse*** en porciones que así ***comparte*** entre todas las comunidades (humanas, de plantas, animales y demás), que de él emergen o han emergido.

He allí, pues, el fundamento que orienta el sentido significativo de –**ookoto**-, verbo referido a la necesidad de *cortar* todo aquello que va a ser o es *compartido*. Así, de acuerdo al *sentipensar* añuu, una comunidad humana sólo existe en la medida que es capaz de *compartir* y, para ello, lo compartido ha de ser previamente *cortado*; de tal manera que, se produce un emparejamiento social que hace posible la armonía que, en definitiva, es lo que garantiza el sustento y permanencia de la comunidad como colectivo social.

Para nosotros, por lo menos tres ideas fundamentales son posibles de extraer del planteamiento anterior. Ellas son; en primer lugar, la idea de que todo lo que está *en/sobre* el mundo, es porque ha emergido en virtud y en función de *cortar*(*se*) para *compartir*(*se*), y es este principio el que, en gran medida, orienta la acción material y simbólica de la comunidad añuu que, por esa vía, entiende que en verdad el espacio, la naturaleza y el mundo nunca les pertenece propiamente, sino que es el *hacer* del espacio, la naturaleza y el mundo ocupado, que se manifiesta como un *cortar/compartir*, el que posibilita la vida, configura y sostiene en la comunidad humana la idea de posesión espacial/territorial del lugar, la naturaleza y el mundo.

En segundo lugar, -**ookoto**- en tanto *cortar/compartir*, debe ser entendido como una forma de multiplicarse el mundo, esto es, como principio a seguir por todas las comunidades de seres presentes en su permanencia *en/sobre* el mundo. Dicho de otra manera, si el mundo es capaz de *cortarse/compartirse* entre todos los que somos, es el mundo el que nos hace ser comunidad y, por tanto, sólo nos sostenemos como comunidad en la medida en que somos capaces de dar continuidad al principio del *cortar/compartir* establecido por el mundo en su relación con nosotros.

Por último, el *cortar/compartir* implica dos importantes presupuestos necesarios de identificar y comprender, ellos son: el presupuesto de que el mundo y todo lo que *en/sobre* él está, vive. Se trata de que todo aquello que está, no sólo ha emergido, sino que posee y ejerce por sí mismo ***un hacer*** que le es propio y con el que define sus relaciones con los

[20] Utilizamos el término *geo-grafiar* en el sentido establecido por Carlos Walter Porto Gonçalves en su libro Geo-grafías, en el que propone entender la geografía como la acción de las comunidades humanas en la descripción conceptual de sus territorios, es decir, la grafía del nombrar el espacio-territorial de una comunidad, expresa no sólo la forma del espacio en tanto naturaleza, sino sobre todo, en cuanto al fondo conceptual de cómo es visto y comprendido por la comunidad que lo ha territorializado.

demás elementos con quienes comparte el espacio donde se encuentra presente; en fin, se trata de que ***no existen objetos en/sobre el mundo***, sino que todos los entes expresan, de alguna manera, su condición de ***sujetos vivos*** que se relacionan entre sí en virtud y en función de ***un hacer*** *cortado/compartido* y que hace posible la armonía y estabilidad del mundo en su totalidad.

Por todo lo dicho, nos es posible concluir, que justo fundamento tuvo la evidente molestia mostrada por todos los presentes al momento de mencionar intencionalmente lo señalado por Wilbert, pues, era evidente que a pesar de (o por) su formación académico-científica y aún, de sus más sanas intenciones, no le era posible ir más allá de lo aparente y comprender el fondo del contenido de la narración que, de seguro, escuchó, registró y sirvió de fundamento a sus científicas interpretaciones y conclusiones[21].

Dicho de otra forma, lo que para el antropólogo era algo así como la aceptación de sobras y, por tanto, la constitución de un espíritu pordiosero como propio de los añuu, es refutado contundentemente no sólo desde la molestia de la señora María Francisca y los demás asistentes, sino desde la propia lengua que, ciertamente, el antropólogo-lingüista no podía tener tiempo de conocer en su profundidad, pues, en todo caso, la ciencia académica parte de la idea de la posible "objetivación" del mundo, cuando el sentipensar añuu está indicando la inexistencia de ***objetos*** y, por el contrario, la necesaria consideración de la ***relación intersubjetiva*** entre todos los entes que están *en/sobre* el mundo.

Finalmente, el *cortar/compartir* (**-ookoto-**) en tanto principio orientador de las relaciones entre todas las comunidades presentes en el mundo, no sólo naturaliza la intersubjetividad, pues, ***todo vive***, sino que tales relaciones se dan en términos de una necesaria ***complementariedad*** de los ***haceres*** correspondientes a cada uno de los sujetos. Así, se comprende que ningún sujeto puede permanecer *en/sobre* el mundo sólo por su *hacer*, sino porque su hacer es complementario y/o es complementado con *el hacer de otro* sujeto con quien *corta/comparte su estar y su hacer en el mundo.*

- ***Eiña (hacer): tercera palabra clave del sentipensar añuu.***

Ahora que, si bien es cierto que el proceso de territorialización es motivado por la necesidad de dar respuestas a problemas materiales de existencia, no menos cierto es el hecho de que, igualmente, todo proceso de territorialización implica una configuración de sentidos, generados al mismo tiempo que se conforma el territorio, como discurso simbólico que da cuenta del registro del proceso y se constituye en palabra-memoria a ser transmitida oralmente a las generaciones como razón de la unidad en la territorialidad, es decir, como identidad del grupo; en fin, se trata de la epifanía verbal que, no sólo nombra al mundo, sino que envuelve el pensar de la cultura, pues, tal como señalara Guillermo von Humboldt:

> *"El lenguaje es, puede decirse, la manifestación externa del espíritu de los pueblos. La lengua de éstos es su espíritu, y su espíritu es su lenguaje*".[22]

[21] Hablando con propiedad, no es de nuestro interés entrar en debate con lo dicho o hecho por Wilbert, pues, tal absurdo puede desviarnos de nuestro verdadero propósito, cual es, establecer los principios del sentipensar añuu; pero, en todo caso, dejamos claro que nuestra mención a Wilbert formó parte de nuestra estrategia en la búsqueda de la *palabra-pensamiento* emitida e interpretada propiamente por los añuu.

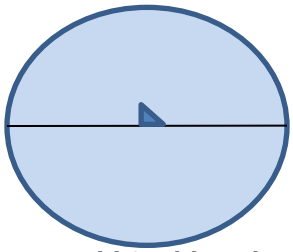
[22] G. von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad.* Editorial Anthropos, Primera Edición en español, abril de 1990. España, pág. 60.

De tal manera, pues, justo es decir, que el espíritu de una comunidad humana culturalmente conformada en su identidad, es el resultado de su ordenación territorial, proceso durante el cual no sólo construye su espacio, sino que lo configura simbólicamente en su lengua, tanto en los términos con que *geo-grafía* el lugar sino, sobre todo, con la creación de singulares discursos narrativos, en cuyas tramas dan cuenta de los procesos expresados en las experiencias de personajes que, en sus vicisitudes, desgracias y triunfos, terminan por alcanzar la respuesta verdadera a su búsqueda y esperanza de todos, estableciendo, no sólo la solución al dilema colectivo, sino la manera de lograrla. Es a estos relatos, reservorios de la memoria, a los que denominamos como ***oralituras***[23], pues, se trata de discursos que la comunidad preserva, tanto por su especial estructura formal, como porque forman parte de la expresión de la territorialidad del grupo y de su proceso de territorialización del espacio.

Así, no cabe duda que el primer discurso simbólico corresponde a la narración que ha de ofrecer una respuesta pertinente al ***estar*** *en el mundo*, esto es, al origen de la comunidad humana en el lugar. Sin embargo, *estar en el mundo* implica la necesidad de *un* ***hacer*** que materialmente sostiene su presencia y continuidad. Ahora bien, éste ***hacer*** está determinado por las características y condiciones ecológicas, ambientales y geográficas del sitio que la comunidad humana territorializa y que, una vez territorializado, establece como su hogar, así como al ***hacer*** desarrollado en su distintiva territorialidad.

Es este el sentido significativo que subyace en la narración de María Francisca, es decir, la originaria necesidad añuu de territorializar las aguas lo que sin lugar a dudas no es otra cosa que *erguir sobre ellas su hogar*; *hacer tierra de las aguas* o, por mejor decir, *alentar hogar haciendo firme lo inasible*. A ello estuvieron obligados en el origen, pues, tal como relata la memoria oral añuu, la tierra ya estaba repartida y ocupada por las diferentes parcialidades y pueblos con quienes los añuu, siendo responsables, debían ***cortar/compartir*** el mundo.

Pero además, sabemos que en un texto de oralitura previo[24], los añuu cuentan que luego de emerger de las aguas el primer hombre y la primera mujer junto a su descendencia (un niño y una niña), bogaban sobre las aguas extendidas en una pequeña embarcación. Entonces, apacibles y conformes, al dirigir su mirada al horizonte ven que la cumbrera del mundo es un enorme espacio que se curva en sus extremos formando un semicírculo transversalmente atravesado por una imaginaria línea que lo empalma a las aguas que, en el horizonte opuesto, también se curva en sus extremos. Es allí, donde los primeros añuu establecen su **eirare** (*lugar de ver*), y entienden que el mundo es un *gran ojo* que vemos y nos ve. Porque, además, sienten que las aguas son movidas por una brisa imperceptible que, como *aliento del mundo*, es señal de que ese ojo está vivo, y que ese soplo es parte del ***hacer*** que le permite transformar al mundo en *hogar de todos*.



Esta es la imagen del Ojo del mundo que vemos y nos ve

[23] Nos conformamos, por ahora, con presentar esta breve definición, pues, el estudio de la Oralitura añuu corresponde al contenido del Libro Tercero de esta obra.

[24] Canto del soplo de los Primeros. Libro Tercero.

Si en efecto vemos lo anteriormente descrito, es posible entender lo que para el sentipensar añuu implica lo que denominan **eiña** y que traducen como ***hacer***, pues, ciertamente se trata de aquello que se percibe ***hace*** el mundo: soplar, alentar y servir de hogar a todo lo que *en/sobre* él está. Es por ello que el término se conforma mediante –**ei-** raíz verbal con la que se configuran términos como soplo, aliento y *viento* (**outei**) a quien, dicho sea de paso, los añuu consideran el gran padre de todas las generaciones; pero, además, es raíz para espíritu y corazón (**ein**), sobre todo, **ei** es el término para designar al padre.
Pero, **ei** es seguido de inmediato por –**ña**, que es la raíz del nominal que designa a la casa en tanto hogar y no como construcción o edificación. Así, pues, **eiña** para el sentipensar añuu configura el sentido de *aliento de hogar*, ya que se trata de todo aquello que, de manera intrínseca realizamos, como parte de nuestra existencia en la permanencia material y simbólica como miembros de una cultura, de una comunidad determinada. De tal manera que, todo tiene un ***hacer***, pues, todo elemento presente en el mundo forma parte de una comunidad.

Algunas conclusiones preliminares

Llegados a este punto, nos parece importante precisar algunas conclusiones preliminares. En este sentido, lo primero que debe quedar claro es que, para la territorialización de un lugar, toda comunidad humana define un originario punto de anclaje al mismo, esto es, establece su **eirare** o *lugar de ver* el espacio a territorializar. Para los añuu, habitantes de las aguas del Lago de Maracaibo y sus ríos afluentes, su **eirare** originario o *lugar de ver* el mundo, no es otro que la superficie del agua, desde donde han podido observar y entender todo lo que está arriba, así como lo que está abajo realmente están, porque han emergido. Vale decir, el sol, la luna, las estrellas, el viento, la lluvia, los relámpagos, etc., emergen del mar de arriba, igual que la tierra, las plantas, la selva, la montaña, los peces, los animales y los hombres, emergen del mar de abajo, y todos son visualizados por el ojo del mundo que, igual nosotros vemos como permanente reflejo en el espejo de las aguas.
Ahora bien, tal *lugar de ver* o *perspectiva*, sólo se manifiesta o se hace expresa a través de la configuración de una o más palabras que se tornan claves del sentipensar que las genera, pues, se trata de términos en los que el grupo soporta la expresión de su visión del mundo y que, a partir de ese momento, es su sentido significativo el que orienta todas sus relaciones con la naturaleza del lugar en todas sus dimensiones y elementos; asimismo, orienta toda la organización social, la creación de instrumentos y herramientas necesarias al proceso y que, por eso mismo, va definiendo una territorialidad que es propia del grupo que así la crea, llegando a constituir su particular identidad cultural.
Tal como hemos visto hasta ahora, para los añuu, por lo menos son tres las palabras claves de su sentipensar. La primera de ellas es **-ou-**, que se conforma como raíz que expresa la idea de un ***estar sobre*** el mundo luego que el elemento presente o perceptible, ***emerge a la superficie***, ya sea del aire, del fuego, de la tierra o del agua. Es decir, todo lo que está en/sobre el mundo es porque se evidencia luego de emerger a la superficie visible.
En segundo lugar, todo lo que ***está sobre*** (**-ou-**) el mundo se presenta como sujeto vivo en tanto que, posee un ***hacer*** (**eiña**) que le es intrínseco por ser miembro de una comunidad determinada y, por lo mismo, está obligado a ejercer su ***hacer*** en función de *dar aliento al hogar* que es su comunidad. Así, todo tiene un ***hacer*** porque *todo vive para hacer posible la vida de todos*. De esta forma, los añuu consideran que no es posible la existencia de un

elemento aislado o solitario, pues, de alguna manera, todos estamos emparejados por medio del ***hacer*** que ejercemos y, por ello, todo lo que vemos como presente en el mundo, debe ser entendido desde su condición de miembro de una comunidad que, necesitamos o nos necesita. Porque, de última cuenta, para los añuu el mundo es un sujeto capaz de *cortarse* para *compartirse* con todas las comunidades de seres que lo habitan; por tanto, corresponde a cada comunidad complementarse con las otras a través de un ***cortar/compartir*** de *haceres* que, de esa forma, alienta a cada una de ellas y, por supuesto, su permanencia armónica que, en definitiva, es lo que a su vez alienta al mundo como hogar de todos. De tal manera que ***cortar/compartir*** (**-ookoto-**), es la palabra clave con la que se sustenta la idea de intersubjetividad y complementariedad sobre la que se levanta este sentipensar.

Finalmente, y tal como hemos visto, la idea sugerida que muestra a los añuu como un pueblo *miserable* por no tener tierra, o como población que ha tenido que conformarse con las *sobras* que le correspondieron en la repartición divina del mundo, definitivamente, jamás ha formado parte de la significación implícita en el relato que da cuenta de su origen. Por el contrario, se trata de la explicación de la motivación inicial en el proceso que hizo posible que los añuu, transformaran las aguas del Lago de Maracaibo y las riberas de sus ríos afluentes, en su territorio. Esta territorialización la han sustentado simbólicamente en las ideas generadas desde su ***estar sobre*** las aguas, lo que realizan mediante un ***hacer*** entendido como la necesidad de ***alentar*** a la comunidad y al mundo como ***hogar***, y para lo que han debido aprender a relacionarse intersubjetivamente y así complementarse con las demás comunidades de seres por medio de un ***cortar/compartir*** que, en efecto, es lo que hace posible que todos y todas habiten el mundo en comunidad.

Capítulo 2

Principios-propósitos del horizonte ético añuu

Acerca de lo que me dijo Guardina

En una de las tantas visitas que hicimos a Guardina y a su marido Capajana en el sector de El Barro en la Laguna de Sinamaica, nos propusimos conversar con ella para profundizar en la idea de eso que habíamos traducido como ***cortar/compartir*** y que ella misma nos había indicado como correspondiente al verbo –**ookoto**- y de acuerdo a los ejemplos de uso que ella misma nos había dictado, podía estar presente tanto para señalar la acción de *hablar* como para expresar la idea de "*trabajar*" o para referirse a labores propias de los añuu como *pescar*, por sólo mencionar los más relevantes.

Como pudimos, le explicamos la idea que teníamos acerca de la profunda vinculación entre –**ookoto**- y –**eiña**-, y le preguntamos si ambos términos tenían que ver con un propósito, es decir, si el hecho de cumplir con –**eiña**- tenía que ver con –**ookoto**- y, por qué, pues, como quiera que sea, para nosotros la idea de ***cortar*** implícita en –**ookoto**- remitía a un sentido de separación, de desprendimiento.

La verdad, por un momento, su mirada como extrañada me hizo pensar que Guardina no había entendido nada de lo que, dando vueltas, quise explicarle buscando una respuesta. Capajana, siempre a su lado, mostraba su ciega mirada extraviada en la nube blanca de sus cataratas, parecía sonreir, como siempre. Entonces, ciertamente confundida, Guardina me dijo:

- ¿Tu tío o tu papá nunca te explicó?
- ¿Explicarme qué?, ¿qué tenían que explicarme?

Capajana sonrió como con más fuerza, al tiempo que mecía su cuerpo hacia adelante y atrás, y frotaba sus manos como esperando, cómplice, escuchar lo que ya sabía. Por su parte, Guardina reacomodó su cuerpo en el tapete de eneas que acolchaba el suelo de mangle, abandonó definitivo la tarea de tejer la estera que hacía mientras conversaba conmigo, tomó mi mano derecha por la muñeca y aproximándola frente a mi rostro, me dijo:

- ***Que uno es gente cuando es mano***.

Entonces, ahí sí, Capajana reventó la carcajada, como si pudiera ver en ese instante mi rostro desencajado por la sorpresa y la incomprensión. Yo reí con él, pero no comprendía ni por qué Capajana se reía, aunque ciertamente yo sospechaba que se burlaba de mí, pero también sabía que mi risa era nerviosa porque, en verdad, no entendí ni el significado ni el propósito de Guardina al decirme eso aferrando la muñeca de mi mano derecha, al tiempo que la obligaba a moverse sacudiendo mi antebrazo de modo que, por momentos, mi mano semejaba un muñeco de trapo a merced de la voluntad de Guardina mientras que, Capajana, ciegamente reía, definitivamente feliz.

"***Uno es gente cuando es mano***", dijo Guardina, y, al decirlo, con su mano izquierda apretó mucho más fuerte la muñeca de mi mano derecha y la aproximó hasta casi obligarme a tocar mi rostro con mi mano sin que yo pudiera detener la acción. Luego, la alejó hasta una distancia en la que, de nuevo, pude ver mi mano completa. Fue un momento de confusión y

de miedo, sobre todo, porque sin darme tiempo y como quien abre una flor, con su mano derecha Guardina abrió uno a uno los dedos de mi mano sujetada hasta separarlos completamente y, sólo entonces, pasando su mirada de mi mano a mis ojos, comenzó a explicar.

- **Meñique: el que debe aprender a ser *Asokutari* (ü) (Responsable).**

> "*Toda persona es su propia mano, y, una mano es todo lo que una persona busca llegar a ser al final de su vida*".

Y, continuó diciendo algo más o menos como esto:

> "*Un niño nace y es como este dedito hasta que llega al punto en que va a pasar al tamaño del siguiente dedo; pero, no puede hacerlo propiamente sin que su tío, su hermano mayor, o su propio papá, le diga qué tiene que hacer para continuar solito su camino, y el primer paso en ese camino es ser* **Asokutari (ü)**, *que quiere decir: que es responsable, que ya aprendió a ser responsable*".

Entonces, me explicó Guardina con suficientes ejemplos, que lo primero en la vida de un añuu es adquirir el sentido de la responsabilidad, entendida ésta como la noción que ha de guiar sus relaciones con los demás miembros de su comunidad, pero también, con los miembros de las otras comunidades de seres con quienes se complementa, pues, todo lo que hacemos o dejamos de hacer puede beneficiar o afectar el equilibrio o armonía de la complementariedad entre las comunidades de seres y, por ende, del mundo.

Así, de acuerdo a lo dicho por Guardina, lo primero que se enseña a los niños añuu es a ser responsables, esto es, a asumir que nuestros actos no pueden responder sólo a nuestro interés o beneficio, a nuestro placer o seguridad, sino que debemos responder por todas nuestras acciones, pues, ellas siempre están vinculadas a la vida y acciones de *los otros* con quienes nos relacionamos, sean estos humanos, plantas o animales.

De tal manera que, por ejemplo, en tiempos en que no hay pesca o no es posible pescar, algunos añuu van hasta la selva de manglar a capturar babillas; sin embargo, tal cacería está sujeta a ciertas condiciones, pues, saben los añuu, que estos animales requieren de un cierto tiempo de formación para efectivamente servir de alimento en esos periodos; esto implica que su captura ha de ser controlada y por ello, ningún añuu debe capturar más de una pieza en una salida de cacería, esto, muy a pesar de que en su incursión se tope con varios ejemplares, y, esto es así, porque debe ser responsable con respecto a la necesidad de los otros miembros de la comunidad añuu, pero también debe serlo con la propia comunidad de babillas porque sabe, que ésta no podrá reponer a los elementos capturados por los hombres sino luego de un tiempo considerable.

Dicho de otra forma, lo que hacemos o dejamos de hacer nunca es aislado, ya que siempre está unido a lo que hacen o dejan de hacer *los otros*; por tanto, si hacemos mal no sólo afectamos a *los otros,* sino que debemos responder por ello. Tal es, pues, el primer principio ético que ha de aprender un añuu: ser responsable en sus relaciones con los otros; así, ser responsable es fundamento inseparable del ***hacer añuu*** que hace posible ***cortar/compartir*** con *los otros* el mundo.

- **Anular: el que debe aprender a ser *kapiyari* (ü) (verdadero(a)).**

Tomó Guardina mi dedo anular y poniéndolo frente a mis ojos dijo:

> "*El que es responsable nunca dice mentiras. No puede, porque ya aprendió que siempre tiene que responder por lo que hace, así que no tiene por qué andar con embustes. El que dice mentiras hace mentiras, y nada de lo que se hace con mentiras dura*".

Con esta frase, dejaba claro Guardina que para el sentipensar añuu la noción de verdad no puede ser separada del ***hacer*** como acción responsable, es decir, como acción inseparable de la complementariedad; de tal manera que, la verdad o lo verdadero, está sujeto a nuestro ***hacer*** en tanto armonía o equilibrio con los otros. Por el contrario, la mentira y el mentir, desvían al sujeto del ***cortar/compartir***, ya que lo separa de la comunidad y de las relaciones comunitarias que priman para todos los seres presentes en el mundo.

Por mejor decir, sabemos que el sol, la luna, los peces, el árbol de mangle y, en fin, todos los seres pertenecientes a las diferentes comunidades jamás mienten en sus acciones, pues, sus actos son siempre expresión exacta de la verdad de su *hacer*. Así, por ejemplo, el sol nunca miente, pues, su *hacer* de iluminar el mundo, ponerlo de día, hacer crecer las plantas y enviar al descanso a muchos animales, es un acto verdadero y, por tanto, invariablemente percibido como justo por todas las comunidades.

Pero, es el caso que, entre todas las comunidades presentes en el mundo, sólo los seres humanos deben permanentemente aprender a actuar con verdad; es por ello, que el segundo principio ético que todo añuu recibe de sus mayores es el de *decir y actuar siempre con verdad*, muy a pesar de las consecuencias, pues, en cualquier circunstancia y por encima de todo, debe ser responsable. Así, la verdad es esencia del sentido de responsabilidad o, por mejor decir, la verdad deja de ser una certeza particular de un sujeto, y pasa a ser la certeza de *los otros* acerca de la justeza de nuestra palabra y acciones; por lo que, podemos decir, el sentipensar añuu ubica la noción de verdad en *los otros* con quienes nos relacionamos y no en la individual percepción de un sujeto ***frente a***; esto es, la verdad y lo verdadero es resultado de una relación de *haceres* compartidos entre comunidades complementarias.

La madurez del individuo se mide en términos de sus acciones, las que serán verdaderas en tanto estén sujetas a la responsabilidad con que las ejecuta o ejerce; de allí que, un sujeto es considerado verdadero, en tanto que su palabra y acciones son verdaderas y, éstas sólo serán tomadas como tales, en la medida que su palabra sea dicha y sus acciones realizadas en virtud y en función de su responsabilidad con *los otros*.

De tal manera que, justo es decir, que para el sentipensar añuu la verdad no es algo ajeno o fuera de nuestra palabra y *hacer*, algo que se busca encontrar para poseerlo, sino que es parte de lo debe ser nuestro *hacer responsable* para con *los otros* y por nosotros, sólo así nuestro hacer, esto es, nuestra palabra y acciones serán siempre expresión de la comunidad a la que pertenecemos; por tanto, hablar con verdad o hacer lo verdadero, nos empareja con todos los otros miembros de nuestra comunidad humana; pero también, nos empareja a las otras comunidades de seres con las que ***cortamos/compartimos*** el mundo, y esta es, en todo caso, una verdad fundamental, pues, es la que sustenta la existencia armónica de todas las comunidades y del mundo como totalidad.

Así, pues, para el sentipensar añuu, ser verdadero es un aprendizaje primordial en la formación del sujeto, pues, requiere de la permanente y personal vigilancia de nuestra palabra y hacer, ya que sólo su debido ejercicio es lo que nos hace ser considerados como miembros

de la comunidad que, de ese modo, mantiene su responsable complementariedad con las otras comunidades.

- **Medio: el que llega a ser *Ayunkari (ii)* (Confiable).**

Esta vez, Guardina soltó mi muñeca y tomó mi dedo medio con su mano izquierda, al tiempo que ponía la palma de su mano derecha sobre mi pecho, diciendo:

> "*Este es tu corazón, aquí está el corazón de cada uno, por eso, es el más grande, él tiene el corazón, el entendimiento. Una persona que tiene corazón no hace nada a lo loco, porque siempre piensa bien antes de hacer cualquier cosa; sólo por eso, por no andar a lo loco, obtiene la confianza de todos, porque siempre hace lo que sólo su corazón le dice en su pensamiento*".

Ante mi pregunta, ¿qué es andar a lo loco? Ella me explicó que se trata de una persona que no reflexiona, que no sopesa sus actos y, por eso, es una persona irresponsable; porque, es posible que una persona, presionada por las circunstancias pierda el camino y, como consecuencia, actúe irreflexivamente. En ese momento, se dice que el sujeto es **amou ein**, es decir, *su corazón está maleado* y, por ello, le resulta difícil concentrarse en lo verdadero por lo que, regularmente, actúa de forma alocada, sin reflexión de su responsabilidad y, por lo mismo, su palabra y acción nunca pueden tomarse como verdaderas.

Así, toda persona *responsable* y *verdadera*, por encima de todo intenta no perder nunca su centro, esto es, su corazón. Por mejor decir, una persona verdadera es aquella que siempre tiene presente la necesidad de reflexionar sobre sus actos por hacer. Entonces, se dice que esa persona es **keinchi** (si se trata de un hombre), o **keinsü** (si es una mujer) en la que, en todo caso, todos pueden confiar, pues, nunca deja nada al azar, ya que su palabra o acciones siempre son guiadas por el *pensar de su corazón*.

En este sentido, debemos entender que para el sentipensar añuu es fundamental a todo sujeto obtener la ***confianza*** de *los otros*, pues, el ***cortar/compartir*** exige confianza entre los sujetos, ya que no es posible ***compartir*** en un contexto de desconfianza. Sin embargo, como vemos, la confianza está vinculada a la certeza de los otros acerca de que nuestra palabra y acciones nunca serán "alocadas" o irreflexivas; por tanto, **ayunkari(ü)** es toda persona cuya palabra y acción es considerada por los otros como producto de su condición centrada y reflexiva que, de última cuenta, permite a todos confiar en ella, pues, se tiene la certeza de que su palabra y acciones siempre serán responsables, verdaderas, justas, precisamente, por resultar de una reflexión previa y permanente.

No se trata, pues, de sólo confiar en nosotros como sujetos individuales, no tiene que ver con la autoconfianza en nuestras capacidades y voluntad, y, mucho menos, con eso que llaman autoestima, sino que se trata de la certeza que los otros, en el proceso de ejercer el *hacer* en el *cortar/compartir*, pueden llegar a asumir acerca de lo verdadero de nuestra palabra y acciones, en virtud de la responsabilidad que asumimos al decirlas o ejecutarlas, pues, son el resultado de nuestro reflexionar y ponderar sus consecuencias para todos; sólo entonces podemos llegar a ser confiables porque, además, nosotros confiamos, debemos y tenemos que confiar en los otros.

De tal manera que, para el sentipensar añuu, no sólo debemos lograr la confianza de los otros, sino que, además, debemos confiar en la palabra y las acciones de los otros, pues, sólo en un contexto de confianza el mundo puede ser cortado y compartido de forma equilibrada y

armónica, pues, en todo caso, es el único camino para lograr la sustentabilidad y permanencia de todas las comunidades de seres que somos en el mundo.

- **Índice: el que llega a ser *Aüreeiri* (ü) (Autónomo).**

> "*Cuando llegas aquí, es porque ya puedes tener pareja, porque ya eres un hombre o una mujer capaz de hacer un lugar*".

Esto me dijo Guardina tomando de nuevo mi mano y señalando mi dedo índice, y, siguió diciendo:

> "*Sólo se es hombre o mujer completo cuando la persona es capaz de hacer un lugar para compartir con otra persona sea hombre o mujer*".

Debemos comprender entonces, que luego de aprender el sentido de la responsabilidad, ejercido mediante el decir y hacer verdadero que, sólo es posible, pensando y reflexionando desde el corazón, es lo que conduce al sujeto a adquirir la madurez y capacidad necesarias para, autónomamente, hacerse de un lugar en el mundo, lo que implica su unión definitiva con un(a) otro(a), es decir, ***hacer hogar*** entre dos (**piñá**), única vía posible para la persistencia y permanencia de la comunidad en el espacio del mundo.
Dicho de otra manera y, de acuerdo a la explicación de Guardina, para el sentipensar añuu el dedo índice marca el momento en que el sujeto ha alcanzado la lucidez necesaria o exigida en el contexto del ***hacer*** comunitario, y que le muestra como ***autónomo***, capaz de complementarse con un(a) otro(a) para ***cortar/compartir*** un espacio que les será propio y, al mismo tiempo, integrado a la familia y a la comunidad como un todo indisoluble.
En este sentido, la autonomía debe ser entendida, no sólo como la capacidad de generar el sustento material del nuevo grupo familiar que así se conforma, sino como el estadio en el proceso de formación del sujeto añuu, en el que la responsabilidad, la verdad y la confianza adquiridas y aceptadas por *los otros*, le configuran como una persona necesaria para la comunidad en su reproducción material y simbólica; sobre todo, para su persistencia en el tiempo/espacio de su territorio.
Así, pues, la ***autonomía*** (**aüreei**[25]) como concepto integrante del sentipensar añuu, no sólo implica la independencia del sujeto y la comunidad humana para conducir y realizar su proceso de establecimiento en el lugar sino que para que esto suceda los sujetos han debido alcanzar, previamente, exacta comprensión de lo que realmente orienta sus relaciones con *las otras comunidades de seres*, *los otros* miembros de su comunidad y, por supuesto, sus relaciones con el mundo como *sujeto* vivo que permite y da vida a todas las comunidades de seres que en él están presentes.
Tal comprensión implica asumir en nuestro espíritu, los pasos que Guardina identificó en los dedos de mi mano; cuales son: *meñique* de la ***responsabilidad***; *anular* de ***la verdad*** y ***lo verdadero***, y, a través de ellos, obtener ***la confianza*** o ***ser confiable***, que ella marcó con el

[25] Tal como señalamos más arriba, la explicación de cada uno de los términos utilizados en este Libro Primero, lo haremos de manera más explícita en lo que corresponde a nuestro Libro Segundo y, la daremos en virtud de su expresión del sentipensar añuu. Por ello, solicitamos al lector conformarse, por ahora con saber que **aüreei** deviene lingüísticamente de: **a**- (*prefijo atributivo*); -**ou**- (*emerger*); -**re**- (*lugar*); -**ee**- (marcador de *aspecto de futuro inmediato*); -**ei** (*aliento*). Lo que resultaría significativamente en: ***que emerge el lugar donde alentará o dará su aliento***.

dedo medio de mi mano que así se constituye en representación del centro de todo sujeto humano en tanto que, simboliza *el corazón* de cada quien.
En todo caso, convertirse en *ser* ***autónomo***, al contrario de lo que pueda pensarse, supone que el sujeto está en condiciones de *unirse* o *complementarse* de forma cierta (*verdadera*) y *responsable* con ***el otro***, pues, previamente ha adquirido la madurez necesaria como para *pensar*, *hablar* y *actuar* con la consciencia de saber, que ningún individuo existe si no es por su complementariedad con un *otro* que, al mismo tiempo, lo complementa.

- **Pulgar: el que se hace *Keintaari* (ü) por tener la consciencia.**

> "*Si te ponéis a ver, el dedo más gordo es el más pequeño*. *Esto es porque uno sólo se hace más sabio cuando más envejece y, mientras más sabe una persona por ser más vieja, más pequeño se hace en su cuerpo porque, a fin de cuentas, cuando el espíritu envejece lo que quiere es desaparecer; por eso, el cuerpo que lo sostiene se hace cada vez más chiquito*".

Esto me dijo Guardina apenas sosteniendo mi dedo pulgar y, una vez dicho, soltó mi mano dando por concluida toda su explicación. Por un instante mantuve mi mano abierta frente a mí, pues, no terminaba de asimilar lo escuchado, al tiempo que ella volvía, como si nada, a su tejido de eneas y, Capajana, seguía asintiendo con su cuerpo sin dejar de sonreír.
Entonces, entendimos que **keintaa** supone, que el sujeto ha adquirido o posee sabiduría en su corazón por su larga experiencia de vida y, por lo mismo, *los otros* llegan a considerarlo como **keintaari(ü)**, esto es, como *sabio*(*a*); es decir, alguien que tiene en su memoria y su cuerpo el saber que le ha prodigado su larga existencia. Sin embargo, esa misma longevidad y sabiduría, por todos reconocida, antes que encumbrarlo o colocarle por encima del resto de la comunidad, le empequeñecen, pues, su cuerpo sabe que sólo vive el tiempo y transita el camino que, cada vez más, lo empareja al horizonte marcado por la imaginaria línea entre el cielo y el mar, esto es: **einmatuare** (*el lugar donde van todos los añuu muertos*).
Se trata, pues, del periodo en que luego de vivir, experimentar y aprender a lo largo de las cuatro estaciones anteriores, el sujeto demuestra que su corazón está realmente forjado para recibir lo que será su último aprendizaje y que, finalmente, lo muestra (sólo por momentos), como ***la mano completa*** que es: abierta al ***cortar/compartir*** en el que a lo largo de su vida ha sido formado; sólo que esta vez lo hará con su espíritu y con el mundo que, por esa vía, lo reintegra a su propia energía, al tiempo que el sujeto desaparece.
Sin embargo, para el sentipensar añuu, llegar a la ancianidad no implica necesariamente ejercer la sabiduría. Decimos esto, porque más de una vez presenciamos cuando Trina Rosa Silva regañaba a sus ancianos compañeros de generación, al hablarles ella en lengua y éstos le respondían en castellano. Su molestia era evidente, así como su comentario de que esos ancianos andaban perdidos. Vale decir, para Trina Rosa, a pesar de su ancianidad, estas personas se mostraban apegados a la lengua de los blancos, abandonando el camino propio y, por eso, para ella andaban extraviados. De tal manera que, por alguna razón, el abandono de la lengua representaba la pérdida del ***hacer*** correspondiente a esa etapa de la vida que, según Guardina, no era otro que ser **keintaari(ü)**, es decir, mostrar la sabiduría de su corazón.
Así, alcanzar el estadio de **keintaari(ü)** no sólo implica que el tiempo ha pasado en la vida del sujeto, sino que éste se ha mantenido coherente en el ***hacer*** correspondiente a cada una de las etapas de su vida, y, en esta última, es capaz de demostrarlo en los momentos en que su palabra es requerida ante un problema planteado o para la enseñanza de otro, y sobre todo,

su condición de **keintaari(ü)** es apreciada por los otros en virtud de mantenerse, sin pretensión alguna, en el camino del ***hacer*** añuu, esto es, del ***cortar/compartir*** hasta que, en humilde silencio, desaparece de nuestra visión y sólo la memoria de esos momentos en que demostró ser **keintaari(ü)** queda en todos, pues, fue responsable, habló y actuó con verdad, dio y recibió confianza, se mostró digno en su hacer autónomo y, hasta el último momento compartió con todos la sabiduría que logró atesorar en su corazón a lo largo de su vida.

Lengua, mano y ética del hacer añuu.

Ahora bien, si partimos de lo que para Dussel constituye el principio universal de toda ética, que se expresa en "*la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad*"[26], podemos entonces entender toda la explicación de Guardina, como la demostración de lo que para el sentipensar añuu es el camino o recorrido que cada miembro de la comunidad humana está encaminado a realizar en función de alcanzar el propósito que, desde su perspectiva, provee de sentido a su emerger a la vida o por lo que vale la pena vivir como miembro de la comunidad humana y como perteneciente a la cultura.

En este sentido, la producción y reproducción de la vida en comunidad requiere del sujeto, el aprendizaje, la comprensión y asunción de ciertos principios-propósitos que guían su ejercicio en lo que los añuu denominan como **eiña** (***hacer***). Expresión que concentra en sí misma todo aquello que, como *palabra* o *acción*, cada miembro debe aprender a desplegar en función de *alentar* o *dar aliento al hogar*, esto es, a *construir juntos la vida buena de todos*. Así, de acuerdo a lo dicho por Guardina, los principios-propósitos que guían el ***hacer*** de todo añuu, son cinco: 1) **Asokuta**/**asokutari(ü)** (*Responder/ Responsable*); 2) **kapiya**/**Kapiyari(ü)** (*Verdad/ Verdadero(a)*); 3) **ayunka**/**ayunkari(ü)** (*Razonar/Razonable*); 4) **aüreei**/**aüreeiri(ü)** (*Alentar/Alentador(a)*), y, finalmente, 5) **keintaa**/**keintaari(ü)** (Consciencia - Consciente).

Decimos que se trata de principios-propósitos porque, cada uno de ellos, corresponde a una especie de objetivo a lograr mediante un ***hacer*** que transforma al sujeto, al mismo tiempo que despliega su obligación ética como miembro de la comunidad, esto es, *producir, reproducir y desarrollar la vida*. Así, cada principio-propósito se conforma como un estadio de desarrollo del sujeto en el transcurrir de su vida y al andar el camino trazado por la ética de la cultura; de tal manera que, en el momento en que se encuentra en cualquiera de tales estadios, sólo su ***hacer*** es lo que permite a *los otros* considerar si el sujeto ha alcanzado o no, la posición y/o condición, que la comunidad ha delimitado como horizonte ético.

Nos parece importante señalar que, a pesar de que para su explicación Guardina separó dedo a dedo nuestra mano como si de etapas separadas se tratara, y que en su explicación cada dedo se muestra como coincidente con el transcurrir de ciclos de vida del sujeto; en su sentido estricto, debemos entender que se trata de algo más que eso, pues, el peso del sentido de esta ética se encuentra en el ejercicio del ***hacer*** (**eiña**) que, en definitiva, es lo que orienta la palabra y acciones del individuo en el contexto de la cultura.

Así, a partir del momento en que biológicamente el sujeto abandona su condición de niño o niña, se ubica justo en el umbral de lo que será su recorrido para ***llegar a ser mano***; por ello, lo primero que debe comprender y asumir es que el tiempo de sus libres juegos de infancia

[26] E. Dussel, *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta, 4ta Edición, Madrid, 2002, p. 91.

se ha cumplido, y que a partir de ese momento, debe integrarse conscientemente a la comunidad, lo que sólo le será posible ejerciendo permanentemente el *hacer* ético de la cultura, al proceso de *producción, reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad*.

Es el momento en que, dijo Guardina, antiguamente, el tío materno, el hermano mayor o su padre, lleva por primera vez a su hijo varón a una incursión de pesca, y es cuando aprovecha para tomar su mano y hablarle de lo que representa cada dedo. Las hembras, en cambio, eran encerradas en un cuarto preparado al efecto y, allí, oculta a la visión de los hombres, su abuela materna, la tía materna y su madre, le transmitían todas las enseñanzas que corresponden al ejercicio del ***hacer*** de la mujer añuu.

Entonces, ellos pueden iniciar su camino propio teniendo como guía lo que en su mano está representado, es decir, lo que se busca alcanzar como vida buena para sí y para todos no está fuera del sujeto, no tiene nada que ver con obtención de beneficios personales o con lo que occidente establece como éxito a partir de la acumulación de objetos y, sobre todo, de dinero; para el sentipensar añuu se trata más bien, de forjar el espíritu en el contexto de un permanente ejercicio de su responsabilidad como miembro de la comunidad humana, pues, debe entender que no está solo en el mundo, que forma parte de un colectivo que, a su vez, comparte el mundo con otras comunidades (humanas, de plantas, animales, etc.), con las que se complementa para alcanzar la *producción, reproducción y desarrollo de la vida de su propia comunidad*.

Es por ello que –**asokuta-** (*Responder*), es el primer principio-propósito del sentipensar que el sujeto añuu debe llegar a comprender, asumir y ejercer mediante su ***hacer***, pues, esa es la única forma como, *los otros*, pueden llegar a considerarlo como **asokutari(ü)**, esto es, como alguien *responsable*, pues, en toda circunstancia sabe cómo *responder* porque tiene claro que sus acciones o inacciones, su palabra o su silencio, forman parte del conjunto de la vida de todas las comunidades de seres que, de alguna manera, para bien o para mal, son afectadas por nuestra palabra o acciones; por tanto, él o ella deben ser responsables, deben responder por lo bueno o malo que hacen o dejan de hacer, por lo que dicen o callan, ya que es imposible escapar o aislarse de su *estar* en un mundo siempre compartido.

Ahora que, asumir el hecho de la perenne responsabilidad frente a los demás miembros de la comunidad, y responder por toda afectación provocada a *los otros* seres presentes en el mundo, puede llegar a ser, ciertamente, un principio aterrador, pues, por esta vía, el sujeto humano siempre estará asediado por la obligación de *responder* ante *los otros* por el hecho mismo de *estar sobre* el mundo; de allí que, siempre es tentado a negar y negarse mediante el ocultamiento o falseamiento de *su hacer*, en vano intento por evadir su responsabilidad.

Es por ello que, para los añuu, el sujeto debe espantar ese miedo por medio de un *decir* y un *actuar* con *verdad* (**kapiya**), que así se constituye en el segundo principio-propósito ético de todo añuu: mantener, a todo evento, la responsabilidad con *los otros* y, para ello, debe siempre *hablar* y *actuar* con *verdad*, pues, sólo así, *los otros* pueden asumirlo como un hombre o mujer *verdaderos* (**kapiyari(ü)**). Así, *verdad* y *responsabilidad* van de la mano en el proceso de forjar el espíritu del sujeto, pues, sólo es *responsable* quien es siempre *verdadero*; vale decir, sólo es *responsable* aquel o aquella que, aún en contra de su propio bienestar resuelve ser *verdadero* o *verdadera* en su *palabra* y *acción*.

Porque, además, hablando con propiedad, *hablar* y *actuar* con *verdad* en virtud y en función de la responsabilidad de nuestra palabra y acciones con respecto a *los otros*, no es posible hacerlo desde la seguridad individual del sujeto, por muy astuto, inteligente o poderoso que sea; es decir, nuestra palabra o acción sólo serán verdaderas en la medida en que ellas sean el producto de nuestra reflexión, de nuestro razonamiento. Tal es el sentido de **ayunka** como

tercer principio-propósito del sentipensar añuu, y cuya significación está vinculada al hecho que, supone, que aquello que frente a nosotros se muestra o nos interpela, debe siempre ser puesto en duda, es decir, debe ser visto desde el *razonar de nuestro corazón*; de tal manera que, nuestra respuesta, aún sin llegar a ser acertada, siempre será producto de la reflexión a la que estamos obligados por nuestra *responsabilidad* y *verdad* en el contexto de nuestra necesaria complementariedad.

En este sentido, el ejercicio de la reflexión, del hablar y actuar desde el cuidado del razonar que nuestro corazón nos dicta, es lo que nos hace sujetos dignos de *confianza*, nos hace **ayunkari (ü)**. Dicho de otra forma, *los otros* pueden confiar en nosotros, pues, nuestra palabra y acciones son siempre producto de un razonar que exilia la impertinencia y la irresponsabilidad. Así, **ayunkari(ü)** es aquel o aquella que habla y actúa desde su centro, desde su corazón y, por tanto, es digno de confianza porque, a su vez, no sólo confía, sino que tiene que confiar en *los otros*; de tal manera que, la vida en comunidad en el contexto de un mundo compartido es, con todo, una constante búsqueda y sostenimiento de la confianza que sólo emana por el *hacer corazonado* de todos los sujetos presentes en el mundo. Entre todos ellos, es la comunidad humana la que debe constantemente vigilar su propia confiabilidad mediante una permanente reflexión sobre sus acciones, pues, ya lo dijimos, sólo los hombres son tentados a mentir para evadir su responsabilidad frente a la comunidad y el mundo.

Por esta vía, es de entender que alcanzar el nivel de **ayunka**, supone que el sujeto posee una madurez forjada en un reflexionado y centrado *hacer* que lo presenta confiable o digno de la confianza de *los otros*. Sentimiento que es estimado, pues, garantiza la producción, reproducción y desarrollo de la comunidad humana, sobre todo, porque hace posible la permanencia de la complementariedad al interior de la misma, y de ésta en su relación con las demás comunidades de seres.

Llegados a este punto, hablamos de un sujeto capaz de generar por sí mismo, la energía necesaria (**aüreei**) para el mantenimiento del mundo como hogar, es decir, un sujeto cuyo ***hacer*** (**eiña**) está en capacidad de emerger el *aliento* (**aüreeiri(ü)**), el *espíritu* o la *energía* (-**ei**-) que produce, reproduce y desarrolla a su comunidad y al mundo.

He aquí, pues, el cuarto principio-propósito que ha de guiar la vida de todo añuu, cual es, la capacidad autónoma de generar vida en la complementariedad de una comunidad y un mundo compartido. Esto, en términos de la vida concreta, se expresa en el momento en que el hombre o la mujer añuu están en condiciones de hacer un hogar propio, de construir casa y, con ella, formar en el aquí y el ahora, una nueva onda de la constelación familiar en la gran galaxia comunitaria. Así, **aüreeiri (ü)** es el sujeto (hombre o mujer) que, a esas alturas de su vida, ha logrado concentrar la suficiente autonomía espiritual y dominio del *hacer*, necesarios para alentar por sí mismos, de manera responsable y verdadera, el hogar familiar y comunitario.

Como vemos, se trata de un proceso de autoconfiguración del sujeto en un contexto enmarcado por la necesidad de ser responsables, verdaderos y centrados para así, poder alcanzar la condición de sujeto autónomo y, por lo mismo, con la capacidad de contribuir a impulsar la autonomía familiar y comunitaria. Es el tiempo en que el hombre o la mujer añuu, deben día a día conducir la conformación de una casa (familia), tanto en lo material como en su simbólica pertenencia a una constelación familiar mayor a la que se integra. Debe, por tanto, contribuir al sostenimiento material y simbólico de los suyos, lo que sin duda es su responsable aporte al mantenimiento de la comunidad general.

Sin embargo, justo el momento en que los hijos han crecido y, llega el momento de tomar sus manos para revelarles el duro camino de forjar su espíritu para alcanzar el propósito de

llegar a ser añuu verdaderos, es porque el tiempo ha pasado y el sujeto debe demostrar que todo lo aprendido y experimentado en el ejercicio del *hacer* a lo largo de su vida, se ha transformado en *saber* que reposa en su corazón y es capaz de ofrecerlo con absoluta responsabilidad y amoroso desprendimiento, pues, a partir de ese instante, su *hacer* estará determinado por su **keintaa** (*saber*) en la debida orientación en *el camino del hacer* añuu a su descendiente y, sólo así, puede ser considerado como **keintaari(ü)** (*sabio o sabia*), es decir, como alguien *que tiene saber en su corazón*.

En este sentido, es su responsabilidad ofrecer las orientaciones necesarias en los momentos debidos, de tal manera que, el o la descendiente, tenga la guía de su larga experiencia. Más, sin embargo, ellos igual son responsables de sus propias experiencias, de sus aciertos y sus errores, pues, en todo caso, se trata de su particular proceso de conformación como *mano* de su familia para la comunidad, y porque, en definitiva, es su propio espíritu lo que está en juego.

Pero, **Keintaari (ü)**, no sólo tiene la responsabilidad de orientar con su *saber* a sus descendientes directos, sino que, como bien nos explicó Guardina, para ese momento ya el sujeto ha llegado a su tiempo de **araüra** (*la vejez*); por ello, antiguamente, ante grandes problemas que afectaban a toda la comunidad, eran los **araürakan** (*los ancianos*), quienes, en asamblea reunida para ventilar el asunto, se encargaban de acordar el consejo necesario para que la comunidad encontrara la solución al mismo.

Así, pues, dos cosas resaltan. La primera, que el estadio de **keintaa** supone que el tiempo de vida del sujeto (hombre o mujer), ha avanzado al punto de tener que ser considerado como **araürakai** o **araürakarü** (*anciano o anciana*) y, como tal es respetado en tanto que es alguien a consultar en asuntos de trascendencia por su experiencia, por su *saber*. Vale decir, los **araürakan** constituían una especie de *consejo* que funcionaba como instancia política y de poder en la resolución de conflictos o en la atención de los más grandes problemas de la comunidad, y, lo segundo es que la condición de **keintaari** o **keintaarü** (*sabio o sabia*), sólo es alcanzable a la edad y tiempo de **araüra** (*la vejez*) ya que, efectivamente, el *saber* está vinculado a la experiencia.

Pero, además, sabemos que la vejez trae consigo el cansancio y, por ello, la persona puede caer fácilmente en la tentación de permitir que su espíritu sea atrapado por el peso del tiempo sobre su cuerpo y, cuando esto sucede, el sujeto se abandona al descanso y a la inacción, en una especie de rendición que ha terminado por derrotarlo, luego de haber dedicado toda su vida a forjar su espíritu en la responsabilidad y en la verdad de su *hacer*.

Cuando esto sucede, muy a pesar de que por su edad el sujeto sea, ciertamente, **araürakai** o **araürakarü**, no puede ser considerado como **keintaari** o **keintaarü**, pues, tal designación sólo puede ser atribuida a quien, a pesar del cansancio o de los achaques que avienen con la ancianidad, es capaz de estar siempre dispuesto a ofrecer su sabia orientación cuando le es requerida, y aún de actuar para demostrar en los hechos lo que su palabra dice. Sólo en esos momentos y condiciones puede decirse que estamos frente a una ***mano completa***, esto es, ante un verdadero añuu o, por mejor decir, de un digno representante de la comunidad humana.

Como vemos, hay una clara distinción entre lo que es considerado parte del proceso de formación ética del sujeto y su expresión o representación en su *mano* que, a lo largo de su vida, forja material y simbólicamente mediante un ***hacer*** que, necesariamente, es manual, y expresión concreta de la visión ética de la cultura.

Por otro lado, la configuración de *la mano* como símbolo del ***hacer*** humano en tanto ***cortar/compartir*** expresado en principios-propósitos que los sujetos adquieren, uno a uno, a

lo largo de su vida, está estrechamente vinculado a lo que estudios como los de Leroy-Gourhan han demostrado como una indisoluble relación entre *lengua* y *mano* en tanto que, es la *mano* la que, en su tarea de producir los alimentos, libera la palabra, pues, tal como dice el autor:

> "*La relación entre la cara y la mano permanece tan estrecha en el desarrollo cerebral como en el pasado: el útil para la mano y el lenguaje para la cara son dos polos de un mismo dispositivo*"[27].

Pero además, sabemos que la territorialidad añuu se resuelve ***en*** y ***por*** el agua, es decir, por su ***estar sobre*** (-**ou**-) las aguas; de tal manera que la mayor parte de su *hacer* se realiza sobre el espacio del agua y, allí, son las manos las que ejercen el mayor esfuerzo; de hecho, su tránsito por tierra firme siempre es escaso y circunstancial (tiempo de corte de mangle, cacería o recolección de frutos), por lo que los pies y/o las piernas del sujeto, se muestran como exiliados del ***hacer*** del ***cortar/compartir***.

Más aún, creemos posible postular que el principio para el razonamiento o cálculo matemático desde el sentipensar añuu, se sustenta en la existencia de cinco numeros naturales que, ciertamente, representan los cinco dedos de la mano. Así, toda medición o cálculo algebraico o geométrico se basa en una mano constituida por: **maanei (maana)** como la unidad, o el número uno; **piyoumü**, como la dualidad o el número dos; **apüni**, como la trilogía necesaria para el agarre, el número tres; **piinchi**, como expresión de la transformación, el cambio definitivo y presente, el número cuatro, y, finalmente, **jaata**, como *la que hace*, esto es, *la mano del hacer*, el número cinco, que así completa la mano como expresión de un ser humano en su hacer.

Si observamos bien, cada numeral es correspondiente a la idea que lo configura como tal en la lengua; vale decir, no se trata de cifras abstractas sino de lo que podríamos definir como la mínima expresión de los elementos constituyentes del ***hacer*** que la mano ejecuta o ejerce. Así, lo que desde el razonamiento occidental se considera como la cifra "uno" o la "unidad", desde el sentipensar añuu corresponde a la presencia de una tierra (**ma**-) buena (**ana**), esto es, la unidad no está marcada por el *ser* del hombre sino por la tierra como unidad planetaria, por así decirlo; el mundo como unitario sustento de todos, lo que de manera definitiva establece el criterio racional no antropocéntrico del sentipensar añuu.

Por su parte, la conformación del numeral **piyoumü** (dos), nos remite al sentido que siempre debe buscar alcanzar el sujeto como **kapiya**, esto es, como ***verdad***. Dicho de otra forma, la raíz del numeral dos es **piyou**- y se refiere a lo que entre dos convienen en ***hacer*** como *verdadero*, vale decir, lo *verdadero* no es el decir o la acción de un sujeto individual sino lo que dos sujetos, por lo menos, convienen racionalmente en ***hacer*** como expresión del ***cortar/compartir*** que los guía. El prefijo **Ka**- implica que se trata de una condición que es poseída por ambos sujetos.

Apüni como tres, se conforma con la raíz **apa**- que implica a la mano, aunque en este caso, no está completa, pues, se trata de una especie de tridente cuyo ***hacer*** es el de reunir o ***atraer hacia*** que se encarga de señalar o marcar el sufijo -**ni**.

El cuatro: **piinchi**, se conforma en la lengua a partir del pronombre de segunda persona singular **pia**- como prefijo (**p**-) del término, de tal manera que está referido al *otro* (a ***tú***) y no al sujeto que habla. Pero, además, se refiere al cambio o transformación del corazón o

[27] A. Leroy-Gourhan, *El gesto y la palabra*. Universidad Central de Venezuela – Ediciones de La Biblioteca, Caracas, 1971, p. 26.

espíritu del sujeto en tanto que, es seguido de –**ii-** morfema que implica una transformación en la naturaleza y condición del sujeto. Pero, igualmente está implícita la presencia de –**ein-** (*corazón*, *espíritu*), que dada la presencia de **pii-** pierde su vocal inicial y se transforma en **piin-**, finalmente sufijada por –**chi**, que es el presentador del sujeto de la oración; por tanto, **piinchi**[28] (número cuatro), se refiere a que la transformación del *corazón* o *espíritu* del sujeto "***tú***", está presente, lo que en efecto corresponde al *hacer* de **aüreei** exigido en la instancia del dedo índice antes de llegar a ser *una mano completa*.

Esto sólo sucede con **jaata** (el número cinco), pues, se trata del numeral que concretamente hace visible ***el hacer*** en el *ejecutar* (-**ata**) de ella (**ja-**), *la mano*. Así, cuando alcanzamos la cifra cinco es porque hemos llegado al punto en que ***el hacer*** es posible, pues, *la mano se hace presente como totalidad de nuestro ser en el hacer*, esto es, en la concreción del ***cortar/compartir*** que le es intrínseco.

No podemos dejar de mencionar en este punto, un aspecto que, seguramente, ha de generar debate, no sólo entre los especialistas de la lingüística, sino en el propio pueblo añuu, pues, debemos decir, que de acuerdo a lo que personalmente aprendimos de los y las ancianas añuu no existían, o nunca habían sido necesarios para su cálculo matemático o geométrico cifras superiores a las que una mano bien podía configurar naturalmente; por tanto, cuando se requería de una cifra seis, por ejemplo, ésta debía ser construida mediante la sumatoria **maana apa je maana**, es decir: ***una mano y uno***; el siete sería, **maana apa je piyoumü**, esto es, *una mano y dos*, y así, sucesivamente, hasta llegar a un hombre completo, es decir, diez dedos, una mano y otra mano que es representada por una cabeza **(maaneü aki**).

Llamamos la atención sobre este aspecto porque, de alguna manera, se trata de la expresión de la racionalidad física, matemática y geométrica del mundo, generada desde un **eirare**, *perspectiva* o *lugar de ver* correspondiente al ***horizonte ético*** de una sociedad que se define originariamente como no acumulativa. De tal manera, que la invención de términos para cifras superiores al anclaje numérico de su perspectiva, en muchos casos y, en especial, para la lengua añuu, parecieran responder a la necesidad de extender la racionalidad matemática heredada[29] de la *colonialidad del saber* que resulta de la falsa interpretación del cálculo matemático arábigo, generado por la necesidad de justificar un *natural* e *infinito proceso de acumulación* al que, supuestamente, toda sociedad humana está sometida. Así, y de acuerdo a esta lógica, dada la infinitud del proceso acumulativo, toda sociedad estaría obligada a considerar la infinitud de los números naturales que, así, puedan dar cuenta del proceso de acumulación. Esto, en términos de la racionalidad de la *colonialidad del saber y del poder*, de seguro, puede ser sistematizado en la siguiente proposición: ***toda sociedad naturalmente debe acumular riquezas hasta el infinito, ergo, los números naturales que dan cuenta de esta acumulación están sujetos a la condición infinita del proceso mismo***.

Pero, sabemos, que esta proposición es falsa, pues, es un hecho que los añuu parten de otra lógica, según la cual, los números naturales corresponden a la finitud de los dedos de su mano, así como otros pueblos indígenas como los mayas, sostienen que un ser humano es la sumatoria de los dedos de sus manos y pies, y aún los barí, al parecer en una perspectiva

[28] Es interesante señalar, que el número cuatro (4) en lengua wayuu (pariente arawaka del añuu), debe pronunciarse como: **pieinchi**.

[29] Es importante señalar que el cálculo, el álgebra matemática y la geometría que heredamos de la imposición colonial, no es originaria de occidente sino más bien, herencia árabe trasladada y asumida por occidente como propia.

mucho más radical, se sustentan en una lógica de sólo tres números naturales: **intok** (la *unidad; uno*); **iisami** (la dualidad; *dos*) y **tentakoh** (*el trípode; tres*).
Esta lógica, en modo alguno impide la posibilidad de construir notaciones que permitan resolver problemas de cálculo que requieran de representaciones superiores a los números naturales marcados en el cuerpo del sujeto, pues, para ello, y siguiendo la orientación de la misma lógica, la lengua siempre está en capacidad de crear los términos necesarios a los conceptos correspondientes a la operación matemática requerida, ya que frente a una realidad cambiante, es intrínseco a toda lengua y cultura ser capaz de generar nombres, ideas y conceptos de acuerdo al proceso de cambios a los que la realidad está sujeta y, en consecuencia, su propia cultura.
En todo caso, lo que cuestionamos es que se pretenda naturalizar una racionalidad matemática como unilateral verdad que impone la colonialidad dominante, sólo para certificar como natural el supuesto de que todos y todas las culturas y pueblos han estado siempre en lo mismo, sólo que unos lo hicieron primero y, por ello, son presentadas como desarrolladas y con la autoridad de dominar, y, las otras (especialmente las indígenas de todos los continentes), llegaron tarde y por tanto, deben someterse al aprendizaje impuesto para ver, si algún día, logran alcanzar el nivel o estadio de sus dominadores.
En este sentido, la naturalización del supuesto sentido acumulativo de todas las sociedades humanas es posible visualizarlo de manera directa en los números naturales sobre los que una cultura soporta su racionalidad matemática. El hecho es que ni los añuu, ni los wayuu, ni ninguna de las culturas y pueblos indígenas de la cuenca del lago de Maracaibo poseen un historial como culturas acumulativas; por el contrario, hemos venido insistiendo en la condición de la territorialidad añuu basada en el *hacer* de un ***cortar/compartir*** que hace posible su complementariedad con las otras comunidades, sean estas humanas o no; pero en todo caso, para una territorialidad basada en la responsabilidad del ***cortar/compartir*** no es posible la acumulación, pues, todo se ***corta/comparte*** con los otros, de allí que la expresión, digamos matemática, de este ***cortar/compartir*** sólo requiera de un número natural equivalente al número de elementos que conforman la mano que así, logra el propósito ético de la complementariedad con ***el otro***.
Sin embargo, no queremos que se entienda que la racionalidad matemática indígena, en este caso, el cálculo añuu, esté impedido por sí mismo a pensar en cifras por encima de los números naturales que se evidencian y expresan en una mano; sino que tales cifras no pueden ser pensadas como abstracciones sin contenido, con esto queremos decir, que para el sentipensar añuu en particular, no hay cifra que no tenga una expresión concreta en el mundo, esto es, que la misma se manifiesta mediante un ***estar en/sobre*** el mundo del elemento que así, es susceptible de ser visualizado y contabilizado en virtud y en función del ***hacer*** que lo evidencia como *ser perteneciente a una comunidad determinada*. He aquí, pues, lo que pudiera servir de base a una posible coincidencia con lo que Levy-Strauss denominó como "***ciencia de lo concreto***".
En fin, lo que pretendemos puntualizar es el hecho de que las diferentes territorialidades, correspondientes a culturas diferentes, racionalizan matemática y geométricamente su territorialización del espacio de acuerdo a esa misma territorialidad-racionalidad que, es lo que explica el hecho de que, por ejemplo, para los mayas la cifra 20 sea la base racional de su territorialización en tanto la constitución de la humanidad está cifrada en el número de dedos de manos y pies que conforman a un ser humano; para los wayuu, la cifra es diez (**poloo**), pues, representan la sumatoria de los dedos de las manos de un sujeto humano; para los barí la cifra es tres, pues, no cuentan dedos sino la necesidad de la alianza entre dos sujetos

y el mundo incluido como elemento vivo sobre el que se produce la alianza humana, y, finalmente, para los añuu la cifra es cinco, pues, son los dedos de una mano que implica la existencia de un sujeto humano que ***está en/sobre*** el mundo para realizar su hacer que es el ***cortar/compartir***.

En este punto y, ya casi para despedirme de Guardina, le pregunté:

- Guardina, me dijiste que el propósito es ser una mano, que un hombre sólo es gente cuando llega a ser una mano; pero, normalmente un ser humano tiene dos manos, ¿dónde está la otra mano?

Entonces, sin abandonar su labor de tejer la estera de enea con la que sus hijos repararían luego el techo del rancho, me dijo como si nada:

- La otra mano es la de tu *compañeeero* o tu *compañeeera*.

Capítulo 3

Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber.[30]

Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena,

Dedicado a los estudiantes indígenas de todos los pueblos.
Pero también, a todos los que sin ser indígenas, saben en su corazón
que es necesario construir otro camino.

Dice el Sub-Marcos que, en un viejo cuaderno, el base de apoyo Elías Contreras dejó escrita esta sencilla y concisa ética del guerrero:
1.- El guerrero debe ponerse siempre al servicio de una causa noble.
2.- El guerrero debe estar siempre dispuesto aprender y hacerlo.
3.- El guerrero debe respetar a sus ancestros y cuidar su memoria.
4.- El guerrero debe existir para el bien de la humanidad, para eso vive, para eso muere.
5.- El guerrero debe cultivar las ciencias y las artes y, con ellas, ser también el guardián de su pueblo.
6.- El guerrero debe dedicarse por igual a las cosas grandes y a las pequeñas.
7.- El guerrero debe ver hacia adelante, imaginar el todo ya completo y terminado.

Introducción

Las ideas que a continuación presentamos corresponden; de una parte, al resumen de las reflexiones motivadas por nuestra reciente experiencia en el curso sobre la construcción del conocimiento desde el pensamiento indígena, que compartimos con los estudiantes de la Universidad Indígena de Venezuela (UIV) en la región del Tauca, estado Bolívar, y, de otra parte, a la continuidad del proceso en la búsqueda por construir lo que hemos venido denominando: la *otra ciencia* que, estamos convencidos, es fundamental para la construcción de otro mundo posible.

En este sentido, debemos de entrada confesar que, al momento de acudir a la UIV lo hicimos armados con el programa del curso "Diálogo de racionalidades" el cual, hemos venido dictando desde hace un par de años a los estudiantes indígenas que ingresan a la Universidad del Zulia (LUZ); sin embargo, justo a la primera sesión con los alumnos de la UIV, nos llevó de inmediato a cuestionar nuestro propio diseño y, por consiguiente, a replantear la perspectiva desde donde debía producirse el diálogo de racionalidades.

No podía ser de otra manera, pues, en este caso, no se trata de estudiantes indígenas que se incorporan a un claustro universitario plenamente occidentalizado y que, por eso mismo, sólo

[30] Este trabajo fue previamente publicado por Utopía y Praxis, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social del CESA - FCES de la Universidad del Zulia. Año 16. Nº 54. Julio-Septiembre 2011, pp. 93-116. ISSN 1315-5216. Posteriormente, nosotros en nuestra organización WAINJIRAWA hicimos una edición propia y totalmente autónoma, y, más recientemente, el Ministerio del Poder Popular para la Educación del gobierno bolivariano de Venezuela, ha hecho una edición con prólogo de Carlos Walter Porto-Gonçalves, y que fue distribuido nacionalmente a los maestros Indígenas del sistema de educación intercultural Bilingüe.

logran permanecer, "avanzar" o "tener éxito"[31] en el mismo, en la misma medida del desarraigo de sus propias cosmovisiones, formas de conocer y aprender. La lucha por la incorporación de las formas no occidentales de conocer y aprender, es decir, la lucha por la interculturalidad apenas comienza en el seno de las universidades tradicionales.

Por el contrario, nuestra experiencia en la UIV resultó de un diálogo propuesto desde *otro punto de anclaje*; en tanto que, surgía de la necesidad de los estudiantes indígenas de generar un proceso de sistematización propio a sus particulares sistemas de pensamiento, es decir, desde las filosofías de sus pueblos y, es ésta, en definitiva, la perspectiva necesaria.

Así, las sesiones de nuestro diálogo con los estudiantes indígenas de la UIV transcurrierron de acuerdo a cuatro conversaciones que giraron:

a.- En torno a la necesidad de "investigar" y/o "aprender" (watiyerawa[32]) para solucionar un problema.

b.- En torno al proceso de conocer.

c.- En torno a la validez de la respuesta que elaboramos con nuestro conocer.

d.- En torno a la palabra florecida.

Son estos cuatro aspectos los que constituyen la síntesis de nuestros debates con los alumnos a quienes propusimos, luego de cada conversación, redactar en sus propias lenguas y posteriormente traducir al castellano, las síntesis de sus propias conclusiones obtenidas de sus particulares discusiones colectivas. Tal fue, en resumen, la dinámica de nuestro encuentro que, por mi parte, arrojó la síntesis que sigue.

Sin embargo, siento la necesidad de enfatizar que no se trata de un texto exclusivo para las comunidades indígenas aunque, ciertamente, son su más importante destinatario; sino que el contenido del mismo también está dirigido a la discusión y fomento de un hacer autónomo para todas las comunidades campesinas (el indigenato descendiente directo del saber indígena), pero también de las comunidades de afrodescendientes, de pescadores aunque no tengan vinculación directa con pueblos indígenas y, aún, para las comunidades urbanas: barrios, colonias y caseríos excluidos y en las periferias de las grandes ciudades, pues, aún ellas son el resultado de grandes migraciones y desplazamientos, es decir, de desterritorializaciones generadas por el modelo capitalista-dependiente y monoproductor impulsado en Venezuela en el contexto de la explotación minero-petrolera de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX hasta el presente. Ellas también deben recuperar la ruralidad en la se configura su memoria y, junto a los afrodescendientes, los pueblos indígenas y demás culturas locales, mediante el impulso de otra acción política y, sobre todo, de otra ciencia, poder construir juntos el camino de las comunidades para la liberación definitiva de todos.

En fin, no pretendemos imponer al pensamiento indígena como hegemónico y, mucho menos, indigenizar las luchas de todas las comunidades; pretendemos sí, que todas y cada una de las comunidades en lucha, sean éstas campesinas o urbanas, comiencen a pensar desde el pensamiento del tercer excluido que somos, pues, esta es la única vía posible para la construcción de nuestra autonomía como comunidades; es decir, estamos convencidos de que es el pensamiento indígena un punto de anclaje inobjetable en tanto que representa una perspectiva radicalmente distinta a occidente, aún en sus versiones más críticas como el

[31] "avanzar" y "tener éxito" en la carrera, son los términos que comúnmente se utilizan para significar que el estudiante (indígena o no), ha terminado por desarraigarse y desintegrarse como miembro de su comunidad y ha terminado por asimilarse como individuo al claustro académico-científico.

[32] **watiyerawa**: *aprendemos por nosotros*; *nuestro aprender por nosotros*. Todas las palabras en lengua indígena que utilizo en este resumen corresponden al pueblo añuu de la cuenca del Lago de Maracaibo.

marxismo. Así, no podemos desprendernos del pensamiento indígena, pues, esta perspectiva nos ofrece la posibilidad de potenciar el pensamiento y la acción propia de todas las otras comunidades, en tanto terceros excluidos. Tal es, pues, el horizonte al que apuntamos y al que esperamos contribuir a visualizar con estas reflexiones.

Finalmente, presentamos estas reflexiones como propuesta para su debate en programas de formación educativa autónoma para todas las comunidades, y, lo hacemos, porque la construcción de la autonomía pasa por dos elementos inseparables para la acción política desde y para la libertad. Nos referimos en primer lugar, a la necesidad de potenciar la conciencia autonómica de los pueblos y comunidades, lo que no es posible si no somos capaces de estructurar programas de formación y potenciación de nuestros saberes. En este sentido, es vital la construcción de procesos de educación autónomos para la autonomía. Pero, en segundo lugar, no es posible la autonomía comunitaria sin antes romper con cualquier lazo de dominación o dependencia que, al efecto, más de 500 años de dominación colonial y de colonialismo interno se han encargado de imponer hasta el presente como si de una condición natural se tratara. De esta naturalización del colonialismo se han encargado directamente los voceros de las clases dominantes, pero también, algunos de nuestros más conspicuos amigos y aliados. Romper la dependencia y el colonialismo supone la reconstrucción de antiguos lazos inter-étnicos, pero también, la construcción de otros nuevos en función de establecer vías para economías propias, autónomas y en función de la reproducción de la existencia de las mismas comunidades.

Así, pues, conciencia autonómica y economía propia, son las bases de la autonomía. Pero, tales propósitos, exigen de nosotros trabajar y luchar por conformarnos y ayudar a conformar a todos los posibles, como ese guerrero creador que definió Elías Contreras, ese desaparecido base de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, quien dejó estampado en su viejo cuaderno esa aspiración de conciencia humana que debemos construir como palabra florecida en el corazón de todos nosotros.

En torno a la necesidad de investigar y/o aprender.
(watiyerawa-aprendemos por nosotros).

1.- Todo colectivo social lo es en sí, en tanto es capaz de atender, unidos, las más inmediatas necesidades. Así, la búsqueda del alimento y la forma de producirlo, la necesidad de habitación o de vestido y atender la enfermedad, entre otras, representan los más ingentes problemas que cualquier grupo humano debe resolver para permanecer en el mundo. Son éstas necesidades fundamentales y otras, no materiales, las que conforman la razón de existencia como unidad de una sociedad determinada.

2.- Las soluciones a estos problemas requiere de una serie de acciones que, forman parte del proceso de ubicación y conocimiento de un espacio que por esa vía es configurado como lugar del grupo, es decir, la ubicación de un colectivo social en un espacio determinado sólo es posible luego de conocerlo: conocer las plantas y toda la vegetación existente; la diferencia de suelos al reconocer los mejores para cada cultivo; localizar las fuentes de agua (ríos, manantiales, lagunas, etc.); precisar la vida de los animales que lo circundan así como los periodos estacionales que enmarcan la reproducción de plantas y animales; en fin, aprehender todo aquello que hace posible la reproducción de su existencia.

3.- A este conocer el lugar que hace posible a un grupo humano establecerse u ocupar un espacio territorial es al que conocemos como proceso de ***territorialización***, es decir, se trata del proceso mediante el cual un espacio geográfico es finalmente construido como ***territorio*** por un colectivo social determinado.

4.- Así entendido, el proceso de ***territorialización*** se configura, esencialmente, como el conocer y aprender el lugar y, durante el mismo, la comunidad humana no sólo observa, reconoce, prueba, experimenta y comprueba todo lo presente en el lugar sino, sobre todo, ***nombra***, precisamente, a partir de su observación y experimentación con lo existente. Este nombrar será entonces el resultado de:

> a.- Una perspectiva o punto de vista desde donde el colectivo social observa al mundo y lo experimenta; y,
>
> b.- Una síntesis conceptual de la observación y experimentación con el mundo.

5.- Podríamos decir que el proceso de ***territorialización*** es, en gran medida, el que configura a un colectivo social como culturalmente diferente de otro, en tanto que, un mismo elemento al ser visto y experimentado desde perspectivas diferentes, de seguro, generará significaciones diferentes. Así, por ejemplo, ***un árbol*** es, desde la visión criolla occidentalizada, ***una planta*** en su estado adulto. Es de apreciar que, de acuerdo a esta perspectiva, ***una planta*** al crecer y llegar a su estado adulto se transforma en ***un árbol***, es decir, es masculinizada en su nombre. Por el contrario, desde la perspectiva de las culturas indígenas (los añú, por ejemplo), ***una planta*** (ouriya) es un ser que brota o que emerge al mundo, y, se *arboliza* o se hace adulta, cuando adquiere la propiedad o condición de ser madre: kuunkarü: *la que puede parir*. Como vemos, un mismo elemento ha sido configurado como conceptualmente diferente de acuerdo a la perspectiva en que es visto y experimentado por cada cultura, resultando así, un nombrar correspondiente: ***el árbol*** (castellano) – ***la que puede ser madre*** (añú).

6.- De tal manera que, nombramos las cosas de acuerdo a como las vemos y, cada cultura ve las cosas desde una perspectiva o punto de vista que, asimismo, orienta la experiencia en el proceso de ***territorialización*** que la comunidad ejerce sobre el espacio que por esa vía ***territorializa***. Podemos decir entonces que, a pesar de ver un mismo elemento, dos culturas diferentes verán cosas distintas y así lo expresarán a través de las ideas que encierran los nombres que, al efecto, elaboran en el transcurso de la experiencia.

7.- Ahora bien, para ***territorializar*** un lugar la comunidad humana realiza de manera constante un conjunto de acciones que, a través del tiempo son sistematizadas y perfeccionadas de acuerdo a sus resultados en cuanto a la solución de los problemas que atienden; esto, a su vez, hace posible no solamente el nombrar, sino la construcción de discursos finamente elaborados en los que, cada pueblo resume el ordenamiento de la experiencia, es decir, se trata de la simbolización discursiva del saber producido a lo largo de la práctica.

8.- La forma de ejecutar las acciones para ***territorializar*** un lugar depende entonces de la perspectiva desde la cual está siendo observado el espacio y el problema a solucionar. Esto, a su vez, estará estrechamente vinculado, en primer término, al espacio mismo en cuanto a su geografía y ecología propia, y, en segundo término, del punto de vista desde donde la comunidad se relaciona con su espacio geográfico y ecológico. Por esta vía, las acciones y la forma de ejecutar las acciones para ***territorializar*** un lugar, terminan por configurar lo que llamamos la ***territorialidad*** de la comunidad que no es otra cosa que, todo aquello que la comunidad realiza en sus relaciones con su territorio en el proceso de resolver sus más ingentes problemas materiales y espirituales, y que terminan por distinguirla como cultura.

9.- En este orden de ideas, podemos decir, que para las culturas indígenas un problema existe o se presenta en virtud de las alteraciones que genera en cuanto a sus necesidades materiales o espirituales de existencia y para la reproducción de la existencia de la comunidad. Siendo así, los problemas siempre resultan de necesidades colectivas que requieren de la total atención por parte de la comunidad; esto es, un problema no es el resultado de una construcción teórico-abstracta sino ***la ingencia en la contingencia de la comunidad*** y, su solución, es el resultado de la acción colectiva realizada en acuerdo a su ***territorialidad*** distintiva y, finalmente, la sistematización de la experiencia en la solución del problema generalmente resulta un discurso simbólico susceptible de ser transmitido y asumido por la comunidad en tanto saber construido socialmente.

10.- Por el contrario, para la cultura occidental y, más particularmente, para la academia (claustro separado de la comunidad), un problema puede ser el resultado de una construcción eminentemente teórico-abstracta, es decir, un problema puede existir y ser susceptible de ser investigado únicamente como ejercicio teórico por parte de un sujeto individual. De esta forma, un problema no necesariamente es el resultado de una necesidad material o espiritual colectiva ni de una afectación general de la comunidad, sino que su apreciación como problema puede ser el resultado de la perspectiva personal (individual) acerca de un elemento de la realidad y que, al parecer del investigador, tal elemento rompe con una realidad vista como normalizada. Es por ello que, para la ciencia occidental es posible plantearse como problema "objeto" de investigación, cualquier diferencia. No de balde los pueblos indígenas, dada su radical diferencia lingüístico-cultural siempre han sido entendidos por las sociedades occidentalizadas del continente como un problema a resolver y un "objeto" susceptible de ser estudiado; de hecho, la ciencia antropológica debe su origen, en buena parte, a esta perspectiva.

En consecuencia, para occidente, un problema puede ser planteado como *real* en tanto construcción teórica-abstracta del ***Yo-individual*** de un investigador. Así, el conocer deja de ser la necesidad de ejercer una acción colectiva en función de construir o, encontrar soluciones a problemas reales que afectan a toda la comunidad sino que, en su defecto, ***el conocer*** es desprendido del colectivo social y es convertido en una muy particular y especializada actividad que, de esta manera, sólo puede ser ejercida por muy contados individuos que de esta forma terminan aislados en una especie de ***territorio virtual*** ajeno o distanciado del ***territorio*** y la ***territorialidad*** de la comunidad social a la que, la mayoría de las veces, éstos mismos sujetos originariamente pertenecen.

Finalmente, la sistematización de un saber así producido, igualmente, termina por ser una abstracción expresada mediante discursos elaborados en un lenguaje distanciado de la simbología propia de la ***territorialidad*** distintiva de la comunidad, y, esto es así, porque tales

discursos se dirigen de forma exclusiva a individuos afines al investigador. Ha sido por esta vía que, nuestra occidentalizada academia, ha justificado la existencia de una supuesta ***comunidad científica*** que, evidentemente, nada tiene que ver con la ***comunidad social realmente existente***.
Así vistas las cosas, podemos, en esta parte, arribar a algunas conclusiones:

- ***El camino hacia nuestro propio saber*** depende, esencialmente, de la cualidad de las preguntas que necesitamos hacernos.
- Así, ***conocer*** y/o ***aprender*** (-atiyera-) desde la perspectiva amerindia, resulta ser un proceso que se inicia a partir de las interrogantes que el mundo nos plantea en virtud de nuestra necesidad de permanencia y/o persistencia como seres del mundo.
- Dicho de otra forma, necesitamos conocer y, lo hacemos, sí y sólo sí somos capaces de hacernos ***buenas preguntas*** o ***preguntas verdaderas*** (aanain sakirakan), que son aquellas vinculadas a problemas materiales y espirituales que, en efecto, se presentan como amenaza a nuestra sobrevivencia o a la reproducción de nuestra existencia.
- Por tanto, ***el corazón de nuestro conocer*** (e'inkarü watiyerawa) es: *la necesidad de atender la solución de problemas que afectan a la comunidad como un todo*. Por tanto, ***el saber*** que por este camino producimos, podemos decir, aanain ke'inchi (*tiene buen corazón*) en tanto representa wayunkayawa jürükü we (*el pensar todo por nosotros*).
- Por esta vía, debemos entender, que investigar o producir conocimiento desde las territorialidades indígenas (también campesinas y afro-descendientes) supone comprender que un problema existe, no por decisión individual o porque ha sido individualmente pensado (ayunkayawa), sino porque, en efecto, la vida social, material o espiritual de la comunidad está siendo afectada, amenazada.
- Así, todo problema real tiene un tiempo y es la comunidad la que determina el momento justo de enfrentarlo.
- Para enfrentar un problema verdadero, la comunidad actúa como un todo y, por tanto, el problema es observado como una totalidad que, asimismo, requiere una solución vista desde la misma perspectiva.
- Todas las acciones que el colectivo realiza en función de reconocer, enfrentar y resolver el problema estarán vinculadas, de alguna manera, al original proceso de ***territorialización*** del espacio territorial de la comunidad. Dicho de otra forma, es la ***territorialidad*** distintiva de un pueblo la que, podemos decir, se constituye en ***punto de anclaje del proceso de conocer*** de ese pueblo en particular.
- Siendo así, habrá tantas formas diferentes de conocer y aprender el mundo como pueblos con sus particulares territorialidades existan.

Finalmente, el discurso con que se expresa o expone la experiencia del conocer y del conocimiento así producido, resulta una construcción simbólica capaz de resumir, en sí mismo, ***el buen corazón del camino transitado*** (ane'in wopu waumaakan) por todos para la solución del problema; por lo que, la palabra así elaborada siempre terminará encarnada, en toda su dimensión, por la comunidad, y, por eso mismo, se constituye en eterno motivo de celebración colectiva: jürükü wapüroikan wataayawa- *todos celebramos nuestro saber*.

En torno al proceso de conocer.
(eiña wopukarü watiyerawa- hacer el camino de nuestro propio saber)

1.- El proceso de conocer es *hacer un camino que estamos obligados a construir cada vez que la realidad de nuestra comunidad está siendo afectada por la presencia de un problema*. Así, construir o ***hacer el camino de nuestro saber*** está sujeto a la ***búsqueda de la solución*** del problema que, ciertamente, material o espiritualmente, intenta negar la posibilidad de reproducir nuestra existencia como sujetos del mundo. Dicho de otra manera, todo nuevo conocimiento producido es el resultado de una ***búsqueda*** impulsada a propósito, por la comunidad.

2.- Iniciar la ***búsqueda*** para encontrar la solución a un problema supone, en primer término, hacernos ***preguntas verdaderas (***aanain sakirakan***)***; es decir, se trata de elaborar interrogantes que dirigimos al ***nosotros*** comunitario que no es otra cosa que, el ***espacio/tiempo del nosotros*** construyendo y reproduciendo nuestra existencia en el mundo.

3.- Dicho de otra manera, ***una pregunta es verdadera***, sí y sólo sí, ***está orientada a encontrarse con el corazón del problema*** y, por eso mismo, su respuesta siempre estará vinculada al ***corazón de la comunidad***; es decir, a la ***condición nosótrica de nuestra relación con el mundo***.

4.- Por este camino, nuestra búsqueda o, mejor dicho, ***el proceso de nuestro conocer***, se inicia en el momento mismo en que la comunidad es capaz de identificar o reconocer el problema real que la afecta. Esto implica, esencialmente, reconocer y precisar el ámbito y alcance de las afectaciones que la presencia del problema genera como ruptura de la vida interior de la comunidad y, muy especialmente, en cuanto a sus implicaciones sobre el propósito de persistencia o la necesidad de reproducción de la existencia de la comunidad.

5.- Es desde esta perspectiva y por este mismo camino que, la comunidad, puede llegar a plantearse las posibles respuestas a interrogantes como:

* ¿***Por qué buscamos lo que buscamos***?

Se trata de la inicial interrogante que, ciertamente, nos formulamos al momento que la comunidad ha definido que se encuentra en el tiempo justo para enfrentar el problema; por tanto, debemos plantearnos el problema como totalidad que afecta a toda la comunidad, así como a su origen, pero también y, sobre todo, en cuanto al modo en que, sólo juntos, es posible iniciar la construcción del camino verdadero para encontrar su solución.
De tal manera que, para encontrar lo que buscamos necesitamos, en primera instancia, realizar lo que muy bien podría denominarse como: el ***mirar hacia adentro del nosotros comunitario***. Tal mirada responde, de por sí, a una doble implicación, a saber: en primer lugar, se trata de hacer una revisión ética acerca de nuestro comportamiento como comunidad humana emparejada al resto de comunidades de seres presentes en el mundo, esto es, partimos siempre de la consideración de que todo problema, aunque se presente como externamente provocado, su origen nunca es del todo ajeno a nuestro propio accionar.

Dicho de otra forma, por principio, al buscar el origen del problema que nos afecta, nunca debemos dejar de considerar nuestra propia responsabilidad en la existencia del mismo, ello en virtud de la configuración ética que conforma nuestras cosmovisiones; pero también, como orientador de nuestro análisis de todas aquellas afectaciones con las que manifiesta su presencia el problema en la comunidad. A este procedimiento podemos denominarlo: el ***mirar desde el corazón nosótrico hacia fuera***.

En fin, la pregunta inicial no puede ser en modo alguno banal y, por eso mismo, la comunidad debe impedir a toda costa que pueda ser banalizada; esto quiere decir, que su formulación requiere entonces de una exacta precisión, lo que podemos lograr mediante este singular movimiento que va del ***mirar hacia adentro del nosotros comunitario***, hasta el ***mirar desde el corazón nosótrico hacia afuera***, pues, de ello depende que podamos llegar, efectivamente, al ***corazón del problema*** y, así, dar inicio a la construcción del camino que nos conduzca a su posible solución. Por tanto, sólo la visión conjuntada del *nosotros comunitario* garantiza la formulación verdadera o, por mejor decir, la palabra con que el nosotros comunitario logra precisar el ***corazón del problema***. Con esto enfatizamos *el carácter colectivo del camino del saber* que, se inicia, en el momento en que la comunidad se plantea, colectivamente, la existencia de un problema que en esa determinada coyuntura interpela su existencia y al que, por eso mismo, está obligada a dar una respuesta, igualmente colectiva.

* ¿***Qué hacer para encontrar lo que buscamos***?

1.- Con esta interrogante queremos referirnos al proceso mismo de construcción del ***camino del saber*** que, por una parte, construimos al mismo tiempo que buscamos la solución del problema, resultado de una planificada, metódica y sistemática acción nosótrica que hace posible en la misma operación y en la misma medida, configurar su fruto como *conocimiento en sí*, y, por la otra, constituirse en reconocido ***camino del saber*** en su sentido de proceso, por parte de toda la comunidad que, a partir de ese momento, asumirá para sí el *conocimiento en sí* y transitará el mismo camino (con las variantes que impone el tiempo/lugar con que se presenta el problema), cada vez que le corresponda enfrentar al mismo o a uno similar.

2.- Ahora bien, tal como ya hemos señalado con anterioridad, cada problema posee, en sí mismo, un tiempo/lugar que le es propio; por tanto, todo problema requiere de un *camino propio* o *verdadero* para su solución. En este sentido, la construcción del ***camino del saber*** para enfrentar un problema y, solucionarlo, no depende de que seamos capaces de seguir al pie de la letra y por siempre un mismo procedimiento, por muy sistemáticamente preciso que éste sea, sino que, nuestro proceder frente a un problema siempre va a depender del *tiempo/lugar* particular de la dificultad a la que nos enfrentamos.

3.- Es este el aspecto al que la ciencia occidental denomina como: **Metodología de la Investigación** la que, de acuerdo a su perspectiva, está conceptualmente emparejada a la idea de una única ciencia y un único discurso científico en tanto acción metódicamente creada, experimentada y registrada como único discurso válido en tanto síntesis de la comprobación de las acciones realizadas, y, esto es así, pues, para occidente, una **metodología para la investigación** no es otra cosa que la configuración conceptual de un supuesto único procedimiento susceptible de ser impuesto como universalmente único, válido o verdadero, en tanto que, es supuestamente aplicable a cualquier problema en cualquier lugar y circunstancia histórica (***territorialidad distintiva***) de una cultura determinada ya que, además,

es la única garantía "científica" para atender, indagar y, por supuesto, solucionar en los términos de una supuesta "ciencia universal", todos aquellos posibles problemas que cualquier comunidad presente en el mundo está, efectivamente, expuesta a vivir y enfrentar en su propio lugar y tiempo histórico, es decir, desde su propia ***territorialidad***.

4.- Expliquemos esto de mejor manera a partir de un ejemplo concreto:
Ha sido resultado de la ciencia occidental el descubrimiento y creación (*conocimiento en sí*) del conocido **suero antiofídico**, respuesta elaborada para enfrentar las peligrosas mordidas de serpientes que, en efecto, por siempre han sido comunes en zonas rurales de nuestro continente americano, pero también, en otras regiones del mundo que, hasta hace muy poco, constituían enclaves coloniales de diferentes países del occidente europeo.
En todo caso, el problema se planteó en su origen como la necesidad de proveer una protección física a los sujetos que, en nombre del dominio territorial de sus países sobre estas regiones coloniales, se dedicaban a buscar y registrar todos los recursos naturales explotables, y, por lo mismo, estaban obligados a exponerse físicamente a los peligros presentes en lugares, muchas veces, desconocidos. Con esto queremos asentar, que la creación del conocido suero antiofídico, entre otros *conocimientos*, han sido el resultado del ejercicio de la territorialidad distintiva occidental, aplicada como acción colonial sobre espacios territoriales y territorialidades de pueblos colonialmente sometidos.
Así, pues, ante este particular problema (la venenosa mordida de serpiente), la metodología científica occidental ha seguido el siguiente curso de acciones:

a.- Captura las serpientes y las ordeña, por así decirlo, para obtener de ellas el veneno[33] que producen y almacenan en glándulas conectadas a sus colmillos que así, actúan como agujas de inyección.

b.- El "veneno" es luego procesado y transformado en suero inyectable (suero antiofídico: *conocimiento en sí*).

c.- Cuando un sujeto es mordido por una serpiente, debe inyectársele este suero por vía intravenosa para confrontar, en una especie de violento choque, la acción del "veneno" que la serpiente ha inyectado al sujeto a través de su mordida.
Tal es, pues, el conocimiento establecido como "universalmente" válido, sobre todo porque, para llegar a él, se ha seguido lo que se considera como el "método científico", único capaz de conducirnos efectivamente al conocimiento para enfrentar y solucionar problemas que, como las mortales mordidas de serpientes, forman parte de la cotidianidad de las comunidades rurales y selváticas en todo el continente latinoamericano.
Sin embargo, sabemos, cada familia de serpientes produce un tipo de veneno que generalmente las identifica como especie y por ello su veneno es, de hecho, siempre diferente al producido por otras especies o familias. Así, los efectos que sobre el organismo humano genera el veneno de un tipo de serpiente, puede ser radicalmente diferente al provocado por el veneno de una especie distinta.

[33] En realidad, se sabe, que el "veneno" de las serpientes consiste en una elevadísima concentración vitamínica que, dada su alta densidad, una vez que es inyectada al cuerpo de un individuo, puede producir en su organismo una reacción negativa que, en buena parte de los casos, llega a provocar la muerte del sujeto.

Así, por mencionar un ejemplo: el veneno de la serpiente popularmente conocida como ***Guayacán***: *Bothrops asper* o *Botrops colombiensis*, en su nomenclatura científica occidental, y, en términos criollos, como: *Macao*, *Mapanare*. Esta especie produce, como principal efecto, la descomposición o putrefacción de la masa corporal desde el punto de inyección como epicentro y extendiéndose hasta el punto de provocar una infección generalizada (septicemia) que termina por matar al sujeto. Estos efectos son totalmente diferentes a los provocados por la serpiente Coral, cuyo veneno actúa sobre la sangre y el sistema respiratorio del organismo humano, provocando una parálisis respiratoria que termina por liquidar al paciente.

En este sentido, si a un individuo que ha sido mordido por un Guayacán se le inyecta un suero producido con veneno de Coral es definitivo que morirá por acción del propio suero, es decir, la solución lo mata. Ahora bien, dado que en la generalidad de los casos el sujeto es mordido en lugares apartados, ni el paciente y mucho menos el médico, está en condiciones de identificar objetivamente la especie de que se trata; por tanto, la solución que asume la ciencia médica es la del tratamiento con antibióticos, analgésicos y, finalmente, amputar de raíz toda la zona afectada.

Por su parte, los barí de la Sierra de Perijá, en la ***territorialización*** de su espacio han precisado la existencia de un par de plantas que son propias (endémicas) de su territorio. Ambas siempre crecen juntas, una al lado de la otra y su aspecto se caracteriza por ser físicamente similar al cuerpo de una serpiente; la diferencia entre una y otra radica en que una de ellas posee un tallo más grueso, una altura más elevada y, finalmente, una flor perenne que crece en su extremo superior sustituye totalmente al follaje de la planta. A esta los barí la denominan en su lengua abama shigdú (*serpiente madre*). Su pareja, en cambio, es mucho más delgada y pequeña en tamaño, los colores de su tallo son menos vivos y, sobre todo, en su punta extrema siempre culmina en un lánguido follaje que no supera las tres o cuatro hojas del tipo *perennifolia*. A ésta la denominan: ataida shigdú (*serpiente padre*). Sin embargo, ambas se conforman desde raíces tipo tubérculo que se diferencian por su forma y tamaño, siendo la correspondiente a abama shigdú mucho más grande o abultada que la de ataida shigdú, que siempre es mucho más delgada y alargada.

Así, cuando a un barí lo muerde una serpiente de cualquier especie, el médico de la comunidad sabe que el camino de la cura está en la búsqueda inmediata de éste par de plantas en la selva. De ellas sólo toma parte de la raíz, devolviendo enseguida las plantas a su suelo. Los trozos de raíces son rayados y exprimidos para así obtener un jugo que, luego, es mezclado en igualdad de proporciones, resultando un líquido homogéneo al que denomina como: shima shigdú (*agua de serpiente*), medicamento (*conocimiento en sí*) que de inmediato da a beber al paciente en una sola dosis y con ella detener la acción nociva del veneno.

Con este ejemplo pretendemos demostrar y enfatizar que:

a.- Cada problema tiene su lugar/tiempo que le es particular; por tanto,

b.- Cada problema debe ser enfrentado, en principio, desde la territorialidad de la cultura; en tanto que,

c.- el ***camino del saber*** de la comunidad está sujeto a su particular proceso de territorialización, perspectiva que genera su territorialidad distintiva, lo que es igual a decir, el ***conocimiento nosótrico del espacio territorial***.

5.- Entonces, debemos entender que, dado que los problemas pueden tener un origen de diferente naturaleza y, también, diferentes formas de manifestación concreta en sus afectaciones sobre la comunidad, no es posible un único camino o forma de proceder para atenderlos o encontrar su solución. No obstante, la construcción del ***camino del saber*** estará siempre guiada por ciertos principios generales que, se constituyen en contexto orientador de nuestros ***pasos*** en función de que éstos sean, efectivamente, ***verdaderos***. Dicho de otra manera, se trata de los principios con los que enmarcamos nuestra acción colectiva para así, poder avanzar con éxito, en términos de la cultura, hacia la posible solución del problema enfrentado.

Los Pasos Verdaderos en la construcción del camino del saber.

La comunidad es capaz de construir su propio ***camino del saber*** al concertar y ejecutar todas aquellas acciones pertinentes a su búsqueda. Así, la concertación y ejecución colectiva de las acciones configuran eso que estamos denominando como ***Pasos verdaderos en la construcción del camino del saber***, y, éstos serán efectivamente verdaderos, sí y sólo sí, son concertados y ejecutados en el marco de la ***territorialidad*** distintiva de la cultura. Para ello, tales pasos deben ser configurados a partir de; por lo menos, tres principios generales que a nuestro parecer están presentes en las cosmovisiones de todos los pueblos indígenas del continente, pero también, campesinas (el ***indigenato***[34]), afro-descendientes y de otras culturas locales también llamadas tradicionales. Tales principios son:

* ***Principio del <u>Todo vive</u>***.

Se define como la perspectiva según la cual, plantas, animales, fuentes de agua, en fin, todos los elementos presentes en el mundo se muestran vivos ante la visión indígena; por tanto, nuestras relaciones con el mundo son, esencialmente, relaciones intersubjetivas o relaciones entre sujetos. Vale decir, desde la perspectiva indígena ***no existen objetos***, ni siquiera aquellos que resultan ser elaboraciones o creaciones culturales como: vestidos, casas, utensilios y hasta ornamentos, pues, éstos adquieren vida propia una vez que han brotado de las manos de sus creadores. En fin, viven hasta los muertos, ya que la desaparición física de una persona sólo representa su ausencia de nosotros cuando su espíritu hace el viaje hacia ese lugar, generalmente, el corazón de donde alguna vez emergieron al mundo sus ancestros (e'inmatualee-*para los añú*; jepira-*para los wayuu*), lugar donde habitará final y eternamente.

Como es de apreciar, este principio contradice radicalmente la razón del conocer desde la perspectiva occidental, pues, ésta basa toda su búsqueda a partir de la consideración como ***objeto***, de todo aquello que quiere o pretende conocer. De hecho, la conversión en ***objeto-***

[34] Categoría que tomamos de Carlos Walter Porto Gonçalves quien, a su vez, la toma de Darcy Ribeiro y la actualiza para referirse a todas aquellas poblaciones rurales mestizas o no, cuyo comportamiento cotidiano está fundado, sustancialmente, en cosmovisiones indígenas de las que, a pesar de no guardar memoria, pone en efectiva evidencia en el hacer cotidiano de su contemporánea cosmovivencia.

problema lo estudiado, no importa si se trata de personas o colectivos humanos, es un paso previo al conocer al que la ciencia occidental entiende como única garantía de que el resultado de su esfuerzo remita, ciertamente, a lo que ha de asumirse como una ***verdad objetiva***.

Así, el principio de ***la objetividad***, tan caro al pensamiento occidental, es el resultado de la negación, por principio, de aquello que pretende conocer o entender. Dicho de otra manera, para conocer, la ciencia occidental considera que debe producirse un distanciamiento entre el ***sujeto que conoce*** y aquello (el ***otro sujeto***) que pretende conocer, y, tal distanciamiento sólo se alcanza, según su parecer, cuando el ***sujeto que conoce*** logra convertir al ***otro*** en ***objeto-problema*** con quien, por principio, no es posible establecer ninguna relación de empatía, afinidad, comprensión, solidaridad o emoción que implique cercanía, ya que cualquier sentimiento o proximidad intersubjetiva pone en riesgo su pretendida ***objetividad***.

Como es de apreciar, el camino del conocer occidental parte del principio del distanciamiento o de estricta separación del sujeto humano del mundo al que considera mero ***objeto***, como vía para *conocerlo*; mientras que, por el contrario, para las territorialidades de los pueblos indígenas el primer ***paso verdadero*** en la construcción del ***camino del saber*** es, precisamente, entender que ***Todo lo presente en el mundo vive***, y, en consecuencia, sólo nos es posible entender y conocer todo lo existente, en la medida que somos capaces de observarlo y experimentarlo en tanto ***sujeto*** con quien compartimos el mundo.

Es por ello que, podemos afirmar, para occidente la historia y el conocimiento están atados a una permanente lucha de contrarios: sujeto-objeto; ciudad-campo; centro-periferia, etc. Así, por ejemplo, a la afirmación: ***la tierra es un recurso***, la ciencia occidental debe confrontarla con su natural opuesto: ***la tierra no es un recurso***, pues, sólo la oposición entre afirmación y negación es capaz de generar la chispa para la combustión necesaria que pone en movimiento la maquinaria de la historia y del conocimiento.

Sin embargo, sabemos, es posible esbozar una tercera proposición que, no sólo cuestiona en sus raíces a las dos anteriores, sino que impone otra perspectiva de ver el mundo y, sobre todo, otra ética, antes, durante y después del proceso de conocerlo. Ella es: ***la tierra es una madre***, proposición del tercer excluido que somos, en la que se resume la esencial consideración de la tierra como ***sujeto*** y que orienta todas nuestras relaciones con la naturaleza y el mundo.

* *Principio del <u>Diálogo Nosótrico del mundo</u>*.

Del principio anterior se desprende, como consecuencia, la firme idea según la cual, si todo lo presente en el mundo y el mundo mismo se conforman como ***sujetos vivos***, luego entonces es posible entender que plantas y animales, aguas y montañas, elementos visibles e invisibles se configuren como comunidades de seres presentes en el mundo, en igualdad de condiciones que las comunidades humanas.

Esta idea genera; por lo menos, tres consideraciones esenciales a la definición de nuestro segundo principio; a saber:

a) Para las territorialidades indígenas la relación de los hombres con el mundo no puede ser antropocéntrica; esto es, los hombres no constituyen en ninguna forma el centro de la vida del mundo, sino que su vida y la reproducción de su existencia como comunidad humana está definitivamente atada a la vida y a la reproducción de la existencia de otras comunidades de seres con quienes, a fin de cuentas, conforma una comunidad cósmica.

b) Por tanto, la vida y la reproducción de la existencia de la comunidad cósmica como totalidad, depende esencialmente de la armonía en las relaciones de complementariedad entre las diferentes comunidades de seres presentes en el mundo, la comunidad humana incluida.

c) Por último, una relación sólo es complementaria cuando los participantes de la misma son capaces de mantener en todo momento el respeto al *otro* en la convivencia, es decir, sólo debemos aspirar al necesario complemento que el *otro* pueda proporcionarnos en los mismos términos en que el *otro* aspira de nuestro complemento. Expliquemos mucho mejor esto con un ejemplo.
Cuento:
En una oportunidad llegué de visita a la comunidad barí Bagkúbarí (*La aldea de los Niños*). De inmediato, junto a las familias presentes nos dispusimos a conversar en la enramada que funciona como lugar de las asambleas de la comunidad. Al poco tiempo de iniciada la conversación me di cuenta que los niños jugaban muy felices y entretenidos con un báquiro o cochino de monte. Esto era singularmente extraño, sobre todo, porque estos animales son ariscos por naturaleza y se caracterizan por andar siempre en grupos o manadas; pero, además, este báquiro respondía, ciertamente, con afecto al juego de los niños.
Me atreví entonces a proponer al ñatubay Antonio Ashibatri, que debíamos aprovechar la docilidad del báquiro para encerrarlo e iniciar con él una cría de éstos animales que, en efecto, son pieza de cacería para los barí. Antonio me miró un tanto confundido y luego me respondió:
- No podemos hacer eso, porque él está aquí igual que tú: de visita.

Entonces le repliqué.
- Pero qué harías si te lo encuentras estando de cacería. ¿acaso no lo matas?
- Si, lo mato, pero él entiende porque sabe que también lo necesitamos.

Como vemos, la complementariedad está sujeta al respeto en la convivencia que, en este caso, se manifiesta en el hecho de que el báquiro, como miembro de la comunidad de animales, sólo es nuestro complemento alimenticio en la medida y en el momento que ciertamente lo necesitamos. De tal manera que, cuando no estamos de cacería o, los animales están en su época de reproducción, ni ellos ni su espacio deben ser objeto de nuestra intervención, y, por el contrario, debemos realizar todas las acciones necesarias para protegerlos como expresión de nuestra complementariedad, pues, con ello no sólo contribuimos a la reproducción de su existencia que, ciertamente redunda en la reproducción de la nuestra, sino que además, contribuimos a mantener la armonía para la existencia de la comunidad cósmica.

A diferencia pues, de la ciencia occidental, para los pueblos indígenas ***el camino del saber*** sólo es posible construirlo, en primer lugar, desde el *nosotros comunitario*. Esto supone entender que, es a partir del permanente despliegue de relaciones entre sujetos lo que permite encontrar soluciones reales a problemas reales. En segundo lugar, y, como consecuencia de lo anterior, ***el camino del saber*** es por sobre todo, resultado de las ***relaciones intersubjetivas*** que la comunidad humana ha de ser capaz de mantener con todas aquellas ***otras comunidades de seres*** con las que se complementa en el contexto de su propia territorialidad. Finalmente,

debe entenderse que la condición *nosótrica* no es propiedad exclusiva de la comunidad humana, sino que es parte del hacer de todas las comunidades de seres presentes en el mundo; por tal razón, ***el camino del saber*** sólo puede ser verdadero en términos de la *intersubjetividad nosótrica* que hace posible la complementariedad entre las comunidades que conforman una comunidad cósmica.
Así, pues, no es el distanciamiento de la ***objetividad*** occidental lo que nos lleva al conocimiento, sino la ***nosótrica*** aproximación ***intersubjetiva*** entre los diferentes sujetos del mundo. Tal es, pues, lo que consideramos como segundo principio del ***camino del saber*** desde las territorialidades indígenas: el ***Diálogo Nosótrico del Mundo***, puesto que conocer y construir ***el camino del saber*** está sujeto a nuestra capacidad para dialogar entre nosotros y, sobre todo, al diálogo entre nosotros y el mundo.

* ***Principio de <u>la Palabra Florecida</u>***.

No nos es posible ver el cuerpo del viento cuando emerge al mundo. No sabemos de su forma o tamaño cuando aparece; sin embargo, sabemos sin duda que allí está, no sólo porque sentimos su frescor cuando roza nuestra piel sino, sobre todo, porque entonces observamos el follaje de los árboles, el desplazamiento de las nubes o la apresurada presencia o, huída de algunos animales e insectos, que nos describen su aparición. Así, podemos saber si el viento ha venido para quedarse, si ha venido desde el norte y se dirige al sur o, viceversa; si persigue a una tormenta o, si más bien, la anuncia; en fin, sabemos del viento que no vemos a través del lenguaje de nuestras complementarias: las otras comunidades de seres con quienes compartimos el mundo.
El mundo así, habla, nos habla. Es por ello que, podemos decir, los nombres que damos a las cosas, si a ver vamos, no están desvinculadas de lo que el lenguaje del mundo nos sugiere como imagen. Así, por ejemplo, para los añú el viento es sublime aliado y padre protector que, entre otras cosas, se encarga de espantar o llevarse las tormentas siempre peligrosas por sus rayos y centellas; porque la lluvia impide la pesca y trae hambre a la comunidad, pero sobre todo, porque el soplo-aliento del viento es quien hace posible que las embarcaciones puedan desplazarse hacia los lugares de pesca más alejados y, luego, traer de regreso a los hombres. Entonces, podemos decir, que el viento es nuestro aliento. Es el soplo que, cuando emerge, alienta la labor que distingue a los añú en su territorialidad: la pesca. Es a partir de este diálogo con el mundo que, al momento de nombrar al viento, los añú lo configuren y conformen como: Joutei, que es como decir: *Él / emerge / Mi / padre*; o también: *él / emerge / mi aliento*; en tanto que: **J**= *él*; **-ou-** = *emerger*; **T**= *mi*; **-ei** = *padre / aliento / soplo*.
Dicho de otra manera, las palabras que creamos para designar aquello que se presenta ante nosotros no constituyen sólo un nombre, sino que ellas son el resultado de nuestro diálogo con el mundo que así, sustenta nuestra experiencia del conocer todo aquello que se hace presente en el mismo. Seguir el curso de este camino es lo que nos permite afirmar, que los nombres que configuramos para designar las presencias con las que dialogamos no sólo expresan nuestra forma de pensar el mundo sino, sobre todo, la territorialidad que lo conforma como pensamiento, como filosofía. Por mejor decir, las palabras que creamos siempre están vinculadas a la perspectiva desde la cual nos relacionamos con el mundo, y, al mismo tiempo, orientan la configuración de nuestro modo de pensar; es por ello que, nunca creamos palabras sin antes ver y dialogar con el mundo acerca de lo que vemos para poder nombrarlo.

Así entonces, la palabra o palabras con que nombramos aquello que resulta de nuestro conocer, y, en consecuencia, el discurso con que sistematizamos el recorrido del camino de nuestro conocer no es, en modo alguno, ajeno al ***diálogo nosótrico*** que, de hecho, ha perfilado su origen; muy por el contrario, forma parte del diálogo mismo ya que es palabra y discurso consensuado, esto es, acción concertada y ejecutada desde y por el *nosotros comunitario*.

Por esta vía, la palabra y el discurso así construido se transforma en carne del *nosotros comunitario* (nüküarukarü wataawaü weirükü- *la palabra de nuestro saber está dentro de nuestra carne*), y, por eso mismo, esencia de nuestra memoria y nuestra historia. Dicho de otra manera, la palabra y el discurso con que expresamos o exponemos nuestro conocer, no sólo hace comprensible y propio de nosotros el proceso y sus resultados, sino que termina siendo asumida por todos como viva en el nosotros en tanto que, es palabra encarnada, capaz de florecer a través de todas aquellas nuevas búsquedas en función de nuevos conocimientos.

Así entonces, a lo largo de la historia, nuestras comunidades han sistematizado cada nuevo conocimiento mediante relatos que registran, simbólicamente, su acontecimiento. Ha sido a partir de esta forma discursiva (la narración simbólica), que el conocimiento y su proceso es encarnado por el nosotros comunitario de las cosmovisiones indígenas. Ahora bien, la comprensión de la enseñanza implícita en estos relatos requiere de un palpitar, por así decirlo, al mismo ritmo del pálpito con el que la palabra vive en el relato y, en consecuencia, en el corazón de la comunidad. Esto, definitivamente no es posible lograrlo sin conocer de a de veras, la lengua que lo expresa que es como decir, la cosmovisión del pueblo que así lo ha configurado.

Dicho de otra manera, la palabra de nuestro conocimiento o, el discurso de la *ciencia indígena*, en virtud de su condición nosótrica, se construye como una oral entonación que, laboriosa y delicadamente, pone de manifiesto la unidad material y simbólica que en efecto somos en el ejercicio del *conocer* que realizamos desde la territorialidad que nos distingue como comunidad humana, que actúa en el contexto de la unidad material y simbólica de esa gran comunidad cósmica de la que formamos parte como elemento inseparable pero emparejada y, vitalmente unida, al resto de comunidades de seres con quienes debemos garantizar el armónico funcionamiento de la totalidad.

Ahora bien, decimos que se trata de un discurso *oralmente entonado* porque, además, en la mayoría de las culturas indígenas éste se hace ostensible como relato cantado. Así, en términos de las cosmovisiones indígenas un canto es una narración que, en su forma, se estructura desde una estética propia, pero también y al mismo tiempo, en su fondo es continente de ideas, conceptos y procesos, simbólicamente estructurados, en función del registro y transmisión de los pasos dados en el proceso de construcción del camino del saber y, por supuesto, del *conocimiento en sí* como logro nosótrico en la búsqueda de la solución colectiva a un problema determinado.

Estas expresivas y orales entonaciones de la unidad material y simbólica del proceso de conocer y, por supuesto, del *conocimiento en sí*, ha sido siempre menospreciada por occidente en tanto que las define como meros cuentos o fantásticos relatos que, a su parecer, reafirman la condición "primitiva", "salvaje", "mítica", "mágica" e "infantil" del pensamiento de los pueblos que así los crean y porque, en todo caso, se trata de narraciones "ficticias" o "no verdaderas", por tanto, "no objetivas" y "no científicas". De tal manera que, la palabra y el discurso que nuestros pueblos encarnan y exponen como su saber, siempre será considerado por occidente, en el mejor de los casos, como aquel bello relato muy representativo de una singular "ingenuidad" (*folklore*) pero que, por eso mismo, se constituye

en expresión de un "no saber" que nos coloca muy lejos de cualquier proceso verdadero de *conocer* y de cualquier *conocimiento en sí*.
Esto es así porque, para occidente, el *lenguaje del saber* (de la ciencia) es consecuencia del distanciamiento provocado por su ***objetividad***. En este sentido, la palabra y el discurso de la ciencia occidental siempre será palabra distanciada, ajena, no encarnada por nadie, ni siquiera por su propio autor, ya que su palabra no es *nosotrica* sino una individual construcción dirigida especialmente a sus pares como ***sujetos conocedores***, pero nunca a los supuestos ***objetos-problemas*** que, en su discurso, dice haber logrado conocer.
Finalmente, podemos decir, que mientras la palabra y el discurso de la ciencia occidental es siempre un vacío por llenar, la palabra y el discurso de nuestro saber busca siempre hacerse plena en el *nosotros comunitario* que somos, en tanto que, sólo desde el nosotros es posible su florecer.

En torno a la validez del conocer.
(Kapiyaakarü watiyerawa - la verdad de nuestro saber).

1.- La idea de verdad para el llamado conocimiento científico es, tal vez, el aspecto que resulta más caro al pensamiento occidental, no de balde a partir de esta idea de verdad occidente ha sustentado y justificado su desconocimiento y rechazo a todas aquellas territorialidades distintivas de culturas diferentes que, igualmente y desde sus propias perspectivas, han sido capaces de generar verdades espacio-temporales particularmente necesarias a cada una de ellas en la solución de lo que consideran sus más ingentes problemas.

2.- En este sentido, para occidente una proposición es verdadera sí y sólo sí, ésta cumple con dos pre-requisitos que le son esenciales:

a.- Ella ha sido el resultado del proceso de ***objetivación*** de aquello que pretende conocer; y,
b.- por eso mismo, su resultado es tomado como válido o, puede ser "validado" "universalmente", en acuerdo a los términos del proceso del conocer occidental.

3.- Ha sido, pues, sobre estas bases configuradas por estos requisitos, que occidente ha levantado la idea de una supuesta *ciencia universal* que, asimismo, le ha permitido establecer la hegemonía de su conocer y del conocimiento así producido, como "camino único" y "verdadero" del saber.

4.- Por esta vía, a lo largo del proceso colonial y hasta el presente, los conocimientos generados por nuestros pueblos siguiendo el camino de sus particulares territorialidades, evidentemente originados desde epicentros muy alejados de estos supuestos límites "universales", han sido siempre etiquetados por los colonizadores europeos occidentales pero también, por los neo-colonialistas criollos contemporáneos occidentalizados como: *creencias*, *supersticiones*, *supercherías*, *fetichismos*, *animismos*, entre otros similares calificativos, con los que han pretendido siempre despojarles de cualquier condición o sentido significativo de ***saber verdadero***.

5.- Ahora bien, para alcanzar la llamada ***objetividad***, la ciencia occidental debe realizar, por lo menos, dos operaciones fundamentales, a saber:

> a.- Debe atender de manera exclusiva al "objeto" que estudia. Para ello, debe abstraerlo, esto es, observar sólo al objeto de manera directa y separado de todas sus relaciones con la comunidad a la que efectivamente pertenece y con el resto de la comunidad cósmica.
>
> b) La observación debe producirse a una distancia que impida al sujeto conocedor establecer alguna vinculación con el "objeto", esto es, distanciarse del objeto a efectos de que ninguna emoción o sentimiento pueda interferir su razonamiento y, así, pueda ser objetivado en un discurso que se entiende como "universal" en tanto que, se presume puede ser aplicado para describir a todos los demás "objetos" similares al estudiado. Es a este razonamiento objetivado al que la ciencia occidental denomina propiamente, como teoría.

6.- En este sentido, para la ciencia occidental un conocimiento sólo adquiere el valor de ***verdad***, porque el razonamiento objetivado con el que el sujeto conocedor describe al "objeto" es, efectivamente, correspondiente a lo que ha observado, es decir, se trata de la exacta correspondencia entre la observación y el discurso que describe lo observado. Es por ello que, en el campo de la ciencia occidental, la descripción del "objeto" no está sujeta a su efectiva y armónica relación con la comunidad a la que pertenece, y, mucho menos, a su *hacer* como parte del hacer de su comunidad en el contexto del *hacer total* de la comunidad cósmica.

7.- Es por esta vía que, para la ciencia occidental, el valor de ***verdad*** de un conocimiento sólo puede ser otorgado en acuerdo a su ***objetividad teórica*** que, además, sólo puede ser validada o asumida y, en consecuencia, impuesta a todos como ***verdad***, por los pares del ***sujeto conocedor***; es decir, por aquellos con los que conforma la llamada "comunidad científica" que nada tiene que ver con la vida de las comunidades humanas reales, salvo cuando éstas últimas, representan "objetos" de estudio para la primera.

8.- Así, pues, la supuesta condición de ***verdad universal*** del conocimiento generado desde la ***objetividad*** occidental le es conferida, en primer lugar, porque su discurso responde en lo esencial a un orden metodológico que, debidamente aplicado, garantiza su ***objetividad***, y, en segundo lugar, porque tal discurso es finalmente reconocido como ***válido*** por los pares de la *comunidad científica* a la que pertenece el *sujeto conocedor*.

9.- Sirva la presente anécdota sucedida a un amigo para explicar mejor lo anteriormente dicho:
Un muy estudioso amigo de Maracaibo fue hasta París (Francia) a especializarse en el estudio de la llamada *ciencia* de la Semiología que, en verdad, no es más que la teoría de un método para analizar e interpretar de manera particular lenguajes como los del arte y la literatura. Para ello, mi amigo buscó como guía de sus estudios nada menos que a una de las principales voces de esa nueva *ciencia*, la reconocida Julia Kristeva.
Así, por varios años estudió mi amigo guiado por su maestra y, al final, logró argumentar que era posible aplicar efectivamente esa teoría para obtener resultados universalmente válidos

al interpretar las particulares formas y significaciones presentes en el discurso de la literatura venezolana.
Según su maestra, mi amigo lo había hecho todo muy bien, al pie de la letra, y, por ello, la universidad francesa le concedió el reconocimiento como Doctor. Pero resulta que, en medio de la celebración del triunfo obtenido, la maestra le pregunta a mi amigo cuándo regresaría al Uruguay. Mi amigo, extrañado, respondió que él no era de Uruguay sino de Maracaibo; más extrañada aún, ella volvió a preguntar:
¿Acaso esa Maracaibo no es parte de Uruguay?
No, -respondió mi amigo. Maracaibo está en Venezuela, no en el Uruguay.
Entonces, restando importancia a su error, la maestra dio por terminada la discusión diciendo: Bueno, qué importa, lo realmente importante es que lograste demostrar que nuestra teoría es universalmente aplicable.

Muchas son las implicaciones que pueden ser extraídas de este breve y crudo relato, todas ellas vinculadas a la *colonialidad del saber* sobre el que se han sostenido siempre nuestras instituciones universitarias y con el que se ha formado el espíritu de nuestros académicos; sin embargo, destacamos las que nos parecen fundamentales. En primer lugar, para occidente hacer ciencia ha terminado por convertirse en un mero ejercicio impulsado por propósitos netamente individuales, y, en segundo lugar, que la validez o condición de verdad del conocimiento en sí sólo puede ser otorgada por la comunidad científica (siempre concebida aislada y ajena de la comunidad humana), y de acuerdo a la ***objetiva*** demostración teórica de su metodología.
Ha sido por este camino, que la ciencia occidental ha terminado por distanciarse del propósito verdadero de todo conocer, cual es: ser capaces de crear lo bueno, lo útil y lo bello en función de la reproducción de nuestra existencia como comunidad humana en armonía con todas las demás comunidades de seres presentes en el mundo, única forma de sostener la existencia de nuestra comunidad cósmica.

10.- Por nuestra parte, la idea de ***verdad*** o la ***validez de un conocimiento en sí***, siempre está sujeta a la manera en que transitamos el camino para crearlo, y, por supuesto, al efectivo beneficio que prodiga a la comunidad en atención al problema que repara. Con esto queremos decir que, para las filosofías de todos los pueblos indígenas tanto el proceso de conocer, como el conocimiento resultante, sólo pueden ser creados por la comunidad en el transcurso de la atención de un problema igualmente colectivo. En este sentido, el tránsito que va desde el momento en que el problema es detectado por la comunidad, hasta la construcción final de su solución no es en modo alguno, una tarea posible de ser realizada por un solo individuo, por muy brillante que éste pueda ser, sino que es la construcción de un camino y su total recorrido por toda la comunidad en la colectiva búsqueda de solución a un problema que, en ese preciso lugar y tiempo, pone en tela de juicio su permanencia o la reproducción de su existencia como comunidad humana presente en el mundo.
Vista así, la idea de ***verdad*** de una proposición no es de ninguna manera, la exacta adecuación del discurso elaborado por un ***sujeto conocedor*** para describir lo que considera es, en sí mismo, el *objeto estudiado*, es decir, ***objetivamente*** separado del conjunto de la comunidad a la que efectivamente pertenece y, por supuesto, aislado de la comunidad cósmica como totalidad. Tal es, en efecto, lo que piensa y sostiene la ciencia occidental acerca de la verdad y/o lo verdadero. Por el contrario, desde la perspectiva indígena no occidental, todo elemento presente en el mundo es por su ***hacer*** que, siempre es ejecutado en acuerdo a sus inseparables

relaciones con los miembros de la comunidad a la que pertenece; por tanto, un elemento nunca es aislado o por sí solo, y, por eso mismo, la verdad de su existencia siempre será expresión de las relaciones de su comunidad en el contexto de la comunidad cósmica de la que, igualmente, no es posible separarse sin poner en riesgo la propia existencia como comunidad.

Así entonces, para nuestros pueblos una proposición es efectivamente una ***verdad*** en tanto es el resultado de la justa armonía que la comunidad humana ha logrado mantener durante todo el proceso de búsqueda y construcción de la solución al problema que les afecta en un momento determinado; por tanto, se trata de un acuerdo colectivo que, a su vez, se constituye en ***validación*** social del conocimiento en sí, de esa forma producido.

Dicho de otra manera, una proposición se convierte en ***verdad*** cuando ha sido ***validada*** socialmente y, esto ocurre, porque el proceso de construcción ha sido ejecutado por toda la comunidad y su resultado ha sido un conocimiento que, efectivamente, se constituye en respuesta armónica a un problema, esto es, la comunidad ha ventilado el problema, ha decidido y organizado las acciones y ha ejecutado su *hacer* para resolverlo.

Finalmente, el proceso de conocer y el *conocimiento en sí*, es conformado mediante un discurso simbólicamente configurado que, no sólo registra el proceso, sino que permite que éste sea encarnado por toda la comunidad que, de allí en adelante, se encargará de transmitirlo socialmente haciendo posible su presencia en el tiempo en una especie de permanente florecer.

En torno a la palabra florecida
(kaasii wanükükarü – tiene florecer nuestra palabra)

1.- Una palabra florece cuando es encarnada por todos, es decir, ella es resguardada y transmitida desde la memoria de la comunidad. Así, un conocimiento y el camino que lo ha hecho posible, sólo se constituyen como saber colectivo a través del florecimiento de la palabra con que la comunidad los ha registrado, encarnado y transmitido en el cotidiano ejercicio de su territorialidad que la distingue.

2.- Una palabra tiene florecer cuando, aún siendo dicha por una persona, ésta enuncia su palabra desde el corazón de la comunidad, esto es, su palabra se ha forjado en el *pensar* y en el *hacer* de todos. Aquella persona que es capaz de *hablar desde el corazón de todos* es al que, ciertamente, conocemos como kataakai (*el que tiene saber*) quien, por lo general, es un araürakai (*un anciano*). En este sentido, su saber está directamente relacionado tanto con la experiencia dilatada en su *hacer* a lo largo de su vida, como también con su capacidad para hablar desde el corazón de todos.

3.- Por otro lado, una palabra sólo adquiere la capacidad de florecer cuando ha sido colectivamente construida, siguiendo para ello, de manera estricta, dos condiciones que le son esenciales:

> a.- ***De acuerdo a su forma***, ella es la configuración simbólica del sueño colectivo. Esto tiene que ver con el dominio de una fórmula que permite la creación de todos aquellos símbolos con que la comunidad envuelve las ideas y las acciones que, durante el proceso de búsqueda del conocimiento necesario para resolver un

problema, ella misma diseña y ejecuta colectivamente. Esta fórmula es ***siempre narrativa*** y su enunciación está determinada por el seguimiento estricto de un tono y, un ritmo, armónicamente constantes, generando una musicalidad que, así, favorece y condiciona sus dos principales funciones, a saber:

- Extrapolarse del discurso cotidiano en tanto *saber* generado en la experiencia de todos y que, por eso mismo, debe permanecer vivo en el corazón (*memoria*) de todos. Es por ello que, su primera función es la de ***servir de registro simbólicamente elaborado de la historia del saber (o saberes) de la comunidad***.

- Constituirse en manifestación estética y lúdica de la ***territorialidad*** distintiva de la comunidad. Esto quiere decir, que la palabra con que registramos el conocimiento creado en verdad florece, porque es capaz de expresar, junto al conocimiento, la belleza implícita en la armonía de nuestras relaciones como comunidad humana con la comunidad cósmica, único camino posible para alcanzar el ***saber verdadero***, y, es palabra que tiene florecer, porque se nos presenta en una dimensión de belleza con la que aprendemos su historia al mismo tiempo que nos deleita su singular forma. Así, pues, de acuerdo a su forma, la palabra que florece ***sirve de vehículo cohesionador de la comunidad en el especial tiempo de ocio que, así, siempre será creador***.

b.- ***De acuerdo a su contenido***, la palabra que florece siempre será síntesis totalizadora, simbólicamente elaborada, de todo el proceso implícito en la construcción del conocimiento que va, desde el momento mismo en que el problema es detectado y ventilado por la comunidad, pasando por todas las acciones decididas y ejecutadas socialmente, incluyendo los aciertos y fracasos experimentados, hasta lograr el objetivo buscado y alcanzado por todos y para bien de todos. Y, todo ello, enmarcado en un relato que, no sólo registra simbólicamente la aventura del conocer, sino que afianza la territorialidad sobre la que afincamos la persistencia de nuestra existencia como pueblos dentro de la comunidad cósmica.

4.- Para una mejor comprensión de lo antes dicho, pongamos un ejemplo.
Uno de los relatos más importantes para el pueblo añú es el que narra la historia de cómo ellos llegaron a crear la casa palafítica como solución a su necesidad de vivienda de la comunidad, lo que finalmente logra a través de su diálogo con el mundo, es decir, en armonía con la comunidad cósmica.
Este, al igual que todos los cuentos añú, para ser contados con propiedad debe ser, ante todo, cantado, y, su canto, al efecto dice:

Jmüiño, mpi wei jokotoyatüi mmokarü, wañún weintatünü watta

"***Hace mucho tiempo, cuando nuestro padre cortó el mundo para compartir la tierra, nosotros los añú, llegamos tarde***"

Aka, jürükü wannuíachinü: wannuíachi keichi, wannuíachi joukai. Kaaya mou tü mmokarü

"***Entonces, todo era un peligro: era peligrosa la noche, era peligroso el día. Era muy mala esta tierra***"

Aka, apañakai jootatüi janapai maneü anou mmokarü. Jamirü, apañakarü, aneenü aye

"***Entonces, el hijo mayor, salió a buscar otra tierra mejor. Su hermana, la mayor, quedó esperando***".

apañakai Kaaya janapai, oomi ketü apünüi joukai, mané antunacha eintatüi pararukarü

"***Mucho buscó el hijo mayor, hasta que el tercer día, un ramito encontró en el mar***"

Apañakai chikekü joutaatüi, maneicha namo antunachakarü

"***El hijo mayor regresó de vuelta, solo con el ramito***"

Nüokoti nükü nnawa, maneicha namo antunachakarü. Jürüko naliarune'in nounire natümaínü

"***Él no dijo nada, solo con el ramito. Todos, tristes en su corazón, se fueron a dormir***"

Aka, apañakai japütüatüi antunachakarü,

"***Entonces, el hijo mayor lanzó el ramito***"

aka, antunacha tü, napünaatürü ouparayü

y, este ramito, se plantó en la orilla del mar.

Aka, apünüinru joukai namo jikeichikan

Entonces, en tres días con sus noches,

Maneü youkuunkarü naweetatürü ouparayü

Un gran árbol nació en la orilla del mar.

Aka, jürüko neiñatünü kuunkarü,
Nanounire ouparayü, aka nüyakuaru nawiitatünü awaanakai aka akürü ata joukai

Entonces, todos hicieron como el árbol, se fueron a la orilla, y en su sombra encontraron cobijo y comida por siempre.

5.- Varias son las enseñanzas que florecen en esta palabra, pero sólo destacaremos las que nos parecen fundamentales.

a.- La primera de ellas tiene que ver con la llegada de los añú a las costas de la Península de la Guajira y riberas del lago de Maracaibo. Como debe saberse, los añú son, al igual que los wayuu, descendientes del antiguo pueblo arawak, cuyo origen se ubica en la región amazónica en la que, aún hoy día, permanecen algunos pueblos originarios de esta gran familia.

Ahora bien, es sabiduría de todos los pueblos indígenas entender que, una alta concentración poblacional en un espacio reducido acarrea problemas de alimento y desarmonía cósmica, por lo tanto, cuando se está generando un crecimiento poblacional que arriesga la estabilidad de todos, se produce un corte poblacional y parte del grupo se desplaza a ***territorializar*** nuevos espacios. Fue por ello que, en varias oleadas a través del río Orinoco, los arawakos llegaron al mar abierto y ocuparon casi todas las islas en el ahora llamado Mar Caribe, desde Trinidad hasta la isla de Cuba.

Posteriormente, parte de estas poblaciones arawakas se desplazaron desde las islas hacia el continente ocupando la región noroccidental del actual territorio venezolano. Así fue como Kaketios y Ayamanes, entre otros, ***territorializaron*** lo que hoy conocemos como estados Falcón, Lara y Zulia en el costado oriental del lago de Maracaibo. Por su parte, y, en otra oleada, los Wayuu ***territorializaron*** la costa occidental del lago hasta la punta norte de la península. De tal manera que, a la llegada de los añú, en lo que sería la última oleada arawaka desde las islas hacia el continente, todo el espacio ya se encontraba ***territorializado***, y, por tanto, a los añú sólo le quedaron las orillas, tal como registra su palabra.

b.- La falta de espacio no fue motivo para entablar conflictos bélicos entre los pueblos, pero sí planteó la necesidad de construir el camino para ***territorializar*** las orillas y sobre ellas levantar la vida de la comunidad. En este sentido, la búsqueda de una nueva tierra por parte del apañakai y su encuentro simbólico con la semilla del mangle, pone de manifiesto el proceso de comprensión del espacio ribereño por parte de los añú, esto es, descubrir en su diálogo con el mundo que la selva de manglar es capaz de sostener la vida de comunidades de animales y plantas; pero además, sus raíces enclavadas en el agua, ganan tierra y acoplan a otras especies vegetales, como la enea y la majagua, a su alrededor. Este intrincado tramado de raíces acuáticas sirve, además, de aposento a especies animales que, como la cangreja, el camarón, la babilla y la mayoría de los peces, utilizan en el tiempo correspondiente a su reproducción.

Luego, las raíces se elevan por encima de las aguas, propiciando una multitud de tallos de diferente grosor que terminan unidos en un punto en las alturas, y, a partir del cual, el mangle entonces extiende brazos y manos, armando con ellos una gran cúpula de follaje que pareciera imitar la cúpula del mundo.

Así entonces, la solución a uno de los principales problemas de todo proceso de ***territorialización*** del espacio como ciertamente lo es, la necesidad de vivienda, los añú lograron resolverlo a través de su observación e interpretación de la selva de

manglar, es a esto a lo que llamamos: diálogo con el mundo. De allí que, tanto por su diseño arquitectónico, como por los materiales usados para su construcción, la casa añú: el palafito, no es más que la configuración humana del *hacer* de la selva de manglar y su conformación como espacio territorial añú.
De este modo, desde la selección del lugar de emplazamiento y el cálculo de sus dimensiones, pasando por la selección de los materiales de construcción y su debida obtención (lo que implica un tiempo verdadero), hasta el momento de su construcción colectiva, la casa palafítica sigue de manera estricta el camino del diálogo con el mundo, pues, es la forma de mantener la armonía al interior de la comunidad cósmica, única manera de alcanzar un conocimiento verdadero.

c.- Finalmente, el hecho de que haya sido el primer hijo varón el encargado de sembrar la semilla del mangle que da origen a la casa añú, es lo que da lugar a que la comunidad decida conferirle, a partir de entonces, una condición social fundamental para todas las familias: ser la ***mano masculina de la casa***: apa- (*mano*); -ña- (*casa*); -kai (*masculino*).
Es así cómo el apañakai adquiere la importante responsabilidad de mantener la organización y el orden familiar interno, sobre todo, en cuanto a las relaciones con el resto de las familias de la comunidad. Pero, además, es el depositario directo de la memoria, es decir, de todos los relatos que registran el ***proceso de conocer*** y los ***conocimientos en sí*** generados por el pueblo añú a lo largo de su historia. Es el apañakai, el depositario de la sabiduría comunitaria y, por eso mismo, es el encargado de transmitir a los miembros de la familia todos los saberes creados hasta entonces por la comunidad.

6.- Sin embargo, algunas veces estos sabios (apañakai) no llegan a dominar el arte del canto, esencial para la narración de saberes, de allí que encontremos a otros miembros de la comunidad reconocidos socialmente como: añun kataain jaokoti wanükü (***las personas que tienen el saber cortar/compartir nuestra palabra***) quienes, por su dominio del canto, pueden sustituir por momentos a los apañakai en la tarea de sembrar la palabra que florece en el seno de la comunidad. Por lo general, éstos añun kataain (***gente de saber***) son araürakan (*ancianos o ancianas*) quienes, a lo largo de su prolongada vida han recibido la totalidad de los saberes producidos por la comunidad, y, entre todos los saberes aprendidos, ellos han desarrollado el dominio del canto por el que son socialmente reconocidos como verdaderos añú.

7.- Como vemos, *el lenguaje del saber* y *el saber mismo* se hace dominio de todos, muy a pesar de que para su difusión la comunidad reconozca como verdaderos exponentes sólo a aquellos que, como los apañakai, los añun kataain o los araürakan en general, tienen la condición de ser seres completos, ya que poseen la memoria y/o dominan el arte del canto, por tanto, están capacitados para transmitir ciertamente, los saberes de la comunidad. Esto, a pesar de conferirles un reconocimiento como autoridad, en modo alguno les otorga poderes extraordinarios o los coloca por encima del resto de la comunidad. Se trata sí, de un reconocimiento social a quien ha logrado labrar en su corazón la sabiduría del pueblo con la que así ha alimentado su vida, y con la que ha de alimentar la vida de todos.

8.- Así, es evidente la radical diferencia entre el *lenguaje del saber* y su transmisión en el contexto de los pueblos indígenas con respecto al saber y *el lenguaje del saber* en el contexto de la ciencia occidental, pues, como ya hemos visto, el lenguaje del saber en occidente es, como resultado del proceso de ***objetivación***, ajeno a la comunidad humana en general y plenamente restringido al uso y comprensión exclusiva de la comunidad científica, por lo que toda su construcción responde a convenciones ajenas a la sociedad convirtiendo al discurso resultante en fraseología pretendidamente objetiva y, por eso mismo, supuestamente universal.

9.- Por esta vía, el *lenguaje del saber* de los pueblos indígenas y, más particularmente la forma de transmitir sus saberes, para occidente corresponde más bien a lo que ella conceptualiza como: arte del mito o mitología, pues, tales narraciones representan, a lo sumo, bellas construcciones orales carentes de verdad y que de acuerdo a su idea lineal de la historia y de la humanidad, se corresponden con las primeras etapas de la vida de los pueblos, etapas que siempre manifiestan su condición salvaje, primitiva, atrasada, en fin, no científica, no objetiva, no verdadera.

10.- Finalmente, la verdad o verdades que un pueblo indígena construye al transitar su propio camino al saber, siempre será la representación de su propio camino construido en función de resolver problemáticas que le son particulares, propias a su proceso de ***territorialización*** y distintiva de su ***territorialidad***; por tanto, tales saberes o verdades nunca pueden presentarse como hegemónicas, muy a pesar de que, en efecto podemos constatar, en las relaciones entre los pueblos, un pueblo determinado puede llegar a asumir como propia la respuesta creada por otro pueblo para un problema que resulta común.
Así por ejemplo, anteriormente, cuando un añú moría, su cuerpo era envuelto con una especie de alfombra tejida (*estera*) con la palma de la enea (mariche), luego era introducido en su propio cayuco (anua) y, finalmente, era llevado a un apartado lugar dentro de la selva del manglar donde era dejado hasta el momento en que debía realizarse el llamado segundo entierro que, consistía, en la ceremonia de regresar al lugar donde yacen los restos, limpiar los huesos del difunto y colocarlos finalmente en una nueva caja elaborada al efecto.
Tal costumbre es similar entre los wayuu. Sin embargo, los wayuu elaboran para esta ceremonia una vasija de barro que sirve de urna funeraria definitiva a los huesos del muerto. Pues, bien, los añú, desconocedores del arte de la alfarería, terminaron por asumir el saber de la urna de barro wayuu como propia y, a tal efecto, eran los wayuu los encargados de surtirles de estas vasijas cuando la ceremonia del segundo entierro se planteaba como necesaria.
Ejemplos de este tipo y otros muchos son posibles de enunciar; en todo caso, lo que queremos dejar asentado es que, a pesar de que todo pueblo asume su saber construido colectivamente como un saber verdadero en relación a su efectiva acción en la solución de sus problemas particulares, ningún pueblo indígena en Venezuela que sepamos hasta ahora, ha pretendido imponer su saber como hegemónico por sobre los *otros saberes* creados en sus propios términos y ***territorialidades***, por otros pueblos, incluyendo a occidente. Dicho de otra manera, hasta ahora, sabemos que los pueblos indígenas han expuesto y siguen exponiendo ante los otros y el mundo su saber, exponiéndose a sí mismos con ello, pero jamás han intentado imponer tales saberes como únicos y, mucho menos, como universales, más sí como palabra-saber cuyo florecer puede ayudar a todos los otros pueblos y comunidades posibles, occidente incluido.

Capítulo 4

Algunos principios generales de una *otra ciencia*

En torno a la conformación social de una perspectiva propia de ver, vivir y compartir el mundo.

Contextualización.

Hasta no hace mucho, la calificación de "ser indio" era entendida con el más ofensivo sentido peyorativo. Era la expresión para significar, la más de las veces, "ignorancia", "ausencia de cultura" hasta "falta de higiene", "suciedad" y "pobreza insalvable". En la actualidad, la condición despectiva del calificativo no es que haya desaparecido por completo, sino que, ante la indetenible presencia, en Venezuela y todo el continente, de estos pueblos con una voz política propia, la colonialidad del poder y del saber se ha visto obligada, por momentos, a matizar la descalificación; de allí que la categoría de *indio* va, desde la representación folclórica de un pasado que se da por concluido, hasta la de *sujetos infantiles* que requieren de "políticas públicas" para (suele decirse), "mejorar su calidad de vida" mediante su incorporación a la sociedad nacional.

En todo caso, desde la conquista y colonización europea hasta nuestros días, en todo el continente, la condición de "indio" para la colonialidad del poder y del saber (sin importar su ideología), supone un sujeto que requiere de "asistencia", pues, a su parecer, su "atraso cultural", el "carácter tradicional" de su cultura, le "impide" comprender la complejidad de la sociedad moderna, caracterizada por la globalidad de sus procesos, acrecentados además, por el más inverosímil desarrollo de la ciencia y la tecnología generada por los grandes centros del saber occidental.

Así, pues, les resulta inconcebible la posibilidad real de que nuestras sociedades o Estados-naciones latinoamericanos, puedan recibir de los pueblos *indios* algo más que "problemas", resistencias al "desarrollo", "impedimentos al progreso" y "constantes peticiones de políticas públicas"; por lo que, pensar en un posible aporte indígena para la creación conjunta de un modelo societario para todos; formas de producción de conocimientos, técnicas y tecnologías desde su propio sentipensar, definitivamente, no parece caber en la mente, no sólo de los más recalcitrantes pensadores de la derecha, sino también, de los más "progresistas" hombres y gobiernos de izquierda y, esto es así, porque la naturaleza de la conquista y colonización europea no sólo se trató de un despojo territorial, sino que la desterritorialización indígena implicó el despojo de sus territorialidades, esto es, el saqueo de todo su proceso de pensar y crear sus espacios territoriales, tanto desde la producción material de sus bienes de subsistencia; como también y sobre todo, de la configuración simbólica que tal territorialidad genera y expresa.

De manera que, al tiempo que se les despojaba territorialmente se les privaba de ***su pensar***; del mismo modo, al tiempo que se destruía su pensar, se naturalizaba el pensar colonial como única perspectiva orientadora del conocer y saber como exclusivos de la modernidad, esto es, de la ciencia y la tecnología occidental *como saber universalmente único*. No de balde, ante la imposibilidad de comprender la perspectiva del conocimiento físico del mundo de pueblos como los mayas, olmecas y toltecas en México, que les permitió levantar grandes estructuras y edificaciones; o la de los mochicas, en Perú, como para convertir un desierto en vergel de la comunidad, las más recientes descalificaciones de tal perspectiva, se sustenta en

la atribución de esos logros a increíbles *seres extraterrestres*, pues, se da por descontada la posibilidad de los *indios* de *hacer ciencia* o en producir tecnologías propias.

Pues bien, el presente artículo, resultado de los debates generados durante el Seminario sobre **Lengua y Filosofar Indígena** que compartimos con estudiantes de posgrado de la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV), se propone colocar en el disparadero a todos los no indígenas hacedores de ciencia y tecnología desde la perspectiva occidental, a quienes proponemos un radical desplazamiento de *su perspectiva de ver y entender el mundo*; vale decir, a *colocarse en la posición de* ***no saber***, lo que ciertamente supone, no sólo *su desaprender*, sino sobre todo, a pensar fuera del contexto y parámetros establecidos como *naturales* por la colonialidad del saber; en fin, les proponemos una vuelta al centro de su corazón: lugar esencial de todo proceso de conocer, determinado por la territorialidad que una comunidad genera como propia y particular durante el proceso de construcción de su territorio.

Dicho de otra manera, este texto no es para indígenas. No porque piense que no puedan comprenderlo, sino porque, precisamente, hablaremos de algo que ellos no sólo saben, sino que lo han venido ejerciendo desde hace milenios atrás y, aún lo ejercen en nuestro confuso presente. Lo hacemos porque, estamos convencidos, que si algún acuerdo es posible entre criollos occidentalizados y pueblos indígenas no occidentales, es el que genera el contexto de un planeta en peligro, producto del ejercicio de una ciencia sustentada en la perspectiva que separa y antagoniza al hombre con la naturaleza y el mundo; de tal manera que, un vuelco radical en la *perspectiva*, pensamos, puede posibilitar *una otra* forma de relación con la naturaleza y el mundo para la producción de los bienes de sustentación material de nuestras sociedades y, por supuesto, otro tipo de relaciones sociales entre los miembros de las mismas, es decir: todos nosotros.

Por ello, no es otro nuestro propósito que el de auspiciar la búsqueda colectiva de las bases teóricas para sustentar una posible "*otra ciencia*", esto es, la necesidad de impulsar *un hacer científico* capaz de romper con *la colonialidad del saber y del poder* al que, a pesar de nosotros, siempre ha estado unida nuestra formación académica; por tanto, nuestros referentes filosóficos inmediatos siempre han sido aquellos en los que la historia de *la colonialidad del poder y del saber*, precisamente, ha pretendido descalificarnos por ser "indios".

Ahora bien, debemos aclarar que nuestro planteamiento nada tiene que ver con el mero reconocimiento a las creaciones técnicas de los pueblos indígenas previos a la invasión europea; esto, muy a pesar de que algunos de ellos (incluso amigos de la lucha indígena), parecieran solazarse cuando las señalan como "*extraordinarias*"[35]; pero sin referirse nunca a la perspectiva desde la que esos pueblos indígenas a los que tangencialmente se refieren, pudieron crear tales saberes.

[35] Nos referimos, directamente, a las constantes alusiones que el reconocido arquitecto Fruto Vivas, hace en su programa televisivo gubernamental denominado: "***Las casas más sencillas***", donde suele referirse con cierta benevolencia al hacer técnico de los pueblos indígenas, pero, eso sí, sin referirse jamás al fondo conceptual que sustenta tales técnicas. En todo caso, él sólo se atreve a reconocer que son (en su muletilla verbal) "extraordinarias", pero como salidas de una pura casualidad y no como parte de una episteme propia a su territorialidad, pues, a fin de cuentas, el ***dueño*** de la episteme arquitectónica es él y los como él, nunca un ñatubay barí o un apañakai añuu. Es decir, el pensamiento de Fruto Vivas (el arquitecto de pensamiento más avanzado y crítico de la colonialidad del saber), no parece diferenciarse de los productores de History Chanel cuando achacan todo conocimiento físico o matemático indígena a E.T o demás *seres extraterrestres*.

Dicho de otra manera, para nosotros, el mero reconocimiento viene igualmente cargado del sentido descalificador que la *colonialidad del poder y el saber* previamente ha naturalizado. Es esta naturalización la que sustenta conceptualmente la desterritorialización y la desterritorialidad, aunque verbalmente se muestre como incluyente de aquellos a los que, en verdad y en el fondo, desprecia. En este sentido, para nosotros se trata de la necesidad de generar una ***otra ciencia*** que, ciertamente, requiere en principio ***asumirnos como otros*** en tanto que, requerimos de *una otra visión* conceptual o *perspectiva de ver, vivir y compartir el mundo*, radicalmente no occidental o, por mejor decir, les ***invitamos a no tener ningún temor a ser indios***, esto es, decidirse a ver el mundo por fuera del lugar instituido por la colonialidad del saber y del poder.

Para esta invitación[36] hemos ordenado nuestra palabra a partir de lo que consideramos constituyen tres principios esenciales del proceso de conocer de los pueblos indígenas en todo el continente de Abya Yala. Así, pensamos que el problema de la búsqueda del conocimiento siempre ha de ubicarse en un lugar, esto es, en la necesidad que impulsa a una comunidad a transitar un camino en el que, en primera instancia y de forma consensual, deben establecer un punto de vista común, un *lugar de ver*, vivir y compartir el mundo. Vale decir, los miembros de una comunidad humana, antes de serlo, instauran un lugar particular desde donde todos logran ver el mundo desde una misma perspectiva y, por supuesto, con una misma orientación significativa, pues, es desde allí que emplazaran sus relaciones con el mismo. Es a esto a lo que denominaremos como ***noción de territorialidad en el proceso de conocer***.

Ahora bien, decimos que el establecimiento consensuado de un *lugar de ver* (**eirare**) el mundo, orienta la manera de vivirlo en tanto que, tal perspectiva, gobierna la conformación del *horizonte ético* que la comunidad humana se impone como búsqueda que ha de realizar cada individuo para la sustentación colectiva de la comunidad y, por tanto, determina el proceso de comprensión de sus relaciones con la naturaleza y el mundo que, asimismo, conduce a la creación de procesos, tecnologías, técnicas y hasta herramientas que le son correspondientes, pues, siempre serán expresión de la territorialidad de la comunidad que las produce, ya que han sido creadas a partir de la interpretación del sentido que, desde esa perspectiva, el mundo observado ha generado en los sujetos. Dicho de otra manera, la territorialidad de una comunidad humana siempre es resultado de un *diálogo con el mundo* y, es a esto a lo que denominamos ***noción de intersubjetividad en el proceso de conocer***, pues, se trata de que toda comunidad humana, histórica y geográficamente determinada es capaz de generar conocimientos a partir de su diálogo con el mundo.

Por último, todo el anterior proceso y el que sigue, requiere de un nombrar, esto es, de una lengua capaz de expresar y poner de manifiesto constantemente la episteme originaria determinada por la territorialización del lugar que así la comunidad logra ocupar, habitar y nombrar como su territorio lo que, efectivamente, la hace humana. Así, la creación de una lengua no puede ser desligada del proceso de territorialización que el grupo está obligado a ejecutar para constituirse como una comunidad humana, pues, como quiera que sea, sólo nombramos aquello que vemos y/o logramos reconocer como parte del espacio que, a conciencia, buscamos conocer para así, poder ocuparlo y habitarlo como sustento a nuestra existencia como comunidad. Pero sabemos que esto requiere de nosotros la capacidad de

[36] De entrada, susceptible de ser considerada como muy radical, pues, ciertamente no es fácil despojarse de todos los ropajes de supuesto saber con el que académicamente nos cubrimos y de las bondades culturales, económicas, sociales y políticas que, por esa vía, adquirimos.

registrar el proceso de territorilización en todas sus dimensiones; por tanto, necesita crear un discurso capaz de sostener, desde la oralidad de nuestro pensamiento, su registro en la memoria para su transmisión verbal a los descendientes de la comunidad, esto es, sistematizar el proceso y sus resultados en un discurso que, además de explicar nuestro *lugar de ver* y el proceso por el que generamos las condiciones éticas, sociales, culturales, económicas y políticas que tal discurso contiene, debe permitir multiplicar ese pensamiento en nuestros descendientes. Es a esto a lo que denominamos ***oralitura como lenguaje de nuestra otra ciencia***.

Finalmente, necesitamos decir que, en efecto, no tenemos todas las respuestas, de allí la invitación a una construcción colectiva; pero, la misma no será posible sin el consenso de un *nuestro lugar de ver* el mundo y, ciertamente, quienes nos lo han estado señalando, muy a pesar de los más de 500 años de dominación y despojo territorial, son los pueblos ***indios***; también los negros, los campesinos y todas las culturas locales no occidentales presentes a lo largo y ancho de toda nuestra Abya Yala. Por eso, hermanos, si en verdad quieren transformar el mundo a partir de *otra ciencia*, les invitamos a no tener miedo a *ser indios*, esto es, a encontrar *otra forma de ver, pensar, vivir y compartir el mundo*.

La noción de territorialidad en el proceso de conocer.

Lo primero que debemos entender radicalmente es que, la disposición de un grupo humano a organizarse socialmente no es posible sin un lugar *en el que* y, *con el que*, todos sus miembros se sientan y sepan originariamente comprometidos; esto es, no existe pueblo alguno sin lugar, sin territorio.

Tal compromiso es el resultado de un proceso por medio del cual, el grupo alcanza a conocer un lugar en la totalidad de sus dimensiones: geográficas, físicas, ecológicas, ambientales y, especialmente, simbólicas; por ello, a partir de ese momento el espacio es transformado socialmente y, no sólo es convertido en territorio (geográfico-político) de la comunidad que así se conforma como tal, sino que es la expresión simbólica de su origen como seres humanos, es decir, como socialmente conformados.

Ahora bien, el proceso de conocer el lugar sólo comienza a partir del momento en que el grupo logra ver el mundo desde un mismo punto de observación, es decir, establece un *lugar de ver* que, ciertamente, determina su acuerdo en cuanto a la forma de relacionarse con el mismo. Es a este acuerdo al que nos referimos como ***la construcción social de una su perspectiva de ver el mundo*** que, a partir de ese momento, ha de orientar toda búsqueda, toda creación individual o social, material o simbólica, que cada miembro o la comunidad en general, está en capacidad de producir.

Por otro lado, y al mismo tiempo, el acuerdo sobre ***la perspectiva social de ver el mundo está sujeta al proceso de territorialización que el grupo ejerce***. Vale decir, es al interior del proceso de territorialización que la comunidad humana requiere del acuerdo acerca de una ***su perspectiva*** a partir de la cual genera su proceso de conocer que sustenta la creación de su organización, los procedimientos, las tecnologías, las técnicas y herramientas acordes a esa ***su perspectiva*** sin las que les sería imposible territorializar el lugar, y son todas esas creaciones materiales y simbólicas las que conforman y manifiestan ***la territorialidad*** particular y propia del grupo que así las crea.

Así, por ejemplo, para los añuu, *territorializadores* de las aguas del Lago de Maracaibo y las riberas de sus ríos afluentes, ***el mundo es un gran ojo que podemos ver y, al mismo tiempo,***

nos ve. Esta idea, resulta de la colectiva posición en el centro del horizonte visualmente creado por la imaginaria línea de unión entre la cumbrera cóncava del cielo y la visión convexa del espejo de las aguas:[37]

En este sentido, el aforismo resume el acuerdo social con el que los añuu precisan el *lugar centro* desde el cual, como comunidad, despliegan su proceso de territorialización de las aguas, y a partir de allí, conciben sus relaciones con todo lo presente en el espacio, esto es, piensan y actúan en función de resolver los cotidianos problemas de la existencia material, para lo que crean procedimientos, técnicas y herramientas al tiempo que, simbólicamente, configuran todo el proceso conformando así, una *su Cosmovisión* como sustento o soporte de un *su horizonte ético* como comunidad.

De tal manera, pues, toda la construcción material o simbólica que un grupo humano puede llegar a instituir para constituirse, necesariamente parte del establecimiento de un *lugar de ver* o *perspectiva* que le es particularmente propia, pues, en todo caso, tal *perspectiva* es el resultado del esfuerzo colectivo en ubicar un mismo punto de observación y vivencia del lugar y que, por ello, representa el originario lugar de su proceso de territorialización.

Siendo así, la definición del *lugar de ver* o *perspectiva* es fundamental porque es desde allí, que la comunidad humana orienta todo el proceso de su territorialización que supone, desde la definición de los elementos que vemos y sentimos como presentes, hasta los procesos por los que logramos convertirlos en nuestros bienes materiales de subsistencia. Esto, en efecto, orienta la visión acerca de nuestras relaciones con los mismos; pero también, la creación de tecnologías, técnicas, instrumentos y herramientas necesarias al mismo proceso y que, igualmente, han sido elaboradas a partir de la misma *perspectiva* creada por la comunidad ***desde su territorialidad***, pues, ellas no sólo deben ser eficaces en la tarea para la que son creadas sino que, en sí mismas, ellas expresan la noción semántica y simbólica que nuestro *sentipensar* originariamente les otorga. Por mejor decir, ***no existe tecnología desligada o ajena al sentipensar de aquellos que la crean y producen, pues, toda tecnología forma parte y es expresión de la territorialidad del pueblo que la ha creado y produce desde su perspectiva de ver y vivir el mundo***.

Ahora bien, el acuerdo social en la conformación del *lugar de ver* o *perspectiva* de ver y vivir el mundo depende, en buena parte, del lugar mismo, es decir, de su geografía y/o naturaleza; pero, sobre todo, de la visión o imagen que provoca en el *sentipensar* de la comunidad humana, lo que sólo puede ocurrir durante el proceso de reconocimiento del lugar como espacio conocido o territorializado. Es así como, los añuu, ubican su *lugar de ver* el mundo en la interioridad a la que consideran pertenecen, esto es, definen *su estar* en el mundo como un *emerger* de las aguas; por ello, puntualizan su presencia como un ***estar en/sobre el mundo*** que así, les permite *ver* el ojo que cósmicamente éste configura y, por esa misma vía, saber que el ojo vivo del mundo, igual les observa.

Esta idea de ***estar dentro del mundo*** como *perspectiva de ver, vivir y compartir el mundo*, pareciera ser una noción presente en el proceso de territorialización y las ***territorialidades*** de la mayoría (por no decir que en todos) de los pueblos indígenas en toda Abya Yala. Esta supone que, en tanto comunidad presente en el mundo, los seres humanos forman parte del lugar que territorializan, es decir, un grupo humano sólo logra territorializar un lugar cuando aprende a dialogar con el mismo; esto, de alguna manera, termina por integrarlo a la geografía y naturaleza del lugar, al comprender que no es más que una *otra comunidad* entre todas las

[37] Ver nuestra gráfica del fenómeno en la página 27 del presente libro.

presentes (animales, plantas, seres visibles e invisibles) en el territorio habitado y compartido por todos.
Así, podríamos concluir, que el primer aspecto de todo proceso de conocer el mundo o ***ciencia***; por así decirlo, lo constituye el acuerdo social para una perspectiva propia de ver, vivir y compartir el mundo, pues, se trata de ***la consideración de un común lugar de ver que***, ***una vez establecido, orienta y forma el sentido de nuestras relaciones con la naturaleza y el mundo, así como todas las creaciones culturales necesarias para vivirlo y compartirlo***. ***Es esta la territorialidad que orienta e identifica a la comunidad en todas las dimensiones de su existencia*** y que, como vimos, para los añuu y, estamos convencidos, para todos los pueblos indígenas, negros, campesinos y demás culturas locales no occidentales, es ubicada socialmente a partir de la idea de un ***estar dentro del mundo***.
Ahora que, al considerar como ubicación originaria para la observación y conocimiento del mundo el ***estar dentro*** del mismo, implica en primer lugar, que la comunidad humana entiende que ella forma parte de un ***fluir integrado al movimiento de la totalidad del mundo*** y, en segundo lugar, a ***la permanencia equilibrada y unida con las otras comunidades diferentes*** (plantas, animales, seres visibles e invisibles), pues, con ellas comparte de forma emparejada el mismo fluir en el particular proceso de conocer, esto es, en el despliegue de su territorialidad con la que territorializa el lugar que también *los otros* habitan como comunidades.
He allí, pues, que ***la perspectiva de un fluir integrado y en permanente movimiento con el mundo*** se constituye en el ***primer principio del proceso de conocer desde el sentipensar indígena*** y es por ello que, ***para estos pueblos, observar, comprender y conocer el mundo es, con todo, dialogar con el mundo***.

La noción de intersubjetividad en la producción del conocimiento.

Al establecer socialmente como perspectiva del proceso de conocer la idea de que nuestra presencia en el mundo está marcada por el *sentido de la interioridad y/o la pertenencia*, esto es, *estar dentro del mundo*, supone que vemos y vivimos el mundo *desde adentro, integrados* o *formando parte de su propio fluir y permanente movimiento.*
Esta idea introduce en la configuración del horizonte ético de la comunidad humana, la obligatoriedad de despojarse de toda importancia material o simbólica, pues, en todo caso, las otras comunidades (plantas, animales, seres visibles e invisibles), comparten con ella la experiencia de ver, vivir y compartir el mundo en una horizontalidad vital sólo diferenciada por *el hacer* que cada una de ellas ejerce en ese lugar que, *emparejadamente*, territorializan y habitan.
Vale decir, una planta o cualquier animal, jamás actúa como si estuviera *fuera* del mundo; por el contrario, todas sus acciones están determinadas por los ciclos del espacio/tiempo del movimiento del mundo; por tanto, ellas corresponden a su sincronía con el tiempo del espacio habitado. Así, pues, una planta o cualquier animal sabe y expresa (*en su hacer*), *el hacer del mundo* con el que empareja su existencia para su persistencia.
Por tanto, debemos comprender que desde la perspectiva indígena de ver el mundo, todo lo presente está vital y horizontalmente emparejado a una existencia sustentada en la necesaria complementariedad entre todas las comunidades, lo que se produce en virtud de los *haceres* correspondientes a cada una de ellas; de allí la imposibilidad de existencia de elementos susceptibles a ser considerados como ***objetos*** o ***cosas***, pues, dado que ***es nuestro hacer lo***

que nos hace sujetos y, como desde esta perspectiva todo lo presente en el mundo tiene un ***hacer*** (hasta las piedras y los muertos); luego entonces, ***todo y todos somos sujetos*** que, por ***nuestro hacer*** nos interrelacionamos complementariamente en el contexto del fluir del mundo que nos contiene.

Es a partir de la *relación complementaria de* ***haceres*** entre comunidades, que la comunidad humana genera el proceso de conocer profunda y sistemáticamente a todo aquel elemento que, en virtud de ***su hacer***, resulta necesario a su complementariedad y, lo hace, en función de la persistencia de su comunidad y es por ello que, parte esencial del *hacer de su conocer* lo constituye la preservación del *hacer* del elemento y la comunidad a la que pertenece el ***sujeto*** que así conoce.

He allí, pues, el sustento de la ***noción de intersubjetividad en el proceso de conocer*** que, en efecto, desde la perspectiva del sentipensar indígena, es fundamental en la orientación de la definición y ejecución de métodos y procedimientos que no sólo resultan ser inseparables de la idea de complementariedad entre sujetos sino, sobre todo, de la necesaria potenciación y persistencia de los ***haceres*** correspondientes a cada uno de los sujetos involucrados en el proceso.

Vale decir, desde la perspectiva indígena, ***conocer al otro*** nada tiene que ver con su antagonismo, confrontación, dominio o su eliminación en el proceso, ya que desde el sentipensar indígena nunca se trata de integrar en sí mismo y totalmente a nosotros *al otro*, sino de descubrir las implicaciones de ***su hacer*** con respecto a nosotros y, por esa vía, encontrar la forma de mantener su propia persistencia como sujetos *para* y *en función de* nuestra propia persistencia como *los otros* de la relación complementaria que hace posible la vida de todos.

Así, desde la perspectiva indígena, el conocer (*hacer ciencia*), en modo alguno se trata de *arrancarle secretos a la naturaleza en función de producir lo útil, lo bueno o lo bello* sólo para nosotros (la comunidad humana), tal como en un momento determinado de su historia, la cultura occidental estableció como principio de su conocer y que, colonialmente, ha logrado imponer como naturalización de su saber y su poder; muy a pesar de que tal desnaturalización esté derivando en la destrucción de todos *los otros* (la naturaleza y los pueblos) que, por esa vía, siempre son entendidos como meros recursos, como *objetos* disponibles a su voluntad.

Por el contrario, la idea de conocer al mundo desde la perspectiva indígena supone una relación entre sujetos y, por tanto, todo conocer es el resultado de la relación intersubjetiva entre comunidades integradas al fluir del mundo y por ello, todo proceso de conocer supone un ***dialogar con el mundo***, lo que ***no es otra cosa que precisar la palabra y el lenguaje del mundo en el hacer de cada elemento presente en el territorio en función de nuestra persistencia como comunidad, y la del elemento y su comunidad como necesario sujeto en la complementariedad***.

Este ***diálogo con el mundo o intersubjetividad*** es el segundo principio del proceso de conocer desde la perspectiva de los pueblos indígenas, negros, campesinos y demás culturas locales o no occidentales en toda nuestra Abya Yala; para quienes, conocer es una relación emparejada entre sujetos presentes en el lugar y en virtud de la complementariedad de sus respectivos ***haceres***, y en función de su compartida persistencia material y simbólica.

Ahora bien, la condición de diálogo se asienta en el hecho de que ***en la medida que descubrimos la palabra del hacer del otro, asimismo determinamos lo que ha de ser nuestro propio hacer en relación a la vida del elemento que así llegamos a conocer.*** Dicho de otra manera, sólo un proceso de conocer sustentado en un ***diálogo intersubjetivo***, es capaz de

generar un conocimiento posible de garantizar la persistencia de ambos sujetos, es decir, la del sujeto que conoce (*la comunidad humana*) para crear lo útil, lo bueno y lo bello; pero también, la del sujeto por conocer (las comunidades de plantas, los animales, los elementos físicos, etc.), en virtud y en función de mantener la armonía en el infinito movimiento de la naturaleza y el mundo.

Así, pues, conocer a partir del diálogo intersubjetivo implica, entender que *el mundo habla*, *nos habla*, y su palabra es aquella que cada uno de los elementos expresa mediante un ***su hacer*** en la complementariedad; por tanto, ***una ciencia verdadera es aquella capaz de hablar el lenguaje del mundo y no sólo el de la comunidad humana y, mucho menos, el de algunos "especialistas" miembros de la comunidad humana***.

Ahora que, hablando con propiedad, debemos decir que, dada la diversidad de comunidades humanas y *no humanas* presentes en el mundo, igual de diversos son sus lenguajes correspondientes, pues, el lenguaje de cada comunidad siempre responde a la territorialidad particular de cada una de ellas y, por lo mismo, es posible entender la diversidad de territorialidades existentes en el lugar. Dicho de otra forma, sabemos que hay comunidades de plantas o de animales que sólo existen en determinados lugares y no en otros; por tanto, es lógico pensar que *su hacer* es correspondiente al espacio territorial habitado, de allí que ***el lenguaje de su hacer sólo puede ser comprendido en virtud del ejercicio de su particular territorialidad***.

En este sentido, podemos concluir diciendo que, ***desde la perspectiva indígena de ver, vivir y compartir el mundo, el proceso de conocer requiere desarrollar experiencias dialogales o intersubjetivas como forma y método para descubrir en su lenguaje, el discurso del hacer del sujeto por conocer, esto es, el hacer de su territorialidad; no sólo para poder producir o crear lo útil, lo bueno y lo bello para la comunidad humana, sino en virtud de la complementariedad intersubjetiva necesaria para sostener la vida de todos en el mundo***.

Finalmente, debemos comprender que desde la perspectiva indígena el proceso de conocer, en tanto ***hacer propio de la comunidad humana***, sólo es posible a partir del momento en que ***los sujetos humanos son capaces de generar una relación intersubjetiva con los otros***, esto es, descubrir efectivamente, lo que dice el lenguaje, la palabra y discurso de todos aquellos de quienes necesita aprender en función de su persistencia. Sin embargo, ***la naturaleza intersubjetiva de su relación le impone como condición, la preservación del otro en su hacer como garantía de la complementariedad que hace posible la armonía existencial de todos***.

La noción de Oralitura de la memoria como lenguaje de otra ciencia.

Desde la perspectiva indígena, la noción de intersubjetividad en el proceso de conocer requiere de una definición conceptual que los añuu, por ejemplo, definen en su lengua (ya casi extinta) mediante el uso del verbo –**ookoto-** que, semánticamente, es una especie de "*visagra verbal*" capaz de *separar y unir* a la vez, es decir, se trata de un ***cortar/compartir*** lenguajes que, al mismo tiempo que registra el proceso de conocer es igualmente moldeado como saber, mediante un discurso susceptible de ser transmitido a través de un ***canto/relato*** especialmente interpretado como un ***cantar/relatar*** obligadamente compartido.

Por mejor decir, el proceso de conocer desde un ***estar dentro del mundo*** y, por supuesto, los resultados obtenidos como conocimiento, a través de una relación entre sujetos, indudablemente, requiere de un discurso capaz de sistematizar el transcurso y, sobre todo, su

transmisión como garantía de permanencia en el tiempo/espacio de la comunidad que lo produce y de las comunidades conocidas.

Hablamos del ***canto/relato*** creado especialmente para dar cuenta del *diálogo intersubjetivo del conocer* como discurso que sistematiza la experiencia que, de manera ordenada y según ciclos históricos bien determinados por una periodización particular, la comunidad humana va tejiendo como memoria de su proceso de territorialización, esto es, registra los cambios en su territorialidad confirmando siempre su identidad. Por ello, su permanencia mediante una regular transmisión oral que requiere de una habilidad que, sólo algunos sujetos logran desarrollar como una especialidad y por lo que, de acuerdo al juicio de la comunidad, llegan a ser considerados recintos vivientes o espíritus multiplicadores del eco originario de la palabra de la comunidad.

Pero, como quiera que sea, tanto el ejercicio de la territorialidad como la intersubjetividad en las relaciones se expresan a través de la forma en que los nombramos y, sus nombres, siempre responden a la orientación con la que son determinados por el ejercicio de nuestra territorialidad y por el principio de intersubjetividad que subyace como concepto en los nombres así creados. Así, *el conocer* se va constituyendo en un lenguaje que, como toda ciencia, no sólo da cuenta del proceso sino de la configuración conceptual que lo define y que, finalmente, lo conforma como discurso que debe ser transmitido.

Con esto queremos decir que, ***el lenguaje de la ciencia desde el sentipensar indígena responde a la inseparable relación entre la materialidad de su búsqueda y su simbólica configuración lingüística***. Dicho de otra forma, para el pensamiento indígena no existe necesidad de conocer sino es en virtud de la material y simbólica búsqueda del horizonte ético de su existencia como comunidad humana. Sin embargo, tal horizonte no es posible alcanzarlo sin la presencia material y simbólica de todos aquellos elementos que le son necesarios y a los que sólo llega a conocer desde la intersubjetividad de las relaciones entre comunidades, y, finalmente, dado que ***el hacer de los lenguajes*** de cada comunidad presente responde a su particular territorialidad, la comunidad humana está obligada a configurar el discurso de su proceso de conocer y registro del saber así generado, a partir de la ***materialidad simbólica*** de *su hacer* expresado en su propia lengua.

Ahora bien, hablamos de ***materialidad simbólica del discurso del saber*** porque nos referimos ciertamente, a que se trata de alocuciones especialmente elaboradas por determinados miembros de la comunidad indígena, capaces de crear y expresar de manera rigurosa la experiencia colectiva del proceso de conocer en cantos que, no sólo constituyen el registro del saber colectivamente generado, sino creaciones preparadas para enunciar el ejercicio pleno de su territorialidad y reproducirla como eco en el tiempo/espacio en tanto es la palabra representativa de la persistencia del grupo.

Así, se trata de la necesidad de conformar un ***discurso configurado como expresión de la territorialidad de la comunidad humana que lo crea; pero también, de su configuración como expresión de la necesaria intersubjetividad que lo ha producido y que, por tanto, ha de ser del dominio de todos para su permanencia o persistencia***.

Por otro lado, sabemos que ***toda construcción discursiva propia de las comunidades humanas es, en principio, esencialmente oral***; esto es, el pensar se manifiesta verbalmente mediante vocalizaciones de sonidos y expresiones así construidas, y cuya significación es originaria y socialmente acordada. Vale decir, necesitamos entender que la escritura (*palabra fundamental para la ciencia occidental*), como tal, es una construcción cultural relativamente reciente, aún para buena parte de las comunidades humanas pertenecientes a la llamada cultura occidental que, en efecto, estableció su poder colonial en toda nuestra Abya Yala a

partir de su dominio de la palabra escrita[38]; por tanto, es justo decir que ***el origen de toda construcción lingüística se sustenta en el pensar de la comunidad que lo crea en virtud de su lengua, esto es, ha sido pensada y creada para ser dicha u oralmente transmitida***.

No obstante, dado que el principio que rige a toda expresión verbal es la "supuesta" condición efímera del aliento humano que la produce como palabra, se ha llegado a pensar e imponer, que las ideas, conceptos y demás complejas categorías que todo proceso de conocer es capaz de generar, aparecen como imposibles de ser registradas mediante construcciones eminentemente orales que así, puedan dar cuenta de sus implicaciones experienciales y, mucho más, como explicación del conocimiento o saber generado en la experiencia para su reproducción y permanencia en el tiempo, de la territorialidad que lo ha generado.

Entre nosotros, tal apreciación debe ser entendida como directamente relacionada a la *colonialidad del poder y del saber* impuesta en toda nuestra Abya Yala a lo largo de más de cinco siglos de dominación europeo occidental, y continuada por los herederos de su poder, los criollos occidentalizados, quienes, no sólo han dado por hecho que el proceso de conocer es una actividad propia de especialistas de su particular cultura y que, dada la "condición especial" de la ciencia y su hacer, la expresión o registro de su proceso requiere de un lenguaje igualmente especializado, por tanto, de uso exclusivo de los sujetos (los científicos) vinculados a la exclusiva tarea de producir de tal saber.

Así, pues, debemos entender que dado que el conocer forma parte del ejercicio de nuestra particular ***territorialidad***, y que tal ejercicio lo hacemos de acuerdo al esencial principio de ***intersubjetividad***, buscar y transitar el camino del conocer corresponde a *un nuestro propio hacer* que, desde nuestra perspectiva, es siempre una actividad compartida; es decir, para nosotros, no hay proceso de conocer generado *para* y *desde sí mismo por un único sujeto*, pues, ***todo hacer de conocer es compartido***, y, por lo mismo, tanto la expresión de la experiencia como su transmisión a los otros para su persistencia, requiere de un discurso capaz de contener y manifestar la ***territorialidad*** e ***intersubjetividad*** que lo han generado; pero también, la capacidad de ser compartido por todos, único camino para alcanzar su reproducción en el tiempo/espacio de la comunidad en el contexto de su horizonte ético.

He allí la condición intrínseca a la creación de los discursos propios de los ***cantos/relatos*** u ***oralituras***, como expresión del particular proceso de conocer, que en el divertimento de su ejecución, se constituyen en sustento de un *sistema de formación* o educativo, de todos los miembros de la comunidad indígena en torno a la historia de su proceso de conocer, y para la continuidad en la producción de nuevos conocimientos que así, la comunidad registrará, cantará/relatará en la continuidad de su territorialidad.

Vale decir, a pesar de que efectivamente se trata de *cantos* que todos disfrutan escuchar en momentos particulares de su cotidianidad, este disfrute es, precisamente, el mecanismo que posibilita su comunitaria socialización; de tal manera, que la condición especial del creador del discurso es exiliada por el colectivo en la medida que, su contenido, es susceptible de ser dominado en su significación y aún, de su ejecución, por todos los que así lo escuchan y aprenden; lo que en cierto modo, no es más que el ejercicio de la intersubjetividad inherente al camino del saber indígena, presente en el discurso que lo resume, registra y expresa para el saber de todos.

[38] Para una historia de la palabra oral y la escritura y sus implicaciones en la historia de América Latina ver: ***La Voz y su huella***, de Martin Lienhard, y, también: ***1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad***, de Enrique Dussel; ***La invención de América***, de Edmundo O'gorman, y, ***El vacío de América Latina***, de Eduardo Subirats.

A este discurso y, sobre todo, a su exposición, *la colonialidad del saber y del poder* siempre le ha conferido nombres que minimizan sus dimensiones. Así, es posible encontrar menciones que los definen como "folklore", "expresión artística popular", "literatura oral", "etnotextos"; en fin, nombres que desde la perspectiva de la colonialidad del saber y del poder siempre les coloca por debajo, o en una condición y posición menor frente al discurso (escrito) de la ciencia occidental que, sobre todo, es entendida como comprensión y dominio de aquellos supuestos inmaculados sujetos que "*hacen la ciencia*".

Nosotros, desde el ejercicio de nuestra territorialidad, preferimos llamarles "***oralituras de nuestro camino al conocer y saber***"; muy a pesar que, sabemos, nuestro nombre desde la perspectiva de la colonialidad pareciera admitir la supuesta e inherente condición subjetiva (*artística*) que occidente le otorga al discurso de la literatura, porque a su parecer, *la literatura* se aleja o nada tiene que ver con el discurso de la "ciencia". Pero, por eso mismo, su uso para nosotros representa la expresión de una palabra que se niega a ser dominada por la materialidad, pues, de cierto, sabemos que toda palabra no es, en sí misma, únicamente expresión de la materia a la que significa, sino que es, en efecto, ***materialidad simbólica de nuestro pensar***, de nuestro sentipensar que así, conceptualmente disuelve cualquier posible separación entre *arte* y *ciencia*.

El término, además, nos permite reafirmar la condición verbal de la transmisión del proceso del conocer y de los conocimientos producidos en función de la persistencia de nuestros saberes y, por supuesto, del camino por nosotros transitado para alcanzar tal conocimiento en tanto ejercicio de nuestra territorialidad y complementaria relación intersubjetiva con *los otros* pertenecientes a las comunidades presentes en el mundo.

Finalmente, queremos dejar bien establecido que desde la perspectiva indígena el discurso del camino del conocer y su saber, exige una forma ***cantada***/***relatada*** al momento de ser transmitida a la comunidad general, pues, se trata de una palabra especialmente dirigida a sus miembros más jóvenes; de tal manera que, su forma no sólo sugiere una condición como recurso mnemotécnico (que ciertamente lo es), sino también como ejercicio artístico o poético (que sin lugar a dudas también está presente), y, asimismo, un divertimento o acción lúdica comunitaria que, igualmente, es imprescindible al contexto de su exposición colectiva; sino que es todo ello y algo más.

Porque, a fin de cuentas, todo discurso creado como manifestación de la ***oralitura*** de la comunidad, es expresión y contenido de la territorialidad inherente al conocimiento que, de esa forma, registra; así como al proceso de creación del mismo como ***materialidad simbólica del hacer de la comunidad humana***. De allí que su palabra no puede sino, corresponder a la memoria, esto es, a la historia del proceso de territorialización y a la territorialidad del grupo, expresada en los tiempos de ***hacer*** el proceso de conocer y el ***hacer*** correspondiente a su transmisión que, en efecto, no pueden ser desvinculados del *arte de su palabra* y, sobre todo, del sentipensar de su cotidiana existencia para su persistencia en el tiempo/espacio territorializado.

Conclusiones.

A la luz de todo lo anteriormente planteado, es posible arribar a las siguientes conclusiones:

1.- Todo proceso de conocer está determinado por el ejercicio de la territorialidad propia o particular de la comunidad que, por esa vía, territorializa el lugar que ocupa o habita como su territorio. En este sentido, de acuerdo a la perspectiva indígena, el ejercicio de la territorialidad en el proceso de conocer es inseparable de la noción de intersubjetividad que, en efecto, rige las relaciones entre todos los elementos presentes en el mundo, y que la comunidad humana entiende como lo que hace posible su conocimiento, su existencia, así como la persistencia de todas las comunidades de esa forma relacionadas.

2.- Dicho de otra manera, desde la perspectiva del *sentipensar* indígena, el proceso de *conocer al otro* supone entender, que el mismo no es otra cosa que una búsqueda que, como tarea, han de realizar todos los sujetos pertenecientes a la comunidad humana, pues, ésta siempre es realizada en función de *descubrir la palabra de los otros en su propio hacer,* esto es, determinar la expresión material y simbólica del lenguaje de la territorialidad correspondiente a cada una de las comunidades de seres con quienes la comunidad humana sabe que, *emparejadamente*, debe compartir el mundo y por lo que, permanentemente, está obligada a generar procesos de complementariedad en función de su propia persistencia comunitaria; así como también y, al mismo tiempo, estimular la persistencia de todas aquellas comunidades de seres (plantas, animales, seres visibles e invisibles), con quienes comparte el mundo y a los que reconoce como a los ***otros*** diferentes a su propia comunidad. De esta forma, establece su identidad con respecto a la identidad de ***los otros*** a partir de la diferencia de ***haceres*** y territorialidades ***intersubjetivamente*** relacionadas.

3.- La lengua, en tanto sistema que hace posible la expresión del pensar y la territorialidad que la ha creado, permite crear discursos que, no sólo registran el proceso de conocer y sus resultados como conocimientos comunitariamente realizados y validados, sino que su oralidad obliga a la creación de formas discursivas o de exposición (***canto***/***relato***) que, no sólo contienen en su estructura la ***materialidad simbólica del hacer*** comunitario, sino que su transmisión oral comunitaria exige, igualmente, una estructura que rítmica, musical y poéticamente, sea capaz de expresar lo que ética, artística, lúdica y conceptualmente, su contenido soporta como la historia del saber y el proceso de conocer de la comunidad indígena que así lo ha creado como canto/relato para sus descendientes. Es decir, el *sentipensar* añuu (como el de cualquier otro pueblo indígena), ha sido capaz de crear todo un cuerpo de textos de oralitura que así, le han permitido configurar su explicación acerca del proceso de conocer su universo territorializado mediante el despliegue oral, conceptual e histórico de su palabra, lo que hace desde, por y para la persistencia de la memoria general de la propia comunidad.

Capítulo 5

Autonomía indígena y revitalización lingüística
Lengua y cosmovisión añuu frente al etnocidio

"Nosotros tenemos que comer de nuestros hermanos. Tenemos que vivir del bien de nuestros hermanos: los peces, y tenemos que vivir dentro del agua. Porque al añuu, tú le das una mansión y la vive tres días, y a los tres días ¡pum!, otra vez a la orilla del palafito".[39]

Una memoria necesaria.

Hoy[40], vemos con satisfacción la ejecución de iniciativas como parte de un supuesto programa de revitalización lingüística de la lengua de los añuu, tanto en la población de Nazareth de El Moján, como en Santa Rosa de Aguas y en la Laguna de Sinamaica. No puede ser de otra manera, pues, desde hace más de tres décadas (desde 1980 para ser exactos), propugnamos por el inicio urgente de esa tarea debido a la precaria situación que ya para esa fecha, vivía la lengua y el pueblo añuu.

En efecto, luego de nuestras primeras visitas de registro lingüístico en la comunidad añuu de la Laguna de Sinamaica[41], entendimos que el objetivo de la revitalización lingüística debía entenderse desde una perspectiva holística, global, de la realidad del pueblo añuu, quienes, desde la conquista y colonización europea hasta el presente han estado sometidos a un sistemático, continuo y cada vez más sofisticado proceso de etnocidio y ecocidio que ha logrado a lo largo del tiempo, minar su territorio, minimizando a la cultura en su espacio y en su expresión al punto que, ya para esa fecha, su lengua materna, así como sus creaciones culturales fundamentales se encontraban muy disminuidas y en gravísimo riesgo de desaparición, al tiempo que otras importantísimas formas de organización social y políticas habían ya, desaparecido totalmente.

Así entendido el contexto, fue que concebimos un proyecto estructurado en base a la coordinación de acciones simultáneas en tres áreas fundamentales al proceso de revitalización lingüística y cultural, a saber: una primera, en ese momento, llamada por nosotros *fase socio antropológica*, con la que pretendíamos hacer el más amplio registro posible de la memoria de la comunidad en función de precisar, interpretar y valorar la historia del grupo desde su propia versión y visión; para ello, nos sustentaríamos no sólo en una

[39] Flor María Luzardo, habitante de Nazareth de El Moján. Entrevista grabada por los estudiantes de la cátedra "Literatura y Cultura Indígena" de la Escuela de Letras.

[40] La base del presente estudio es la reescritura de una carta que enviáramos desde ciudad de México, a un estudiante de la Maestría en Antropología de la Facultad Experimental de Ciencias de la Universidad del Zulia en el año 2005.

[41] Dicho sea de paso, este registro lo iniciamos por cuenta propia, pero luego lo pudimos regularizar sistemáticamente, como parte de nuestras actividades al interior de un proyecto de investigación que con esfuerzo logramos adscribir al Departamento de Ciencias Humanas de la Facultad Experimental de Ciencias y, con más esfuerzo aún, logramos que fuera financiado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES), de La Universidad del Zulia.

exhaustiva revisión de toda la documentación escrita referida al pueblo añuu sino, sobre todo, en la memoria oral de los pobladores que para ese momento contaba con suficientes y calificados exponentes bilingües, reconocidos por la comunidad como los que *sabían cortar lengua*. Se trataba, pues, de una total reconstrucción de la historia de la cultura, sus procesos, sus instituciones sociales, sus formas de organización social y política, en fin, la historia de su autonomía como pueblo antes y después de la conquista y colonización hasta nuestros días. Consideramos que esto permitiría afincar el proceso de revitalización lingüística y cultural en el contexto de lo que debía ser entendido como un nuevo ciclo vital de la cultura, rescatando la dignidad de sus instituciones más importantes y fortaleciendo las bases de un *su autogobierno*.

En segundo lugar y, a la par de la anterior, consideramos esencial desarrollar estudios que incluimos en la llamada *fase bio-ecológica* ya que, es indiscutible el hecho que una cultura no es sino la sistemática acción social dentro de un espacio territorial que, entre otras cosas, incluye la vida ecológica que lo configura como tal. En este sentido, el territorio añuu conformado por las aguas y riberas del Lago de Maracaibo y el río Limón, desde la época colonial ha venido siendo intervenido generando su desterritorialización como pueblo.

Este proceso comenzó a intensificarse de manera incalculable con la explotación petrolera a comienzos del siglo XX, seguida por la instalación de la planta petroquímica en la costa oriental del lago, hasta llegar a su nivel más nocivo con la explotación carbonífera en la región del río Guasare (**Wasaalee**), con las minas a cielo abierto de Paso Diablo y Mina Norte a partir de 1980 hasta el presente. Todo esto ha contribuido a deteriorar de forma contundente el ecosistema del Lago de Maracaibo y el sistema manglar-lagunar de Sinamaica, provocando la casi total desaparición de las especies propias de la laguna, reduciendo o distanciando cada vez más los lugares de pesca y captura, alterando las corrientes y las estaciones, todo lo cual, sin la menor duda, ha presionado de forma altamente negativa sobre la principal actividad para la autonomía económica del pueblo añuu: la pesca[42].

Finalmente, concebimos como elemento esencial la que denominamos como *fase de etnodesarrollo*, con la que nos proponíamos diseñar y ejecutar proyectos educativos, socioculturales y económicos que sustentaran un camino autogestionario con miras a la tan ansiada revitalización lingüística y cultural en un contexto de autonomía de la comunidad, única vía para la recuperación de la dignidad de la cultura como un todo.

Así, pues, como bien puede apreciarse, tal propuesta requería de la constitución de un verdadero equipo de trabajo interdisciplinario capaz de llevar adelante tan ambicioso proyecto. Esto, en honor a la verdad, no fue así. Nuestro trabajo, hoy lo reconocemos sin complejo alguno, lo hacíamos impulsados por una férrea voluntad y una absoluta disposición para aprender, pero ciertamente, para ese momento teníamos evidentes debilidades y carencias en torno a las complejas implicaciones teóricas y metodológicas, vitales para el desarrollo del proyecto. En este sentido, era claro que requeríamos del auxilio de especialistas que nos ayudaran a superar nuestras deficiencias en el mismo proceso de realización del proyecto. Pero, lamentablemente, esta ayuda nunca fue posible y, por el contrario, la descalificación de nuestro esfuerzo y la invisibilización de nuestros pequeños avances fue

[42] En la actualidad, la mayoría de las familias añuu de la Laguna de Sinamaica sobreviven económicamente por el comercio "ilegal" de gasolina. Sus embarcaciones, antes dedicadas al hacer propio de la pesca y captura de peces, camarones y cangrejas, ahora transportan barriles de gasolina, pues, la pesca está agotada, lo que ha alterado su tradicional forma de vida.

todo lo que recibimos, aún hoy día; porque, a pesar de todo, durante el breve periodo que duró el financiamiento, trabajamos arduamente en las diferentes fases, logrando en unas más que en otras, pequeños pero importantes avances que, de alguna manera, nos permitieron posteriormente aclarar problemas y obtener ciertos resultados concretos que igualmente, hoy pretenden ser desconocidos o no valorados en su justa dimensión.

Así, por ejemplo, la más antigua y completa recopilación de la Oralitura añuu existente hasta hoy, se obtuvo en buena parte durante ese periodo; igualmente, el registro de un amplio vocabulario de la lengua en el que fijamos los cambios fono-fonológicos desde los registros presentados por Jahn (1922), Wilbert (1956) y Marie France Patte (1975), estableciendo además un camino propio a partir de las enseñanzas del maestro Esteban Emilio Mosonyi, quien, dicho sea de paso, siempre se mostró comprensivo ante nuestras deficiencias y, sobre todo, jamás dudó de nuestros aportes a un proceso que, de hecho, sobrepasa la especialización y aún el compromiso político de aquellos que pretendíamos ejecutarlo.

En todo caso, hoy podemos decir sin temor alguno, que nuestra acción en la comunidad añuu de la Laguna de Sinamaica, desde ese momento y en los años subsiguientes hasta el presente, ha servido de estímulo y apoyo a otros investigadores, tesistas de LUZ, Universidad Central de Venezuela (UCV), entre otras universidades y, en general, intentamos siempre provocar en el seno de la comunidad la necesidad de mantener vivo lo que aún permanece (resistiendo) vivo de la cultura, estimulando permanentemente el sentimiento de identidad propia y autónoma que, de seguro, para la experiencia actual que afortunadamente se está llevando a cabo, representa un importante impulso para el éxito de la misma.

Por todo ello es que, también en honor a la verdad, nos contenta ver cómo, algunos de aquéllos especialistas que, probablemente, con sobradas "razones académicas" cuestionaron nuestros planteamientos y esfuerzos están hoy al frente o, brindando un importante apoyo a la realización del actual esfuerzo. Sin embargo, no podemos dejar de sentir cierta angustia, pues, si para aquel momento (1980), se podía contar con más de una docena de hablantes efectivos de la lengua, además, en condiciones físicas y mentales que les mostraban capaces de contribuir al proceso, hoy, eso ya no es posible, pues, todos ellos, por lo menos en lo que respecta a la Laguna de Sinamaica, han desaparecido, y los muy pocos que aún sobreviven se encuentran en condiciones físicas muy disminuidas, no sólo por su edad sino sobre todo, por la realidad de miseria y hambre que sufre toda la comunidad.

Porque, además, luego de un poco más de tres décadas de explotación minero-carbonífera en la región del **Wasaalee**, las consecuencias sobre el ecosistema de la Laguna son por demás evidentes. Es un hecho irrefutable cómo la deforestación generada por la minería ha alterado las condiciones climáticas, trastornando los ciclos de lluvia, provocando sequías e inundaciones con una regularidad ya imposibles de calcular por el conocimiento de la cultura. Estos cambios, además, han generado el desplazamiento y desaparición de especies al punto de casi aniquilar la pesca en la laguna y, aún, en las inmediaciones del propio río que en su cauce la conforma, entre otras terribles consecuencias que nos permiten aseverar que en la actualidad, la Laguna presenta sus peores condiciones biológicas, físicas y ambientales lo que, sin lugar a dudas, ha significado para los añuu la devastación de sus posibilidades autónomas de resolver sus necesidades materiales; todo lo cual hace muy difícil (aunque no imposible), el éxito de un programa de revitalización lingüística y cultural.

Nada fácil es este cometido, pues, son múltiples los problemas a los que ha de enfrentar la comunidad y sus aliados. Nos referimos con ello no precisamente a problemas de carácter lingüístico que, dicho sea de paso, son muchos y de difícil solución, sino a dificultades aún más complejas referidas a procesos de reconstitución cultural que no son posibles de darse

sino es desde la autonomía comunitaria, es decir, desde su propia cosmovisión como asiento filosófico a la práctica o ejercicio de una *su cosmovivencia*.
A pesar de todo, nos alegra el hecho mismo de la propuesta por lo que, sin mezquindad alguna, saludamos al equipo que la lleva adelante y, lo hacemos, porque estamos convencidos que ella es demostrativa de que la esperanza está viva y que el pueblo añuu puede con su propio esfuerzo y con el respaldo de estos aliados, recuperar la fuerza vital de su cultura y, por supuesto, la recuperación de su lengua materna. Es en este sentido que, como una pequeña contribución a ese proceso en adelante expondremos algunas precisiones, a nuestro parecer, fundamentales al noble propósito de la revitalización lingüística y cultural del pueblo añuu.

Lengua y cosmovisión añuu

En principio, debemos partir del hecho indiscutible de que toda lengua es mucho más que el mero medio de comunicación del que se sirve un grupo humano, pues, la lengua, de acuerdo a Sapir, es igualmente *el invisible envoltorio de un sistema de pensamiento*[43]; es decir, se trata de un sistema a partir del cual se conforma y, al mismo tiempo, se expresa el pensamiento, la visión del mundo, la cosmovisión, en una palabra, el *sentipensar* de la cultura de ese particular grupo humano. Dicho de otra manera, toda lengua constituye y, a su vez, expresa la forma en que una cultura ve y configura el mundo. Es así que, debemos entender que la forma de concebir la lengua está en relación directa a la visión del mundo de la nación que, por esa vía, la ha creado y, a través de ella, constantemente expresa y reafirma tal visión. Pero, por otro lado, nuestra visión del mundo sólo se produce desde un lugar territorializado y el proceso de territorializar un espacio se realiza de acuerdo a cómo lo vemos; por tanto, es de este modo que se configura la perspectiva de la territorialidad del grupo que territorializa y *geo-grafía* su territorio. Por este sendero, es de entender que todo *sentipensar* o cosmovisión es el resultado de la interacción de los grupos humanos con el lugar que territorializan, lo que hacen siempre orientados por la perspectiva desde la que configuran al mundo. De tal manera que, es por vía del proceso de territorialización que los hombres piensan y nombran al mundo.
Así, por sólo mencionar un ejemplo, la idea acerca del ejercicio de la lengua, es decir, del *hablar*, los añuu la configuran a partir del uso de un verbo cuya significación está vinculada a una acción evidentemente manual; nos referimos al verbo –**ookoto**- "*cortar*". Esto explica el por qué, para la cultura añuu, aún en la actualidad y en castellano, al referirse al hecho del uso de la lengua materna, se dice que el sujeto "*corta lengua*" o está "*cortando lengua*". De esta forma, la imagen que tal idea produce es un singular acercamiento entre el acto de hablar y la acción manual de *cortar*, es decir, se trata de la particular fusión entre lengua y mano para emerger palabras. Es por ello que, en lengua añuu, parecería correcto gramaticalmente decir: **tookoti jounükükarü** para significar la acción de hablar o, más exactamente decir: *Yo hablo*.
Sin embargo, es obligado señalar que la expresión va mucho más allá del "*Yo hablo*" señalado como traducción, ya que es evidente que se trata de una oración compuesta, estructurada mediante: **tookoti** en la que **t**- corresponde al pronombre personal de primera persona singular: "*yo*"; -**ookot**- raíz del verbo "*cortar*" y el sufijo **–i**, que cumple una doble función,

[43] E. Sapir. *El Lenguaje*. Breviarios, Fondo de Cultura Económica, 8va reimpresión, México, 1980.

pues, por una parte, es marca de género masculino del hablante y, por el otro, marca el caso según el cual se señala que la acción del sujeto pasa de un estado a otro, es decir, que una situación concluye para dar paso de inmediato a un nuevo estado de la acción.

Ahora bien, unida a esta y en función de orientar el sentido hacia el significado de *hablar*, tenemos la subordinada: **jounükükarü**, la que se estructura mediante: **j-** pronombre personal de tercera singular femenino (**jü**) "*ella*"; el morfema **–ou-**[44] que, en este caso, actúa como verbo vivencial "*emerger*", "*brotar*"; el sustantivo **–nükü-** "*voz*", "*palabra*" y, finalmente, el determinante de género no-masculino **–karü**; por tanto, una traducción más aproximada a la idea sería: "*yo corto/ ella emerge la palabra*".

Ahora bien, a pesar de que **tookoti jounükükarü** pareciera ser gramaticalmente correcta, no es la usual ni la que un hablante añuu consideraría apropiada en el correcto uso de la lengua; en su defecto, la expresión usada sería más bien: **piñookoti wounükün**, expresión que, en efecto, evidencia importantes consideraciones propias al sentipensar añuu y, por supuesto, de la lógica de su lengua.

En este sentido, debemos comenzar por decir que la expresión se compone de: **piño-** el cual deviene del numeral **piyoumü** ("dos") pero que, en casos como el presente representa una especie de sujeto *dual* o doble, por así decirlo, puesto que implica un *tú/yo* que de seguro corresponde a un "*entre tú y yo*" o un "*entre los dos*" que, ciertamente, está determinado por la imposibilidad de que una acción de esta naturaleza pueda tener un carácter individual, esto es, hablamos y, cuando lo hacemos, es porque hay *otro* que comparte con nosotros, así, la acción de "*cortar lengua*" de este particular sujeto dual se reafirma en la vivencia experimentada por las palabras "**nükün**" que, esta vez, "*emergen*" (**-ou-**) de nosotros (**w-**).

Esta idea del hablar como una *vivencia indivisible entre dos* a partir de un especial "*cortar*" para emerger palabras que se comparten, no sólo encierra una particular visión de la lengua, sino que ésta se contextualiza en la experiencia vital de los añuu. Dicho de otra manera, el "*cortar*", ya sea el mangle (los hombres), la enea o la majagua (las mujeres), fundamentales para la construcción de la creación cultural más importante del pueblo añuu en su proceso de territorialización de las aguas, esta es: la casa palafítica. En todo caso, es indudable que el "*cortar*" representa para la comunidad una experiencia cotidiana, adquirida y ejecutada en el mismo proceso de territorialización del espacio territorial añuu: las aguas y sus selvas de manglar. Y, este "*cortar*" nunca es posible hacerlo en solitario, pues, su significación está determinada por la orientación comunitaria de la cultura. Es más, aún la labor de pescar realizada por los hombres es entendida como un "*cortar aguas*" (**wookotiwiin**); en tanto que, el pescar implica no sólo "*cortar aguas*" en el mero desplazamiento de las embarcaciones hacia los lugares de captura, sino que también constituye el *hacer* de las redes para *emerger* los peces, todo lo cual es una actividad eminentemente colectiva ya que ha de realizarse, por lo menos, entre dos.

Pero, aún debemos agregar que a la significación de "*cortar*", que ciertamente el verbo **–ookoto-** posee, no puede extraérsele su sentido de "*compartir*" que le va aparejado, esto es, para la lengua y el pensamiento añuu **–ookoto-** es *cortar* y, al mismo tiempo y por eso

[44] Esta partícula –ou- ha sido descrita tanto para el wayuunaiki (F.J. Pérez van Leidden, 1977, entre otros), como para el añuu (M.F. Patte, 1989), como un relator de locación o locativo, señalando una especie de límite, orilla o superficie; sin embargo, de acuerdo a su particular uso y presencia, pensamos que la misma se comporta más bien como un verbo del tipo que Lenkersdorf define como *vivenciales*, es decir, aquellos que señalan que el sujeto no ejecuta sino que *vivencia* la experiencia o la acción, en este caso, la vivencia de "surgir", "brotar" o "emerger" como palabra.

mismo, "*compartir*". Esta idea se sujeta en el hecho de que, definitivamente, se comparte todo aquello que previamente ha sido cortado; de tal manera que, así como cortamos los alimentos en raciones proporcionales para ser compartidas, asimismo, cortamos palabras para compartir experiencias, ideas, sentimientos, etc.

De esta forma, es la imagen del *cortar/compartir* la que parece servir de soporte al orden de vida de la cultura, es decir, de su cosmovivencia como expresión concreta de un sentipensar configurado a partir de aquello que se considera la acción principal en la experiencia del proceso de territorialización y *el hacer* de mujeres y hombres en la producción de sus bienes materiales de subsistencia y para su creación cultural trascendental: la casa. Esta imagen es la que permite ordenar el mundo a partir de un ***cortar/compartir*** que va a estar presente en gran parte, si no es que en la totalidad de la vida de la cultura; por lo que, es justo decir que lengua y *hacer* parecen ser inseparables en el proceso de configuración de las cosmovisiones.

En todo caso, lo que pretendemos establecer como un hecho, es que se da como parte de un proceso en el que los sujetos se relacionan con el mundo y, más específicamente, con el espacio que territorializan; proceso que, además, induce a configurar una cosmovisión que se contextualiza en la experiencia vital del *hacer* que, a su vez, se convierte en orientador de su orden social o cosmovivencia. Así, el espacio territorializado y la perspectiva de visión desde la cual la comunidad se relaciona con el mismo, determina luego las formas productivas y las técnicas, y, todo ello adquiere dimensiones simbólicas expresadas en la lengua, tanto en su uso cotidiano como en las construcciones narrativas más complejas en las que la cultura registra su proceso histórico y la imagen del mundo habitado, y, esto es así, por cuanto,

> "*1) Mediante la lengua nombramos la realidad. 2) Nombramos la realidad según la percibimos. 3) Al pertenecer a diferentes culturas y naciones, no todos tenemos la misma percepción de la realidad. Por ello, 4) nos relacionamos de modos diferentes con la misma realidad. En conclusión, las lenguas nos hacen captar las distintas cosmovisiones de culturas diferentes (…), subrayamos la vinculación íntima entre lengua, cultura y sociedad*".[45]

A estas precisiones del maestro Carlos Lenkersdorf sólo podemos agregar que la vinculación entre lengua, cultura y sociedad se enhebra a través de la experiencia del trabajo durante el proceso de territorialización de su territorio, que se despliega mediante un *hacer* que, para el caso añuu, se configura y expresa como un permanente ***cortar/compartir***: las aguas, la pesca, la enea, el mangle, la casa, etc.

En este sentido, debemos decir que una planificación lingüística para la recuperación del **añunnükü** no puede estar desligada del proceso de revitalización y fortalecimiento de lo que para del grupo constituye su experiencia vital, esto es, el ***cortar/compartir***, ya que es por su intermedio que la cultura logra producir y reproducirse; a su vez, esto implica la necesidad de recuperación para sí, de su espacio territorial. Dicho de otra manera, no es posible una recuperación lingüística añuu si no se produce una recuperación territorial añuu, pues, no hay cultura sin territorio, o por mejor decir, no hay cultura fuera de la autónoma posibilidad de existencia material de la comunidad.

En fin de cuentas, lo que pretendemos dejar bien asentado es que, toda lengua conforma en sí misma una visión del mundo que, no sólo se expresa de forma concreta en el habla sino

[45] C. Lenkersdorf. Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Siglo XXI Editores, México, 1999, p. 13.

también, en la forma que los hablantes construyen sus enunciados, es decir, la lengua expresa la cosmovisión en la que se ha configurado tanto en los contenidos expresados en el habla como en la sintaxis con que organiza su discurso y que, ciertamente, expresa la lógica particular de la lengua como resultado de su singular relación con el mundo y que éste ejerce, esencialmente, como experiencia vital o *hacer* que define su territorialidad.

De tal manera, pues, la visión añuu acerca del *hablar* como un *cortar/compartir palabras*, es correspondiente a una perspectiva de visión según la cual, el mundo igualmente se ***corta/comparte*** con los hombres y mujeres añuu en el continuo *emerger* del día y la noche; espacios/tiempos en los que la cultura organiza y ejerce el cotidiano *hacer* del orden familiar, social y comunitario a partir de una inseparable relación entre cosmos-sociedad-familia-comunidad-mujeres-hombres-naturaleza signada por la complementariedad y no en la confrontación, todo lo cual es, sin duda, manifestación de una evidente perspectiva no occidental.

Entender este punto de partida es crucial para cimentar cualquier proyecto de planificación lingüística en general y para la recuperación de la lengua añuu en particular, pues, de lo que se trata es de recuperar y fortalecer la cosmovisión y cosmovivencia de la cultura y no sólo el re-aprendizaje, digamos, gramatical de la lengua (lo que también debe estar implícito) pero que, en estos momentos, pudiera resultar, en el mejor de los casos, en una simbólica adquisición de una segunda lengua pero sin capacidad política para incidir en lo que, ciertamente es fundamental: la revitalización de la autonomía comunitaria contenida en la diferencialidad cultural de los pueblos, en este caso, del pueblo añuu.

Desterritorialización de la cultura y presencia etnocida del atarawo

> "*Añuu es el ideal. Así es como se le dice al "paraujano", porque al guajiro le decimos sinceramente wayuu. La palabra wayuu significa "guajiro" y la palabra añuu se le dice al paraujano. El paraujano es la persona que ha habitado siempre en palafitos a orillas del lago Coquivacoa*[46]*. El paraujano es aquella persona que vive dentro del agua. Ellos especialmente viven en palafitos y su trabajo es especialmente el pescar. Son pescadores, son marineros y conocen del lago de Venezuela. Y esta gente, como especialmente se encargan de vivir en los palafitos y su acción de trabajo es pescar; entonces, salen a la pesca, y luego salen por la tarde, y en la mañana regresan a su hogar con el pescado o lo que pueden conseguir y con eso benefician a su familia (...). Especialmente la cultura añuu es solamente el pescar, ellos no tienen otro ideal, porque ellos si no es en el agua no hacen nada*"[47]

No pueden ser más precisas estas palabras. Con ellas, Flor María describe de forma determinante aquello que *hace ser* a los hombres de agua, es decir, lo que ciertamente los diferencia de sus parientes y vecinos más próximos, los wayuu; pero, sobre todo, define en sus propias palabras lo que hemos venido denominando como el sentipensar añuu y que ella define como "su ideal". En este sentido, y como bien podemos apreciar, ella insiste enfáticamente en dos aspectos que, a su entender, puntualizan este "ideal". En primer lugar,

[46] Coquivacoa: nombre registrado por las crónicas como el utilizado por las poblaciones autóctonas para designar al lago de Maracaibo. Parece tratarse de una voz no arawaka, pues, para los añú su nombre es: karoorare ("Que tiene un gran espejo" o "Lugar del gran espejo")

[47] Flor María de Galué. Habitante de la comunidad Santa Rosa de Aguas, poblado palafítico muy próximo a la ciudad de Maracaibo. Sus pobladores, a pesar de reconocerse como "paraujanos", establecen un distanciamiento particular con los añuu de la Laguna de Sinamaica. Tal distanciamiento se debe, sin lugar a dudas y en muy buena parte, a la intervención de la cultura dominante occidentalizada al interior de esta comunidad. Conversación grabada en marzo de 2001.

insiste en la ubicación espacial como importantísimo elemento en la conformación del "ser" añuu. En efecto, ya lo hemos señalado, es en el proceso de territorialización de un espacio que los grupos humanos configuran su visión del mundo y, por este sendero, conforman socialmente su espíritu colectivo.

Así, el hecho de territorializar las aguas, de vivir dentro del agua, de haber creado el palafito, es lo que orienta el sentido de la definición cultural que, ciertamente, los añuu hacen de sí mismos; pero también, la que hacen *los otros* acerca de ellos; de hecho, la propia voz "paraujano" con la que la sociedad criolla designa al pueblo añuu, proviene de la expresión "parouja" o "parrouja", que es la voz con la que los wayuu nombran a sus parientes arawakos. La misma se construye mediante: **palaa**, sustantivo de las aguas extendidas, es decir, el mar o, como en este caso, el gran lago de Maracaibo; el morfema **–ou-** que ya hemos descrito anteriormente como el verbo vivencial que indica que el sujeto *emerge* o *brota* en el límite de una superficie, una orilla, y, finalmente, el pronombre personal de segunda plural **–ja** (**jayá**), *ustedes*. De esta manera, el sentido de la expresión puede ser traducida como: *ustedes los que están en la orilla del mar* o, *ustedes los de la orilla*. En todo caso, el hecho de habitar las aguas orienta la definición que tanto *los otros* como los propios añuu ofrecen acerca de su cultura.

Sin embargo, la definición de acuerdo al *estar*, por sí solo, no concluye la configuración total de la cosmovisión aunque sí condiciona lo que se constituye en la experiencia vital de sus integrantes; por tanto, un segundo aspecto, complementario del primero, hace falta para la conformación definitiva del "*ser*" añuu, es lo que Flor María con marcada insistencia señala como la actividad prominente en la vida de los añuu, es decir, como el *hacer* que los *hace ser* hombres de agua, esto es, la pesca o el pescar, actividad que sin lugar a dudas representa el principal *hacer* de los añuu y que está indisolublemente unido a su *estar* en las aguas, de tal manera que la totalidad conformada por la relación complementaria entre el *estar* y el *hacer* es lo que, en definitiva, según Flor María, constituye el "*ideal*" añuu.

De cierto, el *hacer* que implica el pescar, la navegación y el corte del mangle es correspondiente al *estar* sobre las aguas, así, el *estar* y el *hacer* se presentan como elementos inseparables del proceso de territorialización y como expresión de la particular territorialidad del grupo en el ejercicio de su experiencia vital, por lo que el *hacer* de los añuu es efectivamente determinado por el "*ideal*" (el sentipensar) que materialmente se manifiesta en el pescar que, de igual forma, exige una organización del funcionamiento del orden cotidiano igualmente correspondiente al sentido hacia el cual la cosmovisión orienta, pues, los añuu, dice Flor María, "*si no es en el agua no hacen nada*".

Por esta vía, se generan en la lengua palabras claves en las que se condensa el sentido de la cosmovisión y cosmovivencia de la cultura. En el caso añuu, la palabra clave **–ookoto-** es el *cortar/compartir* con que se expresa la esencia de su cosmovivencia, en la que se concentra la idea de que las relaciones entre los hombres y el mundo y las relaciones entre los mismos hombres se dan en el contexto, y mediante el ejercicio de un *cortar/compartir* que hace posible el logro de su "*ideal*".

Es posible decir entonces que el sentipensar añuu se configura a partir del proceso de territorialización del espacio de las aguas (el mismo proceso pudiera ser señalado para todas las cosmovisiones amerindias de Abya Yala), por el que definen su *estar* en el mundo; pero, a su vez, territorializar el lugar es un proceso que se conforma a partir de un *hacer* que la comunidad realiza como experiencia vital, es decir, como síntesis de todas las acciones que no sólo les permiten dar respuesta a sus necesidades materiales y de reproducción de su

existencia, sino que se constituyen como el *hacer* que les será propio, esto es, como aquel *hacer* que los define como cultura.
Dicho de otra manera, *el hacer* de un pueblo es la expresión material y simbólica de su territorialidad; por lo que hay una directa correspondencia entre *cosmovisión* y *estar* en el mundo y, en consecuencia, entre *cosmovivencia* y *hacer* en el mundo, y todo ello, es configurado verbalmente en la lengua a partir de ciertas palabras que, por esta vía, se consolidan como raíces del orden que la comunidad construye como razón y racionalidad de su cultura, es decir, como ordenadores de un sistema de pensamiento, de un sentipensar o filosofía que es propia de la civilización que la crea, en este caso, de los añuu.
En este sentido, nos atrevemos a señalar que para los añuu, tres términos son claves a su sentipensar, ellos son; en primer lugar, la raíz verbal **–ou-**: morfema que hemos descrito como verbo vivencial con el que configuran su *estar* en el mundo, y que es orientado como un *estar* desde un permanente *emerger* o *brotar* sobre los límites de la superficie de un mundo o universo en acuoso y flotante movimiento; en segundo lugar, la raíz verbal **–ookoto-** con el que configuran el sentido de la acción que consideran más trascendente de su experiencia vital o ***hacer*** (**eiña**: tercera palabra clave), como un ***cortar/compartir*** que expresa la necesidad de ser *alentado* o de *dar aliento* al hogar comunitario y al mundo como hogar de todos. Así, la experiencia vital o *hacer* de los añuu se manifiesta como un ***cortar/compartir*** aguas ya que, tal como sentencia Flor María, los añuu, por su *estar*, "*si no es en el agua no hacen nada*".
Así, entendemos que la experiencia vital o *hacer* permite a los hombres ir configurando el mundo a partir de descubrimientos progresivos que hacen posible conformar la realidad que, así se constituye *en* y *por* el *hacer* y, por supuesto, *en* y *por* el lenguaje que, asimismo, la expresa. Entendemos, además, que es indivisible la relación entre lengua y experiencia vital, pues, la primera es efectivamente continente, pero es igualmente evidente la acción modeladora del contenido por parte del segundo, y, ambos, en su continua interacción formulan y hacen evidente eso que hemos estado llamando: sentipensar.
Como ha podido apreciarse, hemos estado tratando de evitar en lo posible, la palabra "*trabajo*". Ello se debe a que, comprendemos, que la palabra "*trabajo*" puede tomar diferentes sentidos puesto que, en buena parte, ella depende de la cosmovisión de la cultura dentro de la cual se genera la experiencia, sobre todo porque,

> "*A lo largo de la historia, desde la perspectiva de culturas y organizaciones sociales diferentes, el trabajo, mejor dicho, los trabajos, se han entendido y explicado de modos muy distintos, y en casos determinados de maneras opuestas*"[48].

Es por ello que, para el caso añuu, preferimos hablar de experiencia vital o *hacer*, porque ella está en armonía con la configuración del mundo que conforma a la cultura y, por esta vía, se trata de algo mucho más que el esfuerzo o labor en función de la simple satisfacción de necesidades materiales y, por tanto es, digámoslo así, un acto cultural total que, como veremos, se contrapone de manera contundente a la acepción que la palabra "*trabajo*" tiene en la llamada cultura dominante occidentalizada.
Así, pues, la experiencia vital o *hacer* de los hombres de agua se presenta como una acción mediadora entre la cosmovisión y la cosmovivencia; es decir, la experiencia del trabajo en los añuu está determinada tanto por las condiciones del espacio que ocupan y en la que tiene

[48] C. Lenkersdorf. *Filosofar en clave Tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa Editor. Colección Filosofía de Nuestra América. México, 2002, p. 181

lugar, pero también, por las condiciones que impone la visión del mundo y su efectivo funcionamiento, todo lo cual, en el terreno de la realidad concreta implica; por una parte, la puesta en práctica de la cosmovisión y, por el otro, esta misma práctica genera o hace posible un orden, una práctica social y hasta una visión de las técnicas y las herramientas, y finalmente, una visión de los productos obtenidos o creados en la experiencia, pues, ciertamente,

> "*la cultura consiste (...) en el ejercicio concreto de la comprensión del mundo por la conciencia pero, al mismo tiempo, reconoce que esta conciencia no emerge sin más de la satisfacción de una especie natural en su lucha por sobrevivir y alimentarse, sino que es el resultado maravilloso de la comunicación de una colectividad de conciencias que se esfuerzan por vivir comunitariamente en el mundo*"[49].

Siguiendo este orden de ideas, tenemos entonces que el *hacer* (los trabajos) que hace posible la materialización de la cultura añuu está en relación directa con la experiencia vital del mundo, la que es vista como el cíclico e interminable proceso de ***cortar/compartir*** el espacio y el tiempo. Tal como bien dice Flor María: "*los hombres salen por la tarde y regresan por la mañana*" porque, ciertamente, la salida hacia los sitios de captura y pesca se produce sólo cuando ocurre el doble *corte* del mundo; es decir, cuando por poniente se oculta el sol y por oriente la luna *emerge*, siendo éste el espacio/tiempo propicio para que los hombres *corten aguas* para atrapar peces que luego serán *compartidos*. De esta manera, la experiencia vital de los hombres de agua: el pescar, el cortar mangle y la cacería, no puede desprenderse y comprenderse, fuera del contexto del espacio/tiempo provocado por este gran *corte cósmico*. Asimismo, el nacimiento del sol en el horizonte del mundo sirve de contexto espacio-temporal a la experiencia vital o *hacer* de las mujeres, a quienes, al contrario de los hombres pero de manera complementaria, les corresponde realizar sus tareas en el ciclo que establece el tiempo de la claridad; mejor dicho, el trabajo de las mujeres es eminentemente diurno, ya que es en este espacio de tiempo cuando en sus cayucos[50] familiares, las mujeres *cortan aguas* para llegarse a los mayales[51] y dedicarse al *corte* de la enea y la majagua, materias primas para el tejido de las casas. De igual manera, aunque en otro tiempo, era el momento para la recolección de raíces de enea y de frutos como la guanábana, y de leguminosas como, la jaba, para la preparación de alimentos propios hoy desaparecidos.

En fin, sobre lo que queremos llamar la atención es hacia el hecho de que existe una efectiva complementariedad en las labores de hombres y mujeres, que son correspondientes a la complementariedad que se produce en el corte cósmico como el contexto efectivo de la complementariedad social del trabajo. Así, la experiencia vital de las mujeres corresponde al *corte* del mundo que produce el día (**keikai**); mientras que a los hombres les corresponde el *corte* del mundo que produce la noche (**keichikarü**) y, ambos *cortes* del mundo y labores femeninas y masculinas, constituyen la complementariedad cósmica y social que hace posible diariamente la continuidad y estabilidad de la cultura; es decir, su "*ideal*".

Esto, que muy bien pudiera llevarnos por caminos de una religiosidad (que también está presente, pero que no vamos a considerar en este momento), tiene razones objetivas que la

[49] P. Mella. *El trabajo como mediación del sentido*. En: Filosofar en situación de indigencia. Juan Carlos Scannone – Gerardo Remolina (Eds.). Universidad Pontificia ICAI – ICADE. Comillas, Madrid, 1999, p. 166.

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

[51] Mayal: espacio cubierto de bosques de eneas y majaguas generalmente acopladas a una selva de manglares que le sirven de fondo.

explican en la realidad. Nos referimos al hecho de que, efectivamente, durante el día no es posible el pescar, pues, el sol calienta las aguas a tal punto, que los cardúmenes buscan las profundidades o se retiran a zonas cubiertas por espesa vegetación donde es difícil lanzar las redes. De igual manera, en la selva de manglar, donde tiene lugar la cacería, sólo la noche la hace posible, pues, en el día, las especies buscadas se refugian y sólo salen de ella para buscar su alimento en las horas nocturnas, haciendo posible su captura.

Finalmente, el *corte* del mangle depende de las fases lunares. A ningún añuu se le ocurrirá cortar una vara de mangle en tiempos de menguante, pues, durante esa fase lunar, se sabe, el árbol cortado no se repondrá[52] y la madera así obtenida, se careará haciéndose inservible. Esto, porque es igualmente objetivo que un bosque de mangle tiene su origen en un árbol madre alrededor del cual crece y se acopla el resto de la vegetación que lo conforma finalmente como bosque o selva de manglar. En fin, las tareas están debidamente separadas no sólo como una división sexual del trabajo por condicionamientos de esfuerzo físico, sino por razones objetivas de la naturaleza, las cuales están contenidas de manera armónica en la cosmovisión de la cultura.

Ahora bien, esta separación de tareas en el contexto del *corte* cósmico no impide que; por ejemplo, los hombres puedan realizar trabajos durante el día, pero estos siempre serán escasos y la mayoría de ellos circunscritos a labores de reparación y mantenimiento de los instrumentos de pesca: redes, embarcaciones o cuando se disponen a reparar sus casas, construir casas nuevas y altares. Pero lo que sí ha de quedar claro es que la experiencia vital o *hacer* masculino se realiza en un contexto eminentemente nocturno.

La misma relación podemos hacerla en cuanto a las mujeres, pues, las labores que éstas realizan en las horas nocturnas se circunscriben al interior de la casa y están, de alguna manera, distanciadas de lo doméstico y, por el contrario, están mucho más vinculadas a lo trascendental o a la formación, pues, es el momento en el que pueden dedicarse con profusión al canto de las historias, a la atención de las jóvenes (**ñerü**)[53] y de los niños, lo que es considerado como parte de su *hacer* trascendental, en tanto que hace posible la conformación, digamos, espiritual, de la familia, cuestión que es particularmente ejercida por las madres principales de cada una de las familias.

Este ***cortar/compartir*** armónico entre los hombres y el mundo, implica que el esfuerzo que representa es considerado como muy positivo, pues, no sólo implica la consideración del "trabajo" en virtud de la subsistencia material, sino que es visto como la totalidad que expresa, pues, se trata de la necesidad de subsistencia del mundo. Así, la consideración positiva del *trabajo*, más como experiencia vital (en *hacer*) que *esfuerzo gravoso*, no es exclusivo de los añuu, en efecto, el mismo Lenkersdorf precisa para los tojolabales (mayas) que:

> "*La explicación del trabajo, dada hasta aquí, le adjudica, sin la menor duda, una valoración positiva. Por un lado, no hay ningún lugar para los atributos negativos, señalados en otros*

[52] En este caso, no podrá usarse el verbo –**ookoto**- sino –**chonaa**- que implica que lo cortado ha sido desgarrado. Así, cortar el mangle en su justo momento se definirá como **wookoti maanglakarü**, pues, su madera podrá efectivamente servir a los hombres y el árbol tendrá la oportunidad de reconstituirse; hacerlo fuera de época implica que **wachonaai maanglakarü**, hemos desgarrado el mangle y éste no se repondrá, por lo que el añuu, en todo momento, buscará usar el verbo correcto mediante el ejercicio de su verdadero hacer: **cortar/compartir**.

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

contextos sociales. El trabajo no es una carga no merecida, tampoco una condena ni nada que se le parezca"[54].

Por lo que la valoración positiva incide indiscutiblemente en su definición, la que no puede ser desconectada del sentipensar de la cultura.

En este sentido, el *hacer*, tanto de mujeres como de los hombres añuu, se define en relación con la acción del *cortar*, pero igualmente del *compartir*, pues, se comparte la tarea e igualmente los productos que ésta genera, lo que constituye el otro sentido al que remite el verbo *cortar* (-**ookoto**-). Así, la idea del "trabajo" para los añuu se expresa como un ***cortar/compartir*** que es coherente con la acción mediante la cual el mundo *se corta* (**nükotawa**), generando el espacio/tiempo necesario para el ***cortar/compartir*** de los hombres, lo que es como decir: al *cortarse* a sí mismo el mundo se *comparte* con los hombres, y, por esta vía, hace posible el *compartir* de los hombres; de allí que en la concepción añuu del trabajo

> "*es más importante la relación que el dominio de la naturaleza y el acercamiento a la naturaleza estará siempre en función del aumento de relaciones, no en función de la acumulación; lo cual plantea no sólo un determinado modelo de ciencia y tecnología, sino incluso replantea la concepción del "dominio de la naturaleza" en términos de integración armónica a su funcionamiento y no en términos de explotación*"[55].

Finalmente, el ***cortar/compartir*** como experiencia vital o *hacer* de los añuu, atraviesa toda su vida, pues, su ejecución es lo que hace posible el *emerger* de todas las cosas, dígase herramientas, alimentos, casas, alianzas familiares y por supuesto, la lengua. De tal manera, que esta idea o concepción del "trabajo" escapa o va mucho más allá de la idea del esfuerzo humano en función de solventar necesidades materiales, pues, ella implica que la acción humana ha de estar en correspondencia con la acción del mundo, lo que nos lleva a la idea de una interacción de sujetos o intersubjetividad que parece conformar al sentipensar de la lengua de los hombres de agua.

Debemos comprender entonces, que desde el sentipensar añuu, el "trabajo" es *experiencia vital* en tanto que, no puede ser separada de la acción del mundo como sujeto; o mejor dicho, la acción del sujeto-mundo hace posible el contexto para la acción de los sujetos-hombres y, es esta relación complementaria, la que orienta la significación o el sentido profundo de –**ookoto**- ***cortar/compartir*** y por lo que, en la misma línea, los productos del trabajo o bienes culturales estarán siempre, de alguna manera, igualmente determinados en sus significaciones por esta interacción de sujetos; todo lo cual soporta la convicción de que ***todo vive***, principio al que nos hemos referido y, creemos haber aclarado suficientemente, con anterioridad[56].

Así, pues, la idea del "trabajo" como *experiencia vital* permite que la labor de los añuu no pueda ser valorada en tiempo y, mucho menos, cuantitativa o monetariamente, es decir, no puede ser medida según las reglas de los valores occidentales: tiempo/salario; en tanto que, su valor es intrínseco a la relación de complementariedad con la labor del mundo y, por supuesto, en su sentido de construir; de tal manera que, los resultados propios de la labor así concebida se valoran, en sí mismos, como expresión de la continuidad armónica de las

[54] C. Lenkersdorf. Op. Cit. P. 183

[55] P. De Velasco. *Fiesta y trabajo: oposición entre culturas*. En: Filosofar en situación de indigencia. Juan Carlos Scannone – Gerardo Remolina (Eds.). Universidad Pontificia – Comillas, Madrid, 1999, p. 185.

[56] Ver Capítulo 3 del Libro Primero: Wopukarü jatümi wataawai/El camino hacia nuestro propio saber.

relaciones de los hombres con el mundo. Por esta vía, esta idea del "trabajo" es, con todo, lo que muy bien podría llamarse "*trabajo poético*", partiendo de la acepción de "actividad" que el término *poiesis* posee; ello en tanto que se trata de una acción en donde

> "*lo que cuenta para ser considerado trabajo no es el tiempo que se tarda en hacerlo, sino lo que se hace (…), el cual es independiente también de la remuneración*"[57].

Es de apreciar, además, que en la lengua a estas experiencias vitales se les expresa mediante construcciones predicativas en las que se hace énfasis en ideas que contienen en sí mismas, la perspectiva de visión del mundo de la cultura. Así, el *hacer* de los hombres corresponde a un ***cortar/compartir*** *aguas* (**wookotiwiin**–*cortamos/compartimos aguas*), y el *hacer* de las mujeres a un *cortar* eneas cuyo propósito no es otro que el de ***cortar/compartir*** *casa* (**wachonaaü marichekarü wookotüpiña'**-*cortamos enea-cortamos/compartimos casa*). De tal forma, que la definición en la lengua es expresiva del sentido altamente positivo que sobre la experiencia se tiene y, ello es así, por cuanto es la acción complementaria que los hombres han de realizar para sustentarse al tiempo que por esa misma vía contribuyen con su *hacer* a sustentar el mundo del que forman parte.

Sin embargo, esta idea del "trabajo" como *experiencia vital* o *hacer*, o dicho de otra manera, esta concepción *poética* del trabajo, ha sido atravesada por el concepto occidental en la que la labor queda separada y se hace ajena, tanto al mundo como a los hombres. La intervención de este otro concepto del *hacer* de los hombres, indiscutiblemente, hace su aparición entre los añuu a partir del proceso de la conquista y se ha ido asentando cada vez más desde el periodo colonial hasta el presente.

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

> "*De allí que en ese sitio de la actual Sinamaica había una población de peninsulares, fincada en la explotación de la sal, y la mano de obra esclava indígena*"[58].

Es decir, la experiencia vital o ***hacer*** del mundo, mediante el cual las aguas y el sol *emergen* sus cristales o espejos: la sal para el mantenimiento de los alimentos, fue transformado por imposición de la colonialidad del poder, en tarea ajena, en **atarawo**, pues, a partir de ese momento la sal pasa a ser objeto propiedad de los europeos quienes se dedican a su comercialización y venta a los demás asentamientos europeos ubicados en el resto de la provincia como Río de Hacha en Colombia, Maracaibo y los Andes venezolanos.

Se comienza a generar así, una conciencia acerca de la diferencia entre un esfuerzo y otro, es decir, aquel que se realiza de conformidad con la cosmovisión del grupo orientada a su sostenimiento, y aquel en el que el esfuerzo es separado de esta conformidad y aún del hombre mismo, haciéndolo ajeno y cargado de angustia y desagrado. Lo que queremos decir es que la aparición de **atarawo** no es solamente un hecho lingüístico, sino que responde

[57] Ibídem (1999:202)

[58] M. Quintero 1996:25

fundamentalmente, a una imposición política, económica y cultural que los añuu distinguen con el préstamo lingüístico sometido a la cosmovisión impresa en su propia lengua.
Es por ello que, a pesar de la imposición de **atarawo** como actividad obligada, los añuu se debaten con ella, pues, por más que la idea de "trabajo" se impone particularmente, sobre la base de las necesidades materiales de las familias; la otra, la de la experiencia vital o *hacer*, resiste como necesidad de la cosmovisión en su expresión concreta como cosmovivencia. Pero es, en efecto, en este contexto histórico que la cultura lo introduce no como el ***cortar/compartir*** sino como **atarawo**: actividad que requiere; en primera instancia, una separación temporal de los hombres de sus respectivas familias, en segundo lugar, se realiza principalmente en periodos en los cuales el *hacer* de la pesca no es posible, ya sea por el natural ciclo de las estaciones que merman o suben el nivel de las aguas; o también, por las periódicas temporadas de desove de las diferentes especies que se capturan. Es, pues, en tales periodos en los que mayormente los hombres de agua saltan a tierra en busca de diferentes empleos en la industria de la construcción, como braceros en haciendas circunvecinas, de caleteros o cargadores en el malecón de Maracaibo o como marinos en las naves de pesca de arrastre. En todo caso, es un tiempo en el que las familias están obligadas a buscar "**nerr**" (*dinero*), para cubrir sus necesidades materiales.
Por otro lado, la necesidad de obtener "**nerr**" está igualmente relacionada al deseo o necesidad de adquirir elementos materiales ajenos a la cultura pero que se consideran útiles, o que, de alguna manera, los aproxima al modo de vida de la cultura mayoritaria. Así, por ejemplo, la compra o reparación de motores fuera de borda, artefactos electro-domésticos, algunos tipos de alimentos y hasta materiales de construcción de las casas tales como: láminas de cartón piedra, láminas de zinc y hasta cemento y cabillas de hierro. Estas adquisiciones, es evidente, las tienen que realizar en el contexto del intercambio mediante el dinero (**nerr**), y es en este tipo de compras a las que mayormente se destina lo obtenido en esos periodos en que los hombres no pescan y se obligan a realizar el **atarawo**.
Es posible entonces observar una evidente separación entre estas necesidades "ajenas" de aquellas que le son intrínsecas a la cultura. Decimos que se trata de necesidades ajenas en tanto que se imponen culturalmente, muy a pesar de que en la cultura no se propongan o existan mecanismos y tecnologías propias para solventarlas, igualmente, porque intentan sustituir modos de producir correspondientes a modos de vivir, creando el espejismo de la necesidad, aunque ésta jamás haya estado presente en la cultura. En fin de cuentas, es evidente que los añuu están conscientes que una buena parte de estas necesidades ajenas necesariamente sólo pueden ser cubiertas mediante el **atarawo**, pues, sólo con él es posible **nerr**, medio único de valor en el contexto de **atarawo**. Las otras necesidades, las propias de la cultura, forman parte del acontecer del mundo y de las relaciones de los hombres con el mismo. De tal manera que pierden la condición de necesidades propiamente dichas, para convertirse en actividad vital que determina su condición humana.
Así, esas que hemos llamado necesidades ajenas corresponden a un proceso impuesto por el sistema de descivilización de la cultura dominante occidentalizada, la que se superpone a través de diferentes mecanismos, procesos y tecnologías, que atacan sustancialmente los patrones de consumo propios de la cultura, imponiendo uno nuevo, ajeno; no sólo por sus implicaciones propiamente culturales, sino fundamentalmente, por corresponder a procesos de producción y de tecnologías totalmente desconocidas e imposibles de dominar en su esencia por los añuu.
Dentro de este sistema de descivilización el aparato educativo es el que actúa con mayor intensidad, dado que opera de manera sistemática sobre la población más joven,

introduciendo como necesidades universales cambios en el modelo de consumo propio de la población, todo lo cual genera; por un lado, dependencia, y, por el otro, serios cuestionamientos al interior de la cultura, pues, éstas se hacen inalcanzables o imposibles de resolver por sí mismos. Sin embargo, se sabe, que mediante **atarawo** es posible resolver lo inmediato en una circunstancia temporal definida, más no la existencia total, tal como es concebida por la cultura y en la cual, el *hacer* no sólo cumple con el objetivo de saciar las necesidades de sustento sino, la complementariedad con el *hacer* del mundo, por lo que esta experiencia se torna, más bien, festiva, en tanto es correspondiente a una armonía. No así resulta el **atarawo**, pues, éste responde más bien a una acción obligada, una en la que el sujeto nada tiene que ver con sus resultados, si no es en lo que atañe al valor económico (**nerr**) asignado y que obtiene por realizarlo, pero al que siempre ve en minusvalía en relación tanto al esfuerzo como al tiempo empleado en realizarlo.

Como es casi obvio, tanto **atarawo** como **nerr** no son sino préstamos lingüísticos del español "*trabajo*" y "*dinero*" sometidos a la fonética del añuu y correspondientes a una visión del mundo y un modo de vida totalmente diferente al de la etnia, pero que sistemáticamente se han ido imponiendo, no sin resistencia, pero que, al fin y al cabo, y particularmente en las últimas décadas, han extendido su presencia y necesidad.

Lo anterior está directamente relacionado con otro proceso al que los hombres de agua han tenido que enfrentar y que, igualmente, forma parte del accionar del mismo sistema descivilizatorio. Nos referimos al proceso de intervención ecocida al que el desarrollo de la industria extractiva, fundamentalmente petrolera y minera, ha sometido al espacio territorial donde tradicionalmente los añuu realizan su economía de subsistencia de acuerdo con su visión del mundo.

Es así cómo, desde los inicios de la industria petrolera en la cuenca del lago de Maracaibo, los añuu han visto reducirse sus lugares de pesca, así como la desaparición de especies otrora importantes en su dieta y economía, pero también, en los pocos espacios que les quedan, los continuos derrames de crudo provocados por ruptura de oleoductos y otros accidentes provocan, además de la destrucción de sus artes de pesca, el alejamiento de los cardúmenes. De tal manera que, en la actualidad, el tiempo de **atarawo** ha dejado de ser una circunstancia generada por las estaciones, sino precisamente, por la acción ecocida y etnocida de la industria de la colonialidad del poder del Estado-gobierno.

A esta intervención ecocida que ya supera el siglo de destrucción, debemos sumarle la más reciente y bestial explotación carbonífera en las cabeceras del río **Wasaalee** (Guasare). En esta región, las empresas Carbones del Guasare y Carbozulia producen actualmente unos 8 millones de toneladas métricas de carbón al año, utilizando para ello la llamada tecnología de cielo abierto, la cual no consiste en otra cosa que en la devastación con explosivos de grandes extensiones de bosque y capa vegetal para liberar el carbón de las profundidades. Esta devastación de miles de hectáreas de bosques y montañas ha generado que las temporadas de sequía y altas temperaturas sean más prolongadas y, por tanto, la merma del cauce del río, uno de los principales afluentes del lago; todo lo cual ha venido provocando que los periodos de pesca se vayan reduciendo y en contrapartida, los tiempos de la necesidad de **atarawo** se hagan más continuos y extendidos "**aka nnawari ain watarawei outiñe we**" ("*pues, si no trabajamos, nos moriremos*")[59].

[59] Josefita Medina (+). Hablante de la lengua añuu en la Laguna de Sinamaica. Palabras registradas por Marie France Patte (1986:36)

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

De tal manera que la noción de *riqueza* está conectada a la posibilidad de ejercer, en sus términos, su *hacer* ancestral; es decir: "*su trabajo*". Asimismo, es igual decir que el estado de pobreza se hace presente en los tiempos de ausencia o imposibilidad de ejercer su *hacer* autónomo, lo que sin lugar a dudas atrae la presencia de **jaamü** y, por lo tanto, la necesidad perentoria de **nerr**, viéndose obligados a someterse o enajenarse en las condiciones que impone **atarawo**. Pero, se sabe, que aún con ello el sustento no está garantizado, pues, la relación **atarawo-nerr**, lo han aprendido los añuu, así como todos los pobres del mundo, es una relación desequilibrada, en tanto que el valor monetario de **atarawo** no guarda armonía alguna, ni con el esfuerzo realizado ni con el tiempo empleado en tal esfuerzo. Por otro lado, también se sabe, que el valor del trabajo es igualmente incongruente con el valor del objeto producido, de tal forma que no sólo se produce plusvalía en relación al esfuerzo y el tiempo del trabajo realizado por el trabajador, sino en cuanto al valor otorgado en el mercado al producto convertido en mercancía.

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

Este punto crucial creemos poder explicarlo mejor con la palabra de los propios añuu. Así por ejemplo, dice Josefita Medina:

> "**aka eintay, waiintay maanaü presidente aye, koüttü no nta aküürü. Koüttü, poreesakarü outakan aka we jaamü**"[60].

Dos cosas, por lo menos, nos interesan destacar de estas palabras. En primer lugar, es claro que el valor de las cosas (mercancías) en el contexto de la sociedad capitalista, y que le son particularmente ajenas a la cultura añuu, no viene dado por lo que ellas son en sí mismas, por su utilidad o por la función que puedan cumplir para la gente, sino que más bien, tal valor lo determinan factores de poder externos a las cosas o mercancías, pero sobre todo, por supuestas leyes o reglas que en efecto generan elementos de poder económico-políticos y

[60] "Pues, si llega un Presidente, si llega, que haga que la comida no sea cara. Es cara, por eso nos morimos de hambre (somos pobres)". Registrado por Marie France Patte. 1986.

que, en la actualidad, parecen contextualizarse en un espacio cada vez más inasible y al que muchos especialistas de nuestro presente pretenden se le rinda culto: el mercado.
En otras palabras, son esos factores de poder los que hacen de las mercancías costosas en relación a **nerr**. En este caso, al parecer de Josefita y con toda seguridad para la mayoría de los añuu, ese factor de poder lo ejerce sin duda el representante del poder político de la cultura mayoritaria, de donde provienen tales cosas o mercancías a las que están obligados en tiempos de **atarawo**. Aunque los economistas pudieran decir, a lo mejor con razón, que en la realidad esta apreciación sea superficial, no en balde, es imposible negar la conexión entre política y economía, y es eso lo que los sectores más pobres comprenden, es por ello que no nos es extraña el hecho de que los añuu adjudiquen al "Presidente", la capacidad de reglamentar o establecer los precios, o por lo menos, alguien que con su voluntad o su poder político, se constituye en el único que puede hacer variar para bien o para mal, el costo público de las mercancías, especialmente, de aquellas que estos requieren en los tiempos en que la comunidad está imposibilitada de suplirlas de manera autónoma y autogestionaria, según los términos de su cultura.
Una segunda idea importante a destacar en las palabras de Josefita tiene que ver con el sentido último al que va dirigido su discurso. Para precisarlo es necesario determinar en sus palabras el hecho de que el discurso está marcado, enfáticamente, por el aspecto de posibilidad. Vale decir, la posibilidad de la efectiva presencia de un Presidente en la comunidad añuu, es vista como eso: una muy remota posibilidad interiormente negada. Tal inferencia es posible extraerla por la presencia en el enunciado del morfema aspectivo **wa**-previo al verbo –**eintay**- ("*llegar*" o "*arribar*"), señalando la acción sólo como posibilidad, pero prácticamente negada. Por lo que, a la imposibilidad de solución autónoma de la necesidad vía experiencia vital, se le suma una ausencia que se transforma en negación de la existencia, no sólo de las necesidades de la comunidad, sino de la comunidad en sí, por estos factores de poder representativos de la cultura dominante. De tal manera que, la condena a muerte por "pobreza" (o hambre), es la consecuencia directa en ese contexto. Todo lo cual, muy a pesar de las vías que se busquen para edulcorarlo, no constituye sino un acto de etnocidio.
Por otra parte, es una constante en la teoría de la planificación económica nacional, encontrar la definición de los añuu dentro de la categoría de "*pescadores artesanales*". Categoría mediante la cual esta nación queda así integrada dentro de los lineamientos o parámetros sobre los cuales se estructura la planificación económica capitalista, tanto de la región del Zulia en particular, como de Venezuela en general. En ella, tal como en otras regiones del continente,

> "*se considera pescador artesanal a aquel que captura en el litoral ribereño en embarcaciones de pequeño calado, siendo dueño de su embarcación y de sus artes de pesca*"[61].

Sin embargo, no es posible separar esta llamada pesca artesanal de las formas ancestrales de producción autónoma y correspondiente a todo un sistema cultural del cual es descendiente, y que porta los signos distintivos que le han sido legados por una larga tradición y que persisten muy a pesar de que parte de su producción entre en el circuito de intercambios basados en la moneda. En todo caso, estos pescadores artesanales en el contexto de la planificación económica capitalista son ubicados como formando parte del llamado sector informal de la economía, por lo que se les desconoce cualquier especificidad que permita

[61] G. Alcalá Moya, *Con el agua hasta los aparejos*. Ciesas. Antropologías, México, 1999, p. 37

considerarlos como modelo societario de producción económica capaz de contribuir con su esfuerzo productivo al bienestar, no sólo de sus propias comunidades, sino del conjunto de la sociedad regional y nacional.

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

Pero, si bien es cierto que los añuu pueden compartir con otros pescadores de otras regiones del país algunos rasgos, especialmente, en lo que constituye su actividad económica en sí; y aun cuando, tal como ya hemos señalado, parte de su producción ingrese al mercado local en los términos de compra-venta o basada en la moneda, no menos cierto es el hecho que hay una visión distinta, tanto de la actividad económica en sí, como del producto que de ella se obtiene, y, esto es así, por cuanto la visión que los añuu tienen de su labor está en relación directa con su cosmovisión, la que aleja a los añuu de manera contundente, de esta forma de integración económica.

Tal como hemos explicado, el "trabajo" para los añuu es, más bien, una *experiencia vital*, que si bien es cierto les permite solventar sus necesidades materiales, también esa labor se realiza desde la perspectiva según la cual ella es correspondiente a un su "*hacer*" que es complementario al "*hacer*" del mundo. De tal forma que la labor en sí, no es ajena a los hombres, no la definen factores de poder o el mercado sino, por el contrario, es ella la que los define como hombres, esto es, como seres humanos.

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

Por esta vía, es de comprender que los peces adquieren un valor que no puede ser medido comercialmente, muy a pesar, de que parte de ellos sean intercambiados por moneda (**nerr**). La captura se distribuye, pues, entre lo que es compartido para el consumo de las familias que han participado del *corte de aguas*; aquella que se destina a la obtención de **nerr**, y una parte que es intercambiada por otros productos en un trueque directo. Debemos decir, que dada la subvaloración comercial de las especies ribereñas que los añuu capturan mayormente, la obtención de **nerr** por esta vía es escasa, de tal forma que ello ha contribuido a que, en muy pequeña escala, el trueque persista en su propio mercado. Por ello, aún en la actualidad, es posible presenciar los días sábados, en el llamado mercado de Puerto Cuervito en la

Laguna de Sinamaica, cómo se concentran las mujeres, algunas de las cuales y en su precariedad de **nerr**, realizan ese tipo de intercambio de peces por pastas, arroz, legumbres, yuca u otros alimentos venidos desde la ciudad.

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

Autonomía y planificación lingüística

Lo que hasta ahora hemos pretendido demostrar es que el proceso de revitalización lingüística de cualquier cultura en general, y, del añuu muy en particular, no puede ser separado del proceso de revitalización de la cosmovisión desde la cual se ha configurado y expresa, así como de la cosmovivencia mediante la cual se concretiza en la cotidianidad y, todo ello es correspondiente a un proceso de recuperación de su autonomía como cultura en todos los órdenes, pero sobre todo, en lo económico y político.

Esto es así, por cuanto, la existencia de una lengua reside en la autonomía de su ejercicio, lo que no sólo está vinculado a la función lingüística propiamente dicha, sino que ella tiene que ver de manera directa, con la posibilidad de autogestión de la cultura; vale decir, la lengua expresa no sólo la autonomía lingüística del grupo que la ha creado, sino su autonomía total: económica, cultural, religiosa y, sobre todo, política.

Así, pues, el ejercicio de la autonomía de una cultura dada no es más que la posibilidad del ejercicio pleno de su territorialidad, por tanto, el proceso de revitalización de una lengua pasa, necesariamente, por la recuperación del control político, económico y simbólico de su territorio. En este sentido, se trata de revertir el proceso de desterritorialización al que el pueblo añuu ha sido sometido, lo que ha de lograrse mediante un proceso de reterritorialización que haga posible la recuperación sino total, por lo menos suficiente, de su territorio ancestralmente por ellos territorializado.

Por otro lado, hemos tratado de asentar igualmente, que el hecho de que una cultura deje de utilizar su lengua materna no implica, necesariamente, la pérdida total de su cosmovisión y, en consecuencia, de su cosmovivencia. Así, si bien es cierto que el pueblo añuu ha abandonado el uso de su lengua materna, mantiene en su esencia los elementos claves de su sentipensar, los que aún hoy y en castellano, sostiene como aquello que define su diferencia como cultura. Así, por ejemplo, la definición del *hablar* como un *cortar lengua* nos evidencia la persistencia de la cosmovisión originaria desde la cual la lengua y su ejercicio ha sido originariamente concebida y configurada, y que la comunidad preserva muy a pesar del

proceso de etnocidio al que ha estado sometida y, la sostiene, aún en términos de la lengua impuesta.

Por tanto, la planificación lingüística para el proceso de recuperación de la lengua añuu pasa, en primer lugar, por el fortalecimiento de su autonomía como pueblo, es decir, recuperar su capacidad para dar respuestas políticas y económicas propias a su auto-sustentación y persistencia como comunidad, todo lo cual, igualmente pasa por la recuperación de su territorio, única vía para el rescate de su ***hacer*** y su ***estar sobre*** las aguas.

En este punto es importante señalar que en la actualidad, la urgencia de este paso no sólo es vital, sino una verdadera emergencia, pues, hoy por hoy, ante el deterioro de las aguas de la laguna de Sinamaica y del Lago de Maracaibo, la pesca se ha reducido a su más mínima expresión, especies desaparecidas, empobrecimiento (cada vez son más pequeñas en tamaño y peso) de las más comerciales, como el camarón y la cangreja; si sumamos a esto el impune crecimiento de los llamados "piratas del Lago", elementos del hampa común que asaltan en las aguas a los pescadores añuu, arrebatándoles sus motores fuera de borda, sus artes de pesca y la captura que hasta el momento hayan obtenido, dejándoles a la deriva o asesinándoles sin que la Guardia Nacional (de quien se sospecha complicidad) o el Estado-gobierno haga absolutamente nada para detener estos atentados, el cuadro para el ejercicio del *hacer* ancestral, es decir, el *hacer que los hace añuu*, definitivamente se ha minimizado al punto que en este momento que escribo estas páginas, la casi totalidad de los hombres dispuestos a la pesca ya no la ejercen, siendo obligados a dedicarse a actividades totalmente ajenas a su condición, tales como el contrabando de gasolina, lo que les ha convertido (ellos sí), en objeto de señalamiento y persecución por parte de la Guardia Nacional y el Estado-gobierno "socialista", por ejercer un negocio "ilegal" y "anti-patriota".

Dicho de otra manera, no es posible una planificación lingüística para la recuperación de la lengua añuu sin la recuperación añuu de su territorio. Así, cualquier planificación lingüística que se realice sin este fundamento no pasará de ser la confección de una especie de *vitrina* muy aprovechada por el turismo, pero jamás en el verdadero propósito de recuperación de la vitalidad de una cultura que, dicho sea de paso, es soporte cultural, sin duda, de lo que somos como nación zuliana, en particular, y venezolana en general.

Un segundo elemento vital a una verdadera planificación lingüística para la recuperación de la lengua añuu, si la anterior condición efectivamente se cumple, es el establecimiento de un sistema educativo radicalmente autónomo, intercultural y bilingüe, capaz de recuperar la memoria de la cultura a partir de su imaginario, es decir, a partir de la recreación de ese espacio en el cual la comunidad sostiene y ejerce una cosmovisión y una cosmovivencia que le es propia y que les distingue como cultura. Esto implica desarrollar procesos que pudiéramos denominar como un "*despertar de la memoria*" y que, supone, utilizar todos los mecanismos posibles: escuela, medios audio-visuales, etc., para la difusión de la palabra {aún en castellano} de los ancianos y ancianas de la comunidad hablando de la memoria de sus padres y abuelos, como sustento de los programas de estudio de una Escuela Autónoma para la Autonomía Añuu.

Finalmente, es fundamental generar programas dirigidos a la población criolla de la ciudad de Maracaibo y del país, vinculados al reconocimiento de los añuu como parte de su propia conformación cultural histórica y, por ende, de la importancia de su diferencialidad cultural para la propia configuración cultural de los zulianos y de los venezolanos como cultura latinoamericana diferenciada. Sólo a partir de estos tres basamentos es posible un verdadero programa de revitalización lingüística de la lengua añuu.

En otras palabras, debemos entender que el asunto de revitalizar una lengua no se trata solamente de una cuestión meramente lingüística, sino de un proceso que implica, de una parte, la continua y sistemática ejecución de planes que favorezcan *la vuelta* a los orígenes de los deslenguados, y, por el otro, la sensibilización y vuelta de los criollos al estadio de comprensión de su propia diferenciación cultural y como formando parte de un mismo proceso de transformación de la realidad en este lugar llamado cuenca del Lago de Maracaibo en donde, como les dijera Bolívar: ya ellos no son ni los blancos peninsulares ni los indios dominados, sino otra cosa que, quiéranlo o no, comparten un destino con los que hasta ahora han venido entendiendo como inferiores.

En fin, para nosotros, estos tres elementos son vitales a cualquier programa de planificación lingüística que pretenda revitalizar la lengua añuu, de no ser así, el planteamiento no pasará de ser, en el mejor de los casos, un conjunto de buenas intenciones, pero, enmarcado en el sostenimiento de la colonialidad del poder y del saber que, al fin de cuentas, no logrará tal revitalización y, mucho menos, la recuperación del pueblo y cultura añuu para y en función de su autonomía como pueblo.

Piyoumü Liürükarü

Libro Segundo

Añunnükükarü

La palabra de los añuu

Vocabulario de la lengua y el sentipensar de los hombres de agua

Breve explicación del propósito y uso de este libro.

Antes que nada, lo primero que debemos dejar bien claro es que este Libro no es, en modo alguno, un diccionario lingüístico. Esto, que a simple vista pareciera ser contradictorio, ciertamente no lo es, ya que ni por su forma ni por su contenido ha pretendido regirse por las normas o modelos tradicionales de los diccionarios que todos conocemos y usamos y porque, además, siendo radicalmente honestos, no ha sido escrito por alguien que pretenda asumirse como *lingüista* (por lo menos, no un lingüista como algunos que conocemos[62]), ni mucho menos, que escriba para *lingüistas* como esos.

Así, lo que pareciera proveer argumentos para descalificar nuestro esfuerzo como no *lingüístico* y, por ende, supuestamente *no científico*, es justo lo que nos permite asentar el propósito de nuestro trabajo, pues, lo que en efecto hemos pretendido demostrar es que los términos y expresiones de una lengua constituyen la manifestación verbal y simbólica del pensamiento de la cultura que así la ha configurado. Por supuesto, tal configuración supone una lógica particular o propia, que siempre es correspondiente a la *perspectiva* o *lugar de ver* el mundo de la comunidad que la ha creado, pues, tal *perspectiva* y su lógica correspondiente, son las que orientan y determinan la creación de términos y expresiones con que el grupo nombra y explica el mundo.

Vale decir, nuestro propósito no es explicar normativas gramaticales como si esto fuera el fundamento único de cualquier lengua en general, y de la lengua añuu en particular; sin embargo, a lo largo de su exposición nos esforzamos en nunca dejar de lado el intento de describirlas; pero, siempre lo hicimos en función de precisar al interior de los más de mil términos y expresiones que aquí ofrecemos, la forma en que en la estructura de los mismos se hace presente la lógica generada por la *perspectiva* o *lugar de ver* el mundo y desde donde los añuu nombran y explican su sentipensar que así, hace visible y presente de manera permanente el ejercicio de su territorialidad.

Dicho de otra manera, nuestra preocupación se ha centrado en la forma cómo la lógica de la lengua añuu configura los términos y el uso de los mismos para expresar el sentipensar que han conformado como materialización simbólica de su territorialidad; por tanto, lo que nos interesa, por sobre todo, es la descripción de su estructura en relación a sus implicaciones significativas o semánticas, es decir, lo que nos ha importado es lo que la lengua dice acerca de sí misma como palabra del sentipensamiento que la ha creado.

En este sentido y, de acuerdo a una tradicional definición disciplinaria, a lo mejor, nuestro trabajo pareciera aproximarse a lo que se entiende como un estudio etimológico, en este caso, de la lengua añuu, más que a la descripción de las funciones gramaticales de los términos presentados como muestra. En efecto, desde hace un buen tiempo la disciplina lingüística abandonó casi por completo los estudios etimológicos, pues, al parecer de los lingüistas, la etimología lingüística ha sido superada por *la flecha del tiempo*, sobre todo, porque asumen que *la ciencia* es una creación originariamente dada en un único lugar y, por lo mismo,

[62] Aunque así resuene, este planteamiento en modo alguno pretende ser peyorativo, pero sí, como definición de nuestra profunda diferencia conceptual y política con los lingüistas que dominan la academia universitaria en torno al estudio de las lenguas que, para nosotros, sólo cobran sentido cuando se hacen desde la perspectiva del sentipensar de los pueblos que las hablan y, por lo mismo, en contra de la colonialidad del saber que, lamentablemente y a pesar de su propia o personal apreciación, muy bien enraizada está en la mente y el corazón de buena parte de estos *especialistas*.

propiedad única de quienes en ese lugar la generan como saber universal; por ello, tal como todas las otras disciplinas científicas así creadas, la lingüística considera que su labor no puede ser otra que la de encontrar reglas o leyes universales que permitan, desde un mismo y único modo de conocer, explicar todas las lenguas de todos los pueblos y culturas que en el mundo existen; por ello, falsamente llegan a creer e imponer, que sólo la licencia de lingüistas les otorga el poder de saber explicar cualquier lengua de cualquier pueblo del mundo, aún sin conocer y, sobre todo, desconociendo el sentipensar del pueblo que la ha creado, porque para estos acreditados lo que en efecto les convierte en científicos es, precisamente, su destreza en separar la lengua de la gente que la habla.

A pesar de lo dicho, para nada tememos aceptar que nuestro trabajo pueda estar, de alguna forma, relacionado con la necesidad de establecer el origen de cada término de nuestro vocabulario, pues, en efecto, a lo largo de todo este *Libro Segundo* no hacemos otra cosa que analizar en su estructura la composición de cada vocablo o expresión de la lengua, en función de demostrar la lógica del sentipensar de la cultura para configurar sentidos y significados que así, se conforman como expresión de su particular territorialidad.

Pero creemos poder explicar mucho mejor esto con un ejemplo sencillo. Así, pongamos por caso, la expresión añuu **karoorare**. Con respecto al mismo, tendríamos que decir que se trata del nombre otorgado a un lugar cuya principal característica es la condición de ser o contener un gran espejo; esto podemos saberlo por cuanto el nombre ha sido creado mediante el prefijo **ka**- que indica la *propiedad* o *condición* que posee, en este caso, el sustantivo **-roo**- *espejo*, que inmediatamente es modificado por el aumentativo –**ra**- y que finalmente es marcado como *lugar* o *sitio* específico por el sufijo final –**re**. De tal manera, pues, **karoorare** no es otra cosa que ***el lugar que tiene o posee el gran espejo***, y tal es el nombre que originariamente los añuu otorgaron al gran Lago de Maracaibo que, como vemos, fue configurado verbalmente por cómo es visualizado, esto es, como el sitio que posee la condición de ser o contener el inmenso espejo de las aguas y no como las aguas que pertenecen a Maracaibo ni a nadie en particular.

Es de esa manera que intentaremos abordar cada uno de los términos y expresiones de nuestro vocabulario; pero en fin de cuentas, y en todo caso, para nada nos atemoriza asumir la definición con la que los *especialistas* de la *colonialidad del saber lingüístico* en su predecible comportamiento, intenten encasillar nuestro esfuerzo, pues, ya lo hemos dicho: no somos lingüistas y porque, tal como dicen los añuu, nosotros sólo hemos sido alentados por el gran padre viento a aprender de las ancianas y ancianos añuu a ser, humildemente, sólo una mano, esto es, a *ser gente* (añuu) que necesita y quiere pensar por sí misma, y así poder actuar autónomamente y en función de su autonomía.

Pero además, hemos dicho que nuestro trabajo no está dirigido exactamente a la *comunidad* científica de lingüistas, sino sobre todo, a cualquier persona interesada en aprender acerca de la lengua y la cultura de los hombres de agua; pero por sobre todo, nos interesa que los actuales añuu no hablantes de su lengua materna, puedan reencontrarse con ella desde el sentipensar que la misma encierra, paso fundamental para la recuperación de su dignidad como pueblo, de la que han sido histórica y continuamente despojados.

Por mejor decir, nuestro trabajo, especialmente contenido en este **Libro Segundo**, está dirigido a todos aquellos pobladores añuu con una formación escolar suficiente que, pensamos, hace posible su lectura y comprensión. Así, lo hacemos en función de ofrecerles

la posibilidad de leer y escuchar[63], no sólo un conjunto de palabras y expresiones del idioma materno ya olvidado como consecuencia de una acción etnocida y despojo territorial largamente padecido, sino como camino de recuperación de la territorialidad, esto es, de la autonomía, mediante su reencuentro con el sentipensar originario de la cultura.

Tal propósito nos exigió, entre otras cosas, un formato de presentación en el que el modelo tradicional para contenidos de esta naturaleza queda prácticamente exiliado. Por sólo mencionar un aspecto, en todo momento nos eximimos de usar abreviaturas para marcar o definir funciones gramaticales de los términos analizados; en todo caso, señalamos de manera directa si se trata de un nombre, verbo, adjetivo, adverbio, etcétera. Esto, en modo alguno es mera impostura, sino que resulta del propósito antes señalado, es decir, nuestra labor está orientada a provocar el encuentro del lector (fundamentalmente añuu no hablante del **añunnükü**), más con el pensar que cada término encierra en su significación para la cultura, que con una eventual traducción de los mismos al castellano, pues, si somos honestos, ésta tarea siempre resulta difícil dadas las diferentes perspectivas de ver el mundo de cada una de las lenguas y culturas.

Pero, además, la idea de presentarlo de esta forma busca inducir una lectura corrida, por así decirlo, ya que pretendemos que el lector pueda avanzar término a término, y expresión por expresión, guiado, mucho más por el pensamiento que encierra cada uno de ellos que por la función gramatical de los mismos. Por eso, y como será evidente, es posible que nos explayemos en la explicación de algunos vocablos más que en otros; por mejor decir, dada la perspectiva desde la que son estructurados, los nombres y los verbos siempre exigen una explicación más amplia que aquellos que representan elementos estrictamente gramaticales como las preposiciones y conjunciones, por ejemplo. Y, como se verá, mucho más amplia se hace la explicación cuando se trata de nombres y verbos estrechamente vinculados al origen del horizonte ético u ontología política de la cultura.

Finalmente, cuando lo hemos considerado conveniente, acompañamos el contenido con ilustraciones e imágenes de aquellos elementos materiales, culturales y, sobre todo, de la naturaleza, vegetación y fauna de la región, especialmente de ésta última, porque en buena parte, sus especies han desaparecido de la zona. Buscamos con ello, no sólo un efecto estético sino, sobre todo, que el lector añuu se confronte con la memoria de su territorio evidenciada en las imágenes de ese anterior universo animal y vegetal que ciertamente hoy, prácticamente, ya no está o ha sido modificado.

Por todo lo dicho, insistimos en señalar que este no es un diccionario añuu-castellano, sino más bien, y en todo caso, un resumido vocabulario del sentipensar añuu, alfabéticamente organizado con todos aquellos términos y expresiones que lo ponen de manifiesto. Así lo hemos hecho, esperanzados de que, al leerlo y escucharlo los añuu puedan reencontrarse a sí mismos en su cosmovisión, esto es, con el pensar de su corazón, como justo camino para que desde la consciencia de su dignidad y autonomía, puedan así recuperar su paso y, por esa vía, continuar el sendero de su lucha de resistencia y re-existencia comunitaria.

Así, pues, he aquí hermanos, el sentipensar del corazón añuu expresado en su lengua.

[63] La obra completa, esto es, **El Libro de los añuu**, lo acompañamos con un CD en el que el lector podrá encontrar, uno a uno, los términos y expresiones de la lengua, pero con la oportunidad de hacer clic en cada uno de ellos e inmediatamente, poder escuchar su pronunciación efectiva, así como su uso en los diferentes contextos posibles.

A

a-: Prefijo. ***Morfema atributivo***.
Se presenta siempre como prefijo ante sustantivos y verbos. Su sentido significativo es el de atribuir una propiedad, condición, cualidad o acción al elemento prefijado; por ello, es capaz de transformar la naturaleza del ***hacer*** tanto del sustantivo como del verbo al que prefija. Así, por ejemplo, digamos la palabra **amma** que, ciertamente, es el nominal para ***caballo***. Ahora que, si bien observamos, la misma se conforma a partir de: **a-** (atributivo) y **-mma** (sustantivo de ***tierra***). No obstante, tanto para los añuu como para los wayuu se trata del nombre que, desde su perspectiva, es capaz de nombrar a la bestia en toda su dimensión, pues, el nombre del animal resulta de *la atribución de una acción a la tierra*.
Tal configuración puede muy bien ser explicada por el hecho de que, como se sabe, el caballo es un animal al que los indígenas en la totalidad del territorio de Abya Yala sólo llegan a conocer en el momento de la conquista; de tal manera que su nombre resulta, en primera instancia, de la percepción como unidad aliada de la bestia y su jinete, la que se expresa en un mismo violento ***hacer***, y, en segundo lugar, por el efecto que sobre la tierra provoca su desplazamiento.
En efecto, el galopar de los caballos de los conquistadores en sus arremetidas contra las poblaciones indígenas, hacían temblar la tierra con su violencia, lo que no podía ser otra cosa que una visión aterradora; así, tal visión, sin duda, provocó la configuración de una imagen que tanto a los añuu como los wayuu, les permitió construir el nombre de tan espectacular animal, cuya presencia y hacer se manifestaba en *el vibrar de la tierra, el estremecer de la tierra*, en fin, **amma** es: ***lo que estremece la tierra***.

Como vemos, mediante el atributivo la lengua añuu hace posible la transformación del nombre, pues, le adjudica una acción que, en este caso, se manifiesta a través del *hacer* del animal; por lo que el nombre *tierra* (**mma**) se verbaliza en el *hacer* del animal que por esta vía es nombrado.
Por otro lado, cuando la partícula atributiva **a-** prefija a un verbo produce el efecto contrario, esto es, lo transforma en sustantivo. Por ejemplo, la palabra: **atümai**: *durmiente, el que duerme*; por lo que podríamos decir, se trata de la *nominalización del verbo* "dormir"; en

tanto que resulta de la unión del atributivo **a-** y el verbo: **-tüma-** (*dormir*) sufijado por **-i**, como marcador de género masculino. Por esta vía, la partícula atributiva **a-** se constituye en elemento particularmente importante en la lengua y su presencia va a ser muy común, pues, permite expresar uno de los principios fundamentales de la cosmovisión añuu referido al hecho de que, de acuerdo a esta perspectiva, *todo vive*, es decir, todo lo que está presente en el mundo está vivo y, por tanto, tiene la condición de sujeto; de tal manera que, la noción de objeto aparece exiliada de la cosmovisión porque hasta las piedras (**jüpakan**) son sujetos vivos, pues, ellas pueden ser **ajüpai**, esto es, *el que tiene la propiedad de ser piedra*.

aa: Este morfema puede aparecer como un sufijo cuya función es locativa, es decir, actúa como un adverbio de lugar: *allí*; *allá* con un sentido de distanciamiento. Así, por ejemplo, si queremos decir: *allá en Maracaibo*, debemos construir la frase: **Marakaayaaru**, la cual se estructura mediante: **Maraka** (sustantivo, nombre de la *serpiente cascabel*); **kaaya** (adverbio de cantidad: *mucha*, *mucho*); el sufijo **–aa** (*allá*) y el sufijo **–ru** que es la preposición *en*. Por lo que, una traducción verdadera debería decir: *allá en donde hay mucha cascabel*, sabiendo que se refiere a la ciudad de Maracaibo.
Sin embargo, cuando **aa** aparece por sí sola constituye el afirmativo enfático: *sí*. Así, por ejemplo, al recibir el saludo de parte de quien nos recibe diciendo:

- ¿**ayou piá**? (¿*apareces tú*?; ¿*arribas tú*?, o, ¿*arribaste*?).

Respondemos: -**aa**, **ayou te**. (*Sí. Arribé*; sí, aquí estoy).

-**aani**: Constituye un genitivo de posesión de elementos que, visiblemente, aparecen como inanimados. Su presencia implica que el sujeto está en una relación de uso del elemento; por ejemplo, al decir: **taani meeya tü** (*este cuchillo que tengo*), evidentemente se diferencia de **tameeya tü** (*este es mi cuchillo*), pues, en la primera, la presencia de **–aani** implica que el elemento (**meeya**) inanimado, está en uso y por tanto, cumple con su *hacer* desde mí o porque es ejecutado por mí; mientras que en la segunda, el elemento sólo es señalado por el sujeto, es decir, no está en el ejercicio de su función (*cortar*). De tal manera que **–aani** constituye una partícula con la que es posible expresar la visión desde la cual los elementos inanimados (materiales, herramientas e instrumentos), necesarios para las labores humanas, establecen una modificación en la relación de pertenencia o propiedad en virtud de un *hacer* que les es propio y que para el ejercicio del mismo dependen de su relación con los seres humanos.

aanüküмoyachi: ***El que tiene la propiedad de hacer presente la palabra***.
No se trata, pues, de cualquier hablante, sino de alguien que sabe *cortar lengua*, es decir, se trata de un añuu capaz de hacer visibles los argumentos, ya sea para el arreglo de los problemas o para generar la armonía, pues, en circunstancias problemáticas, la vuelta a la armonía requiere que las palabras actúen como reconstituyentes de las partes en conflicto. Así, el **aanüküмoyachi** es el que aboga con su palabra por la recuperación de la armonía. Sin embargo, no se trata de un "*hablador*" o "*palabrero*", sino más bien de un "*escuchador*", por así decirlo, ya que se sabe, sólo aprende el arte del **aanüküмoyachi** quien primero aprende a escuchar. Generalmente, **aanüküмoyachi** es un anciano o anciana que, ciertamente, ha acumulado suficiente sabiduría a través de la experiencia que le faculta para ser consultado en medio de los conflictos, pues, se entiende, que en su palabra expone el camino hacia la restitución del equilibrio que, en todo caso, es la aspiración de las diferentes

familias que conforman a la comunidad. **Araürai Alberto aanüküмoyachi amanaru Sánchez** (*El viejo Alberto es el palabrero en la familia Sánchez*).

anükü: Sustantivo. ***Palabra***, ***voz***, pero también ***lengua*** como ***idioma***.
Añunnükükarü es la lengua de los añuu, el idioma de los añuu.
Para la cosmovisión añuu la palabra o la voz tiene una profunda vinculación con el sentido de sujeto, pues, se entiende que ella adquiere vida inmediatamente luego que, con su aliento, el hablante la pronuncia para decir. Así, lo dicho siempre permanece vivo, ya sea porque lo dicho se manifiesta en una acción del hablante que le es totalmente correspondiente o, ya porque el hablante asume el compromiso por lo dicho. Esto, sin lugar a dudas, forma parte de la consideración del sistema de la lengua como algo que va mucho más allá del mero hecho comunicacional, ya que es capaz de convertir cada término o expresión en el sujeto de la acción que por sí misma compromete al sujeto hablante; de esta manera, hablar o comprender el añunnükü es más que el dominio de un sistema de comunicación, sino el compromiso del sujeto con el *sentipensar* que tal sistema implica en tanto visión del mundo y forma de vivir el mundo. Expliquemos esto con una anécdota.
La primera persona hablante del **añunnükü** que conocimos en la Laguna de Sinamaica fue Trina Rosa Silva. Ella era una anciana imponente, lo que no sólo era palpable en su erguida posición al momento de mover el remo para desplazarse en su cayuco, sino que se hacía imponente por el profundo respeto que mostraba por su condición de mujer añuu y, por supuesto, por su lengua, lo que generaba en todos los miembros de la comunidad, un profundo respeto a quien consideraban una fiel representante de su condición originaria. Así, el día que nos conocimos y le expresé mi deseo de aprender el añunnükü, ella me observó por un breve instante; sin embargo, a mí parecer fue todo un desnudamiento de mí y de mis intenciones que ella se encargó de sacudir rápidamente al pedirme que la acompañara.
Recuerdo que era un día sábado y los sábados son días de mercado en Puerto Cuervito, así que embarcamos en su cayuco y ella comenzó a palanquear, erguida, silenciosa, mientras yo sólo admiraba su poderoso equilibrio.
En el recorrido de su casa a Puerto Cuervito, todos, jóvenes y viejos, mujeres y hombres la saludaban con respeto y ella respondía con evidente satisfacción, pero sin descender ni un ápice de su contundente posición sin que ello representara dominio alguno sobre los otros. Quiero decir, Trina Rosa era respetadamente amada por todos y ella, respetuosamente amaba a todos, muy a pesar de que les cuestionara su evidente abandono de su condición de ser añuu. De esto me dí cuenta, pues, cuando los jóvenes le decían en castellano: ¡Buenos días Trina Rosa! Ella les respondía en castellano: ¡Buenos días! Pero, si quien le saludaba en castellano era un anciano o anciana, contemporáneos a su edad, ella, en lengua añuu, les conminaba a dirigirse a ella en añunnükü y no en castellano; de lo contrario, sencillamente, ella no les respondía, lo que ya todos sabían.
Más luego ella misma me explicaría que, cortar lengua no es puro hablar el idioma, sino que eso supone compartir no sólo lo que se dice sino la forma de pensar y vivir lo que se dice porque quien habla el añunnükü es porque está comprometido con eso que la lengua dice. Dicho de otra manera, para el sentipensar añuu jamás se habla por mero hablar, pues, toda palabra dicha adquiere su propio camino y, en ese sentido, marca el destino o camino de quien la ha procreado con su aliento, ya que queda atado a su desandar como palabra dicha, como compromiso. En este sentido y, no de balde, los términos *voz*, *palabra* (**anükü**) y *caminar* (**anükaa**), parten de la misma raíz verbal: **anük-**. **Tanükü** (*mi palabra*); **pünükü** (*tu*

palabra); **nünükü** (*la palabra de él*); **jünükü** (*la palabra de ella*); **Wanükü** (*nuestra palabra*); **janükü** (*la palabra de ustedes*); **nanükü** (*la palabra de ellos*/ellas).

-**apa**-: Raíz nominal que permite configurar términos para ***dedos*** y ***mano***.
Así, -**apa**- es *dedo* y, –**apü,** es la mano completa. Es aplicable también para las tenazas de la cangreja e, incluso, para las últimas ramificaciones de los árboles. Esto es absolutamente comprensible por cuanto, desde la perspectiva añuu, si existe una evidente similitud que empareja a los hombres con los animales y las plantas es, precisamente, a través de sus manos; de tal manera que árboles, cangrejas y hombres, se emparejan por sus manos. Se trata, pues, de una de las manifestaciones de la condición no antropocéntrica de la cultura añuu, lo que además es coherente con la *condición viva* o *de sujeto* de todo lo presente en el mundo.
tapa (*mi dedo*); **püpa** (*tu dedo*); **nüpa** (*el dedo de él*); **jüpa** (*el dedo de ella*); **Wapañü** (*nuestros dedos*); **japañü** (*los dedos de ustedes*); **napañü** (*los dedos de ellos/ellas*). **Tachonaawa tapa amo maneü meeya** (*me corté mi dedo con un cuchillo*).

-**aapa**-: Verbo. ***Dar***.
Como es de apreciar, el prefijo atributivo **a**- antes del sustantivo –**apa**- (*dedo*, *mano*), lo modifica configurando su sentido como una extensión activa de la mano; por tanto, expresa la acción de entrega o de otorgamiento afectivo. De tal manera que, dar es extender la mano al otro, lo que pareciera implicar que el acto de dar está estrechamente vinculado a un darse (**aapawa**), lo que a su vez no deja de estar relacionado a uno de los aspectos fundamentales del sentipensar añuu, como lo es el *cortar/compartir* que, socialmente, se manifiesta en la búsqueda de las alianzas entre las familias, esto es, entre los diferentes, para lo que es esencial estar dispuesto a *dar* y *darse* (-**aapa**-; **aapawa**).
Así, el dador (**aapai**) entrega o extiende su mano y se da; pero al mismo tiempo, el receptor al recibir lo dado se transforma en un aliado, es decir, debe igualmente *darse* al dador que así se torna receptor. (Esto lo profundizaremos cuando corresponda comentar términos como esposa, esposo, etc.). **Taapai apürü piá anei te pütüma** (*Te doy a ti mi agradecimiento*).

-**aapa**-: Aparejado a su significado de "***dar***", "***otorgar***", -**aapa**- puede igualmente adquirir el sentido de "***escuchar***" por "***comprender***" lo escuchado, pues, lo escuchado se configura como algo susceptible de ser *atrapado* cuando es *comprendido*. Así, el escuchar –**aapa**- se torna, al igual que el hablar, en una acción manual ejercida por nuestro sentido auditivo. No obstante, sólo escucha el que comprende o demuestra comprensión acerca de lo escuchado, pues, se muestra capaz de "***atrapar***" lo dicho; por tanto, debe actuar o responder en consecuencia. Como vemos, para el sentipensar añuu la mano y lo manual actúa como elemento clave en la configuración del mundo y su comprensión. **Taapatüi nünükü araürai Pedro aye, je tanaapaatüi keiña te ya** (*Ayer escuché la palabra del viejo Pedro, y comprendí lo que tengo que hacer ahora*).

-**aapaa**-: Verbo. ***Amarrar***; ***atar***; ***liar***; ***anudar***.
Como es de apreciar, su conexión o vinculación con la significación de "***atrapar***" es correspondiente a la actividad manual presente en el ***escuchar***, pero también en el ***dar***; por lo que es posible inferir que *la mano* y *lo manual*, no sólo expresa el sentido de la actividad material de los hombres, sino que ella extiende su significación al orden social y simbólico en cuanto al funcionamiento armónico entre las diferentes familias añuu y entre los añuu en sus relaciones con *los otros*. Así, una alianza se define a partir del *anudar*, *atar* o *amarrar*

las voluntades en el proceso de *dar*(*se*) al otro y del que esperan su correspondiente *dar*(se); sin embargo, no es posible *anudar* o *amarrar* la alianza, sin antes *escuchar* o *atrapar* (*comprender*) su palabra, y, todo ello, es expresado en la lengua haciendo uso de la misma raíz –**apa-**, pues, para el *sentipensar* añuu, *dar*, *recibir*, *escuchar*, *comprender*, *atar* un cabo o una alianza social, es conformado lingüística y simbólicamente como parte del ***hacer*** de los hombres y mujeres que se definen como añuu. **Weeketünü anou waapaañü amo jürükü amaanakan** (*Tenemos que atar bien nuestras alianzas con todas las familias*).

aapaü: ***Lo que se da***; ***lo dado***.
Se trata de aquello que se entrega como *presente*, *regalo* u *obsequio* que siempre estará vinculado a refrendar la alianza entre aquellos que, de esa forma, comparten ***lo dado***. Vale decir, la importancia de ***lo dado*** no está relacionada con su valor material, sino que su jerarquía está vinculada al carácter simbólico de constituir la representación de la unión que, por esta vía, se establece como alianza entre elementos diferentes.
La idea de la alianza refrendada mediante el otorgamiento de un presente simbólico ha sido práctica fundamental para la cosmovivencia añuu. En este sentido, cuando el interés por una determinada alianza es muy importante, los añuu son capaces de desprenderse de aquello que les es más apreciado, pues, ello coloca la alianza al nivel de lo dado; dicho de otra manera, al otorgar al otro lo que nos es más apreciado, el discurso subyacente es el siguiente: "*es para mí tan importante mí alianza contigo, que me desprendo de lo que más quiero en señal de la hermandad a la que aspiro*".
Tal vez, el ejemplo histórico de esto que decimos fue registrado por Fray Pedro Simón al referirse en sus crónicas a quien lideró la guerra de los añuu en contra del sometimiento colonial español en la cuenca del Lago. Nos referimos al jefe añuu **Nigale**, quien, siendo niño, fue entregado por su padre **Paraoute** como símbolo de su alianza con el conquistador español Alonso Pacheco; quien, sin entender o asumiendo que **Paraoute** por esa vía aceptaba su esclavitud, antes que respetar lo dado como símbolo de alianza, sometió a **Nigale** a la servidumbre y cuya tarea fundamental er a servir de acompañante de Pedro Pacheco, el hijo del conquistador.
En todo caso, estamos seguros y no especulamos al decir que, al hacer entrega del símbolo de la alianza, **Paraoute** no pudo decir menos que: **Aka tekai namo taapaüwü tü jatü pía**. **Nüyaakuweechi waamüniiakarü** (*Heme aquí con este mi obsequio para ti. Él será la imagen de nuestro hermanamiento*). Esto, por cuanto tal es la expresión ceremonial en el momento en que se está por consolidar una alianza entre familias y se produce el intercambio de presentes.

aapari: Nombre. ***Dador***; ***el que da***; ***obsequioso***; ***generoso***.
Se trata de alguien con gran desprendimiento. Es aquella persona que valora supremamente la necesidad de la armonía por lo que, para ella, todo lo material no tiene otro valor más importante que servir de vehículo para el *compartir*, o por mejor decir, alguien para quien todo lo material es sujeto de ser *compartido*, puesto que su hacer no es otro que el de servir de símbolo de la armonía.
Así, **aapari** es aquel capaz de dar, de ser generoso, aún sin una alianza de por medio; por lo que se constituye en sujeto digno de respeto. Por el contrario, aquellos que gustan de acumular "cosas", esto es, los mezquinos, son siempre sujetos de desconfianza y hasta desprecio. La generosidad así, no es sólo un valor positivo muy apreciado, sino que se constituye en ***hacer*** permanentemente buscado o al que se aspira mediante la consciencia de

la finitud del ***hacer humano*** en el mundo y, a esta consciencia sólo se accede, mediante el ***cortar/compartir*** con los otros el mundo que habitamos y vivimos. **Jürüko añun we waaparin ata jürüko wookotin** (*Todos los añuu somos dadores porque todo lo cortamos/compartimos*).

-aapira-: Verbo. ***Llamar***; ***dar aviso***; ***anunciar***.
Particularmente conformado mediante la vinculación entre *la mano* y *la vista*; es decir, entre –**apa-** (*mano*), e –**ira-** (*ver*). Así, llamar la atención, *anunciar* o *avisar* a alguien es el resultado de la manual acción de atrapar su visión o su mirada, esto es, su atención.
Esta manera de concebir la idea de llamar o avisar demuestra una vez más, la relevancia que para el sentipensar añuu tiene *la mano* como elemento significativo del principio del *hacer* que, reiteramos, no sólo está referido al sentido y orden de producción material de la vida de la gente implícito en toda acción manual, sino que para los añuu lo manual es, ante todo, la acción que es capaz de simbolizar la firmeza de su ***estar en/sobre*** el mundo. De tal manera que, es posible entender que todos los sentidos: auditivo, visual, gustativo, olfativo y, sobre todo, táctil, se fijan mediante una simbólica acción manual de aprehensión realizada por los hombres y mujeres de agua como expresión del *hacer que los hace* en su cosmovisión y cosmovivencia. Ejemplo: **taapiríachi keetü Juanami ou´tíachi nümirokai ayé** (*Le avisé a Juan que su hermano murió ayer*).

(a) apü-: Nombre. ***Mano***.
Como bien pueden observar, hemos colocado el prefijo atributivo (**a**-) entre paréntesis, pues, queremos precisar que en la lógica de la lengua añuu, una cosa es –**apü-** en tanto nominal de la extremidad del cuerpo humano, y otra muy distinta es **aapü** como expresión de la condición humana de la extremidad, o por mejor decir, **aapü** corresponde a la mano como expresión de la condición humana de la extremidad por su ***hacer***; por lo que el término se ha verbalizado en su acción de ***hacer*** y, por eso mismo, distancia o exilia el sentido de mero "*instrumento*" o "*herramienta*". Esto es fundamental a la perspectiva de visión añuu del mundo, es decir, a su filosofía, pues, la mano en su hacer es lo que define y ordena la acción social, esto es, humana; por ello, un hombre o mujer completos se definen o establecen por sus manos.
Lo anterior parece ser más claro en el momento de configurar el razonamiento lógico-matemático del pensar añuu, pues, de acuerdo a su sentipensar para racionalizar el mundo desde el punto de vista geométrico y su cálculo aritmético y algebraico, sólo son necesarios cinco cifras o números naturales que son la expresión simbólica de los cinco dedos de una mano y será el conteo de dos manos (no necesariamente del mismo sujeto sino su compartir con la mano de otro), lo que corresponde a la existencia de una persona completa (hombre-mujer), y que se cuenta como ***una cabeza***, cifra exacta para todo hacer. (En esto profundizaremos cuando corresponda hablar de cada uno de los términos numéricos añuu).
Taapü (*mi mano*); **püapü** (*tu mano*); **nüapü** (*la mano de él*); **jüapü** (*la mano de ella*); **waapüñü** (*nuestras manos*); **jaapüñü** (*las manos de ustedes*); **naapüñü** (*las manos de ellos/ellas*). **Jürüko teiñai amo taapüñü** (*Todo lo hago con mis manos*); **taapüñü ee mané kateta** (*Mis manos son lo único que tengo*).

aapüña: Nombre. ***Pulsera***; *adorno de la mano*; *la mano de casa*.
El uso de adornos como pulseras decorativas de las manos es una costumbre, actualmente, meramente estética de las mujeres añuu. Sin embargo, justo es decir que no era así en tiempos

previos a la conquista europea y aún mucho después de establecida la colonia, pues, tales adornos, fueran estos pulseras, collares o dibujos corporales, ciertamente cumplían una labor simbólica que resumía un discurso comprensible por todos, pues, estos señalaban el estado de soltería o casada de una mujer y también el linaje familiar.
Pero también hay pulseras que cumplen la función de protección, generalmente se elaboran con una semilla de una planta que denominan peonía y es para protección de los niños recién nacidos en la creencia de que la pulsera les salvaguarda de personas con mala vista. **Pünaatü naapüñakarü püchonchakai** (*Ponle su pulsera a tu hijito*); **Jüchaka kaapüñan** (*Ella gusta de tener pulseras*).

aapüraa: Nombre. ***Arco***. (**a**-**apü**-**raa**) (*lo que agranda a la mano*).
El término pretende hacer visible una especie de engrandecimiento de la fuerza de la mano. En efecto, el vocablo se conforma mediante la unión de –**apü**- como radical nominal de mano, prefijado por el atributivo **a**-, y sufijado mediante el morfema –**raa** que es marca de superlativo; por lo que, pudiéramos decir, que el sentido significativo de arco es un fortalecimiento de la mano en su hacer de lanzar la flecha durante la pesca y la cacería.
Es de señalar, que en determinados lugares de la laguna de Sinamaica hasta mediados de los años 80 del siglo pasado, algunos añuu aún pescaban (*mancaban*) con arco y flecha. Para esa fecha, pudimos atestiguar una pesca de este tipo acompañando a uno de los hijos mayores de Guardina. En la actualidad, que sepamos, el único que aún domina el arte de mancar peces con arco y flecha es el viejo Santos de La Boquita, quien, todavía conserva su arco a pesar de que muy pocas veces lo utiliza.
La mayoría de los arcos añuu eran elaborados con madera de mangle rojo o de un árbol conocido como macanilla que, según el viejo Santos, da una madera mucho más resistente y mucha más elasticidad. El tamaño de un arco añuu está entre 1,60 y 1,70 mts., de tal manera que, generalmente, supera la altura del arquero. **Nütaai aiña naapüraakarü Santosi** (*Santos sabe hacer su arco*); **Joukai kennar aünaa amo aapüraakarü** (*Hoy nadie pesca con arco*).

aapürura: Verbo. ***Sostener***; ***empuñar***.
Como es visible, la acción de sostener algo es, con todo, una actividad manual, de tal manera que el término **aapürura** no se refiere solamente a lo que un humano puede sostener (o empuñar) en su mano, sino a todo aquel elemento cuyo hacer se conforme como un sostener algo. Así, por ejemplo, los ramos de los árboles sostienen los frutos: **jaapürura kuunjachonñü** (*el árbol sostiene sus frutos*), pues, en todo caso, sólo como mano un elemento puede sostener a otro. De esta manera, los troncos de mangle sobre los que se construye el palafito se conforman como la mano que sostiene la casa; las raíces del mangle son las manos que empuñan la tierra bajo las aguas, en fin, el mundo se configura como la mano que sostiene a todo lo que sobre él está. **Jürükü naapüruraü mmokarü** (*El mundo lo sostiene todo*).

aau: Nombre. ***Vestido***; ***ropa***; ***vestimenta***.
Pareciera estar más vinculado con lo que se conforma como cobertura en general que con el producto cultural propiamente dicho. Decimos esto por cuanto, es posible hablar, por ejemplo, del vestido de las plantas, refiriéndonos al follaje de las mismas; así: **anou kuunkarü naauru** (*está bonito el árbol en su vestido*), es semejante a decir: **anoucha jüau** (*está bonito su vestido de ella*). De tal forma que, plantas y humanos se emparejan en la necesidad y presencia de su vestimenta, de su ropaje o cobertura.

aaüta: Verbo. ***Halar***; ***tirar de algo***.
De alguna manera está orientado significativamente a aproximar lo que se aleja o se distancia del sujeto. Tal acercamiento se produce a la fuerza o mediante la aplicación de una fuerza que, no necesariamente es física. Decimos esto por cuanto el uso de este verbo lo encontramos más regularmente usado para referirse al poder del **ou'ti** (*piache*, *shamán*), quien, es capaz de *halar* o atraer por fuerza de su poder, a un espíritu ubicado en el otro mundo hacia este mundo a objeto de que le asista o ayude a atender los males del paciente que en ese momento atiende. Vale decir, el verbo **aaüta** es fundamentalmente identificativo del *hacer* del **ou'ti**.

aawa: (***Significación como verbo***).
El presente término, conformado a partir de la atribución que modifica al que ciertamente es un sufijo que marca el aspecto de modo reflexivo (-**awa**), y que precisamente, al presentarse prefijado por el atributivo: **a-** adquiere en su transformación una doble significación o un doble uso gramatical, pues, por un lado, asume la condición de verbo: ***bañar***. Este verbo puede obligar a que el pronombre personal se ubique, ya en posición inicial prefijada como en: **taawai waruchakarü** (*me baño en la laguna*), o en posición final de palabra como en: **auneeichi aawai te** (*voy a bañarme*).
En el primer caso, se trata de un presente en el que el sujeto ejecuta la acción sobre sí mismo; en el segundo, la acción aún no ha sido realizada. Otro común ejemplo del primer tipo sería: **jüawaü jüchonchakai** (*ella baña a su hijito*).

aawa: (***Significación como Nombre***).
No obstante, el segundo significado que el término adquiere en la misma configuración es, hasta cierto punto, más simbólico y trascendental a la cosmovisión de la cultura ya que se refiere a la *sangre*, es decir, **aawa** puede implicar tanto el sentido del verbo ***bañar*** como al nominal para ***sangre***.
Este singular hecho, de seguro, está vinculado a las implicaciones que el elemento agua, al que sin dudas hace referencia, posee para la cosmovisión del pueblo añuu. Así, la ***sangre*** fluye como el agua de vida por nuestro cuerpo; pero, además, los añuu suelen permanentemente bañarse en las aguas fundadoras de su cultura, esto es, no se trata únicamente de una cuestión de higiene personal (que también lo es), sino de algo mucho más profundo; se trata de que el baño en las aguas de la laguna, de alguna manera está asociado al fortalecimiento de la presencia del agua y su vida en nuestro propio cuerpo. Así, bañarse con agua es, de cierto, la exterior exposición del agua interior (nuestra sangre) que nos da vida por sí misma. **Eetatüi nüaawa mana jümo nüriyatatüi** (*Derramó su sangre cuando fue herido*); **Jürüko ye kawein añunaawa** (*Aquí todos tenemos sangre añuu*).

-awa: ***Sufijo reflexivo***.
Sufijo diatético cuya presencia establece que la acción del sujeto recae sobre sí mismo o es recíproca; por ejemplo: **nou'tawai** (*él se muere; él se está muriendo*). Vale decir, el sufijo califica la acción del sujeto como producto de una relación entre el proceso y el participante que, ciertamente establece que el participante es el único involucrado y, por ello, el resultado del proceso recaerá sobre él mismo y no en otra persona o sujeto; por tanto, **-awa** establece que es el sujeto, en definitiva, la meta de su propia acción.

Noututaawai (*Él corre*; *él está corriendo*). Se entiende que la acción de correr es realizada por el sujeto y en ella no está involucrada otra persona; por tanto, la acción de correr recae sobre sí mismo y, es esto lo que –**awa**, como sufijo, marca en la lengua.

(a)awi: Nombre. (***Abuela***; ***huella***).
El presente término generalmente es traducido como "pie"; sin embargo, a pesar de que efectivamente está significativamente vinculado a la extremidad, su sentido está dirigido hacia lo que tal extremidad es capaz de hacer, esto es, en cuanto a su marca sobre la tierra, es decir, a su huella; así, más que "pie", **aawi** significa: huella.
Ahora bien, es precisamente esta orientación de sentido lo que permite que el mismo término aplique como nominal de abuela; es por ello que la matrilinealidad sobre la que los añuu conforman su orden social supone que las marcas o huellas de la memoria familiar y social reposa en las huellas de las abuelas, pues, ciertamente, son ellas las portadoras de la historia que permite a los hombres de agua tener sus pies sobre la tierra y así dejar su propia huella. De tal manera que es posible decir: **taawi** para expresar: ***mi pie***, o, ***mi huella***; sin embargo, es mucho más común el uso de **taawi** para significar: ***mi abuela***; o por mejor decir, ***mi huella familiar***.

aawora: Verbo. ***Abrir***.
Se trata de un verbo que, hasta muy recientemente era pocas veces utilizado, pues, en la comunidad añuu todo está permanentemente abierto; vale decir, no hay nada que abrir en tanto todo está abierto, todo es libre. Así, las casas, por ejemplo, no requerían de puertas y mucho menos de seguros o cerraduras, pues, en su defecto, las familias sólo utilizaban una estela de enea tejida colgante, casi como una cortina, con la que apenas cubrían la entrada de la casa para producir el sentido de privacidad. El uso de puertas de madera con cerrojos es de muy reciente uso y se debe, fundamentalmente, a que el palafito de mangle y enea ha venido siendo sustituido por casas de madera y hasta de concreto armado.
Por otro lado, todas las actividades familiares y sociales se realizan abiertamente, ya en los fogones exteriores o en las escolleras construidas como patios aledaños a las casas. En este sentido, podemos decir que **aawora** (***abrir***) es un verbo cuyo uso estaba referido más bien, a *romper*, *partir*, *quebrar* o *destapar* todo elemento que se presenta por sí mismo como enteramente cerrado, por ejemplo: **taaworai kookakarü** (*abro el coco*); o también: **taaworeeichi taapüwüi keetü ayouna nainkíarü tami** (*abriré mi regalo que los extranjeros trajeron para mí*).

achaa: Nombre. ***Excremento***; ***estiércol***; ***heces***.
Corresponde a uno de los términos que, socialmente, son considerados como reprobables cuando se considera indebido su uso; esto es, como una vulgaridad, pues se trata de aquello que no debe ser nombrado por lo desagradable de su inevitable presencia. Sin embargo, hay un aceptable uso común del término, y es el momento en que el mismo está referido a todo aquello que se presenta como "*oxidado*", o "*abandonado*", o por mejor decir, aquello que debe ser abandonado dado que se muestra como *inservible*. Por ejemplo: **püpütai ne keetü nüchaai** (*déjalo ahí, él no sirve*).

achaata: Verbo. ***Pegar***; ***castigar***.
En una oportunidad, de visita en casa de Alberto Sánchez, **apañakai** de los Sánchez de Puerto Cuervito, dos de sus familiares, borrachos, se daban de golpes en una terrible pelea. El tío

Alberto salió apresurado a separarlos, no sin esfuerzo y muchos regaños a ambos. Ya de regreso y apenado ante mí por lo grotesco de la escena, me dijo algo como: "*Antes, en tiempos de mi abuela, nadie le pegaba a nadie. Nadie tenía que pegarle a un hijo; nadie peleaba a golpes con otro. Todo ha cambiado con la bebida, el aguardiente nos pone a pegarnos entre nosotros*".

Hacemos mención de esta anécdota por cuanto, ciertamente, el término, aunque existente en la lengua, correspondía a la intención del hablante de señalar la acción como del todo reprobable, pues, *pegar*, o *castigar* a otro es considerado como una acción no aceptable o inservible; no de balde el verbo se presenta como la unión de la raíz **achaa-** puntualizada por el sufijo –**ta** que convierte a la acción en única y/o definitiva.

Sin embargo, no podemos soslayar que la dominación colonial y su heredera: la colonialidad del poder, se basan en la profundidad de su violencia en todos los tiempos, por eso, como quiera que sea, han logrado establecer el pegar, castigar como norma natural en las relaciones sociales y de poder; de esta forma, **achaata** ha pasado a ser un término que, de representar la permanente y reprochable acción del blanco sobre el indígena, a la regular acción que ejercen los propios indígenas sobre sí mismos y por lo que, el Tío Alberto, avergonzado, nos repetía: **jümüiño, ayouna nachaatain we**, **waaye, wachataainawa** (*Antiguamente, los extranjeros nos pegaban, ahora, nos pegamos nosotros mismos*).

Posteriormente, mi maestro Lenkersdorf me dio a leer un su breve ensayo acerca de la necesidad de comprender la semántica propia de los mayas tojolabales el cual, comenzaba por establecer la diferente relación que los blancos y los indígenas establecían con el verbo *pegar*. Para ello, el maestro ponía como ejemplo el debate propiciado en el marco de un encuentro de lingüistas estudiosos de las lenguas mayas, pues, para ejemplificar la sintaxis o la gramática de esas lenguas los lingüistas usaban una y otra vez el mismo verbo: ***pegar*** (**ixtala'an**); pero dado que en el evento también se encontraban ancianos conocedores de su lengua, se produjo el debate, pues,

> "*los mayas hablantes percibieron una palabra en su lengua con toda la carga de su significado. Siendo mayas con una historia determinada, el pegar y el ser pegado les hace recordar una historia penosa, dolorosa y triste de quinientos años". (...) Los lingüistas, en cambio, contemplaron criterios considerados netamente científicos que separaron la realidad de las lenguas de lo que las palabras comunican sobre esa misma realidad*"[64]

Entonces, pudimos comprender en su plenitud, el hecho de que la existencia de una palabra al interior de una lengua no necesariamente corresponde al ejercicio de su significación y, por el contrario, el término existe para su negación como parte del ***hacer*** de la cultura. Tal es el caso de **achaata**, pues, en su origen, se trata de *lo que no debe hacerse* o de lo que debe prescindirse por *inservible* (tal es su vinculación con **achaa**: *excremento, inservible*), pero que la historia colonial y de la colonialidad ha venido imponiendo como parte de la crisis de la cultura propia.

achee: Nombre. ***Oreja***; (***pabellón del oído***).

Es bueno señalar que el mismo término es aplicado para nombrar las asas de las tazas y las ollas, pues, ambas son configuradas como elementos partes del cuerpo, en este caso, de los

[64] C. Lenkersdorf, ***La Semántica del Tojolabal y su cosmovisión***. Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2006, p. 11.

utensilios en comparación con el cuerpo humano. Esto, a nuestro parecer, ratifica, en primer lugar, que desde la perspectiva añuu en particular (pensamos que lo mismo aplica a todas las culturas indígenas de Abya Yala), el hombre no es el centro, pues, todo tiene un cuerpo semejante al cuerpo humano, y, por el otro, todo cuerpo presente tiene vida propia, es decir, todo vive y, tal vida, se manifiesta en un particular hacer que es correspondiente a todo lo existente.

Así, **achee** puede ser comprendido como el asa de nuestro cuerpo cuyo ***hacer*** es atrapar los sonidos que son interiorizados por **wacheeru** (***nuestro oído***; ***lo que está dentro de nuestra oreja***); mientras que las asas de tazas y ollas, son las orejas por las que nosotros atrapamos tales elementos o utensilios. **Tachee** (*mi oreja*); **püchee** (*tu oreja*); **jüchee** (*su oreja de ella*); **nüchee** (*su oreja de él*); **wacheein** (*nuestras orejas*); **jacheein** (*las orejas de ustedes*); **nacheein** (*las orejas de ellos/ellas*).

achechera: Verbo. ***Apretar***; ***estrechar***; ***unir fuertemente***; ***hacer fuerte por unir***.

Como vemos, **achechera** es un verbo que posee el sentido de una aplicación manual y material, pero también, simbólica; es decir, ciertamente la acción de apretar es tarea común a la cosmovivencia añuu en el sentido de que, efectivamente, de manera permanente se aprieta nudos de redes, sogas, empalmes en la construcción de sus casas, etc.; así, apretar o unir fuertemente corresponde a la cotidiana actividad de hombres y mujeres añuu. Sin embargo, **achechera** tiene un igual uso cotidiano, pero en el simbólico sentido de unidad comunitaria para la persistencia como grupo. Así, **achechera** se convierte en término para unidad o fuerza socialmente unitaria que hace posible la resistencia y la re-existencia de la cultura, muy a pesar del poder de las fuerzas que la acometan. **Añun we**, **wachecheran api akamaatawa we** (*Somos añuu, estamos fuertemente unidos con el propósito de permanecer siendo nosotros*).

achiina: Preposición. ***Tras***; ***detrás***; ***en pos de***.

Se trata del término que señala una posición con sentido de posterioridad, pero con movimiento o desplazamiento, esto es, el sujeto *se mueve o desplaza tras otro*, por ***detrás de*** (*otro*) o, ***en pos de*** (*otro*); así, el sujeto puede estar ubicado *detrás de algo* o *alguien* y, asimismo, puede *estar tras* o *en pos de* alcanzar un propósito, un objetivo o logro. **Tauneechi püchiina** (*Iré detrás de ti*); **Aunía te achiina katatei keiwikai** (*fui tras el caimán asesino*).

achijaa: Verbo. ***Lavar***; ***limpiar con agua la ropa***, ***los enseres***, etc.

Es importante señalar a apropósito de este término, que lavar es pasar por agua todo utensilio que presente o muestre signos de suciedad. Así, por ejemplo, luego de retirar la captura después de la pesca, los hombres dedican un tiempo al lavado de la embarcación con abundante agua de la misma laguna; son retirados todos los restos de peces presentes en la misma y, muy seguidamente, aprovechan para lavar sus artes de pesca y aún, su propia ropa. Anterior a la presencia de los detergentes, el lavado se hacía con jabón producido con el aceite de coco mezclado con hojas de plantas aromáticas como la hierba buena o del árbol de menta o el de Cabimas, lo que aseguraba, además de la limpieza, el exilio de los malos olores. **Nachijai Juaani nünuakarü** (*Juan está lavando su cayuco*); **Jachijeerü María jaaucha eimarukarü** (*María lavará su ropita en el río*).

achika: Adverbio de lugar. ***Desde***.
Su significación está determinada de acuerdo al morfema que de manera independiente le acompaña; en este sentido tendríamos:

achika aa: adv. **Desde allá**. Ejemplo: **nüeintai achika aa**, **Marakaayaüyü** (*Él viene desde allá, de Maracaibo*).

achika ra: adv. ***Desde más allá***. Ejemplo: **ayounakan naintiatürü achika ra paraakarü** (*Los europeos llegaron desde más allá del mar*).

achika ye: adv. ***Desde aquí***. Ejemplo: **wouna achika ye oomi asaaparaakarü** (*Vamos desde aquí hasta Zapara*).

achin: Nombre**.** ***Fuerza***; ***fortaleza*****.**
Es importante establecer que el presente término nada tiene que ver con capacidad física o poder físico; por el contrario, muy probablemente el **aachinari** (*el que tiene fuerza*; *el que tiene poder*), es, tal vez, el más débil físicamente hablando, pues, se trata, generalmente, de un anciano o anciana, pero que por su sabiduría tiene la fuerza de hacer presente cualquiera otra fuerza lo que, sin duda, le muestra con una fortaleza no presente en la mayoría de los sujetos.
Dicho de otra manera, el término está referido a una fuerza o fortaleza no física sino a un poder espiritual sólo posible de obtener a partir del saber de la cultura y su filosofía; de tal manera que, se trata de una fuerza vinculada al conocimiento o conocer el mundo en todas sus dimensiones y no a un asunto de rudeza o solidez física.
Así, la frase: **ou'ti kachinai apürü nikiiou'tikai** (*El piache tiene el poder sobre los espíritus de los muertos*), es una frase poco común pero representativa de esto que tratamos de explicar como significación de **achin**: fuerza que se hace natural en tanto forma parte del conocer o saber del sujeto pero que ciertamente sólo se manifiesta en momentos en que manipula elementos evidentemente sobrenaturales.

achirra: Nombre. ***Pechos*** (de la mujer); ***senos***; ***mamas***.
Antiguamente, tanto las mujeres añuu como las wayuu, usaban sólo una falda como vestimenta, dejando al descubierto sus pechos. No fue sino bien entrada la colonia y, especialmente, por presión de los sacerdotes cristianos, cuando comenzaron a elaborar y usar la llamada ***manta***; vestido que actualmente siguen usando y que consiste en una única y larga pieza que cubre todo su cuerpo desde el cuello hasta los tobillos.
Este cambio cultural fue realmente importante, no sólo en cuanto a la necesidad de resolver el problema de diseño y confección del vestido; lo que sin duda ameritó no sólo ampliar la producción de hilo de algodón y la misma producción de la planta que, anteriormente, requería poca atención y sólo se aprovechaba su silvestre presencia, sino que también, si bien es cierto que la introducción de la manta respondió en ese momento, a una noción del pecado y la vergüenza corporal que previamente estaba exiliada de la cosmovisión de la cultura, no menos cierto es el hecho que, al tratarse de una creación realizada a partir de un saber autónomo o propio de la cultura, la manta pudo ser configurada como parte del proceso de transformación propio y, por esa vía, desplazar la negatividad de la imposición.
Decimos esto porque, ciertamente, en los inicios de la conquista y colonización la vergüenza corporal sólo era mostrada por las mujeres wayuu y añuu ante los **ayouna** o **alíjuna** (*los extranjeros*), pues, internamente o en la privacidad comunitaria, el uso de la falda y el torso desnudo seguía siendo la norma. Esto, hoy día, sólo puede ser corroborado entre los barí de la Sierra de Perijá; donde, en efecto, hemos atestiguado, que al llegar extranjeros (**labagdou**),

las mujeres, especialmente las más jóvenes, corren a cubrir sus torsos con vestidos de la cultura de los "*blancos*"; por lo que pensamos, que por el mismo proceso debieron atravesar las mujeres añuu y wayuu, pues, la experiencia de ataques y violaciones ejecutadas por los "*blancos*" les demostraban que el "*extranjero*" no era confiable, ya que no le era posible comprender la desnudez del cuerpo sino como una "*pecaminosa incitación sexual*" que, ciertamente, estaba muy lejos del pensamiento de los hombres y mujeres de nuestras culturas originarias.

Dicho de otra manera, la imposición y aceptación de uso de la manta, en principio, siempre fue una respuesta de resistencia al sadismo de los *blancos*, quienes, en nombre de una noción de *vergüenza* y, sobre todo, del *pecado*, obligan a sus mujeres a cubrirse totalmente; pero, al mismo tiempo, eso que prohíben es, perversamente, lo que más desean; no de balde la más antigua y prominente industria del hombre blanco siempre lo ha sido el sometimiento y prostitución de sus mujeres.

En todo caso, los pechos de una mujer, entre los añuu, y pensamos que para todos los pueblos indígenas de Abya Yala, representan para sus hombres, no una mera atracción sexual sino, sobre todo, esa parte del cuerpo exclusivamente femenina cuyo hacer hace de la mujer el centro de la conformación social en virtud de que es de sus pechos por donde mana o brota el agua de la vida que sustenta a todos los hombres y su descendencia que, en fin de cuentas, constituyen la única vía para dar continuidad a la presencia de las culturas en el mundo.

achiwora: Verbo. ***Comenzar***; ***empezar***; ***dar inicio***.

Como es de apreciar, el presente verbo está estrechamente vinculado al anteriormente señalado y descrito: **-aawora-** (*abrir*); así como también al nominal de fuerza (**achin**), pues, se trata del principio de la fuerza de voluntad fundamental para dar inicio a un proceso. En este sentido, **achiwora** parece corroborar el sentido significativo de **achin**, pues, no se trata en modo alguno de capacidad física sino de la disposición espiritual, por así decirlo, que el sujeto ha de mostrar a la hora de iniciar una acción.

Achiwora es, pues, la fuerza interior que el sujeto evidencia en su disposición manifiesta para comenzar un proceso. Así, por ejemplo, es posible escuchar decir: **Tachiworeechi takümai wapiña** (*Comenzaré a construir nuestra casa*); (*Estoy dispuesto a construir nuestra casa*).

achonari (ü) (**achonai (ü)**): Nombre. ***Cortador***; ***el que corta***.

Proviene del verbo **chonaa**. Es el término para designar a los sujetos cuando realizan la labor de cortar mangle (los hombres) o eneas (las mujeres); por tanto, se trata de la nominalización del verbo cortar (**chonaa**) lo que se logra a partir del prefijo atributivo **a-**, seguido por la raíz verbal –**cho(u)-**; el marcador de aspecto múltiple o de continuidad –**naa**, y finalmente el sufijo marcador de género –**ri** o –**rü** para masculino o femenino según sea el caso.

Ahora bien, el oficio de cortar mangle (en el caso de los hombres) es, después de la pesca, el más importante hacer para los añuu, pues, se trata de la obtención de la madera necesaria para la construcción de la casa palafítica; para ello, no sólo debe dominar el uso de las herramientas propias al mismo (el hacha y el machete) sino, sobre todo, tener conocimiento de las estaciones y, muy especialmente, del movimiento lunar, pues, a ella está asociada no sólo la posibilidad de cortar el mangle sino la permanencia o persistencia de lo cortado.

Dicho de otra manera, cualquier tiempo o momento no es necesariamente conveniente para cortar el mangle ya que, saben los añuu, cortar un árbol fuera de la estación pertinente trae como consecuencia inmediata que la madera obtenida no durará mucho, ella se pudrirá hasta

quebrarse. Esto, además, está asociado a la simbólica pertenencia de los árboles al territorio de la luna. Es por ello que, cuando un añuu necesita cortar mangle, sólo lo hace con la venia de la luna, permiso que ella sólo otorga en la fase lunar correspondiente; de lo contrario, el cortador estaría actuando en contra de la voluntad de la que es configurada como benefactora y, por tanto, la acción humana se tornaría agresiva, inarmónica y, en consecuencia, castigada en su error con la putrefacción de la madera así obtenida.[65]

Igual importancia tiene la labor de ***cortar*** realizado por las mujeres, pues, son las **achonarü** o **achonaü**, las encargadas de cortar la enea y la majagua, fibras fundamentales para la construcción de las casas luego de ser tejido por ellas mismas. Así, pues, la importancia de **achonari** y de **achonarü** está en relación directa a la producción de los materiales necesarios para la construcción de la casa palafítica y, por esa misma vía, el hacer de cada uno de ellos (**achonari**: *cortador*; **achonarü**: *cortadora*), se complementa de manera perfecta para realizar el sólido tejido de la casa: creación cultural fundamental del pueblo añuu. **Santos aünaape amüiwa achonaari weimei niá** (*Santos no pesca él solamente es cortador de mangle*).

achüü: Nombre. ***Riñón***.

Tal como todas las culturas y pueblos de Abya Yala, los añuu habían logrado desarrollar un preciso conocimiento acerca del funcionamiento de los órganos constituyentes del cuerpo humano, es decir, tenían plena conciencia acerca de la biología del cuerpo en virtud del *hacer* de cada órgano y su armónica complementariedad para el total funcionamiento del mismo. Esto, tendremos la oportunidad de profundizarlo cuando corresponda describir los términos y los conceptos de salud y enfermedad; en todo caso, saben los añuu que el riñón (**achüü**), está vinculado en su hacer a la necesaria purificación del cuerpo a través de la orina, y, por tanto, ha de estar permanentemente purificado como garantía de la armonía del funcionamiento corporal total; para ello, han desarrollado toda una terapéutica a partir del uso de algunas plantas, tanto de la selva del manglar (algunas flores y hojas de helechos o de orquídeas), como también de otras zonas de la Sierra de Perija que logran obtener a través de los wayuu (como la hoja del Diente de León y las Barbas del Maíz) que, de acuerdo al conocimiento de la comunidad, son efectivas para mantener limpios los riñones, libres de cálculos o de infecciones. **Jüyauwu nachüünüyü Joseekai** (*El José está enfermo de sus riñones*).

a'i: Sustantivo. ***Diente***.

Por alguna razón, desde la perspectiva añuu los dientes no sólo cumplen una función mecánica en cuanto a la maceración de los alimentos, sino que poseen la propiedad de expresar gestualmente los sentimientos de la persona. Así, el masticar los alimentos, tal vez, sea lo menos significativo o cargado de sentido expresivo, sino que la forma en que los dientes pueden ser mostrados puede generar discursos sin palabras con un profundo sentido del ánimo del sujeto.

"A diente suelto" es una expresión en castellano que los añuu usan con frecuencia para señalar no sólo la condición de felicidad o alegría del sujeto, sino también para señalar, no sin una carga de reprobación, a una **mayüre** (mujer joven soltera) que se comporta sin discreción o inapropiadamente. Por el contrario, "morderse los dientes" es la expresión

[65] Un ejemplo del castigo que la luna dio a un **achonari añuu**, es el narrado en el *Canto del Hombre que vive en la Luna*, y que forma parte del Libro Tercero de esta obra.

contraria, pues ella implica callar con fuerza lo que se quiere decir o lo que en verdad se siente y se oculta, ya por recelo o por rabia.
Sólo se distingue dos tipos de dientes: los incisivos: **a'i** (diente propiamente dicho) y los molares: **a'ri** (*muela*). De tal manera, pues, los añuu (también los wayuu), pudieron configurar las expresiones gestuales de los **ayouna** (*extranjeros*), especialmente, de aquel que consideraron como más extraordinariamente terrible: el caballo, por el que los wayuu les nombraron como **alíjuna** (**alí**: muela; **juna**: montar), pues, sin lugar a dudas, la impresión que la imagen de la bestia mascando con sus grandes muelas el freno de metal debió ser contundente, además, por la violencia de sus acometidas guiado por su no menos terrible jinete. **a'ikan** (*dientes*). **Ta'i** (*mi diente*); **pü'i** (*tu diente*); **jü'i** (*su diente de ella*); **nü'i** (*su diente de él*); **Wa'in** (*nuestros dientes*); **ja'in** (*los dientes de ustedes*); **na'in** (*los dientes de ellos*). **A'rikan** (*muelas*). **Ta'ri** (*mi muela*); **pü'ri** (*tu muela*); **jü'ri** (*su muela de ella*); **nü'ri** (*su muela de él*); **wa'rin** (*nuestras muelas*); **ja'rin** (*las muelas de ustedes*); **na'rin** (*las muelas de ellos/ellas*). **Taya ta'ri** (*me duele mi muela*).

ai: Nominal para ***Noche***.
Tiempo y lugar del mundo reservado a los hombres añuu, ya que es durante la noche que éstos realizan el más importante de sus *haceres* u oficios: la pesca; pero también, la cacería de babillas en la selva de manglar y aún el mismo corte de mangle se produce en horas nocturnas.
Ahora bien, decimos que se trata de un tiempo/lugar por cuanto, desde la perspectiva añuu, no es posible separar el día o la noche en tanto tiempo, del espacio cósmico, es decir, del firmamento como lugar.
Lo anterior, evidentemente importante al sentipensar añuu, preferimos profundizarlo en un anexo a este vocabulario en el que intentaremos desarrollar las nociones de tiempo/espacio; en todo caso, podemos decir que el tiempo/espacio de los hombres añuu es eminentemente nocturno, es decir, **ai'karü** (*la noche*), la que siempre será configurada desde la perspectiva de una femineidad inmanente que hace posible su correspondiente complementariedad con los hombres; por lo que, en la conformación de la cosmovivencia añuu, a las mujeres les corresponde complementarse en y durante **oukeikai**, que es el tiempo/lugar del sol.
De tal manera, pues, la organización de los *haceres* (masculinos y femeninos) se conforman en correspondencia a la complementariedad que, entre ellos, hace posible la configuración de un sentido que es común a ambos, o los unifica en un solo sentido semántico que se manifiesta entre ellos, pero también, entre ellos como seres humanos y el mundo como sujeto. Así, la noche (femenina) es correspondiente y se acopla al *hacer* de los hombres; mientras que el día (masculino), es correspondiente y se acopla al *hacer* de las mujeres.
En este sentido, se puede decir que para el sentipensar añuu, todo es complementario y se acopla en virtud de la necesidad de la unidad en el hacer de los diferentes sujetos, esto es, sólo somos sujetos desde nuestra complementariedad y esta sólo es posible desplegarla con nuestros inversamente complementarios cuya principal distinción es su diferencia de género, es decir, sólo es posible un hombre completo o una mujer completa, cuando el hombre tiene o sirve a una mujer y, viceversa, sólo una mujer es completa cuando tiene a un hombre que la sirve. Asimismo, la noche no es posible sin el día que la sirve y la complementa.
Por otro lado, y, finalmente, la idea de la noche (o el día), como lugar, se configura a partir de dos condiciones, a saber: la primera tiene que ver con la vitalidad que ella, la noche, en tanto sujeto, pone de manifiesto por su "aliento" particular, es decir, para los añuu, el viento o la brisa nocturna tiene la particular virtud de contextualizar el hacer de los hombres, y, por

tanto, en segundo lugar, la noche es el lugar en el que es visible el cortar/compartir del mundo en tanto sujeto vivo en su relación de complementariedad e intercambio con los hombres en una especie de permanente intercambio signado por la discreción.

-**aika**-: Verbo. ***Intercambiar*** ("***vender"***).
En modo alguno puede leerse como casual el hecho de que colocáramos ("***vender"***) como traducción de **aika** entre paréntesis y dentro de comillas, pues, damos por sentado que el sentido significativo del término nada tiene que ver con las implicaciones semánticas y de pensamiento que el término "*vender*" implica; por el contrario, tenemos claro que el sentido significativo de -**aika**- no es otro que el de "***intercambiar***", es decir, como quiera que sea, se trata de la realización efectiva de la complementariedad a partir del traspaso de elementos que dos o más sujetos intercambian en función de suplir lo que consideran una particular carencia.
Decimos esto, pues, en efecto, el sentido de "***vender***" le fue acuñado al término a partir del momento en que el intercambio comenzó a ser conformado sobre la base de la incorporación de **nnerr** (***dinero***), como elemento determinante del valor en el proceso de intercambio. Sin embargo, sabemos que en su noción conceptual originaria el término nada tiene que ver ni con el dinero, ni con vender y aún, la idea de intercambio es hasta cierto punto, forzada, pues, si a ver vamos, el término se conforma mediante el nominal **ai**- como raíz, sufijada por el morfema –**ka**, que en esa posición adquiere el sentido significativo de una duda o "negación" de la significación del término previo o morfema sufijado.
Dicho de otra manera, en este caso -**ka** *niega, pone en cuestionamiento* o *relativiza* el sentido nominal de **ai**-, que en cualquier contexto es raíz del nombre para el tiempo/lugar señalado por la noche o la nocturnidad. En este sentido, pudiéramos decir que **aika** está vinculado al sentido de una nocturnidad que no es tal, pero en cuyo contexto espacio/temporal es posible (o *verdadero*) el intercambio de elementos entre sujetos. Expliquemos esto:
Todo añuu sabe que su principal o más valioso elemento para el intercambio con *los otros* es su pesca; pero igualmente, todo añuu sabe que toda pesca es, en el mejor de los casos, aquella que se realiza en las más profundas horas de la noche, y que un pez una vez fuera del agua tiene un tiempo preciso para sostener en su cuerpo la fuerza de su espíritu que es lo que le permite mantener la frescura de su carne para que los seres humanos puedan consumirla aún cruda; de tal manera que, pasado este tiempo, su carne comienza a vivir el proceso de transformación que impide su consumo humano y, por tanto, la imposibilidad de que en el intercambio, su presa intercambiada tenga un valor superior al desecho; por ello, para los añuu el momento del intercambio es, precisamente, el que está determinado por la presencia de la nocturnidad inmediatamente luego de la captura; esto, a pesar de que ciertamente el tiempo/lugar no pueda ya ser considerado como parte de la noche, ya que ésta ha pasado. Vale decir, los añuu siempre establecen como espacio/tiempo del intercambio la madrugada antes del amanecer o, antes de que el sol emerja de manera clara o definitiva por el horizonte, pues, sabe que su captura pierde valor en el momento en que el sol ya se ha levantado.
He allí, pues, el contexto que da sentido al verbo –**aika**- como intercambio, pues, si a ver vamos, lo que el sentipensar añuu quiere exponer con –**aika-** no es exactamente *intercambiar* y, mucho menos, *vender*, pues, a lo que el término se orienta es a establecer el mejor tiempo/espacio considerado por los añuu como ideal para el mejor intercambio. **Nana üyün eekeetü naika paraatü urikeüyü** (*Estos peces hay que intercambiarlos antes del amanecer*).

aikaree: Nombre. ***Lugar para intercambiar***; ***donde se intercambia*** (***mercado***; ***bodega***)
Como es de apreciar, la señalización del lugar donde se realiza el intercambio está en manos del sufijo locativo: **-ree** (en wayuunaiki: **-lee**), y cuya significación está dirigida al señalamiento espacial o la marca del lugar topográfico o simbólico así considerado como relevante por la cultura. En este caso, se trata del lugar de convergencia para la comunidad y para los otros que, en momentos determinados, sirve como esp'acio de encuentro para el intercambio de diferentes productos culturales.
Antiguamente en estos **aikaree** los añuu podían levantar estructuras provisionales para la pernocta, no sólo para ellos sino para grupos pertenecientes a otros pueblos que hasta allí se desplazaban para intercambiar con la gente del agua. En este sentido, durante el tiempo que durara el intercambio, **aikaree** se convertía en punto de encuentro cultural en su más amplio sentido y, por eso mismo, era el lugar donde comunidades provenientes de zonas equidistantemente alejadas, ya de la misma familia añuu o de otros pueblos totalmente diferenciados culturalmente, propiciaban un encuentro cultural total, durante el cual podían compartir productos, creaciones y costumbres.
Tal inferencia es posible presumirla a través de los trabajos arqueológicos realizados por Erika Wagner[66] en la zona de Lagunillas en la costa oriental del Lago de Maracaibo, así como de Mario Sanoja[67] en la zona de Caño Zancudo en el sur del Lago. En ambos trabajos, de acuerdo a los restos arqueológicos extraídos por ambos investigadores en sus respectivas excavaciones éstos concluyen que, en tales lugares se encontraban gentes con diferentes patrones alimenticios y, por tanto, pertenecientes a distintas tradiciones culturales; pero también, por la presencia de restos de alfarería, artesanía y orfebrería que apuntan hacia el intercambio de tales creaciones en esos lugares.
La misma Erika Wagner señala uno de estos lugares con el nombre de **Ashuruara** o **Axuduara**, de acuerdo a la transcripción de los europeos (cronistas) que tuvieron la oportunidad de presenciar su existencia, y al que describieron como "una ciudad en la que se registraban unas cien mil almas". Igualmente asienta que, luego de finalizado el encuentro, cada grupo se retiraba a sus propios territorios por lo que podemos entender que **aikaree** desaparecía. En este sentido, desde la perspectiva del sentipensar indígena añuu y demás pueblos de la cuenca del Lago de Maracaibo, la idea de ***ciudad*** nunca fue la de constituir un lugar de concentración poblacional permanente sino como espacio propicio a las relaciones interculturales periódicas o, por mejor decir, de intercambio económico cuya existencia siempre fue efímera.
Así, pues, **aikaree** en las condiciones y contexto antes descrito, desaparece con el proceso de conquista y colonización europea y, en su defecto, adquiere la forma y el sentido de ***bodega***, ***almacén***, ***tienda***, ***abasto***, esta vez, como propiedad de un individuo que lo regenta, por lo que el antiguo intercambio cultural ya no es posible y desaparece totalmente.

aikari (**ü**): Nombre. ***El que vende*** (***la que vende***); ***comerciante***; ***vendedor*** (***a***).
La transformación de **aikaree** como lugar para el intercambio colectivo a tienda propiedad de un sujeto que especialmente se dedica a comerciar, genera la necesidad del término: **aikari**

[66] E. Wagner. *Los pobladores palafíticos de la cuenca del Lago de Maracaibo*. Cuadernos Lagoven. Colección "El hombre y su ambiente". Dpto. de Relaciones Públicas de Lagoven. Cromotip – Venezuela, s/f.
[67] M. Sanoja. *La Fase Zancudo. Investigaciones arqueológicas en el Lago de Maracaibo*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales. División de Antropología y Sociología. Universidad Central de Venezuela (UCV). Colección Antropología y Sociología. Caracas, 1970.

(comerciante). Es claro que el mismo es el resultado de la previa transformación señalada arriba, pues, de hecho, como tal no existía ya que en el contexto de la cosmovivencia añuu en particular, y de los pueblos indígenas de la cuenca en general, tal especialización no llega a formar parte de la cultura sino con la presencia del colonizador europeo con quienes, ciertamente, los pueblos establecen relaciones de intercambio en las nuevas condiciones, a través de las cuales tanto añuu y especialmente los wayuu, adquieren y asumen el comercio como elemento importante para la obtención de bienes de consumo a través de **nnerr** (*dinero*).

En este sentido y hasta cierto punto, **aikari** es un sujeto nuevo que siendo miembro de la cultura añuu, ya no pesca o corta mangle, sino que se dedica a la compra/venta de mercancías y productos en un espacio (tienda o abasto) que a ese propósito construye en el mismo espacio de su casa. **Antonio aünaape ya, jaketü kaikaree aka aikari niá** (*Antonio ya no pesca, ahora tiene tiene pues es comerciante*).

aiküwu: Nombre. ***Lo que se intercambia; lo que se vende***; "***mercancía"***.

Si para la cosmovisión añuu la noción de *comerciante* (**aikari**) es relativamente nueva, igual de novedosa y sobre todo crítica a su propio sentipensar, ha sido tener que obligarse a considerar los productos para su subsistencia material generados por *su hacer* como meras "mercancías". Esta transformación semántica no es cualquier cosa, pues, no se trata de un somero hecho lingüístico, tal como suele ser presentado por algunos académicos de esta disciplina; por el contrario, se trata de la introducción en el pensamiento indígena de una poderosa carga colonial y, por supuesto, del proyecto civilizatorio de la colonialidad, ya que se trata de una violentamente obligada aceptación de la supuesta condición de mercancía comercializable e intercambiable por **nnerr**, de todo aquello que forma parte de la vida de los sujetos que las producen y de la comunidad en general.

Por esta vía, los peces, que siempre han formado parte de la cosmovivencia de los añuu, y por lo que siempre han sido entendidos como sujetos que, en tanto alimento, son capaces de *cortarse/compartirse* con la comunidad humana en virtud de su subsistencia material, pierden su condición de sujetos hermanados y son transformados en "objetos", en "cosas" vendibles, en "mercancía" intercambiable por **nnerr** con la que posterior y obligadamente, los añuu o cualquiera otra nación indígena, pueden lograr acceder, mediante compra, a otras "cosas" o "mercancías".

Sin lugar a dudas, esta intromisión conceptual altera el sentido significativo originario del término **aiküwu**, pues, perturba de forma substancial a la cosmovisión y que seguramente debió atravesar por un periodo crítico de reinterpretación, reconfiguración y resignificación del mismo de acuerdo a las condiciones impuestas por la colonialidad; porque, a pesar de la intención naturalizadora con que algunos lingüistas nos ofrecen el fenómeno, sabemos que tal proceso ocurre sólo por relaciones de poder impuestas y que no sólo violentan la lengua sino, sobre todo, logran convulsionar la perspectiva de visión desde la cual originariamente el término o expresión fue elaborado como una forma particular de ver y vivir el mundo.

Dicho de otra manera, queremos que se entienda que las palabras y expresiones de una lengua no sólo dicen cosas, sino que manifiestan la perspectiva desde la cual el pueblo que las crea y pronuncia las ha creado en virtud de un *sentipensar* o *filosofía* que le es propia.

Así, el cambio semántico de un término o expresión perteneciente a la lengua de un pueblo particular, siempre corresponde a un cambio en su cosmovivencia; pero también, aunque mucho más lentamente apreciable, en su cosmovisión, pues, la lengua es expresión del proyecto civilizatorio de la nación que la crea, habla y reproduce en su cotidianidad.

Es a partir de esta relación entre cosmovisión y cosmovivencia que debemos entender que **aiküwu** es un término propio de la lengua añuu; semánticamente correspondiente a la significación de ***representar un elemento que la comunidad en un momento determinado, considera puede intercambiar por otro para obtener de otra comunidad, algún elemento que ésta posee y que resulta material o simbólicamente necesario para su subsistencia***. Tal es, en efecto, el sentido significativo originario de **aiküwu**.
A pesar de este cambio semántico y de que buena parte de la captura de especies es totalmente destinada a la venta a comerciantes criollos para su distribución en los mercados de la ciudad y hasta para su exportación; aún hoy día para los añuu, tal venta sólo aplica para algunas especies, particularmente, el camarón y la cangreja azul; mientras que otras como la *Bocachica*; la *Manamana* y hasta el *Robalo*, son entendidas como exclusivas de su autoconsumo; por lo que, pudiéramos decir, corresponden a especies que aún sostienen la significación originaria de **aiküwu**, pues, se trata de lo que puede ser *cortado/compartido*; mientras que el camarón y la cangreja azul, ciertamente, han terminado por configurarse como **aiküwu** en su sentido colonial de ***mercancía***, esto es, como ***lo que se vende***. **Apürü añunkan üyünkan wamiroñu aiküwupe, aka apürü ayounakan jürüko üyü kaikatüi** (*Para nosotros los añuu los peces son nuestros hermanos, pero, para los criollos todo pez es mercancía*).

aimora: Verbo. ***Mudar***; ***cambiar de lugar***; ***desplazarse a vivir en otro lado***.
Ya sea por la temporada de pesca o captura de especies que, como el camarón y la cangreja, requieren del desplazamiento y permanencia de los hombres en los lugares de abundancia de los mejores ejemplares de estas especies; muchas veces, éstos terminan mudándose con sus familias fuera de la Laguna de Sinamaica.
Pero también sabemos, que una práctica propia de la cosmovivencia añuu es la de mudar familias completas, especialmente, por aquellas nuevas o jóvenes parejas que son obligadas a desplazarse de la órbita familiar, pues, el espacio propio en la laguna ha sido saturado poblacionalmente. Debemos entender entonces que toda familia añuu, en la Laguna, posee tácitamente un espacio límite en el que puede expandirse en la medida en que las hijas se casan y construyen sus propias casas; sin embargo, una vez que el límite de expansión ha sido alcanzado, toda nueva pareja ha de mudarse a otro lugar, lo que siempre hacen en virtud y en función de las posibles zonas de pesca en las riberas del Lago. Es así como surgen nuevos poblados añuu, ya sea en nuevos lugares, o repoblando antiguos sitios que previamente habían sido abandonados; en todo caso, mudarse o desplazarse en el contexto del espacio territorial de las aguas del Lago de Maracaibo y sus ríos aledaños forma parte de la cosmovivencia añuu, por cuanto responde a necesidades materiales de existencia y, sobre todo, al mantenimiento de la armonía de las relaciones al interior del espacio familiar y comunitario. **Potrerichatami naunatünü keimüchin nairorañü; atatü joukai añunkan je eewe aa** (*Hacia Potrerito se fueron los nuevos matrimonios, por eso hoy los añuu también estamos allá*).

ainma: Nombre. ***Barba*** (***bigote***).
Aunque la mayoría de los hombres añuu son lo que se da en llamar lampiños, es decir, de poca o ninguna vellosidad en su piel, algunos de ellos, especialmente los más viejos, dejan crecer en su rostro ralos bigotes y pequeñas barbas sin cuidado alguno. Sólo los más jóvenes, cuando usan bigote, le confieren algún cuidado. Pero en general, no es costumbre el bigote o la barba entre los hombres añuu.

Más sin embargo, tanto en el Canto[68] que narra la historia de la lucha de Nigale, como en la crónica del mismo acontecimiento presentada por Fray Pedro Simón[69], se hace una breve descripción del jefe añuu que se enfrentó a los europeos en la que se describe a este jefe añuu como un hombre pequeño de estatura pero de robusto cuerpo, de largo y negro cabello, y que en su rostro mostraba una *barbita* y *bigote escamoteado* alrededor de su boca que al momento en que, luego de la traición de quien dijo ser su hermano, fue finalmente arrestado por los españoles, Nigale es llevado en carroza de preso y dentro de esa prisión, uno a uno, se fue arrancando con su mano cada pequeño vello de barbita y bigote, en clara demostración de rabia y dolor por su derrota.

aipü pa: Adverbio. ***Durante la noche que pasó***; ***la noche pasada***; ***ayer noche***.
Antes que nada, debemos decir que desde la perspectiva añuu los días se cuentan por lunas, o mejor, por noches. Así, un día es una noche completa, es decir, una luna con su sol; esto, porque en efecto la labor de los hombres, la pesca, es eminentemente nocturna, de tal manera que una jornada nocturna corresponderá a un día, ya que previamente el sol ha marcado la jornada de las mujeres y, ambas jornadas, complementariamente se conforman en la cuenta de un día; sin embargo, cuando las mujeres hacen referencia a la jornada pasada lo hacen desde la perspectiva solar o diurna; los hombres en cambio, lo hacen desde la perspectiva nocturna o lunar.
Por otro lado, es de destacar el papel que cumple en la expresión la partícula "**pa**" al final de palabra, pues, es ella la que permite especificar que lo referido, en este caso, la noche, es pasado, o que ya ha pasado, es decir, "**pa**" es marca de algo concluido, de pasado. **Piyoumü aipü pa wouniatünü waünaa Santa Ritaru** (*Hace dos noches fuimos a pescar en Santa Rita*)

aipüüyü: Expresión Adverbial. ***De noche***; ***durante la noche***; ***en la noche***.
Aquí es importante destacar que, ciertamente, **aipüüyü** es un término adverbial con el sentido de tiempo, pero también, y de acuerdo al pensamiento añuu, señala la noche como lugar. Esto es importante, ya que para el filosofar añuu las nociones de tiempo y espacio son dimensiones inseparables, pues, se comprende que todo hacer se realiza en un tiempo y un lugar y ambos son constituyentes del hacer realizado.
Así, se pesca ***durante*** *la noche,* pero también, ***en*** *la noche*; por lo que la noche así vista es temporalidad y espacialidad donde el hacer procede o tiene procedencia, lo que es susceptible de ser explicado si nos atenemos a la conformación del término que, ciertamente, se realiza a partir de **aipü-**, nominal de noche o nocturno, el cual es sufijado por –**üyü** que es un locativo que acompaña a los nombres para indicar un lugar de procedencia. **Mei aipüüyü wookoti winkan api waünaa** (*Sólo durante la noche cortamos/compartimos aguas con el propósito de sacarlos*; o también; *Sólo de noche cortamos aguas para pescar*).

airaa (**a-eiraa-i**): Nominal. ***Canto***.
Esta palabra es significativamente fundamental para el *sentipensar* añuu, pues, no se trata en modo alguno de un elemento perteneciente a eso que la cultura criolla occidentalizada gusta de clasificar como expresión del "folklore" de *la tradición de los otros,* sino que; por el

[68] *El Canto de Nigale* está presente en forma bilingüe en el Tercer Estudio de esta obra, y puede ser escuchado como relato en el CD que acompaña a la misma.
[69] Fray Pedro Simón. *Noticias historiales de Venezuela*. Biblioteca Ayacucho. Nº 173 – 174. 2 Tomos. Caracas.

contrario, se trata de la manifestación del hacer del sentipensar por excelencia entre los añuu y, casi nos atrevemos a decir que es práctica de todos los pueblos indígenas del continente. Tratemos, pues, de explicar tal aseveración.

En primer lugar, debemos señalar que el ***Canto*** no está referido solamente a la acción de *cantar*, es decir, al acto en el que el sujeto modula su voz sometida a un ritmo determinado y que, de alguna manera, hace posible la transformación de lo dicho, esto es, la acción material de emitir un discurso mediante una rítmica y determinada musicalidad, ciertamente provoca la transformación del discurso que, de otra forma, sería mero relato común.

En este sentido, debemos entender como *canto* (**airaai**) tanto la forma de emitir el discurso como al contenido del mismo, pues, es la complementariedad entre ambos elementos lo que; por un lado, impregna de una condición histórica (o *documental*) al contenido que se narra y; por otro, otorga una condición social especial a quien es capaz de emitirlo en acuerdo a las reglas de lo que será considerado como: *cantar* (-**eiraa**-). Así, lo que importa es la palabra del *canto* y su manifestación expresa en el arte de ejecución del *cantor* o intérprete. Dicho de otra manera, un *canto* (**airaai**) sólo es considerado como tal, en la medida que su palabra (*contenido*) es capaz de simbolizar la síntesis de una experiencia significativa que histórica y socialmente está vinculada a un aprendizaje y saber que la comunidad considera forma parte de la memoria colectiva que requiere de ser reproducido mediante su transmisión como contenido programático del sistema educativo propio de la comunidad. En este sentido, el ***Canto*** se torna memoria del saber una y otra vez experimentado, ejercido y comprobado en el hacer de la comunidad en sus relaciones con el mundo vivo, en y durante el proceso de territorialización del espacio donde se asienta la cultura como comunidad humana socialmente construida y conformada.

Desde esta perspectiva, pudiéramos decir, que el contenido del ***Canto*** le otorga un rango de importancia que, ciertamente, exige una particular habilidad para *cantarla* (*interpretarla*), esto es, saber cantar implica no sólo la aptitud vocal de poder o saber entonar melodías; sino que ello implica que el ejecutante ha interiorizado previamente; por un lado, la rítmica propia que socialmente le ha sido atribuida al canto; sino también, la capacidad de sostener en la memoria la experiencia y la historia de la comunidad.

Para la ciencia occidental, especialmente disciplinas como la antropología y la lingüística, los cantos indígenas han sido el corpus fundamental para la elucubración de teorías de interpretación acerca de lo que, concluyen, es representativo del pensamiento de los pueblos que los han creado. Sin embargo, dado que su relato se conforma como episodios en los que personajes extraordinarios en fantásticas acciones, generalmente vinculados a tiempos originarios, han sido conectados a la definición occidental de *Mytho* en oposición a *Logos*; de tal manera que su valor en tanto racionalidad se ve disminuida en virtud de la "irracionalidad" de la historia relatada.

Ciertamente, un **airaai** es un discurso alegórico y simbólico de la experiencia, por lo que el contenido de su palabra va mucho más allá de las acciones extraordinarias o fantásticas de sus personajes y, va mucho más allá, por cuanto es voz que viene del fondo del corazón de la comunidad que es, en definitiva, la que lo convierte en palabra de todos. Así, pues, el **airaai añuu** es palabra/historia; palabra/enseñanza; palabra/experiencia, pero sobre todo palabra/racionalidad con la que el pueblo añuu registra su sentipensar orientando el sentido de su hacer histórico y configurando el horizonte ético al que aspira como sociedad.

Por otro lado, es importantísimo apuntar que morfológicamente la palabra **airaai** se conforma como una especie de materialización del aliento o espíritu del sujeto colectivo, susceptible de ser visualizado mediante el cantar. Decimos esto en virtud de que, en efecto, el término se

compone a partir de la raíz verbal –**iraa**- (*cantar*), pero que al ser prefijada por el atributivo: **a**- se transforma en el sustantivo *canto*, lo que incluye tanto la acción de cantar como la palabra materializada en el *mismo*, esto último está vinculado al hecho de que la raíz verbal –**iraa**- deviene propiamente de –**ei**- que se refiere al *aliento*, el *soplo*, el *espíritu* de todo sujeto presente en el mundo.

De tal manera, pues, **airaa** es el *canto* o palabra que materializa el *aliento*, el *espíritu* o la *energía* que conforma, no sólo al individuo que la canta, sino que superlativamente es la palabra o voz de la comunidad. El sujeto, al mismo tiempo que recrea una historia, es capaz de alentar la presencia y persistencia de la comunidad aquí, ahora y por siempre, a partir de la exposición de la memoria como enseñanza de todas las generaciones.

Es esta idea la que determina que sólo aquellos con experiencia están en condiciones de sostener la memoria y, por tanto, son los reconocidos como los que *saben cortar lengua*: **nataanñü naokoti wounükü, nataanñü wairaakan** (*Ellos saben cortar/compartir nuestra palabra, ellos saben nuestros cantos*).

En este sentido, debemos entender que no es cualquiera el cantor, pues, aunque todos puedan ciertamente saber o conocer el contenido de los cantos, solamente algunos, especialmente los más ancianos, son quienes por lo general la comunidad llega a reconocer como los facultados para cantarlos, pues, aunque no tengan dotes de cantantes, en todo caso, cuentan con la autoridad que les otorga su experiencia, su saber que la comunidad certifica.

Finalmente, un canto siempre resume lo que ha sido reflexionado y, en virtud de ello, transformado en relato/narración de la experiencia; por tanto, la historia cantada sólo es posible luego de la experiencia relacional entre la comunidad y el mundo. Ahora que, tal reflexión se hace a partir de una perspectiva desde la cual, la cultura ha conformado su lugar en el mundo y, por ende, sus relaciones con el mismo. Así, es posible concluir diciendo que el *canto* (**airaa**) es la manifestación (*concreción verbal*) de un *sentipensar* particular que no sólo hace posible la construcción de la historia en el registro oral de la memoria orientada hacia la enseñanza de una ética de la experiencia sino, sobre todo, la vía expedita para la enseñanza del filosofar comunitario. Dicho de otra forma, el canto es capaz de registrar el acontecimiento, pero también su reflexión y, sobre todo, su transmisión y enseñanza, en virtud de la necesidad de la continuidad en el tránsito colectivo del camino que se orienta hacia el horizonte ético de la cosmovisión que ha de expresarse en la cosmovivencia cotidiana de la cultura. He aquí, pues, la trascendencia del *canto* como manifestación, registro y permanencia del *aliento* o *espíritu* de la comunidad o como la materialización del *aliento comunitario en y por el canto*.

airari/rü: Sustantivo. ***Cantor/a***. ***Cantador/a***.

El/ella que canta, sabe interpretar los cantos, los relatos, o también se les conoce como los que *saben cortar lengua*. Se constituyen en los verdaderos depositarios e intérpretes de la memoria e historia general del pueblo añuu. Para ello, no sólo requieren del ejercicio de la memoria expresado en el acto de traer al presente los recuerdos del pasado, sino el dominio de todo lo que implica su performance, es decir, dominio de la musicalidad vocal que implica el acto de contar, así como también un especial conocimiento de la lengua, pues, el canto implica una retórica no común, expresada en una rítmica y una métrica, propias del canto y el cantar.

Por supuesto, la mayoría de los **airari/rü** son ancianos. Ello no implica necesariamente que un joven o una joven, no pueda convertirse en *cantor/a*, ya que la mayoría conoce los contenidos de los cantos porque los han recibido a lo largo de su crecimiento; de tal manera

que, su transformación en cantores sólo depende de los dominios antes descritos: memoria, musicalidad, performance.
No hay por qué insistir mucho en la importancia social que la condición de *cantor/a* tiene al interior de la sociedad añuu. Sin embargo, es necesario decir que su número es cada vez más reducido, especialmente, porque el dominio del canto está unido al dominio de la lengua añuu y ésta, como sabemos, se encuentra en desuso. Así, la interpretación de los cantos como función del *cantor/a* corre la misma suerte que la lengua. No obstante, al mismo tiempo que la lengua del canto fue siendo sustituida por el castellano, una nueva forma de canto fue asumida por los añuu por lo que hoy día son considerados por la población en general, como sus mejores exponentes y ejecutantes. Nos referimos al uso de la décima como formato musical y métrico para el *contar/cantar*. De tal manera que los cantos religiosos (cantos de celebración a Santa Lucía, San Bartolo o San Benito), pero también, para el canto de las historias pasadas y el relato del acontecer diario, se realizan siguiendo la estructura de la forma poética de la décima de origen ibérico y que ha sido asumida por los añuu como propia y en la que, sin duda, son singularmente destacados y prolijos, al punto que el dominio de la creación e interpretación del canto en décimas en una época recientemente pasada, llegó a convertirse en una de las condiciones necesarias para que un hombre que aspiraba a obtener la aprobación del **apañakai** de la familia de la joven con la que pretendía casarse. Así, el aspirante debía crear por sí mismo o, en su defecto, buscar a un decimista para que éste, siguiendo el sentir de sus palabras, pudiera crear una décima apropiadamente dedicada a la pretendida y su familia. Como vemos, el arte del cantor, aún en castellano, se trata de un hacer de relevante importancia social y cultural. **Isabelita Poncheraüyü je Josefita Chuwaüyü nataatürü anou nairaa, nana eeatürü anouñü airaarüñü** (*Isabelita de La Ponchera y Josefita de El Barro sabían cantar bien, ella fueron buenas cantoras*).

airencha: Nombre. ***Collar*** (*gargantilla*).
Es común entre las mujeres el uso de collares o gargantillas; pero también por los hombres, aunque en menor proporción. Los collares son elaborados fundamentalmente a partir de semillas de plantas como la llamada *peonía* que siempre son de color rojo y negro en una simétrica combinación que ofrece una singular belleza de la que gustan las mujeres añuu. Ciertamente, el propósito estético es fundamental, sin embargo, éste es atravesado por un simbolismo que, en su significación, puede ir desde la distinción social y familiar, hasta la protección espiritual.
En este sentido, hay collares cuyo único propósito es el adorno y la búsqueda de la distinción social o estética; pero también los hay con el poder de protección y aún de sanación. Los primeros son elaborados por todas las mujeres y hasta por los hombres, pero los segundos son de exclusiva elaboración de los llamados **ou'ti**, cuyo conocimiento y poder formará parte del collar, ya sea para proteger o para sanar a quien lo porta en su cuello. **Anou kairencha Juanakarü** (*Es bonito el collar que tiene la Juana*); **Tasürüti jürüko oupara atüma ou'ti nükumai tairenchakar** (*Estoy protegido contra todo por el collar que me hizo el piache*).

aito: Nombre. ***Cielo***; ***firmamento***; ***espacio atmosférico***; pero también, ***aire***, ***brisa***.
Como es de apreciar, Cielo y Noche están fuertemente vinculados a la misma raíz: **-ai-**, así, noche: **aipü** y cielo: **aito**, configuran un sentido que la cosmovisión añuu considera como compartido por ambas instancias porque, en efecto, la noche, en tanto tiempo, y el cielo, en tanto espacio, se conjugan o unifican a través de la intangibilidad del aire suave o la brisa que los enlaza.

De esta manera, el firmamento es más que un lugar, así como la noche adquiere una dimensión más allá de la idea de tiempo que ciertamente contiene, por cuanto noche y cielo, en sí mismos, constituyen elementos que se avivan y por ello los podemos ver, sentir y vivir manifiestos en el aire como expresión del aliento y vitalidad del mundo. **aipüatürü aitokarü** (*anocheció el cielo*; *el cielo se hizo noche*).

ajapa: Verbo. ***Agarrar***; ***asir***; ***coger***.
Desde la perspectiva del sentipensar añuu, la acción de agarrar, asir o coger, es exclusiva de la mano (**apa**) como sujeto de la acción. Esto es posible apreciarlo en virtud de que el término se construye mediante el atributivo **a-**; el pronombre **j-** (*ella*) y el sustantivo –**apa-** (*mano*); de tal manera que, el sustantivo se verbaliza en la acción de *agarrar* como una atribución propia de la mano, es *su hacer* como sujeto, muy a pesar de que ella ciertamente forma parte o pertenezca a un sujeto particular. Así, debemos entender que la mano es parte del cuerpo del sujeto, pero sólo a ella le corresponde el hacer de agarrar, asir ocoger y que es propio de sí; por tanto, tal hacer le independiza como sujeto.
Esto es importante, pues, introduce la noción de hacer propio a cada parte del cuerpo o particular de cada uno de los órganos o partes del mismo; sin embargo, esta relativa independencia de *haceres* estará siempre en función de la armonía o equilibrio total de funcionamiento para la sustentación del cuerpo y, por ende, del sujeto; lo que, a su vez, se hace extensivo a las relaciones entre los diferentes sujetos como vía para la sustentación del equilibrio comunitario.
Tajapatüchi kaüpeinkan (*Agarré las redes*; *mi mano agarró las redes*).

***Bagre paletón* (*Sorubin sp.*)**

Muy abundante en el río Limón, corriente de agua que en su descenso al Lago de Maracaibo, forma la Laguna de Sinamaica, espacio territorial ancestral del pueblo añú.

ajoruta: Verbo. ***Morder*** (***desgarrar con los dientes***).
Es interesante observar que el verbo *morder* resulta de la modificación o transformación por atribución, del instrumento utilizado para cortar: *el machete* (**jaruta**). Así, **ajoruta** no es más que la verbalización del nombre del instrumento de cortar, obteniendo el sentido de machetear como significación de *morder* o *desgarrar* con los dientes, por lo que hay una evidente analogía manual del hacer de los dientes. **namo taiñü tajoruteechi irükükarü** (*desgarraré la carne con mis dientes*).

ajünamaiki: Nombre. ***Bagre*** (*Sorubin*, sp.).
Perteneciente a los *Siriliformes* y a la familia *Ariidae*, el bagre es un pez común en todos los ríos venezolanos, pero también son muy abundantes en las riberas del lago de Maracaibo. Ciertamente, se trata de una especie común pero también diversa; el más apreciado de todos por su talla y peso es el conocido como bagre paletón.

Hasta hace muy poco su presencia era relativamente abundante y de muy fácil captura en el mismo espacio de las aguas de la Laguna de Sinamaica, pues, a fin de cuentas, la laguna no es más que una cubeta creada por la misma corriente del río Limón rodeada por eneales y mayales que de una u otra forma, han permitido su existencia.
La pesca del bagre paletón se realiza mediante el uso de anzuelos que deben instalarse con su carnada en las orillas del río atados a una estaca clavada. Generalmente los pescadores dejan sus cebos durante toda la noche y al amanecer revisan sus señuelos que, en su temporada, pueden arrojar varias capturas de paletones que pueden superar con creces los tres kilogramos de peso y tallas que pueden alcanzar hasta un metro. **Woochiratünü apuni anoun ajünamaiki aye**. (*Ayer sacamos tres buenos bagres paletones*).

aka: ***Coordinador***. Partícula que sintácticamente permite enlazar dos o más oraciones y aún, actuar como presentador; en este sentido, podemos decir que el término **aka** tiene, por lo menos, cinco *haceres* que son, a saber:

a) **aka**: Adverbio de tiempo. Traduciría como: ***Entonces***, (***pues, bien***), usado especialmente en la narración de relatos cotidianos, por ejemplo: **aka, Perocha neintairee pükotüin**… (*Entonces, Pedrito llegó aquí diciendo*…).
b) **aka**: Conjunción. Traduciría como: ***Pero***. Utilizado como una conjunción copulativa como alternativa, es decir, una cosa, ***pero*** también, la otra. Por ejemplo: **tachaka pía, aka keimishi pü**. (*Te quiero, pero tienes marido*).
c) **aka**: Preposición. Traduciría como: ***con***, en aquellos contextos donde es necesario marcar la acción a partir del instrumento del hacer; de tal manera que se trata de un: ***con ayuda de***; ***por medio de***; por ejemplo: **Tamaana jüchonatünü marichikarü aka nümüriraü**. (*Mi esposa cortó la enea con la ayuda de su hermana*).
d) **aka**: Conjunción. Traducida como causal; por ejemplo: **wamüiño payawaroü wein aka eei jimee, wakamüni wakürü**. (*Antes éramos felices porque teníamos pescado, teníamos nuestra comida*).
e) **aka**: Presentador. En su hacer como presentador, el término **aka** puede ser traducido como: ***En cuanto a mí***; ***para mí***; por ejemplo, podemos decir: **aka tekai, amüiwa mane aünaari te, aka, añun te**. (*En cuanto a mí; sólo soy un pescador, pues, soy añuu*).

akachera: Verbo. ***Colgar***.
Entre otros, este término nos permite explicar el razonamiento lógico de los hombres de agua en tanto que, en primer lugar, se trata de un verbo configurado mediante un procedimiento con el que la cultura, no sólo logra crear la significación de una acción poco común en su

cotidianidad, es decir, a diferencia de los wayuu, los añuu, anteriormente, no colgaban sus enseres o instrumentos; tampoco hamacas o chinchorros, pues, en buena parte, la propia embarcación era utilizada como cofre como resguardo de sus herramientas e instrumentos de pesca; mientras que, el fogón era el lugar para los cestos tejidos con enea y las totumas elaboradas con la fruta del taparo, eran los lugares para almacenar o colgar los enseres e instrumentos utilizados por las mujeres, y, al interior de la casa el espacio generalmente permanece libre, pues, apenas son visibles los petates de enea para descansar o dormir. De tal manera que, colgar ropa, instrumentos, enseres, hamacas o chinchorros, es el resultado de una incorporación cultural relativamente reciente.

Así, pues, la incorporación de la acción de colgar impulsa o genera la necesidad del término que se conforma a partir de la verbalización del nominal –**achee**- (*oreja; asa; agarradera*); por lo que, ***colgar***, más que representar la suspensión de un objeto, se trata de la caracterización de toda analogía con el hacer del pabellón del oído humano que, en efecto, actúa como elemento colgado o para colgar; por mejor decir, colgar es: hacer de oreja. En este sentido, podría decirse que colgar es más bien una especie de orejear, si es que vale el neologismo.

Esto es posible, por cuanto, la palabra se conforma mediante **a**- como atributivo de **kachee**, conformado a su vez por **k**- atributivo de propiedad y –**achee** nominal de *oreja*, así, **kachee** es la expresión verbal que implica que el sujeto *tiene orejas*, y finalmente, el sufijo –**ra** que implica un grado superlativo por lo que se trata de una gran oreja, pues, lo que se cuelga o lo que cuelga es un pendiente de mayor proporción. Así, pues, **akachera** como expresión del colgar está más referido a lo que cuelga que a la ejecución de la acción.

Esto es importante, pues, implica que de acuerdo al filosofar añuu la acción humana en sus relaciones con los "objetos" no puede ser separada de los mismos, es decir, colgar está inseparablemente unido al pendiente (lo que cuelga) y al lugar donde cuelga y todo efectivamente humanizado mediante su representación análoga al cuerpo humano; por lo que muy bien pudiéramos decir que tanto el lugar para colgar como lo colgado forman parte del cuerpo y, por tanto, igualmente vivos tal como el humano que ejecuta la acción de colgar.

Jakacherainü tauucha (*Mi ropita está colgada*).

akanaa: Verbo. ***Mirar***.

Se trata de otro de los términos que nos permite una aproximación a uno de los aspectos fundamentales del filosofar añuu. Ciertamente, los añuu tienen una profunda conciencia de las diferencias entre mirar y ver, que a pesar de tener como común denominador la mediación del ojo; no obstante, entienden que no es lo mismo mirar que ver, ya que el primero, tal como queda definido en la conformación del término, se trata de presenciar o, mejor, de alguien que pasa revista o cuya presencia es continua, pues, **aka**- es un presentador del sujeto (*he aquí*), mientras que el sufijo –**naa** es marca del aspecto de continuidad, de tal manera que puede ser traducido como un: "*pasar revista a lo presente*", así, pues, se trata de una mirada no intencional, por así decirlo. Por el contrario, el ver o tratar de ver implica una intencionalidad motivada por la búsqueda de una respuesta, es decir, un conocer; de esta forma el mirar se transforma en ver, que no es otra cosa que la interpretación en el proceso de ver de todas las relaciones de lo observado en el contexto espacio/temporal de las manifestaciones e implicaciones de su hacer.

Dicho de otra manera, utilizamos el verbo **akanaa** para señalar la presencia o el estar de las cosas en nuestra presencia, mientras que el ver (**kiira**) lo utilizamos en el momento en que

nuestra mirada se transforma y transforma lo observado en la superlativa representación de su hacer. **Takanaatüchi amüiwa ouparakarü** (*Yo solamente miré la playa*).

akanar: Verbo. ***Ganar*** (Préstamo lingüístico).
Como es evidente, se trata de un préstamo lingüístico del castellano: *ganar* y, por supuesto, es el resultado de la imposición de otro término lingüísticamente prestado: **atarawo** (*trabajo*), el que ha llegado a representar la transformación del ***hacer propio*** en ***trabajo asalariado***; transformación en la que el primero se entiende como una manifestación de la relación de los hombres y mujeres añuu con la naturaleza y el mundo en la búsqueda de soluciones a sus problemas materiales de existencia, pero que las mismas son tejidas como un petate simbólico en el que ***el hacer*** se constituye en la expresión de la condición humana de los añuu; por tanto, las labores correspondientes, en modo alguno son vistas como desagradables; muy por el contrario, son realizadas como parte de los hilos del petate que hace posible la unidad del mundo.
El *ganar* (**akanar**), en cambio, está ligado a un proceso de sometimiento que en modo alguno está vinculado al orden del mundo, sino a su desequilibrio, ya que procede de la imposición que hace que las labores correspondientes se manifiesten como obligadas y desagradables, de tal manera que **akanar** nada tiene que ver con un acto satisfactorio sino con algo que debe ser dolorosamente asumido, como sometimiento del ser humano al único y poderoso símbolo en el que se resume: **nnerr** (*dinero*).
La inexistencia de la idea de *ganar* (**akanar**) se hace más evidente en la cosmovisión y cosmovivencia añuu en la actividad lúdica de los niños, pues, no existen juegos que a pesar de que impliquen la confrontación de habilidades nunca suponen a un ganador **akanarikai** (*El que gana*; *el ganador*), lo que ciertamente representa un neologismo, pues, en los juegos tradicionales añuu, de alguna u otra manera todos terminan obteniendo un triunfo en algún momento del juego. Para explicar mejor esto que decimos, les contaré una anécdota:
Esa mañana un grupo de niños y niñas jugaban al *juego de la babilla* (**walua aminayawakarü**) el cual consiste en que, por turnos, cada niño se transforma en la babilla que persigue en el agua a los otros, quienes, nadando, deben evitar que la babilla (siempre al acecho), les toque, pues, el sólo toque les transforma en babilla y, por supuesto, en perseguidores. Así, cuando ya todos son tocados y en babillas transformados, la ronda se repite con otro niño en el papel de babilla.
Así, por largo tiempo les vi jugar y reír hasta que, ellos dieron por terminado el juego y salieron del agua. Entonces, les pregunté: ¿Quién ganó?
Por un momento se miraron entre ellos, rieron, y, finalmente, uno de ellos me respondió:
-Todos.
Su respuesta fue acompañada con una expresión que demostraba su natural extrañeza ante una interrogante no natural. No hay ganadores en el juego porque todos ganan, esto es, no hay competencia sino un compartir, pues, todos son hombres y todos son babillas en el mismo tejido; por tanto, todos tienen un hacer que nunca es superior o mejor al hacer de otro, por tanto, todo está emparejado y, por eso mismo, todos "ganan" en la medida en que todos se complementan en y por su hacer.
Sin embargo, muy recientemente, en una visita que hice a la Laguna pregunté por un amigo que en muchas oportunidades me transportó en su embarcación, y a todos a quienes les pregunté por él me respondieron con un dejo de "resentimiento" diciendo que "él ahora es un ganador", pues, ganaba con PDVSA y por la Alcaldía, tenía "mucho dinero". Cuando al

fin pude hablar con él y le comenté lo que sus antiguos compañeros parecían sentir, secamente me dijo: No les hagáis caso, son puros envidiosos.
No obstante, esto me pareció muy importante, pues, no existe en lengua añuu un término para expresar el sentimiento de la ***envidia***, es decir, nunca la cultura había enfrentado el sentido de la competencia y su natural consecuencia de desequilibrio generada por la acumulación al que, a todas vistas, mi viejo amigo había sucumbido y por lo que ahora era cuestionado por la comunidad. Así, lo que para él era un resentimiento generado por la *envidia* a su supuesto "éxito" personal, en verdad, era la expresión del dolor comunitario al atestiguar su individual transformación que lo separaba del tejido del petate social de la comunidad, lo que sin lugar a dudas genera desarmonía y desorden en el mundo, ya que para el sentipensar añuu, para mantener su equilibrio, el mundo no puede admitir hilos sueltos. **Nükanari ye, nüwanatüchi**. (*Él ahora es un ganador, se cambió*).

akii: Nombre. ***Cabeza***.
El término se conforma mediante la nominalización mediante el atributivo **a-** de un morfema singular: **-kii**, cuyo sentido está orientado a marcar o señalar un límite sea este un estado o posición; así por ejemplo, **nikii** es el estado o posición límite en la que se encuentra un sujeto que recién ha muerto, pues, se sabe que el mismo ya no está entre los vivos, sin embargo, tampoco ha llegado al lugar de los muertos, por tanto, está en una posición límite entre los vivos y los muertos lo que lo convierte en un *sufriente* que, en efecto, es la traducción de **nikii** pero que igualmente está vinculado al sentido significativo de –**kii**: *sentir*.
Así, pues, **akii** ciertamente representa el límite de nuestro cuerpo (la cabeza), porque es en ella donde reflexionamos acerca de nuestro sentir; de tal manera que de acuerdo a la perspectiva añuu, las palabras se conforman en virtud de la relación entre un *estar* (posición o lugar ocupado), y el *hacer* de aquello que se nombra; por ello, **akii** (*cabeza*) es límite superior del cuerpo humano y lugar de pensar el sentir, así como su hacer respectivo. **Takii** (*mi cabeza*); **pükii** (*tu cabeza*); **jükii** (*la cabeza de ella*); **nükii** (*la cabeza de él*); **wekii** (*nuestra cabeza*); **jakii** (*la cabeza de ustedes*); **nakii** *(la cabeza de ellos o ellas*).

aki ya: Nombre. ***Derecha*** (***Babor***).
En el pensamiento añuu desarrollado en su territorialización de las aguas, la direccionalidad en el desplazamiento o cualquier otra ubicación, es establecida a partir de lo que considera próximo o distanciado. Así, la expresión **aki ya**, que ciertamente se conforma mediante el nominal **akii** (*cabeza*) y el término independiente **ya** que es un deíctico que modifica los nombres estableciendo una orientación marcada por la distancia particularmente alejada.
Por otro lado, debemos decir que la expresión **ya** sólo se utiliza acompañando a nombres no masculinos; en este sentido, **aki ya** se refiere al extremo o punta distanciada, o mejor, a una cabecera ubicada al costado derecho del hablante, pues, normalmente se usa para referirse a las cabeceras del río ubicadas siempre a babor de la Laguna de Sinamaica. **Nourakatüchi aki ya eimakarü** (*Él viajó a babor del río*; *Él navegó a la cabecera derecha del río*).

Akoma (a-ku-ma): Nombre. ***Sombrero***.
En honor a la verdad, debemos decir que nunca, aún en nuestros días, no es costumbre de los hombres o las mujeres añuu usar sombrero, muy a pesar de que las labores de las mujeres, se realizan durante el día y, ciertamente, el sol suele ser agobiante; de tal manera que esta costumbre ha sido adquirida, tanto por la vía de sus parientes wayuu, quienes, a su vez, la

adquirieron de los europeos, pero reconfigurando el modelo de sombrero que hoy día, les es propio.
En todo caso, el nombre del sombrero: **akoma**, tiene que ver con el elemento que se sobrepone entre la cabeza y la tierra, esto es. **aki-ou-ma**; se trata, pues, de lo que está sobre la cabeza pero que igualmente está o protege al hombre sobre la tierra. Ha sido por esta vía que los añuu han incorporado el término wayuu para *sombrero* y, muy esporádicamente, la costumbre de utilizarlo.
Sin embargo, recientemente hemos atestiguado que luego de algunos talleres de formación artesanal en el uso de la enea, algunas mujeres añuu han aprendido a tejer sombreros. Esto, que bien pudiera ser positivo por cuanto potencia las posibilidades artesanales de la enea, ha llegado a convertirse en mero adefesio; sobre todo, cuando el discurso oficial de las autoridades educativas del Estado, pretende mostrar el mencionado aprendizaje como el rescate de una supuesta costumbre originaria, y al que como "vitrina" muestran como rescate de una cultura a la que desconocen ni pretenden conocer.
Por esa vía, la experiencia ha resultado contraproducente, pues, la mayoría de la población, especialmente los hombres, se burlan de la "vitrina", pues bien saben que los añuu nunca han usado sombrero, ya que su hacer originario: la pesca, es eminentemente nocturno; por tanto, el uso de sombrero nunca ha formado parte de su indumentaria.
Esto que decimos no puede ser dejado de lado por cualquier programa de revitalización lingüística y cultural añuu, pues, se trata de la necesidad de decir la verdad y, presentar los sombreros tejidos con enea, así como unas faldas femeninas supuestamente originarias como vestimentas de las mujeres añuu, sólo es producto de la visión colonialista de los criollos acerca de lo que suponen fue la vestimenta añuu y que no sólo expresa un desconocimiento e imposición cultural, sino que más que ayudar ridiculiza a la cultura e incentiva su vergüenza. **Takoma** (*mi sombrero*); **pükoma** (*tu sombrero*); **nükoma** (*el sombrero de él*); **jükoma** (*el sombrero de ella*); **wakoma** (*nuestro sombrero*); **jakoma** (*el sombrero de ustedes*); **nakoma** (*el sombrero de ellos o ellas*); **nakomakarü wayuukan** (*El sombrero es de ellos los wayuu*); **Tachaka teinka takoma kayoüyü** (*Me gusta llevar mi sombrero en medio del sol*).

akoroo: Nombre. ***Sapo*** (sp) (*anuro – bufónidae*).
El espacio pantanoso del manglar es un hábitat especialmente rico para la reproducción y crecimiento de gran diversidad de anfibios entre los que el sapo común es, sin duda, el más numeroso. Abundan en los manglares, especialmente, en el periodo que los pobladores llaman "veranito" y que es el tiempo intermedio entre el final de las lluvias, que siempre se manifiesta mediante pequeñas lloviznas, y el comienzo de la estación seca propiamente dicha, en la que la corriente del río baja su intensidad de manera visible.

Akoroo. *Sapo del manglar* (*anuro-bufónidae*)

Estos animales encuentran en las Ciénegas de la Laguna abundantes insectos con los que se alimentan y pueden llegar a alcanzar grandes tallas y peso. Hay en la tradición oral añuu una historia donde el sapo es presentado como un añuu sin dignidad, pues, se trataba de alguien resbaloso, dado a hablar sin verdad y sólo para halagar y así obtener algo de aquel a quien adula; por eso mismo, era visto como desagradable a los ojos y entendimiento del resto de sus compañeros; de allí que, cuando una persona es demasiado melosa o hipócrita es considerada como un **akoroo**, pues, sólo vive de lo que su lengua logra atrapar[70].
Ayounakan ee ama akoroo nana, amüiwa aka naweña nataüran pia (*Los criollos son como los sapos, sólo con su lengua te atrapan*).

akuwa: Nombre. ***Camino que se hace al caminar***. ***Trayecto-trayectoria***; ***recorrido***.
Este término es realmente importante para el sentipensar añuu. Pudiéramos decir incluso, que se trata de una de sus palabras clave. Esto lo decimos por cuanto ella resume una idea que es central para la cultura: todo camino no es él en sí mismo sino el hacer (la marcha) del sujeto que lo hace posible como camino; de tal manera que el camino existe sólo cuando ha sido recorrido.
Tal idea es posible extraerla de su configuración morfológica, pues, la misma se conforma mediante el término **aku**- como raíz que ciertamente se refiere al *camino*, al *trayecto*; sin embargo, esta es sufijada por el deíctico –**awa** cuya presencia lo vuelve sobre sí mismo o, por mejor decir, lo convierte en movimiento, desplazamiento y aún, en velocidad, exiliando de sí su referencia a la idea de espacio. Así, pues, **akuwa** (**aku-awa**), puede ser perfectamente traducido de acuerdo al sentido del verso del poeta Antonio Machado: *se hace camino al andar*.
Esta idea de camino como marcha y no como espacio está estrechamente vinculada al hecho de que no hay caminos precisos en el agua, ellos sólo se hacen o efectivamente existen en el propio curso de la embarcación que los forma en su travesía, por lo que, tal camino es, con todo: **aku-awa** (**akuwa**), en tanto que él es, únicamente, en el momento del desplazamiento, del recorrido, luego de lo cual desaparece en la propia fluidez de las aguas. Por esta vía, **akuwa**, muchas veces es utilizado como expresión de eso que llamamos o entendemos como "vida", ya que se trata de un tránsito en el que todo lo que hacemos no sólo es expresión del camino que transitamos sino del tránsito de nuestro propio camino y, por tanto, la manifestación concreta de nuestra existencia. **Pejeemane nükuwairü nükatouwaruichi** (*Cada quien transita su propio camino en su vida*).

akuwaipa: (***Tradición***; ***costumbre***).
Traducido por algunos como: forma, modo o manera en que hacemos y, por esa vía, forma, modo o manera de aquello que hacemos. Sin embargo, y, como vemos, se trata del camino o del tránsito que describimos anteriormente pero cuyo sentido de forma o modo lo adquiere mediante la particular "*solidificación*" del tránsito, del desplazamiento, lo que es configurado a partir del término –**ipa** (*piedra*). Se trata, pues, de una forma particular, propia de hacer el camino que define a la comunidad, esto es, se trata de la forma de hacer de todos (**wakuwaipa**).

[70] El cuento referido lo podrás leer en el Tercer Libro de esta obra y escuchar su narración en el CD que le acompaña.

Ahora bien, la experiencia vital del proceso de hacer un camino genera o, hace posible, la conformación de un espíritu colectivo que no sólo se materializa en el ejercicio de una formación social sino, sobre todo, en la configuración y aprobación de una formación simbólica absolutamente compartida. Así, podemos decir que es en el hacer donde la comunidad se hace a sí misma y esto es: **wakuwaipawa**.

Vemos, pues, que el término **akuwaipa** va mucho más allá del sentido de tradición o costumbre, ya que a pesar de que ciertamente todo saber generado colectivamente se convierte en sustento de una costumbre y tradición, **akuwaipa** se conforma como el principio que guía u orienta la búsqueda de los nuevos saberes sólo generados en/por la experiencia al enfrentar los nuevos problemas, lo que a su vez supone la sustitución de un saber hasta ese momento tenido como costumbre o tradicional. No obstante, la búsqueda y conformación del nuevo saber es orientada por el sentido determinado por **akuwaipa**, pues, se trata de un hacer colectivo que, de esa forma, permite a la comunidad reconfigurarse a sí misma de manera constante, enfrentando con su **akuwaipa** cualquiera nueva circunstancia, por terrible que esta sea, permitiéndose así, resistir y re-existir a partir del principio sobre el cual originariamente y desde su propio filosofar, se ha conformado como sociedad a sí misma. **Anii aye wakuwaipawa: waünaariñü aka añun we**. (*He aquí nuestro hacer colectivo: somos pescadores, pues, somos añuu*).

akümaa: Verbo. ***Construir***. (***Preparar***; ***componer***).

Para los hombres y mujeres de agua, "ganar tierra" ha sido y aún sigue siendo el esencial problema de su presencia y existencia en el mundo. Así, construir un palafito para vivir es, con todo, "*sacar tierra del agua*", tal como el manglar es capaz de hacer; por lo que, para los añuu, construir es materializar sobre lo inasible; es decir, es hacer tierra sobre la fluidez del mundo que, a todas luces es agua. Es este el sentido hacia el que orienta el significado de **aküma**a, pues, como vemos, parte de la misma raíz **akü**-, de **aküwaipa**, seguido esta vez por el término: -**maa** que, con todo, implica el sentido de *tierra* en tanto mundo.

De tal manera, pues, construir; componer; preparar y, aún, reparar, está referido al hecho de la necesidad de hacer surgir materialmente sobre lo inasible del espacio del agua, lo que hace posible no sólo su habitabilidad, sino su conversión en territorio ya que, ciertamente, el término territorio no puede ser desligado de su originario vínculo con la tierra. Así, los añuu como cultura, es decir, en el más estricto sentido de ese término, no sólo trabajan la tierra, sino que *la hacen*, la *construyen*, la *preparan*, y, es ese *hacer* el que los *hace* ser añuu.

Así, pues, **aküma**a no sólo se refiere al hecho de la posibilidad de hacer cosas, prepararlas o componerlas, sino que construir, componer y preparar es un hacer vinculado al originario principio de levantar la materialidad de la existencia sobre un espacio que no se está quieto, que permanentemente se mueve, que fluye, porque ciertamente **aküma**a es *hacer tierra*, es fijar tierra en el espacio del agua.

Dicho de otra manera, se *construye* desde una perspectiva, y, tal perspectiva, no sólo expresa una visión del mundo sino que orienta una *forma de vivir* que para los añuu (y diríamos que para todos los pueblos indígenas de Abya Yala), responde a la necesidad de mantener la armonía y la complementariedad con el mundo como sujeto y que en definitiva es lo que se entiende como composición; es decir, mantener en simetría todos los elementos, es lo que garantiza o hace posible su movimiento, su materialidad y fluidez en un ritmo que permite y sustenta su permanencia y/o persistencia. **Mana jümo wakümainñü wapiñan weiñama winüyü** (*Cuando constrimos nuestras casas hacemos tierra en el agua*).

akümari: Nombre. ***Constructor*** (***ingeniero***; ***inventor***; ***creador***).
Tal como vimos en la definición anterior, construir es una actividad que ciertamente sobrepasa el dominio de una técnica, pues, ella responde más al sentido del hacer en el contexto del filosofar que del dominio de la técnica o las herramientas; por lo que, el **akümari** (*constructor*) no es sólo el conocedor de un oficio técnico sino que es, en lo fundamental, el conocedor del **akuwaipa** del pueblo añuu y que, en efecto, supone tal dominio técnico singularmente orientado por el dominio del hacer inscrito en el **akuwaipa**.
Dicho de otra manera, el **akümari**, del mismo modo en que el **airari** domina el lenguaje que el **akuwaipa** le provee como cuerpo social, como imaginario y memoria para componer y transmitir creativas historias que dan vida y permanencia al imaginario y la memoria histórica del cuerpo social; asimismo, el *constructor*, en el proceso de construir parte de ese mismo imaginario y memoria para resolver viejos y nuevos problemas. Así, el **akümari** es, por así decirlo, *el que sabe cortar/compartir para emerger nuevos espacios en función de la persistencia de la comunidad sobre las aguas*. **Nükümari nütaai jallakarü** (*Él sabe construir la casa*); **Nütaai akümaa, maneü akümari niá** (*Él sabe construir, él es un constructor*).

aküürü: Nombre. ***Comida*** (***alimento***).
Sin lugar a dudas, el elemento más importante en la cohesión de cualquier grupo humano es la búsqueda o producción de los alimentos, es decir, el origen de toda cultura está indisolublemente unida a la búsqueda de los alimentos y la forma de producirlos, pues, la comida, el sustento material es esencial a la existencia humana, pero también, es lo que unifica en el hacer a un colectivo que, por esa vía, se transforma socialmente en la medida en que las tareas se comparten y se complementan.
Decimos todo esto porque, ciertamente, el término **aküürü** mantiene la raíz **aku-** que, sabemos, está vinculada a un *hacer*; mientras que el sufijo –**rü** es un deíctico que señala proximidad y que se utiliza para términos de género no masculino; así, **aküürü** es un hacerse interno, propio, es el hacer para el cuerpo en tanto alimento. **Kaküürü api jürüko wamana eiña añun we** (*Tener alimentos para toda nuestra familia nos hace ser añuu*).

aküürapa: Verbo. ***Alimentar***.
Conformado a partir de la unidad que produce el alimento (**aküürü**) y el verbo dar (**aapa**), lo que a su vez se describe como la acción de la mano que otorga es lo que hace posible que la idea de alimentar es dar comida, pues, el proceso de nutrición es intrínseco al alimento. Así, "dar alimento" no es una acción exclusiva de los seres humanos o de los animales, sino que, de acuerdo al sentipensar añuu, las interrelaciones entre todos los sujetos presentes en el mundo, se manifiestan como un permanentemente otorgar/recibir alimento de manos de su complementario respectivo, lo que hace posible la compartida existencia de los sujetos así relacionados.
Así, por ejemplo, las nubes, alimentan al río con la lluvia; el río, esposo de la tierra, la alimenta con sus aguas para que, por esa vía, ella pueda alimentar a todos sus hijos, incluidos los hombres; por lo que, pudiéramos decir, **aküürapa** (*alimentar*) es la acción vital del mundo como sujeto. **Winkan waküürapain namo jaüyükan** (*Las aguas nos alimentan con sus peces*); **Paapaü aküürapakar apürüchonkai** (*Dale el alimento a tu hijo*).

aküürüre: Nombre. ***Comedor***. ***Lugar donde se come***. ***Sitio para comer***.
Este término es de uso relativamente reciente, pues, está más referido a nombrar los lugares para comer de la sociedad criolla, sea este el correspondiente a una casa de familia, o a un

comedero o restaurante, pues, entre los añuu, tal espacio no tiene lugar dentro de la casa, pues, generalmente, el acto de comer se realiza fuera de la misma en la llamada escollera que ciertamente no puede ser considerada como un comedor. La noción de lugar la determina el sufijo –**re** que así modifica al nombre **aküürü** (*comida, alimento*) y lo transforma en *lugar de comer*. **Nachaka ekaa nana ayounakan aküürüreüyü** (*A los criollos les gusta comer en los restaurantes*)

ama: Interrogativo. ***Cómo***; ***por qué***; ***qué***.
Definido por algunos lingüistas como un verbo intransitivo (*estativo*), sin embargo, su uso está restringido a la interrogación; por ejemplo: ¿**ama pünükü**? (¿*Qué dices*?); o también, ¿**amarü pünükü**? (¿*Cómo dijiste*?); o, ¿**amarü pünükü aka te**? (¿*Por qué me lo dices*?).

amaana: Nombre. ***Mujer casada***; ***esposa***. (***Es buena tierra***; ***es tierra fértil***).
Centro (Sol) de la galaxia social y la constelación familiar añuu. Ella es la que atrae a la órbita familiar la mano masculina para la provisión económica y la expansión familiar. Ella es la tierra que fija en su seno el florecimiento del grupo. Decimos esto por cuanto, la palabra-frase se conforma mediante: **a-** (atributivo); **-ma-** (sustantivo: *tierra*), y, **-ana** que significa *bien*; *bueno* o *buena*. Así, en su proceso de crecimiento, la mujer se va haciendo tierra buena, pues, desde la perspectiva añuu, ella adquiere como propiedad, la condición de fertilidad de la tierra en tanto es capaz de germinar, de dar frutos (*hijos*).
Como vemos, para el sentipensar añuu la condición de mujer casada (*esposa*) está en relación directa a su configuración como "*tierra buena*" para la procreación de vida, lo que genera la indisoluble identidad entre *el hacer de la madre tierra* y *el hacer de la mujer añuu como tierra buena para ser madre*, pues, ambas son capaces de anclar la vida, territorialmente hablando, y, por ello, constituirse en centro orientador de la organización de la familia y de la comunidad en general, pues, ciertamente, la comunidad se conforma a través de la alianza entre familias, y éstas sólo emergen en el justo momento y lugar que una mujer añuu se hace **amaana**, es decir, ***tierra buena*** (*mujer casada*). A partir de ese momento, comienza a configurarse la constelación familiar que unida a otras constelaciones familiares logran conformar la galaxia social añuu en la Laguna.
Es por ello que de acuerdo al sentipensar añuu, es la Mujer (en tanto Madre), el centro (sol) de cada constelación familiar y de la gran galaxia social comunitaria, pues, **amaana** (*la esposa, la mujer casada*), es la *tierra buena* que procrea, y alrededor de la cual gravitarán todas sus hijas casadas (**amaanakan**) en un proceso de expansión que sólo se detiene cuando la constelación alcanza el límite territorial, luego del cual, puede llegar a afectar a la galaxia social comunitaria en general y, por ello, toda nueva **amaana** de esa familia tendrá que anclar su centro como una nueva constelación, en otro lugar, en algún otro espacio de las riberas del Lago.
Ahora bien, una mujer que se ha transformado en "tierra buena", muy a pesar de que por alguna razón física o "extra-física" no llegara a tener hijos, no pierde su condición de centro (solar) de la constelación familiar; en todo caso, ella es considerada como **amaanachon pe** (*esposa* o *mujer casada que no tiene o no puede tener hijos*); pero, como es posible observar, ella sigue siendo **amaana**, es decir, ***tierra buena***; de tal manera que la condición de *tierra buena* trasciende la capacidad de "***parir***" o "***tener hijos***" ya que parece estar más referida a un *conocer* o *saber* que se entiende, es ***hacer*** propio de toda mujer que la comunidad de mujeres (madre, tías y abuelas maternas), le han conferido previamente en su propio proceso de transformación como **amaana**.

Ora que, justo es decir que alcanzar el estadio de *tierra buena* requiere de un proceso de transformación de la mujer y que, de acuerdo al sentipensar añuu puede ser visualizado en tres etapas; a saber: 1) **chonkarü**: ***niña*** de los 0 años hasta el momento de la primera menstruación, pues, a partir de ese momento, ella deja de ser considerada como niña; sin embargo, tampoco puede ser considerada como una mujer completa, y por ello que debe ser conducida a penetrar el umbral de (2) su proceso de transformación en **ñerü**: paso de transición de la niña hacia la formación de una mujer adulta. Por ello, antiguamente ella era sometida a un aprendizaje orientado, conducido y realizado por la abuela materna; las tías maternas y su propia madre como maestras protectoras. La condición esencial para la efectividad de este paso de transición era que el mismo debía ser realizado con el enclaustramiento de la **ñerü** en un espacio cerrado y especialmente construido al efecto, y oculta a la vista de todos los hombres.
Esta etapa de crecimiento y aprendizaje de la **ñerü**, sólo culmina cuando las maestras formadoras consideran que ciertamente, ella ha dejado de ser **ñerü** (3) y se ha transformado en **mayüre**; es decir, en una joven mujer casadera o en condiciones para el matrimonio, lo que ciertamente es equivalente a la condición de **aüreei** del sujeto masculino. Es decir, se trata de una mujer suficientemente autónoma para alentar un hogar, esto es, construir su propio espacio sobre las aguas. Podríamos decir que ella se ha transformado en estrella capaz de atraer a su órbita familiar a un hombre, y, es esta condición lo que define la idea de **amaana**, ya que se trata de la capacidad de reproducir la existencia otorgando así permanencia a la existencia. **Amaana** es, pues, el lugar donde reside el origen y sentido de eso que los antropólogos llaman *matrilinealidad* y *matrilocalidad* del pueblo añuu.
amana: Nombre. ***Familia***; ***pariente***.
Hemos hecho referencia, a propósito del estadio de **amaana**, que la mujer (casada) es, sin lugar a dudas, el centro que atrae a su órbita a un hombre perteneciente a otra familia, es decir a "*uno de ellos*" (**manenana**), un "*otro*" (**mana**) de ellos (**nana**), y que por esa vía llega a formar parte del nosotros familiar o comunitario, ya que se ha integrado a la constelación de la familia cuyo centro de irradiación, movimiento y orden se centraliza en la mujer, esto es, en la figura de la **amaana** que comunitariamente ha sido formada para ello; por lo que para el sentipensar añuu, cualquier hombre, aún sin haber nacido de una madre añuu, puede ser incluido a la órbita familiar a través de su unión complementaria con una **amaana añuu**, pues, es esta relación la que es definida como **amanakarü**, esto es: *la familia*.
Dicho de otra manera, todo aquel que es capaz de orbitar en la constelación familiar formada por el sol de una **amaana añuu**, es o se constituye como un **amana**, esto es, como un familiar, un pariente, y para ello no es determinante un lazo consanguíneo, ya que para el sentipensar añuu, sólo es posible hacer parentela con *los otros*; esto es, con ellos (**amo nana**); por tanto, el término **amana** está más referido a *la aproximación o inclusión de ellos a nuestra tierra o territorio familiar y comunitario* y, por eso mismo, son parte de nuestra familia (**wamana**).
Oukai pe ye niá aka wamanai nü (*Él no nació aquí, pero es nuestra familia*).

ami: Preposición; ***a***; ***en dirección a***.
Nüunawa Maraküyami (*Él se va a Maracaibo*); (*Él va hacia Maracaibo*)

amía: Nombre. ***Cicatríz***; ***cortada***; ***marca***; ***surco***; ***arruga***.
En efecto, el término **amía** puede usarse para señalar marcas o cicatrices en la piel producto de accidentes que la hayan cortado, así como también, a las marcas o surcos en la piel de los rostros de los ancianos; pero también y muy especialmente, la marca de nuestra pertenencia,

esto es, aquello que de alguna manera es marca de herencia: lunar y aun el gesto que delata al que lo expresa como perteneciente a un ancestro o antepasado.
De tal manera que, **amía** no sólo es señal material o física sino también expresión simbólica y gestual de una memoria, esto es, la viva imagen simbólica de aquello a lo que pertenecemos o aquello a lo que de manera marcada estamos vinculados. Así, pues, podemos decir, por ejemplo:
Kamíai nütüchai niá (*Él tiene la marca de su abuelo*), puede ser una expresión para referirse a que el sujeto referido tiene un lunar o un gesto que recuerda al antepasado. **Nüchotawatüi niá kamíatüi** (*Él se cortó y le quedó la cicatriz*).

a mi aa: Adverbio locativo. ***Hacia allá***.
Se trata de una expresión eminentemente locativa que señala un lugar distanciado del sujeto que enuncia. Ejemplo: **ounatüi niá a mi aa** (*Él salió hacia allá*).
Es decir, señala la ubicación o el desplazamiento en dirección opuesta al locutor del sujeto referido. **Ouna piá a mi aa te** (*te vas hacia allá; te alejas de mí*).

a mi ye: Adverbio locativo. ***Hacia acá*** (***aquí***).
Al contrario del anterior, el desplazamiento señalado va en dirección del hablante. Se trata de una aproximación del sujeto referido en relación con el hablante. Por ejemplo: **eintatünü piá a mi ye te** (*Viniste hacia aquí; Llegaste a mí; te acercaste a mí*).
Es interesante señalar que ambas (**a mi aa**; **a mi ye**) están más referidas a un desplazamiento vivido, experimentado que, a una acción ejecutada a voluntad por el sujeto, esto es, se trata de un desplazamiento sobre las aguas y no sobre los propios pies del sujeto. Igualmente, podríamos decir que **a mi aa** se refiere al horizonte, mientras que **a mi ye** puede referirse al lugar habitado.

amira: Verbo. ***Saciar*** (***ahíto***; ***estar lleno por haber comido***).
El término es particularmente interesante en cuanto a su conformación con la que configura su significado como "saciar", "estar lleno por comer o beber suficientemente", pues, en efecto se trata de la unión de la preposición **ami** (*a, hacia*) que señala una direccionalidad, y el sufijo –**ra** que es marca de superlativo; de tal manera que se trata de un *llenado*, de una interioridad plena o totalmente plena. Es así que podemos entender frases como:
amirai te jüka tekatüi kaaya aküürü (*Estoy lleno porque comí mucha comida*).
En la que, como vemos, la preposición **ami-** se transforma en la interioridad del sujeto y su plenitud o llenura, la que es marcada por el superlativo –**ra**; lo que sin lugar a dudas es una configuración particular del significado *saciado*, *ahíto*, *lleno*.
Esto, que pareciera tratarse simplemente de un procedimiento sintáctico, es decir, eminentemente lingüístico, tiene que ver con la perspectiva desde la cual es comprendido el hacer del cuerpo humano y social, pues, como de inmediato veremos, no es posible separar la interioridad individual del sujeto del cuerpo social del que, sin lugar a dudas, forma parte. De tal manera pues, estar lleno por comer mucha comida, aunque ciertamente corresponda a un acto o estado estrictamente individual, está relacionado con la plenitud de toda la familia, ya que nadie come solo o por sí solo, sino que todos deben o pueden comer y alimentarse, pues, hay alimentos suficientes generados por todos para el consumo de todos.

amiro/ü: Nombre. ***Hermano***; ***hermana***.
Como es evidente, el término para hermano/hermana posee la misma raíz de *saciar*, *llenar*. Así, un hermano/hermana no es solamente alguien que es mi semejante por lazos de consanguinidad, sino que se trata del *otro* o *la otra* que conmigo se complementan al interior de la familia que, de esa manera, se hace plena, llena.
En este sentido, debe entenderse que cuando un hombre se casa con una mujer añuu, está obligado a desplazarse al interior de la familia de la mujer que, literalmente lo digiere, para decirlo en términos de la otra acepción del término **amira**, pues, ciertamente se integra a ella en la condición de hermano (**amiro**) en relación a sus cuñados y cuñadas. Es decir, él no sólo llega a la familia como esposo de **amaana** sino que, al efecto, viene a sustituir a los hermanos consanguíneos de **amaana**, esto es, a sus cuñados ya casados y que igual que él, han debido desplazarse para ser ingeridos por el cuerpo familiar de sus esposas, por lo que ambos se configuran como alimento social capaz de alimentar a la familia al proveer alimento material con su trabajo, pero sobre todo, de nuevos hijos e hijas, únicos capaces de garantizar la continuidad del complementario equilibrio familiar y social de la cultura.
Así, pues, podemos decir que para el sentipensar añuu, la condición de hermano o hermana no es únicamente una relación filial consanguínea sino, sobre todo, relacionalmente complementaria, ya que se trata de un cortarse para compartirse, pues, sólo de esa forma el cuerpo familiar y social alcanza su plenitud y su equilibrio. **Tamiro** (*mi hermano*); **pümiro** (*tu hermano*); **nümiro** (*su hermano de él*); **jümiro** (*su hermano de ella*); **wamiro** (*nuestro hermano*); **jamiro** (*el hermano de ustedes*); **namiro** (*el hermano de ellos*).

amiyaa: Nombre. ***Melodía***; ***música***.
Lo primero que debemos decir en relación a este término es que, a pesar de su relación con el *cantar*, se trata de uno de sus elementos y no del *cantar* como totalidad. Queremos decir, *cantar* implica ciertamente el registro de una *melodía*, esto es, musicalizar la palabra; sin embargo, no es la melodía lo que determina el *canto*. En este sentido, de acuerdo al sentipensar añuu, el punto de unión entre el cantar y la música (la melodía) es la interioridad del espíritu humano donde ésta se origina; es decir, toda música y todo canto tiene su origen en la interioridad del espíritu de quien lo genera y alienta.
Esto es posible comprenderlo a partir de la conformación del vocablo que, como vemos, está constituido por: **ami**- (preposición direccional –**a**- pero especialmente en el sentido de la interioridad del sujeto); seguida de –**yaa** que es un morfema que señala distanciamiento continuo, rítmico, por así decirlo. De tal manera que, toda melodía, toda música, no importando el instrumento que la exprese es, con todo, originaria de la interioridad del espíritu del sujeto que la crea, la hace emerger de sí y la lanza al más allá como melodía.
Aneicha amiyaa nüirai (*Es bonita la melodía de su canto*).

amiyana: Verbo. ***Ofrendar***; ***dar ofrenda***; ***entregar dote***.
A diferencia de **aapa** que es el *dar desde la mano*, **amiyana** es un dar, pero *desde adentro*, es decir, desde el espíritu; por tanto, lo que se da va mucho más allá del objeto o presente dado, pues, su implicación o significación está sujeta a la interioridad espiritual desde donde se otorga.
Por ello, **amiyana** es más bien utilizado para referirse a aquello que damos como ofrenda, esto es, como entrega de nuestro espíritu y no como regalo; de tal manera que es utilizado únicamente para referirse a la entrega de obsequios o presentes en pagamento de curaciones realizadas por un piache (**ou'ti**), y más actualmente, en ofrendas por milagros a la virgen

(Santa Lucía; Virgen del Carmen o San Bartolo); pero sobre todo, a lo que se entregaba como dote a la familia de la novia antes del casamiento.
Como vemos, se trata de un dar desde el corazón; de allí que, en el momento de otorgarlo, con mirada cabizbaja, el *ofrendante*, generalmente dice: **Aüri te'in amiyanai jaña jatü aapüwü natüma tamaanarü** (*Desde mi corazón, ofrendo a ustedes este obsequio por mi esposa*).
Se trata, pues, de un dar ceremonial, espiritual; por lo que es más bien, un entregarse a sí mismo en el mismo momento en que el objeto representativo de la entrega es otorgado.

amiyaawa: Verbo. ***Divertirse***; ***jugar***; ***entretenerse sin más propósito que el divertimento***.
El sentido de divertimento por o para sí mismo lo configura el sentipensar añuu a partir del nominal –**amiyaa-** que, ya hemos visto, está referido a la música, a la melodía o la musicalidad; pero esta vez seguido por el sufijo reflexivo –**awa**, que sintácticamente torna a la música en disfrute personal del propio sujeto.
De tal manera que divertirse es una acción cuyo símbolo fundamental es la música, el cantar y el canto; de hecho, los juegos de los niños se caracterizan por enunciar siempre un canto inicial; pero también, entre los hombres y mujeres mayores, cantar o demostrar la capacidad de improvisar relatos y cantos con buena melodía es su mayor divertimento en lo que pueden extasiarse por días. **Kaaya wamiyaawatünü aipü pa, weiratünü je wairatünü jürükü aipükarü** (*Nos divertimos mucho anoche, cantamos, bailamos toda la noche*).

amma: Nombre. ***Caballo***.
Al comienzo de este trabajo hicimos referencia a este término como nombre asignado por los wayuu y los añuu para designar a este extraordinario animal: el caballo. En este sentido, dijimos que la presencia de esta bestia, nunca antes vista por los pueblos originarios de esta región del mundo, fue percibida como capaz de desdoblarse en una misma terrible acción, tanto en lo que se refiere al animal, como en la más terrible acción del hombre que actuaba como jinete, pues, éste con su escudo y espada de afilado metal, definitivamente impactó los corazones de todos los pueblos indígenas de la cuenca; porque además de sus terribles acometidas en tierra, la bestia podía llegar hasta ellos a través de las aguas.
Sin embargo, no fue este espectacular detalle el que guio al pensamiento de los wayuu y los añuu en el momento de nombrarlo, sino que fue el hecho cierto de su capacidad de *hacer temblar a la tierra*, cuando en furioso tropel, las huestes de **eichiamañü** (*hombres caballo*) galopaban, y rostros de caballos y hombres se transfiguraban en una sola bestia que, en efecto, podía sentirse en el temblor de la tierra. Tal fue el principio que ciertamente guió a ambos pueblos en la configuración del nombre de la bestia, hasta ese momento, desconocida. Su nombre fue **amma** (*caballo*), *el que hace temblar la tierra*.
Por otro lado, no fue el supuesto poder del caballo de desplazarse por agua y tierra, de ser bestia y hombre al mismo tiempo, lo que terminó por imponerlo entre los añuu, sino que fue su media condición humana lo que terminó por convertirlo en símbolo del sometimiento y definitiva derrota de los añuu, no precisamente por la guerra, sino porque este hombre-caballo llegó a tomar sus mujeres y, por esa vía, el añuu creyó establecer desde entonces una alianza a partir del matrimonio del hombre/caballo con sus mujeres[71].

[71] Ver el ***Canto de la Mujer y el Caballo*** en el Libro Tercero de esta obra.

Eichiammañü, ayounakan, naiñawa wareiñü ata namaana amo wachonkarü je wamirüñü (*Los hombres/caballos, los extranjeros, se hicieron nuestros cuñados porque se casaron con nuestras hijas y nuestras hermanas*).

ammamai: Nombre. ***País***; ***territorio***.
El pueblo añuu sabe que su vida no transcurre en tierra firme, que toda su cosmovivencia se organiza y sucede a un palmo del continente, es decir, en la orilla. No obstante, tiene plena conciencia de la noción de territorio, de su territorio, el que sabe muy bien está conformado por sus espacios de habitación (el lugar de las casas), sus lugares de pesca y captura, así como los de cacería y recolección; por eso, es toda esta cartografía lo que se constituye en **wammamain**; esto es, *nuestro territorio*; *nuestro lugar en la tierra*; *nuestro país*.
A algunos lingüistas les gusta traducir este término (**ammamai**) como "Patria", lo que de alguna manera han logrado naturalizar a partir de la imposición de la colonialidad del saber, y del poder; sin embargo, tal idea o sentido significativo está muy lejos del pensamiento añuu, pues, el sentido de *patria* está afincado en su raíz patriarcal y masculina como fortaleza, base o sostén de la estructura familiar y social, lo que en el contexto de la cosmovisión y la cosmovivencia añuu sencillamente no ocurre; por el contrario, desde la perspectiva añuu, el padre es el aliento necesario y complementario, es brisa creadora, pero su propia naturaleza le impide ser fija, estable, permanente. En este sentido, sólo la femenina tierra fija, es decir, posibilita el establecerse de parte de todas las comunidades y, eso es así, pues, es esa su inmanencia.
Por otro lado, la idea de *patria* corresponde más bien al sentido político del territorio. Así, la patria es el espacio territorial bajo el dominio político del padre o los padres de la patria, quien o quienes exigen la obediencia del resto de los habitantes a su control político. Sin embargo, tal vez hoy más que nunca, el uso del término patria y el asumirse patriota ha sido llevado al paroxismo, al punto de negar a todos los otros que más que obedecer a la patria de los patriotas, aspiran a defender y, de suyo, son asesinados por defender su tierra, es decir, a su matria.
Los añuu y los wayuu, por ejemplo, actualmente son criminalizados por el Estado-gobierno como antipatriotas por estar vinculados al contrabando de extracción de gasolina al que, especialmente los añuu, han tenido que dedicarse en vista de que todo su territorio ha sido afectado luego de más de un siglo de explotación de petróleo, petroquímicos y minas de carbón entregadas por los patriotas a corporaciones extranjeras, quienes han destruido sus espacios de pesca, distorsionado las estaciones, ahuyentado a las especies de cacería, condenándolos al hambre y a la muerte. Sin embargo, los patriotas son los del gobierno y los añuu y los wayuu son los apátridas, y, tienen razón, pues, los añuu y los wayuu son fundamentalmente matriotas, pues son defensores de la madre tierra, de su territorio.
Tammamai (*mi territorio*); **pümmamai** (*tu territorio*); **nümmamai** (*su territorio de él*); **jümmamai** (*su territorio de ella*); **wammamai** (*nuestro territorio*); **jammamai** (*el territorio de ustedes*); **nammamai** (*el territorio de ellos/ellas*). **Jürüko karoorare wammamain** (*Todo el Lago de Maracaibo es nuestro territorio*).

amoraa: Verbo. ***Quemar***; ***encender fuego*** (***incendiar***).
Como es de suponer, los añuu sólo producen el fuego mínimo que utilizan en el fogón para la preparación de los alimentos y, hasta hace poco, para hacer fogatas familiares en la noche en el espacio de las escolleras, cuando la familia se reunía para platicar de todas las cosas.

Así, quemar, en el sentido de técnica muy utilizada por las poblaciones agrícolas, no existe entre los añuu.
Así, los únicos incendios o quemas en el espacio de la laguna de Sinamaica son producto de accidentes en el fogón familiar que, por algún involuntario descuido provoca la quema del espacio de la cocina y aún, de la casa. No obstante, hasta muy recientemente, el más común y el más fortuito de los incendios o quemas de casas los producía la tormenta eléctrica con sus centellas; pero nunca un fuego provocado en el manglar, ya que las mismas características del espacio acuático y cenagoso del mismo, impide u obstaculiza la expansión de cualquier fuego.
En fin, el uso del verbo **amoraa** está reducido a los efectos que quemar o hacer quemar la leña del hogar o, un poco más atrás en el tiempo, cuando era costumbre quemar la casa de la madre principal luego de su "segundo entierro", ritual que hacía posible la ocupación de su espacio con la construcción de una nueva casa que, junto a su marido, habita la hija mayor. Pero, como vemos, este quemar es eminentemente ritual, pues, implica de forma estricta la desaparición definitiva del espíritu de la difunta ya que se supone, ella ha llegado a su destino en el otro mundo, de tal manera que la quema de su casa es sólo un aspecto en la interpretación material de su trascendencia. En este sentido, podemos aseverar que el verbo **amoraa** puede usarse en el momento en que el fogón se usa para cocer los alimentos: **jamoraü shikü apí akarata** (*Ella enciende el fogón para cocinar*), más exactamente: *Ella quema leña para cocinar*. Muy distinto es el uso de amoraa cuando se refiere al acto de quemar la casa de la madre muerta: **wamoreenü je'inña wuunou'ta apí mané wachiwora** (*Quemaremos el corazón del hogar de nuestra madre para otro comenzar nuestro*).
Es necesario decir que tanto la práctica de la quema de la casa de la madre desaparecida como la del segundo entierro, entre los añuu, han quedado totalmente abolidas. Sin embargo, hemos observado, que a pesar de que la casa ya no es quemada sí es desarmada y sobre el espacio no se levanta otra casa sino luego de un tiempo que sigue siendo determinado por el ritual del segundo entierro sobreentendido en el cumplimiento de un determinado aniversario de la muerte de la desaparecida.
Ahora bien, quemar leña en el fogón es singularmente diferenciado de quemar la casa de la madre fallecida, pues, en este caso se trata de un acto que viene del corazón, por tanto, no es una necesidad material sino una acción netamente simbólica con el que de manera definitiva se *a-ceniza* la ya innombrable presencia de la madre desaparecida.

amoura: Verbo. ***Dañar***; ***malograr***; ***echar a perder***.
Conformada mediante el atributivo **a-**, seguida del sustantivo –**mou-** (*mal*, *malo*), el término inmediatamente se verbaliza produciendo el sentido de *malear* o *dañar*, *hacer malo* o *dañar algo*, y, finalmente, es sufijada con el superlativo –**ra**, lo que convierte el dañar en algo definitivo. **Nümouratüi nükuikarü** (*El dañó su red de pescar*).

amoyo: Nombre. ***Ombligo***.
Su configuración significativa no puede ser separada de: **amuyoo** (*placenta*), pues, como es evidente, la relación es muy estrecha y ambos están vinculados a otro término que consideramos clave al filosofar añuu (-**ou**-) al que nos hemos referido en el Primer Estudio de esta obra, pero que analizaremos en este Segundo Estudio en su justo momento. No obstante, podemos adelantar que se trata de una partícula cuyo sentido significativo está vinculado a todo aquello que *emerge* o *se ubica en el límite de una superficie*. Así, para el filosofar añuu tanto el ombligo como la placenta tienen la atribución o la propiedad de hacer

posible el emerger del niño; la placenta, en tanto vínculo de sustento del feto en las aguas de la matriz, y el ombligo, como punto de enlace del emerger del niño de la interioridad de la madre. **Jüchonatünü nümoyoukai Nüauwi** (*Cortó su ombligo del niño nacido su abuela; o mejor, La abuela cortó el ombligo del niño al nacer*).

amoüyü: Nombre. ***Cementerio***.
Conformada mediante el atributivo **a-**, seguida del nominal –**mou**- (*mal o malo*) por lo que se transforma en un *malear* o *dañar* en una verbalización que, de inmediato, es fijada a un lugar a partir del sufijo locativo –**üyü** que indica un lugar de procedencia; por tanto, pudiéramos decir que **amoüyü** es el lugar de donde procede lo que se daña o lo que está dañado, es decir, es ese lugar donde es abandonado todo aquello que está dañado o por dañarse.
En efecto, en una oportunidad nos refirió el Tío Alberto Sánchez que, antiguamente, cuando la persona moría era envuelto en una estera de eneas, y colocado en su propio cayuco o canoa era llevado a un muy apartado lugar en la selva del manglar y allí era abandonado para que siguiera su proceso de putrefacción de manera aislada o alejada de la comunidad viva, hasta que, pasado un buen tiempo y, luego del sueño de alguno de sus familiares, se llegaba a la conclusión de que era el tiempo de realizar el ritual del segundo entierro, pues, se suponía, que el espíritu del difunto había alcanzado a llegar a su destino. Era entonces que los añuu se disponían a adquirir una gran vasija de barro elaborada por los wayuu, en la que, en la ceremonia del segundo entierro, introducían los huesos limpios del difunto y, ahora sí, sepultaban sus restos en la misma selva del manglar.
Dicho de otra manera, el cuerpo del difunto era llevado a ese lugar considerado como **amoüyü**, es decir, el sitio de donde procede lo que está sujeto a dañarse y que ha de estar alejado de la vida de la comunidad por las implicaciones tanto materiales (mal olor; enfermedad) como espirituales (el espíritu del difunto debe entender que ya no está entre los vivos y, por tanto, alejarse), implícitas en tal proceso de descomposición.
Por supuesto, la práctica de abandonar el cuerpo del difunto en la selva usando como urna su propia canoa, dejó de practicarse a comienzos del siglo XX por prohibición expresa del Estado, lo que de alguna manera alteró las prácticas y rituales funerarios propios de los añuu que así, fueron obligados a enterrar de manera definitiva y de una sola vez a sus difuntos en los llamados cementerios municipales o panteones oficiales, y, además, de acuerdo a los reglamentos establecidos al respecto por el Estado que, entre otras cosas, impone un tiempo diferente para la celebración del velorio así como el obligatorio uso de un cofre sellado para enterrar el cuerpo del muerto. **Jümüiño, wamoüyü nee Kuunnuriyaru** (*Antiguamente, nuestro cementerio estaba en el monte*).

amuro: Verbo. ***Perder***.
A propósito de este término es importante señalar que su uso siempre ha estado vinculado al sentido de *perder* como ***extraviar*** y no como antítesis de *ganar*, pues, ya lo hemos visto, el *ganar* (**akanar**) es un concepto resultante de la imposición colonial asumido como un préstamo lingüístico. Dicho de otra manera, el sentido de perder como derrota o pérdida por no ganar, aún en la actualidad, no está suficientemente claro al pensamiento añuu, pues, por principio, no se trata de una cultura que tenga como propósito la competencia, ni siquiera en sus juegos que suponen la confrontación de habilidades (*carreras de canoas; el juego de la babilla; pesca con arpón, arco y flecha*), ya que, en este caso, lo importante es el divertimento que éstas generan tanto a los participantes como a los espectadores.

Por otro lado, el término **akanar** (*ganar*) está vinculado a **nnerr** (*dinero*) y éste al de **atarawo** (*trabajo*) y todos ellos significativamente vinculados a una desagradable actividad originada por un sometimiento aún más desagradable puesto que se realiza con disgusto, lo que para el filosofar añuu constituye una pérdida, en tanto es obligado a descentrarse de su propia cosmovivencia.
Así, pues, **amuro** es más bien un extravío que se hace evidente cuando el sujeto (**amuroi**/**amuroü**) ha perdido la noción del camino para llegar al lugar deseado, o cuando por alguna razón los pescadores quedan a la deriva; pero también, cuando el sujeto ha perdido el camino verdadero hacia la vida buena, que no es otro que el de la cosmovivencia de la comunidad. Es cuando puede decirse que se ha perdido, o que se ha maleado, que es el sentido propio de **amuro**, en cuanto a que perderse es malearse, es echarse a perder, lo que parece aclararse mucho más en el momento en que la lengua establece el término **amuroy**/**amuroyü** para referirse a la pérdida o extravío de un elemento no humano. **Namuroirü paraakarü** (*Ellos están perdidos en el mar*); **Nümuroirü winnar** (*Él está perdido en la bebida*); **Amuroya tameeyakarü** (*Mi cuchillo está perdido*).

amü: Conector interrogativo: ***Cómo***, pero también, ***por qué***.
Por ejemplo: ¿**amü ayou piá**? *¿Cómo llegaste?*, o también, *¿Cómo estás?* Asimismo, podemos usarlo para decir: ¿**amü ouni pe piá a mi ye**? *¿Por qué no viniste hasta aquí?*

amüawa: Preposición. ***Sólo***; ***solamente*** (***solo***; ***únicamente***).
Son escasas las actividades o acciones que un hombre o mujer añuu realice en solitario, pues, por lo general, toda acción o hacer es realizada de manera colectiva o, por lo menos, entre dos; de forma tal que el estar solo o actuar solo es señal de problemas, no estar bien ya que señala a un hacer por sí, o sólo para sí. Dicho de otra manera, **amüawa** puede traducirse como: *conmigo mismo* o *por sí mismo* que, ciertamente, contrasta con el sentido colectivo y comunitario de la cosmovisión y cosmovivencia de los hombres de agua.
Pero, en efecto, existen actividades o condiciones que se presentan como únicas o corresponden al hacer individual como tal, de allí que necesariamente podamos decir, por ejemplo: **Amüawa maneü küi tachaka api tauneei** (*Solamente una red necesito para pescar*); **Atümatüi amüawa te** (*He dormido solo*).

amünawoü: Nombre. ***Bisnieto***(***a***).
A diferencia del nieto (**arin**), el bisnieto, aunque ha surgido o emergido de un nosotros comunitario (**W-ou**), su presencia se define como un estar resultado de un emerger *con nosotros* o *por nosotros,* esto es, su presencia o existencia está vinculada, aunque distanciada, del nosotros familiar.
Ahora bien, tal distanciamiento es temporal (no espacial), pues, nietos, bisnietos y hasta tataranietos cohabitan en el único espacio que cada familia añuu posee en la Laguna, y de tener larga vida y gran capacidad de reproducción, la familia sabe que ha de cortarse para poblar en otro lugar, y este cortarse corresponde generalmente a la generación de bisnietos y tataranietos que, por lo mismo, se distancian del núcleo familiar originario. Sin embargo, en su configuración lingüística el término deja bien claro que pertenecen, forman parte, pues han emergido de un nosotros colectivo que jamás le abandona. **Tamünawoükan nakapiña watta aapüna aa La RitaKarü** (*Mis bisnietos viven lejos por allá en Santa Rita*).

amüni(i): Nombre. ***Compañero***; ("***mascota***"); ***hermano(a)***; ***aquel que se convierte en mi filial por mi (su) compromiso conmigo y de mí por él***.

Este término nos permite explicar un poco más algo que creemos haber mencionado antes como uno de los aspectos centrales de la cosmovisión y cosmovivencia añuu, ya que estamos plenamente convencidos de que para el filosofar añuu no existen los objetos y, mucho menos, los animales como objetos, es decir, como "mascotas". Por mejor decir, un perro que te acompaña, que te ayuda en la cacería, que te cuida, que te avisa de los peligros, en modo alguno es un animal, una mascota u objeto que muevo a mi antojo, él es un compañero, un asociado que merece mi respeto y, por tanto, lo trato exactamente como a un hermanado.

Queremos decir, para el filosofar añuu un perro es un sujeto y, por eso mismo, está emparejado en su hacer a los hombres. Dicho de otra manera, el sentipensar añuu parte del principio no antropocéntrico de que el hombre no es el centro, ni mucho menos, el sujeto sobre el que se centra la vida del mundo. Es debido a este principio que lingüísticamente los hombres y mujeres de agua pueden hablar de **amüni** para referirse a sus compañeros animales (sean estos perros, gallinas, gallos, ovejos, burros); y de **amünii**, para referirse a aquellos hermanos genéricos pero que no están presentes ya sea porque están distanciados por un viaje o por el inmaterial viaje de la muerte.

En todo caso, **amüni(i)** es un nominal para significar un "***él conmigo***", lo que demuestra de manera clara que para el filosofar añuu es esencial el compartir con el otro, por tanto, un perro, una gallina, o cualquier otro animal doméstico es un hermano (**amüni**) con quien se comparte la existencia y, por eso mismo, en nada se diferencia de aquellos hermanos (**amünii**) que por alguna razón no pueden estar materialmente con nosotros, pero con quienes seguimos compartiendo el mundo. **Shirü yerü kamüni te** (*Ese perro es mi compañero*); **Kamünii te nükuwatüi ami einmatuale** (*Mi hermano viajó hacia el otro mundo*).

amüniya: Nombre. ***Primo(a)***; ***pariente***, o ***el que es considerado como pariente***.

Puede tratarse, ciertamente, de un pariente uterino, es decir, el hijo o hija de mi tío o mi tía, sin embargo, puede ser igualmente alguien que por su demostración de amistad verdadera es familiarizado o considerado como pariente, se trata de un ***está presente conmigo***, lingüísticamente hablando. Pero también, es un término cuyo uso es capaz de generar familiaridad con todo desconocido; es por ello que, aún en castellano, el añuu siempre denomina al extraño o desconocido como *Primo* o *Prima* al momento de saludarle o dirigirse a la persona; ahora que, si la persona es evidentemente mayor, se dirigirá a ella como mi tío o mi tía, costumbre, por cierto, muy extendida entre los criollos de la ciudad de Maracaibo y del Zulia en general. **¿Amü ayou piá tamüniyai?** (*¿Cómo estás mi primo*?; **Nümüniyai te** (*Él es mi primo*); **Jamüniyaü te** (*Ella es mi prima*).

amüra: Nombre. ***Amígdalas*** de los humanos; las ***agallas*** del pez.

En efecto, el término sirve para designar al interior de la garganta, expresamente a las amígdalas en los seres humanos y a las agallas de los peces. Sin embargo, tiene otros usos que lo transforman en verbo, es así como podemos encontrarlo significando:

> **amüra**: Verbo. ***Parir*** (*sale de la madre*).
>
> Se usa para significar que aquel que antes estaba adentro de la madre ha salido o está por salir. La acción, ciertamente, no es ejecutada por la madre sino por el hijo quien, según me explicó alguna vez Guardina, mientras está en el vientre materno vive como cualquier pez en el agua; por eso, cuando sale es porque ha cambiado sus agallas y por eso, debe nacer. **Jamüratürü joukai** (*Salió de ella su hijo*; *Ella parió su hijo*).

amüra: Verbo. ***Percibir por el tacto***; ***acariciar***; ***frotar con suavidad***.
Una tercera acepción de **amüra** es la acariciar o para precisar mejor, se trata de un percibir con el tacto, es traer a nuestro interior las sensaciones que percibimos de la exterioridad de aquello que tocamos, pero también, expresar nuestras sensaciones y sentimientos y transmitirlos a la interioridad de aquello que acariciamos. Se trata de un verdadero *con/por/dentro*, esto es, la compartida percepción al transmitir y recibir la caricia tal y como lo configura el sentipensar añuu en el término **amü/ra**. **Jamüraü nükicha püchoncha atüma nüya** (*Sóbale su cabecita a tu hijto porque le duele*).

Amürü'ta: Nombre. ***Huesos***; ***esqueleto***.
Como es posible observar, la palabra se conforma mediante la preposición **amü** (*con/por*); el deíctico –**rü-** que señala *interioridad*, y el término **ou'ta** que, así como nominaliza a la *muerte* como estado, también verbaliza el *morir*. En todo caso, debe quedar claro que para los añuu el esqueleto es un *con/por dentro* que sólo es posible ver o atestiguar luego del morir o porque el sujeto ya ha muerto. Esto es importante, pues, nos muestra una vez más, que para el filosofar añuu todo tiene un hacer y es éste hacer el que orienta su definición y, por esa vía, la configuración del término que lo expresa.
Así, el hacer de nuestros huesos, de nuestro esqueleto, es sostenernos por dentro, está adentro de nosotros y sólo se hace visible con la muerte. Vale decir, es imposible separar la muerte y el morir de nuestros huesos, de nuestro esqueleto, ya que éste es la manifestación de nuestra muerte. **Woochireenü namürü'ta nikii ou'tikai api piyoumü nüjoritakarü** (*Sacaremos los huesos del difunto para su segundo entierro*); **Neekotatüyawa je neipatüyawa maneü amürü'takarü nüpüye** (*Se cayó y se le partió el hueso de su pierna*).

amürira: Nombre. ***Hermana menor***; ***la más lejos en salir de la madre***.
La sociedad añuu es matrilineal y matrilocal, esto se expresa no sólo en la permanencia de las hijas alrededor de la madre y el distanciamiento de los hijos varones (a excepción del **apañakai**), sino que también, la edad y el lugar de las hijas se mide y se establece por el distanciamiento de sus respectivos nacimientos, por tanto, aquella última hija no es la menor por su edad sino por la distancia tempo/espacial de su nacimiento, pues, ello implica un posicionamiento espacial alrededor de la madre de acuerdo al distanciamiento de su emerger al mundo. **Tamürira jiá atüma jaweetatürü achina jürükü** (*Ella es mi hermana menor porque nació después de todos*).

amütaa: Verbo. ***Ascender*** (*con saber; por saber*); ***Trepar*** (*alcanzar una altura*).
El presente verbo nos permite establecer un aspecto importante de la cosmovivencia añuu referida a su particular visión de las jerarquías sociales, pues, en efecto, **amütaa** es utilizado para referirse a una persona socialmente considerada como alguien que ha alcanzado una posición de respeto privilegiado por la comunidad *por su saber* y *con su saber*. Así, el sujeto adquiere una consideración social por lo que, de cierta manera, es vista como quien ha alcanzado una elevación por su saber y que la comunidad reconoce como tal, y, por lo mismo, recibe un tratamiento de respetuosa consideración y afecto. Sin embargo, en modo alguno se trata de un ascenso que separa el sujeto del resto de la comunidad, sino de la consideración comunitaria de su *saber*, pues, en todo caso, tal consideración no supone sumisión ni tributo material alguno.
Asimismo, **amütaa** puede ser utilizado para significar *trepar*, es decir, la acción por la cual un sujeto escala una altura que, para los añuu, se trata casi de manera exclusiva el trepar los

árboles de mangle o de cocales en tiempos del corte de madera o de recolección de cocos, lo que exige la capacidad y habilidad del sujeto en saber trepar a las alturas para obtener los ramos precisos de mangle según el tipo de grosor de madera necesitada, o poder recolectar el fruto del cocal cuando estos se elevan a grandes alturas. En este sentido, **amütaa** mantiene la condición del saber por encima de la fuerza, pues, para trepar un gran árbol más que fuerza, el sujeto requiere de saber trepar. Así, pues, trepar es más bien un hacer que se hace con saber y por saber; por tanto, el trepar se define por tener el saber para hacerlo. **Nümütaari api Wachaka niá aka keintaarari** (*Él es un ascendido por eso lo apreciamos pues tiene mucho saber en su corazón*); **Achonari niá api amütaa weimeikuunkan** (*Él es cortador porque trepa los árboles de mangle*).

anaa: Verbo. ***Está bien***; ***está bueno***; ***bien***, ***ser bueno***.
El término se conforma, como vemos, mediante el atributivo **a-** como modificador del sufijo –**naa**, que es un marcador del aspecto múltiple o de continuidad, es decir, la idea de que algo es o está *bueno*, o que alguien es o está *bien*, se configura por el equilibrio o armonía que de forma constante o continua manifiesta, esto es, el equilibrio entre su palabra y su hacer, entre lo que piensa y dice y lo que efectivamente hace; se trata de una especie de armonía entre cuerpo y espíritu, entre lo que es personal y lo que es colectivo. Pudiéramos decir que **anaa** es el término para expresar lo que se considera el mayor de los propósitos de acuerdo al sentipensar añuu, esto es: **anaa katouwa** (***buen vivir***) que, en efecto, sólo se manifiesta mediante la continua (-**naa**) búsqueda de la armonía entre el pensar y el hacer que se contextualiza en lo que ya hemos denominado como **akuwaipa**, que es el camino a transitar en armonía.
En este sentido, estar bien nada tiene que ver con acumulación de posesiones pues, no existen objetos como bienes. El bien es un estado o condición signada por la armonía constante, lo que sin duda genera paz; de tal manera que estar bien no es atribuible a la posesión de bienes-objetos sino a la tranquilidad espiritual que genera la armonía social y cósmica. Es así cómo al escuchar decir, por ejemplo: **jinaü jamo jichonñu** (*Ella está bien con sus hijos*), o, **nünei namo nümaana** (*Él está bien con su esposa*), debemos entender que el bienestar está referido a la armonía entre los sujetos que es lo que hace posible el bien, no importando las dificultades económicas por las que pueda estar atravesando la familia.
En la actualidad, cuando los añuu han sido totalmente despojados de sus espacios de pesca, ya sea por contaminación, liquidación de especies por la economía extractivista del Estado-gobierno, y la aparición de bandas criminales que operan en el Lago de Maracaibo, la crisis económica ha alcanzado los más altos niveles; sin embargo, más de una vez, al llegar a visitar a algunas de las familias amigas de la Laguna y preguntarles cómo se encuentran o cómo se sienten, siempre me responden: *Estamos bien porque estamos juntos*. **Jürükü wachaka anaa katouwa we** (*Todo lo que queremos es nuestro buen vivir*); **Aneeti te** (*Estaré bien*); **anaiti te** (*Estoy bien*); **anai niá** (*Él está bien*); **anaü jiá** (*Ella está bien*); **anain we** (*Estamos bien*); **anain jañá** (*Ustedes están bien*); **anain nana** (*Ellos están bien*).

anairari(ü): Nombre. ***Bondadoso(a)***.
Configurada a partir de **anaa-**, el deíctico –**ra-** como maraca de superlativo y el sufijo –**ri** o –**rü** como marcador de género masculino para el primero y femenino para el segundo. El término nombra a aquella persona socialmente tenida como buena o muy buena en el sentido de compartir todo con todos y de actuar siempre en función de la armonía de todos. Así, una persona bondadosa es aquel o aquella añuu que se reconoce como quien continuamente ejerce

el principio fundamental de su cosmovisión: el cortar/compartir, esto es, aquel que es capaz de cortar/compartir todo en la búsqueda de la permanente estabilidad o equilibrio en la complementariedad; por tanto, la condición de bondadoso o bondadosa es visto como el más alto respeto que cualquier persona debe aspirar a alcanzar. **Joukai Anairarü Isabelitakarü jamo jürükü we** (*Isabelita siempre es bondadosa con todos nosotros*).

anaakii: ***Estar cuerdo***; ***tener cordura***; ***tener sentido***; ***ser equilibrado*** o ***armonioso***.
En una traducción literal se trata de alguien que tiene "***buena cabeza***", lo que está vinculado a la sensatez y la cordura manifiestas en el equilibrio de la reflexión y el razonamiento. Así, tener buena cabeza es actuar con sensatez, con equilibrio o armonía, lo que sólo se logra con una permanente apertura a la escucha, esto es, tener buena cabeza está relacionado con saber escuchar, pues, sólo es posible razonar escuchando (comprendiendo) la palabra del otro, ya que lo verdadero siempre será un equilibrio entre dos, una armonía entre las diferencias. **Kachee piá api joukai Pünaapa je kanaakii piá** (*Pon siempre atención para comprender y tener cordura*).

anaapa: Verbo. ***Comprender***; ***Escuchar bien*** (***saber escuchar***).
Para el sentipensar añuu, saber escuchar es lo que permite comprender la palabra del otro. Tal es el principio de la verdadera sabiduría que, a su vez, se hace manifiesta en un hacer equilibrado en función de la armonía social. Así, para los añuu lo importante es saber escuchar para comprender al otro, sea éste una persona, un animal, las aguas, el manglar o el mundo en general. Comprender al otro supone entonces la posibilidad permanente del equilibrio y la armonía entre los hombres, y entre éstos y la naturaleza en una permanente complementariedad; en fin, la persistencia de la cultura está afincada, en buena parte, en la capacidad de la comunidad de mantener la armonía en sus relaciones sociales y éstas dependen de la capacidad de comprensión de la palabra del otro, de las diferencias.
Ajaa wanaapa joukai pansaaiñü eewe (*Si comprendemos siempre seremos justos*).

anaapari: Nombre. ***El que escucha***; ***el que sabe escuchar***; ***el oidor***.
Podemos decir que el saber escuchar (comprender) es una permanente búsqueda o propósito en la cosmovivencia añuu, pues, saber escuchar dota al sujeto de comprensión y sabiduría para el mantenimiento de la armonía social. Sin embargo, el **anaapari** también tiene implicaciones materiales, pues, ciertamente también corresponde a lo que sería el hacer de un importante miembro de la tripulación en una incursión de pesca; se trata de aquel cuya tarea es la de sumergirse en las aguas y, en un buceo estático, se concentra en escuchar en la profundidad las voces de los peces y, de esta manera, detectar el tamaño de los cardúmenes, la especie de que se trate, la dirección y la distancia aproximada de su posición y desplazamiento.
Como vemos, se trata de una persona que desarrolla su capacidad de escucha al punto de diferenciar los diferentes sonidos provocados por los peces y otras especies en la profundidad del agua y, por lo mismo, se convierte en alguien de respeto entre los pescadores; es, en cuanto a su prestigio social, un equivalente al llamado **ou'ti** (*shaman*), por así decirlo.
El que escucha, escuchador u oidor, pueden ser justas aproximaciones en castellano para el sujeto detentador de este particular saber/hacer desarrollado entre los añuu y que, a pesar de lo espectacular que pueda parecer, tiene fundamentos totalmente explicables, pues, es un hecho físico que las emisiones de sonidos por parte de los peces, ya sea por emisión corporal o por movimientos particulares en el desplazamiento de los cardúmenes, se expanden en

ondas subacuáticas que siempre alcanzarán una distancia proporcional al volumen o masa total del cardumen, por lo que en el fondo marino el desplazamiento de las ondas sonoras puede alcanzar grandes distancias y, en efecto, pueden ser captadas tanto por la especie perseguida como por la depredadora.

Dicho de otra manera, el hacer del **anaapari** no es, en modo alguno, un acto mágico sino el desarrollo de una técnica de buceo y el perfeccionamiento de la capacidad auditiva que le permite distinguir la especie que genera el sonido y, de acuerdo a la fuerza con que recibe el sonido, determinar el volumen del cuerpo del cardumen y la distancia aproximada en la que se encuentra el centro de la onda sonora que escucha. Se trata, pues, de un saber (arte) muy particularmente desarrollado por los hombres de agua.

Sin embargo, es posible analizar el término desde una perspectiva que señala otro aspecto esencial al filosofar añuu. Así, es interesante observar que el término **anaapari** (*El oidor*) es singularmente considerado como un ***atrapador*** de sonidos. Decimos esto, por cuanto, el término corresponde a la imagen configurada lingüísticamente a partir de: **a-** (prefijo atributivo); **-naa-** marcador del aspecto múltiple, progresividad o continuidad, es decir, la acción del sujeto es continua, finalmente, **-apa-** (mano) y el sufijo de género masculino –**ri**; por lo que es evidente que desde la perspectiva añuu el acto de escuchar es entendido como una acción manual, lo que a su vez otorga a los sonidos y las palabras una corporeidad que puede ser palpada al ser escuchados.

Vale decir, la intensidad de los sonidos, la manera en que son emitidos, genera una gama de formas (texturas) susceptibles de ser palpadas, entendidas y explicadas por los **anaapari** casi como quien siente con las manos de sus oídos el volumen, la forma, la intensidad, la textura, el grosor y la sutileza de los cuerpos invisibles de los sonidos y las palabras.

Tal idea implica, en sí misma, una perspectiva en la que el escuchar es visto como una acción que debe ser bien aprendida, practicada, es decir, hay que aprender a escuchar para poder comprender y explicar aquello que escuchamos lo que involucra una concentración del sujeto que, en cierto sentido, constituye un desprendimiento de sí mismo para poder escuchar al *otro*.

Así, pues, los añuu privilegian el escuchar por encima del hablar, muy al contrario de la perspectiva de la cultura criolla occidentalizada en la que el hablar (tener labia, retórica) se tiene como demostración de una sabiduría que, buena parte de las veces, es realmente inexistente. Por esta vía, considerar el escuchar como un arte manual no sólo está vinculado al hacer económico fundamental de los hombres de agua: la pesca, sino que evidentemente genera profundas consecuencias éticas y políticas en el ordenamiento social y cultural añuu.

Anaaparikai nükotatüi keeta nainta kaaya loorokan oomi poroo nakii akiya apüreeruwa (*El escuchador dijo que vienen muchos robalos cerca de 100 cabezas adelante a babor*).

anaata: Verbo. ***Ordenar***; ***poner orden***; ***acomodar***; ***almacenar***; ***guardar***; ***conservar***.

La unión de lo bueno (**anaa-**) con el sufijo puntual –**ta**, genera el sentido de *orden*, es decir, determina el lugar de manera que las cosas estén equilibradas, armonizadas y en justicia a su uso o necesidad. Así, no sólo se ordenan los instrumentos de trabajo en función de su uso futuro, sino porque todo tiene o ha de tener su justo lugar. Esto, que ciertamente vale para los instrumentos, herramientas y los enseres, es por supuesto mucho más necesario en el contexto de las relaciones sociales.

Es por ello que, al interior de una familia, todos tienen un lugar, un espacio que manifiesta un orden, un acomodo y es al **apañakai** (*el primer hijo varón*) a quien corresponde ordenar,

poner orden y mantener la armonía. Pero también, cada familia tiene su espacio en el contexto general de la Laguna de Sinamaica o de cualquier otro poblado añuu y, en este espacio, acomodar o establecer el orden comunitario recaía hasta hace muy poco, en la autoridad de los ancianos (**araurakan**).
En todo caso, ordenar (**anaata**) es puntualizar bien, esto es, dar a todo su justo lugar en virtud y en función de la armonía de todas las cosas y, sobre todo, de las relaciones entre los hombres y las cosas, entre los hombres y la naturaleza y, por supuesto, entre los mismos hombres.
Apañakai nünaatatüi napiña akümaawa achiina japiña apañakarü (*El primogénito ordenó que la casa de ellos se construya detrás de la casa de la hermana mayor*); **Nünaatai nükaüpein apureeruwa nüota nüünaa** (*Él ordena sus redes antes de salir a pescar*).

anaatare: Nombre. ***Lugar para conservar***; ***Almacén***; ***Depósito***.
Dado que todo lo presente en el mundo tiene su hacer, asimismo, todo tiene su lugar y tal lugar es su resguardo, es decir, el espacio que le es necesario para su conservación, su preservación. Esta idea, aspecto importante del filosofar añuu, nos lleva a entender que **anaatare**, si bien es cierto que tiene que ver con un lugar físico donde es posible guardar, depositar y conservar instrumentos, herramientas, enseres y alimentos para su posterior uso, igualmente cierto es que el término está vinculado, tal vez, con mayor profundidad, a la idea del espacio o lugar donde todos los sujetos presentes en el mundo se resguardan, se ordenan para sostener la persistencia de su configuración comunitaria.
Así, **anaatare** no sólo se trata del lugar para orden material de las cosas sino que igualmente puede ser utilizado para referirse al resguardo de la memoria, el espacio donde deben ser resguardados todos aquellos "instrumentos" materiales y simbólicos para la preservación del hacer y el pensar de los hombres y mujeres de agua; por tanto, es posible decir: **Pünaata takü aru anaatare** (*Guarda mi red dentro del almacén*); pero igual podemos decir: **We'in anaatarekarü wakuwaipa** (*Nuestro corazón es el depósito de nuestra tradición*).

anachaa: Adjetivo. ***Bonito(a)***.
Como es posible apreciar, lo *bonito* está estrechamente vinculado a lo que está bien pero sometido a las implicaciones significativas del sufijo –**chaa** que es marca de diminutivo; por lo que, la consideración occidental de lo bonito como expresión de una forma o figura eminentemente externa, para la estética añuu está más bien vinculado a la condición interior de un *estar bien* del sujeto; así, el ser o estar bonito o bonita es más bien un "*estar buenito*" "*buenita*", por lo que se distancia de una particular medida o disposición de la figura físico-corporal, sino más bien de un espíritu en armonía y esto, de alguna manera, es vinculado por el pensamiento añuu con lo que pudiéramos considerar como *humildad*, es decir, se trata de un estado en el que el sujeto está en una posición de total estabilidad, sin altibajos en sus relaciones con los otros, esto es, ni por encima ni por debajo, sencillamente humilde.
Dicho de otra forma, lo "bonito" como belleza es ser o estar humildemente bien o bueno en el que, el diminutivo (-**chaa**) provee el sentido de humildad en la condición del sujeto. Todo lo cual es, sin lugar a dudas, la definición de lo estético distanciado de la apariencia exterior y la supedita al estado de bienestar espiritual que, aun teniendo una manifestación física exterior o corporal es, por encima de todo, una condición interior o espiritual del sujeto.
Anaüchaa jiá api je'in janaaeerü (*Ella es bonita por el bienestar de su corazón*); **Anachaa paraakarü jarü aurikeikai** (*Es bonito el mar cuando el día amanece*).

anatiyara: Nombre. ***Cochino de monte***; ***báquiro*** (*Pecari tajacu*).
Antiguamente, en el monte próximo al río Limón arriba, los añuu acostumbraban ir a cazar algunas especies como lapa y, sobre todo, el báquiro o cochino de monte (**anatiyara**), pues, se trata de un animal que, en su estado adulto, puede llegar a ofrecer unos 25 a 30 kilos de carne para el consumo de la familia. Sin embargo, siempre han sido pocos los añuu dados a la cacería y, mucho menos, aquellos que se atrevan a abandonar las aguas del río y penetrar en la selva próxima con la disposición de cazar **anatiyarañü** (*báquiros*), pues, se trata de un animal que siempre puede ser peligroso, en la medida que siempre es gregario, esto es, nunca anda en solitario y en el momento en que es atacado, todo el grupo responde en una sola defensa que puede resultar mortal al cazador no bien entrenado.
Auque pariente lejano del cerdo domestico traído por los europeos al que ya éstos habían adaptado a una vida sedentaria, individual y solitaria; **anatiyara**, por el contrario, es raigalmente selvático y salvajemente colectivo, desarrollando unos colmillos tan grandes o pronunciados que sobresalen de su trompa, dando al animal un aspecto realmente agresivo.
En la actualidad, esta especie sólo es posible verla en zonas muy altas de la Sierra de Perijá, pues, la deforestación e intervención de las tierras bajas por parte de las haciendas han alejado a estos animales. De tal manera que, los añuu hace mucho tiempo que no salen a cazar báquiros y sólo lo obtienen muy esporádicamente de cazadores criollos, generalmente colombianos que los traen de las alturas del río **Wasaalee** (*Guasare*). **Wekatünü aye manei anatiyara keetü nüika uuchiüyü Jesús colombiaanakai** (*Ayer comimos un báquiro que trajo de la montaña Jesús el colombiano*).

aneeka: Verbo. ***Escoger***; ***seleccionar***.
Tomar una opción es siempre una tarea que no se realiza de manera impulsiva, sino a partir de una consideración previa; por lo que, escoger, seleccionar un determinado lugar para lanzar las redes, por ejemplo, no puede ser un acto azaroso sino una decisión resultante de la observación y la precisión de señales indicativas de la posibilidad de éxito en la captura.
Igualmente, escoger una mujer o un hombre para el matrimonio, tiene que ver con condiciones que de alguna manera son previamente analizadas por el hombre o la mujer y sus respectivas familias sujetos o actantes del escoger. Esto es importante, pues, se trata de que ninguna acción es ejecutada sin considerar la responsabilidad implícita en la misma.
Joukai wera paraakarü apüreeruwa waneeka jarü waünaya (*Siempre observamos las aguas antes de escoger donde pescar*); **Janeekatürü niá api jamaana atüma mei nütarawaari** (*Ella lo escogió a él para casarse por ser muy trabajador*).

aneii: Verbo. ***Estar bien de corazón***; ***estar alentado***; ***satisfecho espiritualmente***.
El término es usado para expresar un estado de gozo o satisfacción espiritual. Configurado a partir de la unión de **anaa-** (*bien, bueno*) y el vocablo –**eii** que siendo nominal para padre implica también en su significación la idea de aliento o soplo que, como veremos en su momento, tiene profundas consideraciones en el sentipensar añuu; en todo caso, **aneii** sugiere un estado o condición emotivamente positiva del sujeto; por ello, su uso más común es para expresar agradecimiento. Así, por ejemplo, al decir: **aneii te pütüma**, el hablante además de expresar un *te agradezco* o el simple *gracias* de la cultura criolla, está significando: ***estoy bien por ti*** o ***debido a ti***, ya que el sujeto expresa su gozo como un *bien interior* o como manifestación de su *aliento* o su *espíritu*.

anii: Presentador. ***Aquí está***; ***he aquí***.
Partícula de presentación generalmente utilizada por los cantores o narradores de cantos, pero que también puede ser usada en discursos formales como expresión de presencia del hablante en el espacio y momento que exige contundencia a su palabra, esto es, responsabilidad en lo que se dice; tal es el caso de aquellos que intervienen en debates para la resolución de conflictos como veremos más adelante.
Así, el presentador **anii** es de uso común cuando, por ejemplo, el cantor (**airari**), luego de un inicial gemido de convocatoria a prestar atención al comienzo de su relato se presenta ante la audiencia como el origen de la palabra que él sólo alienta; o también, cuando un participante de una asamblea comienza su discurso diciendo: **anii te aye** (*Heme aquí ahora*); **anii we aye** (*Henos aquí ahora*), o, finalmente, cuando un **apañakai** o un **araurai** interviene en la resolución de un conflicto, siempre inicia su discurso con la frase: **anii wanükü aye** (*He aquí nuestra palabra ahora*), así, su voz es la voz de la palabra de la familia y, por tanto, palabra que se hace presente de manera comprometida.

aniichi: Se trata del mismo presentador pero que solamente puede ser usado para hacer presentes a elementos no animados; por ejemplo, **aniichi jarütakarü** (*Aquí está el machete*).

aniin: Como vemos, es el mismo presentador (**anii**) sufijado por la nasal –**n** que en la lengua añuu es marca de plural, así, pues, **aniin** es utilizado para hacer presente a un sujeto plural, por ejemplo:
aniin nana ayounakan beernadoran Marakaayaüyü (*Aquí están los criollos del gobierno de Maracaibo*); **Aniin achonkan keetü nüika aikarikai Marakaüyü** (*Aquí las frutas que trajo el vendedor de Maracaibo*).

anki: Adverbio. ***Nunca***; ***jamás***.
Partícula adverbial para significar un tiempo infinito pero definitivo. Siempre se usa sufijada al verbo que la precede por lo que igualmente puede definirse como un nominal dependiente. **Nnawa. Ounanki te Marakayami** (*No. Nunca voy a Maracaibo*); **Eranki te niá** (*Jamás lo veo*).

ankü: Nombre. ***Cuello***; ***nuca***; ***lugar de desembocadura de caños o del río a la Laguna***.
Tal como explicaremos en el momento de analizar aquellos términos correspondientes al cuerpo humano, la designación para las diferentes partes, miembros u órganos del mismo son correspondientes también a elementos de la naturaleza y de la geografía, tal como en este caso, pues, ciertamente, **ankü** designa el cuello de una persona, pero también el lugar de entronque de un caño o río en su desembocadura, ya sea en la Laguna de Sinamaica o en el gran Lago de Maracaibo. **Anküarü wasaare eimakarü joukai ee anaaünaa** (*En la desembocadura del río Guasare siempre hay buena pesca*); **Kaaya nüya nünkü api nütüma mou aipü pa** (*A él le duele mucho el cuello por dormir mal anoche*).

annerü: Nombre. ***Carnero***; ***ovejo***; ***chivo***.
Como es de apreciar, nos encontramos frente a un préstamo lingüístico del castellano, sobre todo, porque al igual que el caballo y la vaca, el carnero, el ovejo y el chivo sólo fueron conocidos por los indígenas venezolanos en el contexto del proceso de conquista y colonización europea; es por ello que, a pesar de tratarse de animales diferentes (aunque de

la misma especie), para los añuu y también para los wayuu, se trata del mismo animal, es decir, carneros, ovejos y chivos, desde su perspectiva, son todos **annerü**.
Ahora que, hablando con propiedad, siendo un préstamo del castellano, sólo fue asumido por los añuu a través de los wayuu, quienes, de hecho, en su lucha de resistencia no sólo atacaban los caseríos de los invasores europeos, sino que en tales ataques muchas veces se quedaban con sus animales; así, caballos, asnos, vacas, carneros, ovejos y chivos pasaron a manos de los wayuu. De esta manera, por un buen tiempo la resistencia wayuu impidió la estabilidad de los poblados coloniales en su territorio de La Guajira; pero, al mismo tiempo, los animales capturados provocaron un cambio cultural de trascendental importancia al interior del pueblo wayuu, y este cambio redundaría en un cambio cultural en el pueblo añuu.
Así, por la vía de **annerü** y los demás animales traídos por los colonos europeos, los wayuu se fueron transformando de una sociedad basada en el cultivo de la yuca y el maíz, la auyama, el algodón y otros frutos, actividad que combinaban con la caza y la pesca, terminaron por convertirse en una sociedad pastoril, criadora de ganado equino, caprino y en menor escala, bovino. El pastoreo fue sustituyendo en buena parte a la agricultura debido a que los hombres debían desplazarse en su espacio territorial en la búsqueda pastos que las escasas lluvias levantan por temporadas en la región de la actual Península de la Guajira a ambos lados de la frontera colombo-venezolana.
Fue así como, en un momento histórico determinado y por decisión propia, los wayuu concibieron como necesario el establecimiento de una paz con los **alíjunas** criollos. Este proceso de paz disparó de forma violenta un proceso de cambios sustanciales en su cultura que hasta el presente no se ha detenido.
En este proceso, los añuu, dada su profunda vinculación y alianza con los wayuu, no sólo obtuvieron la palabra **annerü** con que aquellos designaron a estos animales, sino que también incorporaron los rituales de crianza con él asociados. En este sentido, si los wayuu antiguamente como parte del proceso de preparación de la tierra para la siembra dependían de la presencia de la lluvia en sus lugares, es decir, de la llegada de **Juyá**, a quien, por eso mismo consideran el gran padre de todas las generaciones, y en virtud de ese suceso al que nombran **mmaleeiwa** (*lugar de la tierra donde se posa la llovizna*), los wayuu realizaban una celebración con *baile* (**yonnaja**) y toque de **kasha** (*tambor*), la que tenía lugar al caer las primeras lluvias de la primavera (**iiwa**). Esta celebración wayuu en homenaje a **Juyá** era denominada **Simiriü** siguió practicándose, sin embargo, ahora se hacía para celebrar el crecimiento de los pastos que harían posible la supervivencia de **annerü** y, por tanto, el nombre de la celebración se tornó en **kaülayawaa** o *danza de la cabra*.
Los añuu, por su parte, asimilaron dentro de sus celebraciones al **kaülayawaa,** pero con implicaciones significativas inversas, pues, para los añuu se trataba de espantar las lluvias y convocar la llegada del buen viento (**Joutei**), que hiciera posible las grandes incursiones de pesca. En fin, los añuu, en el permanente intercambio con los wayuu, no sólo recibieron la proteína animal propia de **annerü** sino también toda la simbología ritual con él asociada, pero transfigurada de acuerdo a su propia cosmovisión. **Tachakeei eka te irrükü annerükarü** (*Quisiera comer carne de ovejo*); **Jamüiwo wairatünü kaurayawakarü** (*Antiguamente bailábamos el baile de la cabrita*).

anoo: Adverbio. ***Fuera***; ***afuera***.
Es importante comprender que en lengua añuu, tanto el afuera como el adentro parten del mismo centro que les provee la raíz –**noo**- (*beber*); de tal forma que el adverbio es resultante de la nominalización del verbo mediante la prefijación con el atributivo **a-**. Así, se debe

entender que **anoomi** implica significativamente un ***fuera a***, ***hacia fuera***, o, ***afuera***, es decir, se trata de aquello que yo percibo desde mi centro en un movimiento que lo distancia de mí. Por el contrario, **anoüyü** corresponde a ***un fuera de*** o ***desde afuera***, por tanto, se trata de aquello que desde el exterior se aproxima hacia mi centro.
Ahora bien, el hecho de que el adverbio **anoo** se configure mediante la nominalización del verbo beber pareciera estar relacionado con la idea de que, todo lo presente en el mundo vive de beber el mundo y, al mismo tiempo, es bebido por éste lo que, de alguna manera genera la idea de que todo es líquidamente concebido. Este importante aspecto del filosofar añuu, estrechamente vinculado a la forma en que este pueblo ve al mundo y todas sus presencias y existencias, será comentado en su justo momento más adelante. **¡Pouna anoomi tapiña!** (*¡Vete de mi casa!*); **ouna niá anoüyü, wattammakarü** (*Él viene de fuera, de una tierra lejana*).

anoomi: Adverbio. ***Hacia fuera***.
Además de señalar un lugar en el desplazamiento, **anoomi** señala aquello que desde el interior de nosotros otorgamos a los otros, esto es, se trata de aquello que desde la interioridad de nosotros sale fuera para los otros. **Tanükü joota anoomi te'in apürü jürükü jaña** (*Mi palabra sale hacia fuera desde mi corazón para todos ustedes*).

anoüyü: Adverbio. ***Desde fuera***.
Corresponde al desplazamiento de aquello que traemos, o mejor, nos llega desde afuera pero que atraemos al interior de nosotros. Podemos decir que **anoomi** y **anoüyü** expresa lo que para los añuu es el continuo movimiento de caracol que todo lo presente en el mundo expresa en su hacer, pues, siempre vamos de nuestro centro hacia afuera con nuestro pensar y hacer, pero siempre regresamos o volvemos hacia nosotros cargados con lo que desde afuera atraemos a nosotros. **Watiyera wataa anoomi we'in je anoüyü watiyera nataa we'inru** (*Enseñamos nuestro saber fuera de nuestro corazón y aprendemos adentro de nuestro corazón el saber de los otros*).

anuura: Verbo. ***Esconder***.
Generalmente se utiliza para indicar que algo se resguarda para que no sea visto o tocado por quien no debe; por ejemplo, las armas son escondidas a la vista de los niños, pero siempre deben estar al alcance de los hombres. Anteriormente, luego de la primera menstruación, las jóvenes eran prácticamente escondidas a la vista y trato de todo hombre de la familia y/o la comunidad.
Sin embargo, son pocos los elementos que entre los añuu pueden ser escondidos o esconderse, ya que todo y todos siempre están a la vista de todo y de todos. Es decir, la comunidad se caracteriza por ser abierta y poco dada a esconder pareceres o sentimientos, pues, hacerlo implica hipocresía; estado o condición no aspirada o apetecida por nadie, ya que se aspira a la responsabilidad y la verdad, por tanto, esconder u ocultar es, en todo caso, actuar de forma no verdadera, en tanto que el sujeto intenta evadir su responsabilidad y por eso mismo, tal actitud es generalmente cuestionada por todos. Así, pues, para los añuu intentar esconder las acciones realizadas o lo que en verdad se quiere decir, es sólo una cualidad propia de los **ayouna**, y, entre ellos, de los gobernantes; por sólo mencionar a un sector de los criollos. **Joukai beernadoran ayouna nanuurai kapiya nanüküyü** (*Siempre, los gobernantes criollos ocultan la verdad de su palabra*); **Jarüpi naintain naatikürükan katünü we wanuurawa**. (*Cuando llegaron los soldados tuvimos que escondernos*).

anuurawa: Verbo. ***Esconderse***.
Así, esconderse sólo es concebible como parte de un juego o en el contexto del juego, nunca en las relaciones sociales, pues, para mantener la armonía y el equilibrio deben darse sin esconder nada y, mucho menos, esconderse ante nada. Es comprensible el esconderse del sol o la luna, por cuanto, se cree, que el tiempo de desaparición permite la realización cotidiana del hacer de los hombres y de las mujeres añuu.
Igualmente, es comprensible el esconderse la babilla, el caimán o el piro piro en la selva de manglar, pues, como quiera que sea, o ellos están cazando su propia comida o ellos se están protegiendo de sus propios depredadores; de tal manera que para la comunidad de animales el esconderse es parte de su propio hacer. Pero, tal actitud o acción se considera como no propia de los miembros de la comunidad humana, en tanto que la misma es supuesta como una acción que expresa irresponsabilidad y, sabemos, ser responsable es el primero de los cinco principios que conforman la ética de la mano de la comunidad y porque, además, nunca es posible esconderse en un mundo que es un ojo que vemos y nos ve permanentemente.
Jameta nana beernadoran ayouna nanuurawa kawekanü (*A los criollos del gobierno les gusta esconderse de nosotros*); **Kakeetü niá anuurawa naatikürükan aka nachaka ataürai niá** (*Él tiene que esconderse de los soldados pues ellos quieren apresarlo*).

anuurare: Nombre. ***Escondite***; ***lugar para ocultarse***.
Un aspecto importantísimo del hacer del cazador es conocer la rutina de la pieza que se dispone a cazar. Así, el cazador añuu debe conocer los movimientos de las babillas y los caimanes en el manglar, para así descubrir sus escondites o cuevas ya sea para localizar al propio animal o para localizar y tomar algunos de sus huevos y resguardar el resto de sus huevos de estos animales.
Para alcanzar este conocimiento, el cazador añuu construye su escondite de observación dentro de la selva de manglar, desde donde puede observar durante un tiempo prudencial los movimientos de la especie de su interés. Por eso, un buen cazador añuu siempre dirá: **Takaani manei anou anuurare api aperenata** (*Yo tengo un buen escondite para cazar*); **Keiwikarü je waluakarü nakaani nanuurare weimeyaru** (*El caimán y la babilla tienen su escondite dentro del manglar*).

antuna: Nombre. ***Brazo***; ***rama de árbol***.
Como es posible apreciar, desde la perspectiva añuu, tanto el cuerpo humano como el cuerpo de las plantas tienen la misma naturaleza, pues, tal como vemos, el término **antuna** como designación de brazo para el cuerpo humano lo es también para *rama*(*o*) para los árboles; lo mismo sucederá con otros términos referidos al cuerpo humano, aún de sus órganos internos. De allí que permanentemente la lengua añuu deja bien clara la condición no antropocéntrica de su sentipensar; de igual manera, este emparejamiento hombre/árbol establece la condición de sujeto del árbol, es decir, elemento vivo con el que la sociedad humana comparte y se comparte en el mundo. **Tayawa tantunakarü** (*Me duele el brazo*); **Nüchonatünü maneü antuna weimeikarü** (*El cortó un brazo del mangle*).

anua: Nombre. ***Canoa***; ***cayuco***.
Pequeña embarcación generalmente utilizada para desplazamientos de corta distancia, imprescindible para el uso familiar. Anteriormente eran construidos de una sola pieza de un gran tronco del árbol conocido comúnmente como *balso*, cuyas propiedades de peso relativamente liviano pero muy resistente, le hacían idóneo para la fabricación de cayucos.

Para ello, luego de quemar un costado del tronco, se horadaba en el lado quemado hasta lograr producir el fondo cóncavo que resultaría el interior de la canoa.
Toda familia añuu debe poseer una **anua** para sus desplazamientos cotidianos, de hecho, hasta el día de hoy, los añuu consideran la pobreza de una familia o la incapacidad de un esposo, por la no posesión de un cayuco para el uso de la mujer de la casa. Así, casa y cayuco son las creaciones culturales fundamentales en la cosmovivencia de los hombres y mujeres de agua. **Jürükü ñeerükan kanuaün nana** (*Todas las mujeres tienen su cayuco*); **Mou jeichikarü nüpata pe maneü anua apürü jiá** (*No es buen marido, no le da ni un cayuco para ella*).

El cayuco es el instrumento de transporte para la familia en sus actividades cotidianas

anükaa: Verbo. ***Andar***; ***caminar***.
A pesar de que el término **anükaa** ciertamente se refiere a *caminar*, la acepción más exacta entre los añuu, aún en castellano, es *andar*. Esto pareciera comprensible, pues, en el agua se anda, no se camina. Esta realidad genera una perspectiva en la que el hacer de los pies va estar vinculado a otras consideraciones que poco tienen que ver con el desplazamiento y, de alguna manera, distanciados de lo que sí se atribuye a las manos que, por el contrario, se ven privilegiadas en tanto son consideradas como expresión de la condición humana. En este sentido, podemos afirmar que, de acuerdo a su *sentipensar*, los añuu se configuran como una cultura eminentemente manual o, por mejor decir, la mano y su hacer (lo manual) es lo que permite construir el sentido de su existencia. Así, pues, **anükaa** es ciertamente: andar sobre la superficie del agua. **Nüuni nüanükaai kanuaru niá** (*Él viene andando en su cayuco*); **Api eintay watta ee joukai anükaa we** (*Para llegar lejos hay que andar siempre*).

anükü: Sustantivo de ***Palabra***, ***voz***, pero también de ***idioma***; así, **añunnükükarü** quiere decir: *la lengua de los añuu*; *el idioma de los añuu*.
Para el sentipensar añuu, la palabra o la voz tiene una profunda significación en tanto es concebida como sujeto que adquiere vida inmediatamente luego que, con su aliento, el hablante la genera para decir. Así, lo dicho siempre permanece vivo, ya sea porque lo dicho se manifiesta en una acción que le es correspondiente al hablante, o ya sea porque el hablante asume el compromiso responsable por lo dicho. Esto, sin lugar a dudas, forma parte de la consideración del sistema de la lengua como algo que va mucho más allá del mero hecho comunicacional, pues, es capaz de convertir cada término en el sujeto de una acción que por si misma, compromete al sujeto hablante; de esta manera, hablar o comprender el **añunnükükarü** es más que el dominio de un sistema comunicacional, sino el compromiso del sujeto con la filosofía que tal sistema implica en tanto visión y forma de vivir el mundo. Expliquemos esto con una importante anécdota.
La primera persona hablante del **añunnükü** que conocimos en la Laguna de Sinamaica, fue Trina Rosa Silva. Ella era una anciana imponente, lo que no sólo era palpable en su permanente erguida posición al momento de mover el canalete para desplazarse en su cayuco, sino que se mostraba majestuosa por el respeto que exponía por su condición de añuu y, por supuesto, por su lengua.

Fue así que, el día que nos conocimos y le expresé mi deseo por aprender la lengua añuu, ella me observó por un breve instante que me pareció un largo y definitivo desnudamiento de mis intenciones que ella se encargó de sacudir de inmediato pidiéndome le acompañara.
Recuerdo que era un día sábado. Los sábados son días de mercado en Puerto Cuervito, así que embarcamos en su cayuco y mientras ella palanqueaba silenciosa, yo admiraba su fuerza. En el recorrido de su casa a Puerto Cuervito, todos: jóvenes y viejos, mujeres y hombres, la saludaban con respeto y ella respondía a todos con evidente cariño, pero sin descender ni un ápice de su contundente posición sin que ello representara imposición alguna sobre los otros. Quiero decir, Trina Rosa era respetuosamente amada por todos y ella amaba respetuosamente a todos, aunque les cuestionara su evidente abandono de su condición de ser añuu, pues, cuando los jóvenes le saludaban en castellano ella les respondía el saludo; sin embargo, si quien le saludaba en castellano era un anciano o anciana contemporáneo a su edad, ella, en lengua, les conminaba a dirigirse a ella en **añunnükü**, pues, de lo contrario, sencillamente no les respondía, y continuaba erguida su camino.
Luego de varias visitas y explicaciones (que lamentablemente no fueron muchas, pues, al poco murió), pudimos comprender que cortar lengua es algo más que hablar la lengua, pues, supone compartir eso que se dice. Dicho de otra manera, para el sentipensar añuu, jamás se habla por hablar, pues, toda palabra dicha adquiere su propio camino y, en ese sentido, el destino o camino de la palabra está sujeta al destino o camino de quien la ha procreado con su aliento, esto es, el hablante está atado responsablemente al desandar de su palabra. En este sentido y, no de balde, tanto **anükü** (*palabra, voz*) y **anükaa** (*caminar*) parten de la misma raíz: **anük-**. **Anii aye tanükü jaña** (*Aquí está mi palabra para ustedes*); **Taapai tanükü piá** (*Te doy mi palabra*).

añá: Expresión. ***De la casa***.
El término resulta de la unión del atributivo: **a-**, y la raíz –**ña-** nominal de casa en tanto hogar. Esto es importante, pues, **añá** se refiere a todos los elementos simbólicos asociados o presentes en la conformación de un hogar, lo que va desde la determinación del espacio donde ha de ser edificada que, no sólo implica el lugar por orden de nacimiento de la mujer que la ocupará con su marido, sino también, su ubicación en cuanto al viento y las constelaciones; tal decisión debe ser tomada muy reflexivamente por el **apañakai** (*hermano mayor*). Pero, **añá** también implica todo lo relacionado a la organización de la construcción del edificio, así como la celebración colectiva una vez concluida. Así, pues, de la casa es el lugar donde se levanta, de la casa es la madera que ritualmente se cura antes de ser usada para que el hogar sea estable y duradero, y, finalmente, de la casa es el ritual de construcción y de celebración una vez terminada. **Poürükarü waapaü api añá** (*La fiesta es nuestra ofrenda de la casa*); **Nana asiiñü apürü añá** (*Esas flores son en favor de la casa*).

añari(ü): Nombre. ***Casero***; ***casera***.
Nombre para referirse a alguien que gusta estar en la casa, o que por alguna razón no debe o no puede salir de su casa. Así, por ejemplo, normalmente el **apañakai** (*hermano mayor*) es muy casero (**añariraa**), pues, es el encargado de vigilar el funcionamiento armónico de la familia y por eso, está siempre al pendiente de todo cuanto sucede o debe suceder al interior de la casa. De igual manera, anteriormente las muchachas sometidas al encierro luego de su primera menstruación, se les pedía se mantuvieran **añarüraa** (*muy caseras*), pues, eso era una condición social de respeto a la hora de recibir proposiciones matrimoniales de los pretendientes. **Añariraa niá api wapañakai** (*Él es muy casero porque es nuestro hermano*

mayor); **Mayüürü tü añarüraa jateerü anou amaana tami** (*Esta muchacha es muy casera sabrá ser una buena esposa para mí*).

añun: Nombre. ***Gente***; ***ser humano***; ***los que emergen***.
Gentilicio con el que se reconocen a sí mismos los hombres de agua. Generalmente es traducida como *gente*, *ser humano*; sin embargo, pensamos que tal traducción, por genérica, no recoge con exactitud el origen y sentido implícito en la palabra-frase. En este sentido, es necesario señalar que la frase se conforma mediante: **a-** (atributivo); **-ñu-** que es el resultado de una transformación fonofológica que cambia la expresión –**you-** en la que –**y-** es un morfema que implica el sentido de desplazamiento y, –**ou-** que ya hemos descrito como un verbo vivencial que traduce *emerger*; *brotar* en la superficie.
Ahora bien, es común en la lengua añuu que el sonido palatal "**y**" se nasalice al punto que sigue teniendo el mismo punto de articulación palatal, pero se sonoriza transformándose en "**ñ**". Esto podemos verlo en términos como: en wayuunaiki "**jayá** (*ustedes*) pasa a "**jañá**" en lengua añuu; por lo que es posible decir que a toda palatal nasal sonora "**ñ**" corresponde una palatal sorda "**y**" en su origen.
Finalmente, el sufijo –**n** es un pluralizador de la frase. Por esta vía tenemos que, añun proviene de **ayoun** la que puede ser traducida como: *los que tienen la propiedad de emerger*; *los que brotan a la superficie*, esto es, los hombres de agua.
Ciertamente, sabemos que las poblaciones arawakas (familia a la que pertenecen los añuu), arribaron a esta parte del continente en varias oleadas a través del mar en largos viajes desde la selva amazónica. En estos desplazamientos llegaron a ocupar gran parte de las islas de las que, posteriormente, ya por decisión propia o por la presión de las invasiones de pueblos caribes, terminaron por abandonar algunas de ellas en nuevos desplazamientos arribando a continente al que ocuparon en buena parte del norte y occidente cortero de Venezuela.
Así, pues, la autodesignación que los define como aquellos que emergieron o brotaron de las aguas para ocupar sus actuales territorios de agua y las orillas de la cuenca del Lago de Maracaibo, expresa lo que bien registra la memoria más ancestral y que sostienen en el canto que constituye su principal mito de origen. **Añun te** (*Soy añuu*); **añun piá** (*Tú eres añuu*); **añun jiá** (*Ella es añuu*); **añun niá** (*Él es añuu*); **añun we** (*Somos añuu*); **añun jañá** (*Ustedes son añuu*); **añun nana** (*Ellos, Ellas son añuu*).

añunnükü: Nombre. ***Lengua añuu***; ***idioma añuu***; ***voz*** o ***palabra de los añuu***.
Designación para el idioma o sistema de la lengua del pueblo añuu. Su parentesco con el wayuunaiki es más que evidente, al punto que muchos son los términos y expresiones que se producen exactamente igual, aunque no necesariamente impliquen el mismo significado. Hay quienes señalan que la separación entre los dos grupos es, hasta cierto punto, reciente, lo que les lleva a suponer que en algún momento de la historia de la gran familia arawaka, ambos pudieron haber sido un mismo pueblo.
Ahora bien, la traducción del término como lengua o idioma es, por lo menos, inexacta en cuanto al sentido que para el pensamiento añuu el término **nükü** posee en sí mismo o con lo que ellos lo vinculan en su configuración. Nos referimos al hecho de que el vocablo **nükü** está estrechamente relacionado a la idea de que nuestra palabra es parte de nuestro cuerpo, pues, ella *brota*, *emerge* de nosotros como expresión de la interioridad del nosotros que somos; de allí que, una traducción más próxima a esta perspectiva sea: *la voz del cuerpo de los añuu*; o mejor, *el cuerpo de la palabra de la gente*.

Desde esta perspectiva, la lengua y su palabra no puede ser nunca vacía, no es sólo mero aliento, sino que ella es manifestación verbal del cuerpo social que es, entre otras cosas, pensamiento y hacer, esto es, una cosmovisión y una cosmovivencia que se corporiza en las palabras que se pronuncian y se comparten.

Esta idea de la lengua como expresión del pensamiento hecho cuerpo y carne del sujeto que la habla, genera fuertes implicaciones éticas, ya que hablar, en cuanto al contenido y su significación, no puede ser un acto independiente del sujeto sino que cuando éste habla, se corporiza en su palabra por lo que se expone con ella en el contexto del conjunto social; por tanto, no es posible hablar por hablar, pues, todo cuanto decimos es de nuestra responsabilidad, pues, lo que decimos, es expresión de nuestro cuerpo que está socialmente determinado por la cosmovisión y la cosmovivencia del grupo.

Dicho de otra manera, cuando el sujeto habla no sólo expresa su pensamiento individual, sino su correspondencia con el ser colectivo de la comunidad, de la cultura a la que pertenece. No le es posible, tal como el criollo occidentalizado suele decir: "*las palabras se las lleva el viento*", y, por eso mismo, para que su palabra tenga valor debe ser puesta por escrito; en cambio, para el añuu y podríamos decir que, para todos los pueblos indígenas, la palabra dicha es expresión de su interioridad, de su carne y cuerpo como sujeto y como parte del cuerpo colectivo de la comunidad a la que pertenece.

Fue Trina Rosa Silva quien, a fines de los años setenta, nos dejó muy clara esta idea. Ella era una de las personas más respetadas por toda la comunidad de la Laguna de Sinamaica y todos nos la señalaban como la persona que más y mejor sabía *cortar lengua* añuu. Así, cuando la visitamos en su casa para pedirle nos enseñara el **añunnükü** ella nos respondió: ¡*Ba pues, usted que quiere hacerse añuu y los de aquí que se quieren olvidar*!

apana: Nombre. ***Cara***; ***rostro***; ***lado***; ***hoja***; ***hígado***.

Como vemos, el término puede designar elementos que, a simple vista, parecieran ser disímiles; sin embargo, desde la perspectiva añuu se trata de elementos correspondientes o similares ya en su forma como en su función.

Así, **apana**, en tanto rostro o cara, designa el aspecto externo, la faz que muestran todos los elementos presentes en el mundo: plantas, animales, seres humanos, etc., por lo que, así como una hoja tiene su cara una persona la tiene igual, es decir, ambos sujetos muestran un rostro externo que define su forma ya como planta ya como persona.

Ahora bien, en la cara de una hoja es posible precisar una forma común y, sobre todo, el conjunto de ramificaciones que se extienden por todo su cuerpo; en este sentido, creemos que, a partir de su forma aplanada y sus venosas ramificaciones, son las que permiten a los añuu designar igualmente al hígado como **apana**. **Kasürañü apanakarü** (*La hoja tiene ramificaciones*); **Nüpana aya api nünoota kaaya winnar** (*Su hígado está enfermo por beber mucho aguardiente*).

apani: Numeral. ***Tres***; ***garra***; ***tridente***.

Hemos señalado que la mano y lo manual es un aspecto central para el sentipensar añuu, en tanto que el *hacer* (principio vital de su existir) se manifiesta o es sólo posible como acción eminentemente manual; de allí que la mano y los elementos que la conforman (dedos, palma, uñas) forman parte de una interpretación que ratifica el sistema de pensamiento.

De tal manera que los numerales se definen por los dedos de una mano y éstos por su vinculación al orden familiar, así como su tarea o labor en el contexto del *hacer*. En este sentido, el número tres "**apani**", representa al hijo varón mayor y, su posición en la mano es

la del dedo medio, que representa el centro, el corazón de la mano, tal como el primogénito será el centro y corazón de la casa, encargado de atrapar el orden familiar y la armonía de todos. Asimismo, en el momento de la pesca son tres los encargados de orientar la ubicación de las redes para bien atrapar los peces. Así, pues, para el filosofar añuu los números no son meras abstracciones, sino que, por el contrario, corresponden a imágenes generadas por el *estar* y el *hacer* de todo lo presente en el mundo. **Apani we wapütain kaüpeinkan** (*Somos tres los que lanzamos las redes para pescar*); **Amüiwa eeatünü apani jallakarü eimaru limoona** (Sólo tres casas había en el río Limón).

apaña: Nombre. ***El mayor***; ***el primero de los hijos*** o ***de los padres***; ***mano de hogar***.
Nuevamente nos encontramos con un término que nos permite insistir en el fundamento del hacer del sentipensar añuu. En este sentido, debemos señalar que al igual que otras, la traducción de **apaña** como *el mayor*, *el primogénito* no es del todo exacto. Ahora que, ciertamente, el nombre es utilizado para designar al hijo (**apañakai**) o hija (**apañakarü**) mayor o primogénitos; no obstante, su sentido significativo traspasa la idea de mayor o primero, pues, más que al orden de nacimiento el término se refiere con todo, a la función del sujeto en el orden familiar y social.
Así, **apaña** es la mano de la casa, pues se trata de que el hermano mayor es quien debe mantener en orden, en armonía, el funcionamiento familiar en correspondencia con el orden social comunitario, de modo que su hacer como **apaña** (**kai**/**karü**) es el de mantener el hogar en permanente construcción. Sin embargo, hay algunas diferencias necesarias de resaltar:
Apañakai: es la *mano masculina del hogar*. Se trata del hijo varón (el primero), quien tendrá la responsabilidad de cuidar a la madre, por tanto, es de ella de quien recibe todas las enseñanzas necesarias para conducir los destinos de la familia en sí misma y, por tanto, en correspondencia con la cosmovisión y cosmovivencia comunitaria. Así, la vigilancia de las alianzas matrimoniales de sus hermanas, la selección del lugar para la construcción de las casas de sus hermanas ya casadas, representar a la familia en las asambleas comunitarias, administrar y orientar el trabajo de sus cuñados en beneficio de la familia son, entre otras, las funciones que, como parte de su hacer, corresponden al **apañakai** y por lo que es considerado como la mano que sostiene el equilibrio de la familia y la armonía general de la comunidad; de allí que su importancia social en virtud de su hacer, impide que el **apañakai** pueda casarse ya que, se sabe, todo hombre que se casa debe desplazarse al espacio de la familia de la mujer. De tal manera que, por sus funciones y la imposibilidad de desprenderse de su lugar al lado de la madre, conlleva a que el **apañakai** aprenda y adquiera oficios femeninos. Él es el fiel acompañante de la madre a quien termina sustituyendo luego de su desaparición, hecho que termina por institucionalizarlo socialmente.
Ha sido la institucionalidad del **apañakai** el elemento del orden socio-político de la sociedad añuu más atacado por la colonialidad hegemónica de la sociedad nacional. Este ataque no sólo se ha dado a través de la imposición de un orden que desconoce y suplanta a la fuerza el orden comunitario por intermediación de líderes políticos, partidos, jerarquías religiosas, etcétera; sino también mediante la discriminatoria ridiculización de la condición afeminada del **apañakai**. Fue por esta vía que su antiguo poder político fue sometido al sistemático menosprecio al tiempo que fue sustituido por el poder de los caciques impuestos por el Estado-gobierno, pues, generalmente, tal representación recae en delegados pertenecientes al partido político que ejerce el gobierno del Estado en ese momento determinado. Sin embargo, la directa vinculación del **apañakai** al destino de la madre principal en una sociedad que continúa siendo matrilineal y matrilocal, impide la desaparición definitiva de la

institucionalidad que él representa, muy a pesar de la pérdida de poder político que evidentemente ha ocurrido.

Apañakarü: a pesar de su primogenia y de su condición femenina en una sociedad matrilineal, la **apañakarü** nunca llega a tener el mismo poder y reconocimiento político que su hermano el **apañakai**; sin embargo, ello no es motivo de conflicto, por el contrario, ella cede de buena gana a la mano masculina del hogar la responsabilidad del orden familiar en todas sus dimensiones, aún en los casos en que la **apañakarü** sea mayor en edad que el **apañakai**.

Eso sí, ella se prepara para sustituir a la madre principal una vez que ésta haya desaparecido, y cuando esto ocurre, anteriormente, luego de un segundo entierro, la casa de la madre desaparecida era quemada y en su lugar se levantaba una nueva casa para la **apañakarü**, ahora, madre principal de la familia. A su lado, en un rancho independiente, pasaba a vivir el **apañakai** quien, así, se convertía en **apaña**, esto es, una especie de bisabuelo o tío siempre consultado y respetado, sobre todo, por el **apañakai** (primogénito de su hermana) a quien correspondería ahora la responsabilidad de ejercer la representación familiar. **Waürei ya waküma wapiña jarü nüokotai wapañakai** (*Ya podemos construir nuestra casa donde dijo nuestro hermano mayor*); **Jeintay einmatuare ami wuun ou'taü, wapañakarü eenü ata jiá** (*Nuestra madre muerta llegó al lugar de los muertos nuestra hermana mayor estará por ella*).

apaña / apañaya: Nombre. ***Bisabuelo***; ***Bisabuela; mano de hogar***.

Ya lo mencionamos anteriormente, una vez que un **apañakai** o **apañakarü** son sustituidos por cambio generacional respectivo a la muerte de la madre principal, son considerados en la misma categoría de un bisabuelo o bisabuela, pero en calidad de mano de hogar, pues, se trata de aquellos que por su condición primogénita han contribuido a la sustentación de la armonía y persistencia de la casa, de la familia. **Tapañakai joukai nüsakira apürü nüpaña apüreeruwa nüiña keetarü** (*Antes de hacer algo mi hermano mayor siempre consulta al bisabuelo*).

aparaaraa: Verbo. ***Soñar***.

Si hay un verbo importante al sentipensar añuu (y también de los wayuu), es este de ***soñar***. Sin embargo, como veremos, el *soñar* añuu nada tiene que ver con el sueño occidentalmente interpretado, aún, por su mayor "interpretador": Sigmund Freud. Decimos esto, por cuanto, para occidente el sueño (*soñar*) se considera un estado donde el sujeto manifiesta sus deseos reprimidos en la realidad; por el contrario, para los añuu el sueño y su *soñar* es la estancia en un espacio (sin tiempo ni lugar) donde el sujeto vive plenamente y, por eso mismo, suministra información trascendental para la vida del soñador o sus relacionados, por lo que se deben tomar las medidas que correspondan a fin de que lo bueno o malo que se anuncia, pueda ser realizado o detenido.

Así, es costumbre que, en la mañana, el soñador relate su experiencia a la madre o abuela para su debida interpretación a partir del conocimiento de toda una "nomenclatura" simbólica que es del dominio de los más ancianos, la que han ido aprendiendo a lo largo de su experiencia del soñar y de escuchar sueños.

De tal manera, pues, *soñar* es la cotidiana experiencia de vivir, por brevísimo tiempo, en ese *otro costado* o realidad aparte que, saben los añuu, existe. No de balde la palabra resulta de la verbalización del nominal **paraa**, el cual tiene la doble significación de "***inmensidad de las aguas***" por lo que generalmente es traducido como *mar* o *aguas extendidas*; pero también

es indicador de la "***inmensidad del tiempo***", esto es, se refiere a una antigüedad o un tiempo imprecisable. Tal verbalización es generada por la presencia del prefijo atributivo **a-**; y finalmente es sufijada por –**raa**, que es un marcador de intensidad aumentativa.
Así entonces, *soñar* es llegar o estar en ese lugar de la inmensidad espacio/temporal en la que podemos entrar en contacto con hechos pasados o hechos por venir; podemos visitar a los desaparecidos, familiares muertos que nos hablan de su vida en ese costado del mundo, en fin, se trata de la común experiencia de *vivir la otra realidad* que sólo en el sueño y mediante el *soñar* es posible a un vivo, vivirla.
Entender el sueño y el *soñar* como la posibilidad de vivir la experiencia de *otra realidad*, aún de los ya muertos como efectivamente real, genera una idea de la vida y de la muerte como una práctica de la finitud y la infinitud de nuestras vidas en este costado de la realidad y de *la otra* que, de cierto, implica o soporta una ética que le será correspondiente en tanto que, se sabe, no somos eternos en esta realidad si no es en *la libertad del sueño y el soñar*; por tanto, no puede haber apegos a ningún elemento material, a la acumulación o a la codicia, ya que ellas se minimizan y es el desprendimiento lo que orienta nuestras relaciones con *los otros* y el mundo.
El soñar nos brinda la posibilidad de comprender nuestro lugar y papel en el mundo; por lo que, aquello que soñamos, no puede ser considerado como irreal sino como manifestación de nuestra verdadera realidad, esa que marca nuestro origen en la inmensidad del tiempo y el espacio y al que siempre regresamos con nuestra propia muerte. **Tawicha jataarü aparaaraa jiá** (*Mi abuelita sabe del soñar*); **Aparaaraakarü mané kapiña we** (*El soñar es nuestro otro vivir*).

aparaaraari(ü): Nombre. ***Soñador***; ***soñadora***.
Se trata de aquel que, ya sea en un momento determinado o, comúnmente, es capaz de tener sueños correspondientes a *un soñar verdadero*, esto es, cuyo sueño realmente amerita de una interpretación, pues, ciertamente todos soñamos siempre, más no todos nuestros sueños corresponden al *soñar verdadero*; por tanto, no todo sueño requiere del razonamiento de su interpretación, sólo aquellos que efectivamente muestran al soñador en el contexto de la inmensidad espacio/temporal del sueño.
Así, al escuchar el relato de lo soñado, la o el intérprete sabe cuando se trata de un *soñar verdadero* o de un sueño común. Si se trata del primero, a la hora de la comunicación de la interpretación al resto de la familia o a la comunidad, el o la intérprete siempre se referirá a la persona que soñó, no por su nombre, sino como el *soñador* o la *soñadora* (**aparaaraari/aparaaraarü**), pues, se ha transformado en vehículo o medio a través del cual los que están en la otra realidad nos comunican razones de hechos pasados o nos advierten de hechos por venir. Dicho de otra manera, ya no se trata de las personas que conocemos, sino de sus espíritus que, ciertamente, ya en la *otra realidad*, no son los que conocemos, sino efectivamente sus *otros verdaderos*. **Nürapüaru aparaaraarikai nüeratüi kaaya kakuukan, nüchakai tü wariya eeiyanü ayaawa** (*En su sueño el soñador vió muchas avispas, esto quiere decirnos que habrá pelea*).

apare (n): Nombre**.** ***Costilla***; ***costillas***.
Nuevamente nos encontramos con la perspectiva "manual" en la que, desde el filosofar añuu, el mundo es configurado. Esta vez, manifiesta en nuestro propio cuerpo. Así, desde esta perspectiva, el costillar (**aparen**) o las costillas, no con más que las manos (**apa-**) que lo sostienen en su lugar (**-re**).

Las costillas, como parte de *nuestro esqueleto* (**wamürü'ta**), constituyen el par de *manos* que al interior de nuestro cuerpo, sostienen en su lugar el espacio donde se alojan nuestros órganos más importantes: pulmones y corazón. Por mejor decir, desde la perspectiva añuu las costillas deben ser vistas como *manos que sostienen* o mantienen *en su lugar* nuestro aliento de vida contenido en nuestro corazón y sincronizadamente inspirado y expulsado por nuestros nuestros pulmones. Es ese y no otro, *su hacer*.

apaya: Nombre. ***Hermano***; ***hermana***; ***primo***; ***prima***.
La condición de hermano viene dada no sólo por una relación de consanguinidad sino, sobre todo, por la capacidad de complementarse o compartirse con los otros, sean éstos nuestros consanguíneos o no. Así, un hermano o hermana es, en esencia, una mano (**apa**-) que está presente, que está allí, a tu lado (-**ya**). Esto es así, sobre todo, porque todo hombre casado es incorporado a la familia de la mujer y tomado por sus cuñados como un **apaya**, esto es, como un *hermano*, y, tal condición no la perderá ni siquiera con la muerte de su esposa, aquella que le afilió a su nueva familia.
Pero el mismo término **apaya** puede designar como hermano o primo a otro no consanguíneo pero que, con su disposición complementaria, es capaz de demostrar su hermandad; por lo que, *ser hermano es ser capaz de poner nuestra mano*, de hacer presente nuestra mano en apoyo complementario con los otros que, en definitiva, es lo que nos hermana como miembros plenos de la comunidad. **Nüpayatüi amo we, api wawati niá** (*Se hermanó con nosotros por su amistad*).

apee: Nombre. ***A estribor***; ***a la izquierda***.
La ubicación en el espacio del agua requiere que el sujeto establezca, por lo menos, tres puntos de referencia para poder tener cereteza del lugar o posición en la que se encuentra, es lo que en marinería se denomina como triangulación en la que, el navegante, se ubica a partir de tres puntos de anclaje: el de babor (**akiya**), punto distanciado a la derecha del navegante; el de estribor (**apee**) punto a mano, esto es, próximo a la izquierda del navegante, y finalmente un punto de arriba (**iipünaa**) que siempre será el sol durante el día, o la luna o una constelación durante la noche. Así, una vez establecidos los tres puntos, el navegante puede tener certeza o precisión del lugar o posición en la que se encuentra en el gran espejo del agua. **Wanükain apani mané poroo jüki ouparaayü apee to'umakarü** (*Navegamos a 3 veces 10 cabezas de la orilla izquierda de la tierra de Toas*).

aperena(ta): Verbo. ***Aprenhender***; ***hacer preso***; ***apresar***; ***cazar***.
Se trata de un préstamo lingüístico del castellano que, evidentemente, los añuu aprendieron en la terrible experiencia de ser aprehendidos, apresados o cazados como piezas de cacería en tiempos de la conquista y colonización europea y que ha persistido en el contexto de la colonialidad republicana hasta el día de hoy.
Decimos esto por cuanto, de hecho, el término propio para capturar o cazar, cuando lo hacen, es **awaketaru** que en español puede ser traducido y en efecto los añuu así lo traducen como ***mancar***. En este sentido, cazar babillas sería **tawaketaruri waluakan** (*yo manco babillas*), pero también: *yo cazo babillas*; *yo capturo babillas*. De tal manera que, la acepción de cazar del término **aperena** está referida a la búsqueda, persecución y captura de un ser humano. Se dice **aperenata** cuando el perseguido ha sido finalmente apresado; pero, como vemos, se trata de un término impuesto por la violencia colonial ya que entre los añuu y en sus

comunidades nunca han existido las prisiones, pues, nunca las han estimado necesarias pues entre ellos, nadie es apresado o semetido a prisión.
Actualmente, la persecución y apresamiento de los hombres por parte de las autoridades del estado-gobierno criollo se ha incentivado al interior de las comunidades añuu y wayuu debido a la participación de buena parte de la población añuu en el transporte de gasolina hacia Colombia, actividad declarada ilegal por el Estado. Así, el Estado-gobierno criollo con sus proyectos petroleros y mineros ha destruido la pesca que es la actividad tradicional de los añuu que así, han quedado impedidos de ejercer el *hacer* autonómico de su sustento lo que les ha empujado a participar de un negocio que, dicho sea de paso, es dirigido y dominado por elementos de muy alto nivel político y militar del mismo Estado (Guardia Nacional; Ejército y altos funcionarios del gobierno y de la industria petrolera), pero son los añuu (y también los wayuu) los perseguidos, cazados y finalmente apresados (cuando no son asesinados), por "contrabandistas". **Manechi kai nüperenatatui Juliochon** (*Anteayer apresaron al hijo de Julio*); **Nana naatikürükan amüiwa nentain api nüperena we** (*Ellos los soldados sólo vienen a perseguirnos*).

aperuri(ü): Nombre. ***Borracho(a)***; ***ebrio(a)***.
Esta nominación resulta del todo interesante, pues, como es de apreciar, se trata de un vocablo muy propio de la cultura para referirse a alguien que por acción del aguardiente está fuera de su estado habitual. Así, se entiende que el estado o condición de ebriedad es correspondiente a una negación interior de lo ordinario que, evidentemente, forma parte del universo social de la cultura.
Esta idea está vinculada a implicaciones ético-religiosas importantes, especialmente en lo que tiene que ver con las labores de aquellos que tienen la propiedad o condición de relacionarse con la muerte y los muertos, es decir, aquellos especiales sujetos capaces de alcanzar el límite que une y separa los mundos paralelos en los que, consideran los añuu, se configura el mundo, esto es, el mundo ordinario visible y el mundo invisible extraordinario que a pesar de su invisibilidad, está allí, formando parte de nosotros.
De tal forma que el estado de ebriedad es una condición que antiguamente se tenía como necesaria para que el sujeto adquiera la capacidad de un sentir, apreciar y ver la negación de la realidad ordinaria o, por mejor decir, vivenciar la negación de lo ordinario, y, por tanto, en condiciones de sentir, apreciar y ver *la otra realidad* no visible.
Lingüísticamente esto se explica mediante la conformación del término que se configura a partir de: **a**- (atributivo); -**pe**- (negación condicional); -**ru** (sufijo preposicional "*en*", "*dentro de*"), y finalmente, los marcadores de género –**ri** (masculino) o –**rü** (femenino). Así, para la cosmovisión añuu, el estado de ebriedad es originariamente vinculado a la posibilidad de conexión del sujeto con el límite entre las realidades que conforman al mundo a partir de una negar y negarse a sí mismo interiormente. Este paso era principalmente utilizado por los llamados **ou'ti** en algunas de sus sesiones y quienes, para alcanzar ese estado utilizaban como medio el tabaco. El licor o aguardiente también es usado, especialmente para las ceremonias de limpieza y gran cantidad del mismo se consume en las ceremonias de velorios para acompañar al muerto en su despegue del mundo ordinario e inicio de su viaje hacia **einmatuare** (*el lugar de los muertos*).
Así, pues, como vemos, en su origen el estado de ebriedad o estar borracho para nada tenía implicaciones morales que cuestionaran su realización; todo lo contrario, pues, en primer lugar, se trataba de una vía utilizada preferentemente por sujetos especializados (los **ou'ti**) en momentos particulares; en segundo lugar, cuando se trataba de libaciones colectivas, estas

estaban relacionadas al especial momento en que el espíritu de un recién difunto debía ser ayudado a abandonar de manera defintiva el mundo ordinario en el que ya no puede estar por haber muerto físicamente.
Sin embargo, es necesario decir que en la actualidad el embragarse ha perdido todo sentido religioso y ha terminado por convertirse en un grave problema social, pues, ahora embriagarse no se corresponde a ninguna ceremonia en particular sino a la necesidad de desprenderse de una realidad ordinaria que niega a los sujetos desde fuera, los desarraiga, les hegemoniza y les somete sin posibilidad de que éstos, desde su racionalidad, puedan encontrar una explicación que le devuelva el sentido a su existencia; por lo que hoy día, el alcoholismo es, ciertamente, un grave problema social entre los añuu, que pone de manifiesto el enorme deterioro de la cultura, precisamente, debido a la intervención hegemónica, distorsionante y, ahora sí, hipócritamente moralista de la cultura criolla dominante occidentalizada. **Jamüiwo waperuratünü api nümoyari nikii ou'tikan, wayee waperurain jüruüko kaikan** (*Antiguamente nos emborrachábamos para acompañar a los difuntos, hoy nos emborrachamos todos los días*).

api: Partícula preposicional con el sentido de finalidad o propósito; de tal manera que puede ser traducida como: "***para***"; "***con el fin de***"; "***con el propósito de***". **Touni Marakaaya ami, api tayaara keetarü akürü** (*Voy a Maracaibo para comprar algo de comida*); **Tapütai tanuakarü piá api pütiyerawai püinkai niá** (*Te dejo mi cayuco con el fin de que aprendas a conducirlo*).

aponaari: Nombre. ***Sembrador***; ***agricultor***.
Como es de apreciar, el término es el resultado de la nominalización del radical verbal –**poo**- (*cavar; escarbar*), lo que es posible lograr mediante su prefijación con el atributivo **a**- posteriormente, el verbo es inmediatamente marcado por el sufijo –**naa** que señala el aspecto múltiple, continuo o progresivo de la acción del sujeto, y, finalmente, el marcador de género masculino: -**ri**. Así, el sembrador, el agricultor es, desde el sentipensar añuu, aquel que *progresiva y continuamente escarba la tierra*.
Como sabemos, es la pesca el hacer fundamental de los añuu, por lo que la agricultura, el sembrar, no sólo es de muy reciente data, sino que es escasa como actividad entre los hombres de agua puesto que ella tiene como base la disposición de tierras lo que las familias añuu escasamente logran. Así, el sembrar o cultivar es una actividad aledaña y no fundamental para los hombres de agua.
Sin embargo, la consideración positiva de la agricultura ha conducido a la comunidad a la creación de espacios de tierra en el agua que son las llamadas escolleras, en las que las familias pueden desarrollar pequeños cultivos o huertos familiares de autoconsumo en los que el coco ha sido el más desarrollado ya que de él obtiene el fruto muy utilizado en la cocina, pero cuyo aceite también es base para lo que puede considerarse una cosmetología y medicinal propia. Pero, además, la concha que cubre el fruto y hasta la dura cáscara del fruto son de gran utilidad, pues, la concha conformada por un tejido de gruesas fibras es vital para la construcción de las escolleras, y la cáscara del fruto es utilizada para la creación de artesanías y de objetos ornamentales y utilitarios.
No obstante, la labor de cultivar o mantener estos huertos familiares no es extendida y es totalmente femenina; así, puede decirse que los hombres crean la tierra (construyen las escolleras) que las mujeres se encargan de mantener y cultivar en sus casas.

En fin, la palabra añuu: **aponaari**, en su origen, correspondió a un término con el cual los añuu se referían a los otros en virtud de su hacer considerado como admirablemente positivo y por lo que llegaron a crear espacios limitados para su desarrollo en lo interno de la comunidad; no obstante, la labor de sembrar o cultuvar la han dejado en manos femeninas, es decir, de aquellas que permanecen en la casa.

apore: Nombre. ***Cintura***.
Aunque genéricamente se refiere a la cintura, el término describe la región sacra del cuerpo humano. Se trata del lugar "cavado", pues, es la región donde se ubican los órganos de recepción y expulsión, es decir, el estómago, la vejiga y la matriz de la mujer como órganos receptores, pero también el ano y los genitales como expulsores. Vale decir, desde la perspectiva añuu, el cuerpo humano divide su tronco en una superior cámara cóncava y una inferior convexa. La región cóncava contiene a los pulmones y el corazón y estructuralmente es sostenida por las entrelazadas manos del costillar. La zona convexa aparece como "cavada" y por ello es capaz de sostener el estómago, vejiga, matriz, intestinos como bolsas de recepción; en fin, **apore** (***lugar cavado***) es la parte del cuerpo ubicada en toda la región sacra y externamente corresponde a la cintura. **Manechi kai tayotüratüi je aka aüri tayai tapore** (*Anteayer me arrodillé y desde entonces me duele la cintura*).

apori: Nombre. ***Cavador***; ***el que cava***; ***él cava***.
El proceso de construcción de un palafito se inicia con la básica labor del **apori** (*el cavador*), ya que se trata de fijar en el agua los pilares de troncos de mangle como fundaciones, sobre las que se levantará toda la estructura de la casa. Esta labor requiere que el sujeto se sumerja y, sólo con sus manos, cavar un agujero en el suelo del fondo del agua en el que, lentamente, a pulso de su propio peso, va entrando el pilote de madera. Así, las fundaciones de un palafito no son colocadas mediante el uso de fuerza o presión externa, sino por la labor de cavado o desplazamiento manual del sedimento en su punto de inserción bajo las aguas, lo que exige del **apori** una elevada capacidad de buceo.
En este sentido, **apori** es un sujeto cuya labor requiere de un dominio técnico especializado, el cual adquiere mediante un proceso de aprendizaje que físicamente va desarrollando a lo largo de su experiencia que termina por convertirse en especialidad de un saber propio de los añuu. **Nünapa Joséchon api püküma püpiña aka apori niá, nütaa aponaa** (*Para construir tu casa busca al hijo de José, él es un cavador, sabe cavar*).

apota: Verbo. ***Enterrar***.
A diferencia de **aponaa** que sugiere *sembrar*, esto es, cavar para sembrar una semilla o planta, **apota** define el enterramiento como una acción definitiva y, por ello, es casi exclusivamente utilizada para referirse al enterramiento de un muerto, especialmente, en lo que se conoce como el segundo entierro, que es el realizado luego de un tiempo de muerte del difunto. Así, pues, **apota** es enterrar algo de manera única y definitiva. **Apani Keichiaru wapoteechi nikii ou'tikai we** (*Dentro de tres meses enterraremos a nuestro difunto*).

apotari: Nombre. ***Enterrador***; ***sepulturero***.
La palabra se configura mediante el atributivo **a-**; seguida de la raíz verbal –**poo-** (*cavar*); la partícula –**ta**, que es un puntual espacio/temporal que hace del sujeto y su acción, un acto único y definitivo, y, finalmente, el sufijo de género masculino –**ri**. Así, se trata de aquel

encargado de cavar para enterrar de manera definitiva al difunto, es el enterrador de los muertos, el sepulturero.
Antiguamente, esta operación sólo era realizada en ocasión del segundo velorio o segundo entierro, pues, el primero consistía en envolver el cadáver en una estera o tapete de eneas tejidas y colocado dentro de un cayuco, generalmente, el propio del difunto o de la familia que así, cumplia las funciones de féretro, y, finalmente era llevado a un lejano lugar dentro de la selva del manglar y abandonado allí para su descomposición.
Al tiempo, cuando algún familiar tenía un buen sueño con el difunto, se convocaba entonces a la ceremonia del segundo entierro que requería siempre un tiempo de preparación. Para ello, la familia ordenaba la confección de una vasija de barro, lo que era solicitado a los wayuu de la Alta Guajira que bien conocen el arte de la alfarería. La ceremonia consistía en el retiro de los restos del difunto del cayuco-féretro para la limpieza de los huesos, acto que ejercían exclusivamente las mujeres. Una vez limpios los huesos, éstos eran depositados en la vasija de barro que era entregada al **apotari** (*enterrador*) quien, para entonces, ya había cavado la fosa donde, finalmente, depositaba la vasija con los restos del difunto de manera definitiva. De ahí, todos celebraban, comiendo y bebiendo durante varios días.

apouyá: Nombre. ***Pierna***; ***que tiene la atribución de caminar o andar el camino***.
Es interesante observar que la nominación de las expremidades del cuerpo se realiza a partir de su consideración como una totalidad funcional. Así, muslo, pierna y pie (aunque para éste último se posee una propia e interesante nominación), forman parte del conjunto funcional que hace posible el andar sobre la tierra, andar el camino, pues, las piernas sólo son junto a su correlato: el camino, la superficie de la tierra, por lo que es posible decir que las piernas sólo se realizan funcionalmente al andar el camino y, éste sólo existe cuando es andado.
Por extraña que parezca esta definición, es posible aseverarla a partir de la composición ligüística del término que, efectivamente se realiza mediante: **a**- (atributivo); -**pu**- (raíz nominal para camino de tierra); -**ou**- (*estar sobre* una superficie), y, finalmente, -**ya** (sufijo adverbial de desplazamiento con sentido de distanciamiento). De esta forma, se entiende que las piernas son para posarse o andar sobre la superficie de la tierra, para andar los caminos de tierra. **Tapouyañü ayawa te** (*Me duelen mis piernas*); **Nüpouyawa einkamiri niá oomi we** (*Sus propias piernas lo han traido a nosotros*).

apuna: Nombre. ***Muñeca***; ***coyuntura de la mano***; ***pulsera***.
Se trata de la coyuntura que permite el movimiento de la mano, de allí su designación como **apuna**, pues, el radical **ap**- deviene de **apa** (*mano*), y –**una** es el radical del verbo "***ir***". Dicho de otra manera, el sentido de su traducción es el de "*la mano que va o viene*", es decir, nos refiere al movimiento de la mano que puede "*ir o venir*" constantemente, porque tal movimiento es, ciertamente, lo que hace posible la realización de su *hacer*.
Pero también se refiere al adorno generalmente femenino y muy ocasionalmente masculino, elaborado con hilos de colores trenzados, produciendo un grueso cordón a los que se suele adherir de forma colgante, una piedra pulida o una semilla de color brillante y que se usa en la "muñeca" (**apuna**).
Así, para las madres es casi una obligación colocar una **apuna** a sus hijos recién nacidos. Esta es elaborada con hilos de color rojo y negro de la que debe colgar una semilla roja del árbol llamado Peonía; por supuesto, esta **apuna** debe estar previamente preparada por un piache (**ou'ti**) para que así pueda cumplir su misión de proteger espiritualmente al inocente del "mal de ojo", al que se supone todo recién nacido está inocentemente expuesto.

Pünateerü maneü apuna püchon apürü nüwanaai mo'u (*Ponle una pulsera a tu hijo para protegerlo del mal ojo*).

aputi: Nombre. ***Huella***.
También puede considerarse como marca o señal indicadora de la presencia de algo o de su inminente presencia. Así, todo en el mundo tiene su marca o señal, o deja su marca o su huella; por lo que desde la babilla en el barro en el pantano (**anii aye mmokarü jüputi waluakarü** – *He aquí en el barro su huella de la babilla*); los hombres (**taputi tü taapa** – *Esta es la huella de mi mano*); hasta la presencia de la lluvia por venir (**mmokarüwin nüputi jouyaki eintiatüchi nükiya eima je nüneechi oomi ye** – *El agua barrosa es la huella de que la lluvia llegó a las cabeceras del río y vendrá hasta aquí*). En este sentido, pensar que todo lo presente en el mundo deja su huella, es pensar que todo está en movimiento; lo que a su vez obliga a una necesaria complementariedad entre todos los sujetos del mundo y nunca al dominio o control hegemónico de uno sobre otro, principio esencial del sentipensar añuu, pues, se entiende que sólo la complementeriedad hace posible sobrevivir y permanecer en el espacio/tiempo del agua y el manglar. **Waaye amüiwa tekai nüputi te'yüyü tami, atatü, añun te je keetarü** (*Hoy sólo soy la huella de mi padre, por eso, soy añuu y nada más*).

apü: Nombre. ***Atadura***; ***cuerda***; ***cabuya para atar***.
Es importante recalcar que para el sentipensar añuu nada puede ser separado de lo que constituye o representa su *hacer*. Por eso, una cuerda, una cabuya o mecate, no puede ser separada de aquello que *hace*, o aquello para lo que es usada o sirve: *atar* o permitir *hacer una atadura* que, como quiera que sea, se trata de una realización manual; por tanto, su designación como **apü** incluye tanto al elemento (*cuerda*) en virtud de su *hacer* (*servir de atadura*), como al sujeto que la realiza (*la mano*). **¡Ey chon! Püchata apükarü api eipa we** (¡Vamos hijo!, *desata la cuerda para zarpar*)

apüiti(ü): Nombre. ***Ayudante***; ***el que ayuda***; ***la que ayuda***.
Digamos que gramaticalmente el término se configura como **apüitari/apüitarü**. Sin embargo, en el habla siempre aparece pronunciada como **apüiti/apüitü**, en un recorte fonético propio del ejercicio de la lengua; lo mismo vale para otros términos anteriormente descritos, pues, estas elisiones son comunes en el habla.
Ahora bien, lo que nos parece importante señalar acerca de este término es que su uso es aplicado sólo a aquellos que ayudan en tareas que corresponden a celebraciones religiosas. Así, por mencionar un caso, la celebración de la fiesta de Santa Lucía (**Iraama**), requiere de la construcción de un altar para la imagen, lo que ha de ser realizado, precisamente, por los **apütarin**, es decir, aquellos miembros de la comunidad que se ofrecen como voluntarios para ello, y quienes durante la celebración de la fiesta, están obligados a ir hasta el altar a improvisar cantos que, de alguna manera, dan por terminada su condición de **apütarin** (***ayudantes***) del proceso que ha hecho posible el éxito de la celebración.
Es de entender, que tal compromiso está vinculado a *pagamentos* u *ofrendas* previamente ofrecidas por los **apüitari** en pago a **Iraama** por favores o milagros recibidos. **Tü iima, Pedro je Toño, apütarin nana naküma napürü Iraama pürou** (*Este año Pedro y Toño son los ayudantes para realizar la celebración de Santa Lucía*); **Nüpüiti tami** (*Él es mi ayudante*); **Jüchonkarü jüpüitü apürü nauna nachona marichekarü** (*Su hija es su ayudante cuando ellas van a cortar enea*).

apünaa: Verbo. ***Cultivar***.
Como es posible observar, el término es configurado a partir de la raíz del nominal **apü-** que, como ya se ha dicho, se trata de una ***cuerda*** o ***atadura***, seguida por el sufijo del aspecto múltiple, de continuidad o progresividad –**naa**. Así, ara el sentipensar añuu cultivar es, de cierta forma, *atar* o *liar* de manera continua y progresiva la planta a la tierra.
Igualmente, sabemos, que cultivar no es el arte principal de los añuu; sin embargo, éstos han logrado desarrollar pequeños cultivos en espacios de tierra construidos al efecto; lo que demuestra que a pesar de conformarse como una cultura de agua y por las aguas, los añuu han sabido apreciar la importancia de la tierra y su cultivo. No obstante, el término con el que conforman la acción de cultivar la tierra la generan a partir de un elemento esencial para la labor de la pesca: *la cuerda, la atadura*. Así, al incorporar a su cultura una actividad que les resulta altamente positiva como la de cultivar, no pueden sino nombrarla desde lo que, análogamente, expresa o contiene su principal ***hacer*** como cultura. **Tü iima wapüneenü jaabañü api waüneenü pe** (*Este añó sembraremos javas por no poder pescar*).

apünincha: Adverbio. ***Poco***; ***apenas***; ***poca cantidad***; ***poco tamaño***.
Otra acepción que la raíz **apü-** posee, es la designar el tamaño o medida de los sujetos y las cosas. Así, el término **apünincha** puede indicar que se trata de una pequeña cantidad de elementos: **ee apünincha añunkan** (*hay poca gente*; *es poca la gente*); pero también, el tamaño o la medida de un elemento: **kooka kuunkarü jara apünincha** (*el árbol de coco está pequeño todavía*).
Es de señalar que la marca que genera el sentido de poco o pequeño lo ofrece el sufijo de diminutivo –**cha**. Por el contrario, si se tratara de medir gran cantidad o tamaño, el término que lo designa sería: **apüninraa**, en el que el sufijo de superlativo –**raa** marca el sentido significativo como: ***bastante***, ***mucho***; ***grande*** o ***de gran tamaño***.

apüree: Nombre. ***Problema***; ***dificultad***; ***lío***; ***obstáculo***.
Para el filosofar añuu todo tiene su lugar, su espacio donde está y en el que realiza su hacer que lo hace. De tal manera que, todo lo que ocurre sucede en un momento y lugar; por lo que un problema, un obstáculo, es algo que rompe el transcurso armónico de la vida, es un lugar *atado, anudado,* es ese espacio donde la armonía se ha hecho un nudo.
Decimos esto, por cuanto, el término se conforma a partir de **apü-** (*cuerda, atadura*) y el sufijo locativo –**re**, lo que sin lugar a dudas implica que una dificultad o un problema no es otra cosa que el lugar donde el devenir armónico se muestra *atado;* por lo que, resolver el problema no es más que desatar el nudo por el que la vida se ha desequilibrado. **Nnawa pünuurawa oupara apüreekan, amüiwa püchuta apüreekarü** (*No te escondas frente a los problemas, sólo desata el nudo*).

apürüi(ü): Nombre. ***Artesano***; ***artesana***; ***Él hace***; ***Ella hace***; ***Hacedor***; ***hacedora***.
Una de las formas para designar el verbo ***hacer*** es –**pürü-**, y está referido a todo aquello que hacemos manualmente con un propósito eminentemente utilitario; esto es, se refiere a la actividad de creación de elementos culturales para ser utilizados en la cotidianidad. Las vasijas de tapara, las esteras de enea para dormir, las agujas de madera para tejer las redes de pesca, las pulseras ornamentales, etc., requieren de un *hacer* (-**pürü**-); de tal manera que, aquel o aquella que las hace (*el artesano*) es un **apürüi** o artesana **apürüü**. **Apürüü jiá, jüpürürükan japanaru jüyota** (*Ella es hacedora, las arrugas en su rostro lo dicen*).

apürürü: Nombre. ***Arruga***; ***piel arrugada***; ***superficie arrugada***.
La piel arrugada como señal de la vejéz, en modo alguno es vista como signo de fealdad, sino como marca de la experiencia. Así, al paso de los años, el proceso por el cual nuestra piel pierde su lozanía y comienza a resquebrajarse, no es considerado como una pérdida sino más bien como señal de que nos acercamos a la tierra y a su sabiduría. En este sentido, las arrugas en nuestra piel permiten señalar y hasta medir el tamaño de nuestra sabiduría acumulada, pues, la cantidad y profundidad de nuestras arrugas presentes en manos y rostro señalan la acumulación de tiempo en lo que ha sido la vida de nuestro hacer como seres humanos o como miembros de la comunidad humana a la que pertenecemos. Esto que decimos está estrechamente vinculado con lo dicho anteriormente para el término **apürüi** (**ü**), pues, para el sentipensar añuu, vivir, aprender, conocer y saber, resultan siempre una acción registrada por *el hacer*; es por ello que, en la lengua de este *sentipensar*, la idea de ***artesano*** (*el que hace con las manos*) y de arruga (**apürürü**), como señal de *sabiduría* como *hacer acumulado*, lingüísticamente son concentrados en la raíz que, de esa forma, les une y relaciona: -**pürü**-.
Kaaya kataaü jiá; tataai te ata jüpürürüñü jüpanaru (*Ella tiene mucha sabiduría, lo sé por las arrugas en su rostro*).

apüta (ra): Verbo. ***Soltar***; ***dejar***; ***abandonar***; ***botar***; ***lanzar***; ***echar***.
En relación a este término debemos señalar que, ciertamente, su raíz –**apü**- se refiere a la *atadura*, la *cuerda*; desde la perspectiva añuu al sufijarla mediante –**ta**, orienta su sentido hacia la significación de una acción definitiva y única que el sufijo –**ta** le provee y que, en efecto, genera una significación contraria al radical que acompaña; esto es, -**apü**- (*cuerda*, *atadura*), se tranforma en: *soltar*, *abandonar*.
La lógica que soporta esta construcción verbal, entiende que todo aquello que se *suelta*, *abandona* o *deja*, resulta siempre el resultado de una acción definitiva y única. En este sentido, **apüta** implica *dejar libre la cuerda*, *la atadura*; con lo que el sentipensar añuu se refiere a todo aquello que puede ser o cumplir el papel de cuerda o atadura y que, por serlo, interrumpe o distorsiona la armonía necesaria para la fluidez de la vida de cualquier sujeto. Dicho de otra manera, para cumplir con el esencial principio del cortar/compartir, no es posible el apego a nada material o espiritual por parte de cualquier sujeto de cualquier comunidad, pues, cualquier apego impide la complementariedad con los otros y, ya sabemos que para el *sentipensar* añuu la complementariedad es la razón de su existencia.
Dicho de otra manera, la expresión verbal no se refiere de manera estricta al verbo *soltar*; *dejar*, etc., tal como comúnmente la definen los lingüistas; sino que en el fondo el término busca precisar el horizonte ético del sentipensar que lo genera; esto es: no son posibles los apegos, pues, ningún sujeto presente en el mundo está atado a nada que no sea su complementariedad con los otros, lo que equivale a decir, que su particularidad siempre depende de su relación complementaria con los otros, pues, a fin de cuentas, son los otros los que completan su existencia.
Así, pues, no hay ataduras a las cosas o a las personas y, sobre todo, no hay propiedad o por lo menos, se trata de un otro sentido de la misma, ya que toda "propiedad" no es más que la cuerda que, sabemos, hemos de soltar de manera definitiva en el momento de nuestro abandono definitivo de este costado de la realidad. **Kaikai keetü wou'tañü, wapüteechi jürükü wapürüatünü ou katouwa we** (*El día que morimos, abandonamos todo lo que hicimos durante nuestra vida*); **Püpüta niá aka maneü kai ampia nüpüteechi piá** (*Déjalo ser, pues, un día él te abandonará*).

apütawa: Verbo. ***Despedirse***; ***soltarse***; ***lanzarse***; ***librarse***; ***abandonarse***; ***dejarse***.
Normalmente es utilizado para dar la despedida a alguien que se va (amigo o familiar), sin embargo, despedir a alguien que se va implica que no sólo él o ella nos dejan o abandonan, sino que también nosotros les dejamos o soltamos. El sufijo reflexivo –**awa** es la marca de que la acción recae sobre el sujeto que la ejecuta, de allí que al despedir a alguien el abandono es mutuo. Se trata, pues, más que de un término de cortesía la palabra que sella el ejercicio de una mutua libertad. **Nüpütawa we, nünatüchi ya**. (*Él se despedió de nosotros, ya se fue*); **Wouna wapütawa amanañü we** (*Vamos a despedirnos de nuestros parientes*).

apü'ta: Verbo. ***Apagar***.
Es importante señalar que este verbo no solamente es utilizado en virtud de lo que es obvio: *apagar el fuego, el fogón o la fogata*, sino que es regularmente utilizado para dar por terminada y olvidada una disputa, o dar por olvidado un agravio, un problema o dificultad. Esto, porque se entiende que toda disputa que permanece viva desequilibra el espíritu de todos los involucrados; por ello, la búsqueda de una solución no sólo tiene que ver con desatar el nudo haciendo justicia restitutiva, sino dar por apagado el origen del altercado, única forma de restablecer la armonía y devolver la paz a todos, pues, el fuego de la disputa ha sido apagado. **Püpü'ta shikükarü** (*Apaga tú el fogón*); **Eepe ayaawa aka wapü'tatünü ya apüree we** (*No hay pelea pues, ya apagamos nuestro problema*).

araa: Nombre. ***Fuerza***; ***fortaleza***.
El término es utilizado en el mismo sentido del principio físico, es decir, la cantidad de energía aplicada sobre un cuerpo o masa; pero también, para señalar la capacidad de resistencia, esto es, la fortaleza con la que se enfrenta a una fuerza adversa.
Es interesante señalar que el concepto de fuerza desde el sentipensar añuu corresponde a una atrobución superlativa. Decimos esto porque, en efecto, el término se construye mediante el atributivo **a-**, sufijado por el superlativo –**raa**, lo que desde la lógica de este filosofar, es capaz de expresar la idea de *fuerza* como una gran e intrínseca atribución o capacidad del sujeto o elemento considerado. **Waürei pe eimakarü warata aka, kaani mei araa niá** (*No podemos atravesar el río, pues, él tiene mucha fuerza*); **Ee karaa api chonaa shinü kunu** (*Hay que tener fuerza para cortar ese tronco*).

araa: Nombre. ***Armadillo*** (pez, sp.).
En castellano también es conocido como *Corroncho*. Se trata de un pez muy abundante en los ríos de Venezuela. Le dicen *armadillo* por analogía con el animal terrestre (*Cachicamo*) que se caracteriza por tener un caparazón muy duro que cubre su dorso totalmente, mientras que en su parte inferior es de piel blanda.
En la Laguna de Sinamaica y el río Limón es posible encontrar una variada diversidad de especies de este pez armadillo, unos de mayor tamaño que otros pero manteniendo la singularidad de su caparazón; pero el que más abunda es el que los añuu llaman **jarütacha** (***machetico***), pues, en sus costados laterales y a lo largo de toda su espina dorsal su caparazón termina en una afilada hilera de dientes que funcionan como una verdadera sierra muy cortante, por lo que al momento de desprenderlos de las redes, el pescador debe saber manipularlos, pues, de lo contrario puede recibir una dolorosa cortada.
Tal vez, sea su fuerte caparazón exterior lo que llevó a los añuu a designarlos con el mismo término con el que expresan su idea de ***fuerza*** o ***fortaleza*** ya que sin lugar a dudas, se trata de un pez capaz de resistir a todo depredador y de sobrevivir en los peores tiempos, ya sea

de creciente o de verano, pues, se alimenta del limo o del barro adherido a las piedras de las laderas del río, al que succionan con su boca en forma de una ventosa desdentada, idónea para la succión de los nutrientes. **Tachakeechi eka te maneü araa aonooatüi** (*Me gustaría comer un armadillo asado*).

Pez Armadillo

araara: Verbo. ***Moler***; ***macerar***.

La acción de moler es la reducción de una forma por medio de la aplicación de la fuerza; así por ejemplo, moler el maíz es transformar el grano en polvo, a partir del uso de la fuerza sobre el grano mediante una piedra de mano, de tal manera que el polvo generado sea susceptible de ser amasado; por lo que, de alguna forma, el grano desaparece como tal, se distancia de su forma original que es lo que explica la configuración del término a través de **araa**- (*fuerza*), inmediatamente acompañado por el sufijo –**ra,** que ciertamente es un locativo para señalar distancia, alejamiento.

Esto es importante, pues, propone un razonamiento acerca del proceso de transformación de los elementos a partir de la aplicación de la fuerza; así, el elemento transformado se concibe como distanciado de su condición y forma original al adquirir una nueva forma y condición en beneficio de la cultura. **Ee araara mayikükai api aiña maikan** (*Hay que moler el maíz para hacer las arepas*).

arakata: Verbo. ***Cocinado***.

Como vemos, el término es configurado mediante el atributivo **a**-; el verbo –**raka**- (*cocinar*), y finalmente el sufijo puntual –**ta**, lo que ciertamente debe ser traducido como la condición del elemento como definitivamente *cocinado*, es decir, ha adquirido la condición o atribución de estar listo para ser consumido.

Dicen las expertas cocineras añuu que, justo en el momento de estar en su punto el preparado emite un sonido que traducen como un silbido (**araka**), con el que anuncia que eso que se cocina es finalmente **arakata**, esto es, *cocinado*. **Nawiitain maikan ya, araakata nana** (*Ya silbaron las arepas, ellas están cocinadas*).

arakatari(ü): Nombre. ***Cocinero***; ***cocinera***; ***el que cocina***; ***la que cocina***.

La labor de cocinar es, sin duda, fundamentalmente femenina; no obstante, nada impide la participación masculina, sobre todo, en los periodos de incursiones de pesca de larga distancia y duración en las que siempre se destaca a uno de los miembros de la tripulación como el encargado de la preparación de la comida para todo el grupo; pero también, en determinadas celebraciones como la salida de una muchacha del encierro en la que la tarea de cocinar es dejada, en buena parte, en manos de los hombres. **Mei ana arakatarü jiá** (*Ella es muy buena cocinera*).

arakatare: Nombre. ***Cocina***; ***lugar donde se cocina***.
Se trata del espacio en el que se dispone el fogón, es decir, la troja donde se enciende el fuego para cocinar. Este es regularmente construido de forma separada, pero aledaña a la casa principal. Por supuesto, la cocina añuu no sólo incluye el lugar del fuego sino que también siempre considera el espacio para guardar los alimentos, así como el depósito para los enseres e instrumentos de cocina; pero, sobre todo, el mesón para la preparación de los alimentos, y, por si fuera poco, una especie de larga banca es construida de forma adjunta, pues, es arakatare el espacio femenino por excelencia, ya que es donde reúnen todas las mujeres de la casa a conversar mientras todas laboran en la preparación de la comida y porque además, sin tenerlo prohibido, muy poco o casi nunca permanecen los hombres. **Arakatareru joukai nana** (*Ellas siempre están en la cocina*); **Arakatareru nayotaünü pejeewa** (*Ellas a cada rato conversan en la cocina*).

arama: Nombre. ***Pasto***; ***paja que crece a ras del suelo***; ***abrojo***.
Algunos han llegado a definir este término propiamente añuu como si se tratara de un préstamo del español dada su proximidad fonética con el término castellano de *grama*; sin embargo, se trata de un nombre propio y se configura como *aquello que está pegado a la tierra, al suelo*. Así, la raíz **ara-** la podemos encontrar en una serie de vocablos que orientan su sentido significativo hacia la descripción de aquello que se aproxima a su origen, hacia un centro o, hacia lo que constituye en sí mismo una superficie.
En este sentido, la planta rastrera denominada como ***abrojo***, de común presencia en toda la región de la Guajira; pero también la paja o pasto que crece a muy baja altura, desde la perspectiva añuu son **arama**, porque siempre están pegadas a la tierra (**-ma**).
Achiina juyakan nayou aramakarü (*Después de las lluvias crece el abrojo*).

Plantas rastreras de abrojo

aramara: Verbo. ***Gatear***; ***ramplar***; ***el niño que aún no camina***.
En este caso, como vemos, el *estar pegado a la tierra* (**arama**) es modificado por el sufijo –**ra**, que en la lengua añuu es el locativo que implica distanciamiento; por tanto, le imprime un sentido de movilidad, de desplazamiento. Se trata, pues, de aquel o aquello que se desplaza pegado a la tierra. **Nüchon jara nüramarai** (*Su hijo todavía gatea*).

aramaro'u: Nombre. ***Ceja***.
Así como la planta rastrera del abrojo crece pegada a la tierra, la línea de vellos que crece por encima del párpado es entendida como lo que está pegado al espacio del ojo. Se trata de una analogía que demuestra una vez más, que desde la perspectiva añuu, en nuestro cuerpo se manifiesta el cuerpo del mundo, lo que sin duda genera, por lo menos, dos ideas fundamentales al sentipensar añuu.

En primer término, la idea de que siendo nuestro cuerpo expresión del cuerpo del mundo, como seres humanos no somos sino una comunidad más entre todas las que en el mundo están y, por tanto, a él pertenecemos y no al contrario, y, en segundo lugar, al reproducir en nuestro cuerpo lo que el mundo muestra, éste hace visible su vitalidad, es decir, el mundo debe ser entendido como un sujeto vivo al que no puede tratarse como objeto o cosa, sino como a un inmenso igual a nosotros con el que compartimos la vida. **Ee ayouu jaramaro'un atarü anaücha jiá** (*Son grandes sus cejas por eso es bonita*); **Nüyaawai atüma niá nümotatüi nüramaro'ukan** (*Por andar peleando perdió sus cejas*).

arata: Verbo. ***Suceder***; ***acontecer***; ***pasar***. ***Hecho***; ***suceso***; ***lo que ha pasado***; (fig. ***Noticia***)
En este caso, el puntual –**ta**, modifica a la raíz -**ara**- transformándole significativamente en *suceso*, en *hecho que acontece de manera definitiva y única*. Así, lo que sucede es todo aquello que está pegado al tiempo, transformándose o, expresando, eso que entendemos como realidad; por lo que, podemos decir que *la realidad no es más que todo aquello que puntualmente está pegado al tiempo en un lugar determinado*. **Maarü aye nüratatüi ou'ta niá** (*Ayer temprano aconteció su muerte*); **Jachiküaturü aratakarü** (*Ella relató la noticia*; *ella contó lo que ha pasado*).

araüraa: Verbo. ***Envejecer***; ***hacerse viejo***(***a***).
Estado o condición de hacerse viejo, de envejecer. Es aquel o aquello(a) que se ha pegado al tiempo y, a través de él o ella, el tiempo habla, nos habla. Así, por ejemplo, es el árbol más viejo del manglar el que nos habla del tiempo y el acontecer en la selva de manglar; de igual manera, son los ancianos y ancianas los voceros del tiempo de la comunidad humana; por tanto, se trata de una condición que lejos de ser considerada un "problema" tal como suele ser entendida en la cultura criolla occidentalizada es, por el contrario, la edad fundamental del saber y la sabiduría, ya que el tiempo lo sabe todo porque todo pasa o ha pasado en su presencia.
De esta manera, la vejez se constituye en condición de singular importancia en la consideración del sujeto como voz a ser escuchada en las grandes discusiones. Es desde esta perspectiva que, anteriormente, se conformaban los **araürakan**, especie de consejo de mayores que hasta muy recientemente, se constituían en la máxima autoridad política al interior de la sociedad añuu; ello, indistintamente de su género. **Nüraüratüi niá** (*Él está envejecido*); **araürai(ü) te** (*Estoy viejo*; *Estoy vieja*); **araürai(ü) piá** (*Estás viejo; estás vieja*); **araürai niá** (*Él está viejo*); **araüraü jiá** (*Ella está vieja*); **araüra we** (*Estamos viejos*); **araüra jañá** (*Ustedes están viejos*); **araüra nana** (*Ellos/Ellas están viejos*).

araürai/ü: Nombre. ***Viejo*** (***anciano***); ***vieja*** (***anciana***); ***él está viejo***; ***ella está vieja***.
Personalización del estado o condición de **araüraa**. Es interesante recalcar que no hay una edad precisa para señalar que una persona ha alcanzado la condición de **araüraa**, pues, ésta no es sólo una condición que otorga la edad ya que, se entiende, está igualmente sujeta a un comportamiento, a una forma de pensar, actuar y, sobre todo, de hablar.
Así, un elemento que pone de manifiesto el tiempo y condición de **araüraa** pareciera ser el *escuchar*, y, por supuesto, la capacidad de escuchar va a incidir de manera fundamental en la forma y el contenido del *hablar*; de tal manera que, una persona que es capaz de saber escuchar de seguro hablará con propiedad y, por eso, es alguien cuyo comportamiento se da en el tiempo de **araüraa** no importa su edad. Cuando esto sucede, es decir, cuando su hacer lo presenta como **araürai(ü)** aunque su edad cronológica no se corresponda exactamente con

la vejez física, se dice que el sujeto es un **araürein**, es decir, un *alma vieja*, un *corazón de viejo*, lo que le distingue socialmente entre sus pares. **Nüyunka je nüiñai ama araürai, karaürein niá** (*Él piensa y hace como viejo, él tiene alma de viejo*).

araürakai/karü: Nombre. ***El viejo***; ***la vieja***.
De ningún modo debe entenderse tal designación en un sentido peyorativo o denigrante, pues, **araürakai/araürakarü** (*El viejo*/*La vieja*), de acuerdo al pensamiento añuu, puede implicar: 1) que el hablante hace referencia a un antepasado que no puede ser nombrado, pues, se encuentra en su viaje hacia el lugar de los muertos, es decir, ha muerto recientemente y se encuentra en tránsito hacia el mundo paralelo y nombrarlo en el contexto del mundo ordinario pudiera provocar su confusión como sujeto aún vivo, con consecuencias negativas para el sufriente y su familia; 2) una referencia a alguien que ha de ser consultada por su dominio o conocimiento que por experiencia propia, llegar a desarrollar sobre una problemática en la que no se requiere ser física o cronológicamente viejo o vieja. **Wanapeeichi araürakai Julio, nütaa amá eiyara anuakarü** (*Buscaremos al viejo Julio, él sabe cómo curar el cayuco*)

araürakan: Nombre. ***Los ancianos***.
Constituían, junto a los **apañakan** (*hermanos mayores*), la instancia política, de poder y autogobierno de los añuu. Por mucho tiempo, aún hasta mediados del siglo XX, los **araürakan** conformaban la máxima autoridad de la comunidad. Generalmente, los **araürakan** eran los **apañakai** más viejos, es decir, eran en efecto **araürapañakan** (*los viejos hermanos mayores*), quienes se encargaban de atender los grandes asuntos o problemas que afectaban a toda la comunidad, ya se tratara de conflictos internos o con otras comunidades. Los **araürakan** eran una especie de *asamblea de ancianos* (hombres y mujeres) que, luego de someter a debate el problema en cuestión, tomaban resoluciones consensuadas que debían ser atendidas o asumidas por todas las familias. Tales resoluciones eran comunicadas y vigiladas en su cumplimiento por los **apañakai** de cada familia.
Como vemos, se trataba de una institución política, de autogobierno que, por presiones de la cultura y el poder hegemónico occidentalizado, fue cediendo poco a poco hasta terminar siendo sustituido por las instancias actualmente impuestas por la sociedad nacional, llámense éstas: gobierno nacional, regional, municipal, partidos políticos y hasta las organizaciones religiosas de las diferentes sectas.
Esta sustitución, sin embargo, no pudo alcanzarse sin la sistemáticamente acción etnocida de una imposición cultural colonialista que, de entrada, impulsaba el desprestigio de los ancianos como centros de la experiencia y, por ende, aquellos con la facultad del saber por su conocimiento de la vida, su capacidad de escuchar y de hablar con propiedad. Tal política de desprestigio cultural y socio-político fue inducida desde el propio sistema educativo que, desde tiempos coloniales y hasta muy recientemente estuvo en manos de la iglesia y sus sacerdotes y, actualmente, en las manos y palabra no menos colonialista de las organizaciones político-partidistas que llegan a ejercer el poder del Estado-gobierno.
De tal manera, pues, las instituciones socio-polítcas autónomas comunitarias tienden a desaparecer cuando el que enseña y lo que se enseña está fuera del control y de las aspiraciones de la comunidad. Dicho de otra forma, cuando el proceso de formación de los miembros de un grupo o cultura no se da en virtud y en función de su persistencia como cultura, sino como imposición hegemónica y colonial de una otra cultura, las formas de organización e institucionalidad generadas a lo largo del proceso de configuración de la

cosmovivencia van siendo desplazadas, provocando con ello una crisis de identidad que tiende a liquidar la cosmovisión de la cultura por esa vía sometida.
Así, los **araürakan** dejaron de ser considerados como los que tienen la propiedad o condición de saber por su edad o experiencia, y comenzaron a ser vistos como aquellos viejos que perdieron la capacidad de hacer, de producir, y, por tanto, incapacitados para razonar debidamente o de intervenir en el presente. **Jümüiwo waruwatawa we aka waraürakan, jaketü naruwataa berrnadoran ayounakan nana** (*Antaño nos mandábamos nosotros mismos con la ayuda de nuestros ancianos, ahora nos mandan ellos, los criollos del gobierno*).

aree: Nombre. ***Vientre***; ***matríz***; ***entrañas***.
Se trata del "*lugar*" único donde se fija la vida. Esto provee al término de una condición de uso estrictamente femenina, pues, señala el lugar de origen o el lugar donde la vida se fija o se "*pega*". Decimos esto, pues, el término es configurado a partir de la raíz **ara-** que, tal como hemos visto en vocablos anteriormente descritos, se vincula a la idea de *fijarse*, o *andar pegado*; lo que unido al sufijo locativo –**ree**; configura la idea que de acuerdo al filosofar añuu, representa *el hacer de las entrañas, el vientre o la matríz* femenina en cuanto a fijar la vida o, por mejor decir, **aree** constituye el espacio donde se fija la vida.

areei (arei): Nombre. ***Cuñado***.
En vista de lo anteriormente mencionado, el cuñado (**arei**) es aquel que se ha *pegado*, *fijado al lugar*, esto es, el *vientre*, la *matriz* de la familia. Así, el grupo familiar es considerado como una gran matriz que vive y se sostiene a partir de fijar en su seno a *los otros*; por lo que, mi cuñado (**tarei**) se transforma en mi hermano aún siendo diferente, pues, él se ha pegado al vientre familiar y con su propia fuerza y vitalidad contribuye a nuestra persistencia como familia.
He allí, pues, el fundamento de la matrilocalidad añuu, en la que nuestros cuñados (*warein*) se hacen nuestros hermanos y, nuestros hermanos, como cuñados, se hacen hermanos de los otros; así, la reciprocidad y complementariedad se hacen una en la cosmovivencia añuu. **Tarei mané tamiro niá** (*Mi cuñado es mi otro hermano*).

ariina: Nombre. ***Gallina***.
Evidentemente se trata de un préstamo lingüístico del castellano; es el nombre propio del ave casera que, dicho sea de paso, muy pocos añuu crían en las escolleras de sus casas. El nombre es el mismo tanto para machos como hembras y sólo son diferenciados mediante el sufijo determinante marcador de género **kai**/**karü**; así, el gallo será **ariinakai** y la gallina **ariinakarü** respectivamente; mientras que las crías son señaladas como **ariinachon**, esto es, *los hijos de la gallina*.
Por otro lado, los añuu adquirieron de los criollos el encanto por la crianza y las riñas de gallos de pelea; de hecho, hasta muy recientemente existió en la Laguna de Sinamaica un ruedo para el encuentro de criadores y las riñas de esta especie de animales. Todavía, a comienzos de los años noventa pudimos personalmente presenciar un encuentro de peleas de gallos entre criadores de la Laguna contra criadores wayuu venidos de la población de carrasquero. Tales encuentros no sólo permitían establecer la confrontación amistosa entre los criadores; sino también, el intercambio de técnicas y procedimientos para la preparación o entrenamiento de los gallos, así como la fraternización interétnica, pues, a pesar del combate entre los animales y lo animoso que puede ser la actitud de los hombres en ese

momento, lo importante en el contexto de la pelea es la palabra compartida y otorgada entre los criadores, pero representada en el ruedo por sus gallos.

ariinaña: Nombre. ***Gallinero***; ***casa de la gallina***.
Pocas son las familias añuu que dedican un espacio dentro de sus escolleras para construir un gallenero, pues, la casi totalidad de quienes poseen gallinas, tratan de sostener apenas una pareja de los mismos en función de obtener huevos o crías que, son dejados deambular libremente, ya que se trata de verdaderas islas de la que las aves jamás intentan escapar; en todo caso, quienes construyen gallineros es porque, o tratan de protegerlas de otros animales que tengan (perros sobre todo), o porque ciertamente lo que crían son gallos de pelea, pues, de esta forma impiden que estos animales peleen entre ellos. **Nümatüi maneü ariinaña Juanchon api nüyerrükai** (*El hijo de Juan construyó un gallinero por causa de su perro*); **Araürakai Miguelorio kariinañatüi apürü ayaawa nüariinakai** (*El viejo Miguelorio tenía gallinero para sus gallos de pelea*).

ariinaükü: Nombre. ***Huevo de gallina***.
En efecto, la casi totalidad de las familias añuu que crían gallinas es en función de obtener sus huevos para el consumo familiar, pues, existe una tradición previa en su dieta acerca del consumo de huevos de otros animales (caimán, babilla, iguana, y, por supuesto, los huevos de pescado), que abundan en el manglar. De tal manera que el consumo de huevos de gallina fue una incorporación proteínica consustanciado con un patrón alimenticio previo o correspondiente a su ancestral cosmovivencia. Ahora bien, tal como el cultivo de algunas plantas y la cría de animales domésticos como las gallinas para la obtención de sus huevos y pollos, contribuyeron a la creación del espacio de tierra de las escolleras creado por los hombres para que las mujeres pudieran dedicarse a ambas actividades: el cultivo de algunas plantas y la cría de animales, sobre todo, de gallinas. **Taunaküma te maneü koyeerakarü api tamaana jachakaü kariinaükü** (*Voy a construir una escollera porque mi esposa quiere tener huevos de gallina*).

ariita: Nombre. ***Tapara***; ***fruto del árbol del taparo***.
Árbol del trópico (*Crescentia cujete*) cuyo fruto se conforma como un cuenco de concha dura y resistente, pero muy maleable. Así, el mismo puede tener usos muy diversos, de tal manera que la tapara (**ariitakarü**) puede ser transformada en utensilio de cocina, ya sea como plato donde servir la comida, como cuchara para tomar la sopa, cuenco para tomar agua o café, incluso, como vasija para almacenar granos o líquidos, y aún para la confección de elementos estéticos como máscaras (tal como veremos en su momento), y, finalmente, para la elaboración del instrumento fundamental para la acción de aquellos que curan con el espíritu: los piaches (**ou'tikan**), nos referimos a la **maraka**; pero también de otros instrumentos musicales.
De tal forma que, el futuro de una **ariita** va a depender, en lo fundamental, de su forma y tamaño, así como de la necesidad de los añuu en el momento de buscarla; esto es, su forma y tamaño permiten visualizar su futura capacidad de *hacer*, por lo que algunas pueden ser vistas como instrumentos musicales, artísticos o rituales; otras, como elementos utilitarios necesarios para la cotidianidad familiar pero, en todo caso, **ariita** es un elemento puntual y único que forma parte de la materialidad de la cosmovivencia de los añuu.
Es en este sentido que, desde el sentipensar añuu, **ariita** (*tapara*) es considerado un sujeto perteneciente a la comunidad de plantas susceptible de ser "*pegado*" a la familia y a la

comunidad por mútiples vías. A la familia, en tanto elemento fundamental para la elaboración de instrumentos de uso cotidiano, y, a la comunidad, en tanto elemento que acompaña *el hacer* de los que pueden actuar entre los dos mundos, es decir, de *los piaches*, pero además, porque permite "enmascarar" *el hacer* comunitario en tiempos donde la pesca no es posible; de hecho, el mismo término castellanizado: *tapara*, es ciertamente un préstamo arawako (añuu-wayuu) al castellano, ya que su sentido significativo no es otro que: *mi orillado*; *mi marullo* o *mi marea*, pues, ella se configura mediante **t-** (de **te**: *yo*; *mi*; *mío*); **-a-** como atributivo modificador o que provee de una atribución, en este caso, al mar: **-paraa**. Vale decir y de última cuenta, **ariita** es considerado como el sujeto que *fijamos* a nuestra familia y comunidad como un cuñado proveniente de la comunidad de plantas, nuestras emparejadas. **Tachakai maneü ariitakarü api takümawa mané tapanaa api tataüreechi mana jümó jeintain aroonakan** (*Quiero una tapara para construirme una máscara con el fin de atrapar las yaguasas cuando vengan*).

Árbol de taparo, su fruto y distintas formas en que puede ser transformado por los añuu.

arin (*araein*): Nombre. ***Nieto***; ***nieta***; ***hijo***; ***hija***.

En principio, creemos necesario establecer el contexto lingüístico, por así llamarlo, en el que se configura el término. En este sentido, hemos señalado anteriormente que desde la perspectiva del pensar añuu la familia es concebida a partir del hacer de la matriz de la mujer, esto es, se constituye como un mar interior en el que originariamente se incuba la vida de los hombres y mujeres de agua. Por esta vía, todos los miembros de la familia están o se mantienen apegados al corazón de la matriz de la familia que, espacialmente, se conforma como una constelación en la que las hijas casadas rodean con sus propias casas, la casa de la madre principal. Es por ello que los nietos o nietas, permanecen apegados al corazón de la matriz familiar, representada por la madre principal. Así, pues, la designación de los nietos se configura a partir de: **ara-**, raíz vinculada significativamente al sentido de "*estar pegado*" o "*afijado a*" una estructura, forma o superficie a la que se integra o, que le asume como parte de su propio o particular *hacer* que le constituye. La raíz **ara-** es inmediatamente seguida por el nominal –**ein** que sabemos, se refiere entre otras significaciones, a: *corazón*, *espíritu* o *alientos*; en fin, se trata de lo más profundo del cuerpo material y simbólico de los añuu; por tanto, **arin** es todo aquel o aquella que *se ha unido*, *apegado* o *fijado* a nuestro corazón, a nuestro espíritu familiar; de tal manera que forma parte de nosotros desde el pasado o por el pasado.

Por esta vía es posible que alguien, aún sin tener vínculos consanguíneos, puede llegar a ser considerado como un **arin**, esto es, como *nieto* o *nieta*, pues, lo importante es su *apego* o *fijación* a la onda o marullo de la familia añuu que le fija crea a su alrededor, precisamente, para integrarlo. Este es un aspecto que, una vez más, demuestra que para el filosofar añuu lo importante es la inclusión y no la exclusión; lo importante es hermanar y no confrontar, todo lo cual resulta la mayoría de las veces incomprensible a la cultura criolla occidentalizada.

Karin te chonkan tachonñü te, aka mané karin te api eeawa nüamüniiatünü nana apürü amana we (*Tengo mis nietos hijos de mis hijas, pero tengo otros nietos por haberse hermanado ellos a nuestra familia*).

arinre: Nombre. ***Sobrino***; ***sobrina***.
El cuidado y formación en el hacer o haceres añuu, tanto de los niños como de las niñas al llegar a cierta edad, corresponde siempre al tío o tía maternos. Así, es el tío materno el que se encarga de enseñar al niño todo lo referente al hacer de la pesca, el corte de mangle, la caza de la babilla; en fin, todo lo referente a los oficios y labores masculinas que un añuu debe conocer y practicar. Lo mismo hará la tía materna con las niñas hijas de su hermana menor. Así, ella les enseñará el corte de la enea y la majagua; la entrenará en el tejido de las esteras, las artes culinarias y en todo lo que una mujer añuu debe conocer y dominar para formar su propio hogar cuando le corresponda. De tal manera que, son los tíos y tías maternos quienes asumen el papel de guías o mentores de sus sobrinos o sobrinas y a quienes éstos asumen como nietos o nietas apegados o fijados a su propio lugar como la responsabilidad que les corresponde dentro del corazón de la matríz de la familia. **Iima tü, keinte taouna nüiyata apürü aünaa tainrekai** (*Este año debo ir a enseñarle a mi sobrino a pescar*); **Tarinrekarü ñerü ya, keinte tamoyaa jatiyerawaü** (*Mi sobrina ya es señorita, debo acompañar su aprendizaje*).

arinyu: Nombre. ***Cuñada***.
Para los miembros de la familia de un hombre casado, su esposa, con quien se va a vivir, es una nieta que así se apega a ellos como procedente de su propio espacio. Vale decir, al casarse, el hombre debe desplazarse al lugar o espacio de la familia de la mujer, abandonando de manera definitiva su propia matriz familiar; se trata, con todo, de una especie de segundo nacimiento en tanto que sale o emerge de su propia matriz familiar para integrarse al vientre de la familia de la esposa; de tal manera que la familia del hombre entrega o comparte una mano y recibe a cambio a una nieta. **Tarinyu ama jarinkarü tamaama** (*Mi cuñada es como una nieta para mi mamá*).

ariwaa: Verbo. ***Volar***.
Es interesante observar que desde la perspectiva añuu la idea de volar está más relacionada con el apego de las aves al tiempo más que a su acción de desplazarse en el aire. Decimos esto por cuanto, el verbo se conforma mediante la raíz **ar**(**a**)- que, ya hemos dicho, está vinculado a la significación de estar *apegado*, seguida del nominal –**iwaa** que, ciertamente, podríamos entender como "la primavera", pues, es la época del año luego de la temporada de lluvias, en la que se hacen presentes los vientos suaves, la brisa fresca; entonces, todas las aves salen de sus refugios y surcan los cielos en busca de alimento. Así, volar las aves, para los añuu, nada tiene que ver con su capacidad de elevarse en el aire y sí con su apego al tiempo de la primavera. **Nariwaa wüchiikan api aratatüi eichü juyakarü** (*Vuelan las aves porque ya pasó el tiempo de lluvia*).

ariya: Nombre. ***Raya*** (pez sp.) (***Potamotrygon***)
En las playas del río, ocultas bajo la arena o el barro, viven estas especies que pueden llegar a tallas de hasta un metro de longitud y alcanzar pesos de hasta 6 kilos. Son muy buscadas por los añuu por su carne suave que, al cocinarse, se deshebra muy fácilmente generando una abundancia que hace posible comer a un grupo familiar numeroso. Su forma es aplanada,

casi como una hoja, y su cuerpo termina en una cola que posee un aguijón con el que se defiende de sus depredadores, pues provoca una muy dolorosa herida.
Nüinkatüi maneü eima ariya wara wekaeenü kookaru (*Él trajo una raya del río, más tarde la comeremos en coco*)

Raya de río

ariya: Nombre. ***Herida***; ***cicatriz***; ***línea marcada***.
Se trata de una acepción significativa para el término **ariya**, esta vez, su sentido está vinculado a toda marca corporal o línea marcada sobre una superficie. Así, las cicatrices por heridas o las líneas marcadas en las palmas de la mano son **ariya**.
Nüchaatatüi poreesakarü kariya nükiru (*El se golpeó por eso tiene una cicatriz en su cabeza*).

ariyaa: Verbo. ***Decir***; ***emitir un discurso***; ***hablar de alguien***; ***decir de alguien***.
En principio debemos señalar que el verbo se configura mediante el mismo nombre **ariya** que, como hemos visto, se refiere a una delgada línea marcada. Sin embargo, en este caso se refiere a las palabras emitidas por alguien, o como la expresión verbal de alguien. Así, no se trata del verbo "*hablar*" propiamente dicho y que, tal como veremos más adelante, se conforma de otra manera.
Ahora bien, **ariyaa** es, en todo caso, un "***decir***" que como tal, ha sido emitido por un sujeto, sepamos o no de quien se trate; por tanto, se trata de una palabra o discurso vivo, que ha quedado marcado en el tiempo y en el espacio y que, como cicatriz, permanece, no se puede borrar, ya que es o ha sido aliento o alentado por alguien, de allí que lo dicho debe ser siempre precedido por: **jüpi**, que señala un ***ella/tú*** que intenta configurar a ese "***alguien***", "***alguno***" que no sabemos, pero cuya palabra ha quedado grabada o marcada por su propio aliento.
Esto implica que para el pensamiento añuu, a las palabras no se las lleva el viento, tal como se suele entender y decir en la cultura criolla occidentalizada, sino que ellas son marcas vivas del aliento de quien las ha expresado; de allí pues, la orientación del cuidado al hablar, al decir, ya que nunca se debe hablar por hablar, pues, cuando hablamos lo dicho o el decir (**ariyaa**) se configura como una marca o huella de nuestro aliento, de nuestro espíritu.
Jüpi ariyaatüi wou'teenü añunkan ama kanüye weñü. Nnawa. Wou'teenü pe. Joukai aneenü we aye (*Alguien dijo que los añuu moriremos como pueblo que somos. No. No moriremos. Siempre estaremos aqui*).

ariyata: Verbo. ***Mancar***; ***flechar***; ***alancear*** (*baquetear; arponear*); ***herir***.
Como vemos, la transformación del sentido significativo se logra mediante el sufijo –**ta** que, tal como ya hemos mencionado en relación a otros términos, se trata de un puntualizador que señala que la acción del sujeto es única y definitiva; en este caso, el nombre **ariya** (*herida, cicatriz, marca*) se transforma en el verbo *herir, mancar, o marcar* de forma puntual, única

y definitiva. Así, se puede *mancar* o *alancear* con una flecha o arpón a una babilla o cualquier otro animal en el monte; pero también, se puede herir a una persona con una palabra o decir puntual, de tal manera que el decir deja de ser aliento invisible y se materializa en contundente flecha que efectivamente puede herir a quien va dirigida.
Nüriyatüi aipü aye maneü waluakarü amo nüwaketakarü (*Ayer noche él mancó una babilla con su arpón*); **Nüriyata jürüko we amo nünükü** (*Él hiere a todos con su palabra*).

ariyota: Verbo. ***Soplar***.
Tal como el lector ha podido apreciar, la raís **ariy-** está vinculada al sentido de estela de aliento que el ser humano es capaz de transformar en palabras cargadas de sentido y, por tanto, a pesar de su invisibilidad tienen el peso de su significación. Pudiéramos decir que desde la perspectiva añuu, decir palabras es dar vida con nuestro aliento a nuestros pensamientos; así, lo que pensamos o anida en nuestro corazón, sólo nace al mundo cuando emerge como estela de aliento de nosotros, como palabra.
Siendo así, el principio fundamental para la expresión de la vida es el soplo, el aliento. El viento sopla y da vida al mundo, mueve las lluvias desplazándolas hacia donde las reclama la tierra. Los ramos de los árboles abrazan el aliento del mundo y abren sus poros para tomar vida del viento; en fin, soplar es dar vida, así como expresión del vivir.
Ariyota joutei je jürüko katouwa we. (*Sopla el viento y todos vivimos*).

ariyuu: Nombre. ***Lo que alienta al mundo***. ***Soplo del mundo***. (fig. ***Metáfora de Dios***).
Si hay un término en el que se condensa la imposición colonialista y hegemónica de la cultura occidental sobre los pueblos originarios de Abya Yala es, precisamente, el término y la idea de Dios. En este sentido, sabemos que todos los pueblos y culturas son lo que son, en tanto territorializan material y simbólicamente un espacio en el que, desde su particular visión del mundo, configuran una cosmovisión y se conforman como sociedad en el ejercicio de una consecuente cosmovivencia.
Así, pues, las ideas que sustentan su visión de la vida en el mundo y, por supuesto, la vida del mundo, generan explicaciones acerca de su propia existencia, esto es, todos los pueblos y culturas crean y explican su idea acerca de la materialización de la vida y, ésta tendrá su expresión en elementos simbólicos que permanentemente estarán presentes en su cosmovivencia.
Es de tener en cuenta que la idea de Dios que arriba a nuestras tierras con los conquistadores europeos es la idea judeo-cristiana que entiende a Dios como **Jahve** (***Yo soy***) único y hegemónico, lo que ciertamente se consustancia con el pensamiento individualistamente hegemónico del conquistador y su acción de conquista; por tanto, la búsqueda de su idea de Dios formó parte del mismo proceso de sometimiento al punto que, la búsqueda de la idea de Dios entre los pueblos indígenas ha sido siempre labor de la colonialidad. Decir entonces que **ariyuu** significa Dios, no sólo es inexacto, sino que se constituye en expresión de la idea colonialista europocéntrica de Dios que, hasta el presente, persiste. Vale decir, la conquista y colonización no sólo fue territorial y material sino, sobre todo, simbólica.
Al principio, violenta y sangrienta, posteriormente y aún en la actualidad persiste a través de la insistencia en la idea de que todos, en todas partes, seguimos la misma ruta, decimos los mismos significados y reproducimos la misma historia. Es por ello que ya en tiempos coloniales o en el presente, los evangelizadores (cualquiera sea la secta religiosa) que llegan a una comunidad indígena, preguntan por la palabra Dios en la lengua indígena que sea. Si el indígena pregunta: qué es Dios, el evangelista le responderá que es el creador de la vida,

el creador de todo lo que existe; entonces, un wayuu, por ejemplo, responderá que en wayuunaiki esa palabra sería **mmaleeiwa**; un barí dirá que eso es **ñambobikorai** y un añuu replicará que eso no es más que **ariyuu**.
El evangelizador (pero también el antropólogo y el lingüista), creerán haber encontrado a su mismo Dios; por lo que, a partir de ese momento, se dedican a catequizar (religiosa y "científicamente") a los indígenas usando su misma lengua. Sin embargo, ninguno de los términos pertenecientes a las culturas indígenas antes mencionadas, remiten al sentido de la idea de Dios Judeo-cristiano buscado por religiosos y estudiosos; es decir, al ***Yo soy*** que expresa **Jahve**, pues, por el contrario, son expresiones referidas a un *hacer del mundo* que hace posible la vida, y, debemos saber que para el sentipensar indígena todo hacer de un elemento es, sobre todo, complementario (o complementado) con el hacer de otro; de tal manera que es la *complementariedad de haceres* lo que hace posible la existencia del mundo y de Dios, inclusive.
Es por ello que para los wayuu **mmaleeiwa** es el *lugar de la tierra donde llegan las primeras lluvias* y, es de la unión de lluvia y tierra lo que hace posible y manifiesta la creación de la vida. Por su parte, para los barí **ñambobikorai** es la energía presente en todos los elementos: ríos, tierra, montañas, animales, sol y hombres, quienes, se complementan para crear y sostener la existencia de la comunidad. Finalmente, para los añuu, **ariyuu** es el viento suave, el soplo benefactor capaz de mover las aguas y sus embarcaciones en la primavera, haciendo abundar los peces y la pesca que alimenta a toda la comunidad; por lo que, podemos decir que lo que para el judeo-cristianismo representa Dios como imagen a la que se asimila el hombre a sí mismo; para los pueblos indígenas no es sino una metáfora del hacer del mundo y el universo para hacer posible la vida de todo, la del hombre, inclusive.

aroo: Verbo. ***Brillar***; ***destellar***; ***espejear***; ***reflejar la luz***.
Es este el término propio con que los añuu designan a todos aquellos elementos capaces de reflejar la luz. Así, la sal sobre la tierra o el agua de la laguna son elementos cuyo hacer, entre otros, es el de reflejar o refractar la luz o, absorverla, transformarla, compartirla. Se trata, en todo caso, de otra perspectiva del principio físico de la luz, su refracción, su velocidad y su capacidad de compartirse en tanto elemento que por medio de su hacer se complementa con los otros.
Así, brillar, destellar o espejear, es la capacidad de un elemento en tomar o asimilar la luz y reflejarla hacia o en favor de otros elementos. Esto, podríamos decir, es su definición en tanto manifestación física y material de **aroo**; sin embargo, éste también tiene una implicación simbólica que está vinculada a su efecto luminoso, esto es, al espejismo, es decir: brillar, destellar o espejear, está estrechamente vinculado al fenómeno del espejismo que, para occidente, se trata de una imagen irreal pero que, para los añuu, es la manifestación momentánea, luminosa y real de otra realidad que comúnmente es invisible.
Dicho de otra manera, **aroo** *es el hacer* de elementos del mundo (el agua, por ejemplo) que permite a los hombres *percibir fugazmente, la presencia o existencia de otro mundo*. Todo lo cual está vinculado a la configuración en la cosmovisión, de una particular concepción físico-material inseparable de una concepción religiosa. **Karoorare kapiyaa nüpini jawarü Marükaüyü** (***El lugar que tiene el gran espejo*** *es el verdadero nombre del Lago de Maracaibo*).

Refracciones de luz en las aguas y la sal: esto es aroo.

aroona: Nombre. ***Yaguasa*** (sp. *Dendrocygna arcuata*) (*pato salvaje*).
Desde tiempos inmemoriales, procedentes del norte del continente, desde Canadá para ser más específicos, arriban a la región de pantanos, eneales y manglares de Gran Eneal, La Laguna de Sinamaica y la laguna de Los Olivitos en la costa oriental del Lago de Maracaibo, grandes manadas de patos silvestres que en criollo denominan ***yaguasas***. Estos animales hacen tan largo viaje huyendo al invierno en sus lugares de origen y buscando en las regiones tropicales del sur, lugares ideales en los que permanecen por un periodo de tiempo en el que se aparean durante todo el tiempo que dura nuestra temporada de sequía.
Precisamente, la temporada de sequía implica la merma de la pesca para los añuu; por tanto, la llegada del pato yaguaso siempre resultó un "milagro" que les brindaba y, aún les brinda, la posibilidad de proteína para el sustento de las familias, lo que se tradujo en cantos que agradecen la presencia de estos animales que con su carne hacen posible la sustentación de la comunidad.
Ahora bien, como es posible observar, el nombre del animal no le es otorgado por sí mismo, esto es, por su forma, su tamaño, color o características, sino por el lugar en el que se ubican o del que pasan a formar parte. Nos referimos al espejo, al brillo o destello de la laguna: **aroo**. De tal manera que, hablando con propiedad, no debemos traducir **aroona** como *yaguasa* puesto que tal traducción extrae al animal del lugar cuando la perspectiva añuu le nombra, precisamente, a partir del lugar, pues, tal como ya hemos señalado **aroo** es la capacidad de atraer y reflejar para compartir lo reflejado; en este sentido, **aroona** en su sentido literal es: ***ellos en el espejo***, y, en su sentido simbólico, **aroona** debe ser entendido como ***ellos atraídos por el espejo***. **Ee wattape eichükarü aroonakan** (*Está cerca el tiempo de las yaguasas*); **Jümüiwo wataüraatünü kaaya aroonakan, waaye apünincha nauna oomi ye** (*Anteriormente atrapábamos muchas yaguasas, ahora son pocas las que vienen hasta aquí*).

Aroona, pato yaguaso en las aguas de la Laguna de Sinamaica

aru: Preposición. ***Adentro***; ***dentro de***; ***en***; ***al interior de***.
A pesar de ser efectivamente un sufijo preposicional indicador de lugar con sentido de interioridad, el término se refiere al elemento que está adentro y no al espacio interior en sí mismo, lo que obliga al uso de los pronombres personales como prefijos. Así, por ejemplo:

Jüchon ee nürui jüpiña (*Su hijo está dentro de la casa*), en la que **nüru** corresponde a: *él dentro*.

arumi: Preposición. ***Hacia adentro***; ***de fuera hacia dentro*** (*direccionalidad interior*).
Se trata de la preposición que permite señalar que el sujeto se desplaza desde el exterior hacia el interior, no sólo en cuanto a que algo o alguien se introduce en algo, sino también, a todo aquello que desde el exterior puede ser asumido o interiorizado por nosotros. Así, por ejemplo, podemos decir: **Araürakai Santos nükerotatüi jarümi kuunuriya weimei** (*El viejo Santos entró hacia adentro de la selva de mangle*); pero también: **Pünükü jüintatürü jarümi tein** (*Tu palabra llegó hacia dentro de mi corazón*).

aruuyü: Preposición. ***Hacia afuera***; ***de dentro hacia afuera***.
Es el desplazamiento contrario al anterior; se trata del movimiento realizado desde el interior de algo hacia fuera del mismo. Así, es todo lo que sale al exterior o se distancia de nosotros, o, todo lo que brota o emerge desde una interioridad hacia fuera de la misma. **Jüotatürü waluakarü jünuunare** (*La babilla salió de su escondite*).

arütü: Nombre. ***Manteca***; ***grasa corporal*** (***gordura***).
En verdad, son muy pocas las personas que entre los añuu sean gordas o muestren una gran masa de grasa corporal. Pudiéramos decir, que la obesidad no es un problema para los añuu. Esto, muy probablemente se deba a que su dieta diaria siempre ha estado basada en el consumo de pescado, mariscos, babillas y de carnes magras como la del pato yaguaso, el ovejo y aún del chigüire o piro piro.
Sin embargo, este patrón protínico ha sufrido terribles intervenciones que han llevado a la sustitución de muchos de los elementos antes mencionados por la harina precocida y las pastas; de tal manera que, hoy día, sí es posible encontrar casos de obesidad.
Por otro lado, el término también se refiere al *hacer de la manteca o la grasa* en cuanto a formar parte de la interioridad del cuerpo, esto es, los añuu tienen plena conciencia de que todo organismo animal es poseedor en su interior (-**aru**-) de una capa de grasa capaz de proveer al sujeto un nivel de protección, pero también, proveer a los otros de la grasa necesaria para diferentes usos. Vale decir, el fruto del coco, la babilla y aún, la tierra misma, llevan en su interior su propia grasa o aceite y, sabemos, cada una de ellas tiene un *hacer* con el que la comunidad humana se complementa, ya sea en la cocina (la grasa del coco), ya sea para curar (la grasa o manteca de la babilla) o para calafatear sus embarcaciones y para encender luminarias (la grasa o aceite de la tierra: **meenü**). En todo caso, **arütü** se refiere tanto a la gordura como manifestación física (exterior) de la grasa corporal, así como también a la manteca en tanto grasa corporal (animal, vegetal o de otra clase) cuyo hacer es beneficioso para la comunidad humana. **Pürakata tü walua amo arütü kookakarü** (*Cocina esta babilla con aceite de coco*); **Peiyarawa türü poururaa amo arütü waluakarü** (*Cúrate esa inflamación con la manteca de babilla*); **Pünükaa pünapa meenü api weiyareeinü wanuakarü** (*Ve a buscar petróleo para que curemos nuestro cayuco*).

arüwaa: Verbo. "***Robar***" (***tomar para sí lo de otro sin su consentimiento***).
El presente término nos permite, de alguna manera, establecer uno de los aspectos más importantes del filosofar y la ética añuu. Nos referimos a la acción de tomar para sí aquello que, perteneciendo a otro, lo tomamos para nosotros sin su consentimiento o sin que haya mediado el acuerdo de una relación determinada por el cortar/compartir (que explicaremos

en su momento), y que es fundamento de su cosmovisión y cosmovivencia. Vale decir, para los añuu, "robar" es un acto inconcebible, no por considerarlo religiosamente pecaminoso, tal como es definido por el pensamiento judeo-cristiano colonial y de la colonialidad, sino porque constituye un acto que contraviene el principio de complementariedad que rige el funcionamiento del mundo y, por tanto, lo desequilibra.

"Tomar para sí lo de otros sin su consentimiento" es una acción negada de antemano por la comunidad; por lo que, cuando sucede, inmediatamente se sabe que el ejecutor no es añuu aún cuando, ciertamente, lo fuera; puesto que, como dijimos, para el sentipensar añuu todo lo que está en el mundo está para *cortarse/compartirse*, lo que constituye un principio que, en efecto, disuelve el sentido de propiedad en tanto que todo, en su justo momento y lugar se *corta/comparte* con los otros. De tal manera que, tomar algo para sí sin consentimiento del otro es absolutamente cuestionado por romper la armonía que configura el *cortar/compartir* que orienta la cosmovivencia familiar y social.

Podríamos decir que este principio del cortar/compartir es el que sustenta la confianza, ya que exilia cualquier sentimiento de posesión, ostentación y envidia; de allí que, hasta hace muy poco, ningún palafito tenía puertas, sólo una cortina de eneas tejidas cubría la entrada de las casas en función de la privacidad o la intimidad de la familia. Así, sólo muy recientemente los añuu comenzaron por cambiar los materiales de construcción de sus casas y es cuando comienzan a instalar puertas de madera y hasta ventanas con protecciones de metal; sin embargo, al interrogarles si estos elementos están siendo utilizados para prevenir robos, la respuesta siempre es negativa, pues, se trata de que tales elementos les resultan decorativos, es decir, lo hacen guiados por un sentido estético, muy a diferencia de la sociedad criolla que, efectivamente, están prácticamente obligados a utilizar protecciones por ser una sociedad donde la confianza al interior de la sociedad se ha perdido.

Finalmente, no podemos dejar de mencionar a los **narüwan karoorare** (***Los ladrones del Lago de Maracaibo*** o ***Los piratas del Lago***), bandas de asaltantes que acosan a los pescadores añuu durante su faena, despojándoles de sus motores fuera de borda, sus artes de pesca y aún de la pesca capturada. Estas bandas actúan con total impunidad, pues, las autoridades (Guardia Nacional Bolivariana Costera), acusa a los propios añuu haciéndose cómplices de estas bandas que han terminado por convertirse en poderosa causa para que los añuu abandonen lo que milenariamente siempre fue fundamento económico de su cultura: la pesca.

Así, pues, **arüwaa** (*robar*), es una acción que al realizarla; al mismo tiempo, el sujeto actante la padece. Vale decir, para el pensamiento añuu, quien roba padece por causa de su acción, pues, con ella desarmoniza a su propia familia y a la comunidad como totalidad, en tanto que hiere la confianza. Esto es posible comprenderlo por la misma vía en que la cultura llega a configurar el verbo que, en efecto, se conforma mediante la preposición **aru-** (*de, dentro de*), seguida por el sufijo que marca la voz pasiva: -**üwa**, resultando así que, "*tomar lo ajeno*" es, con todo, "*padecer por dentro*". **Wekanarü arüwan eepe** (*Entre nosotros no hay ladrones*).

ashaa: Nombre. ***Visceras***; ***intestinos***; ***tripas***.

Se refiere al conjunto intestinal de seres humanos y animales. Así, al igual que todos los demás términos nominales para el cuerpo humano, **ashaa** es el nombre para las vísceras de todas las especies animales.

Ootawa maneü eipa nüshaa José api shirü nauna loktorakan nachoneei niá (*Se le salió parte de sus tripas a José por eso lo van a operar los doctores*); **Püochira nashaa üyüükan** (*Saca las vísceras a los pescados*) (*Destripa a los pescados*).

ata: Preposición. ***Por*** (agente) (causalidad).
Sufijada al nombre, la preposición –**ata** (***por***) puede señalar tanto el agente de la acción como a la causa por la que la acción fue realizada o se realiza. **Jürüko taiñatüi piyata** (*Todo lo hice por ti*); **Amüiwa tauna wairatakarü** (*Sólo vine por la fiesta*).

ataai(ü): Verbo. ***Sabe***; ***conoce***; ***sabio***; ***sabia***, ***él sabe***; ***ella sabe***.
Configurada a partir del atributivo **a-** prefijando al verbo "*saber*" –**taa-**, inmediatamente sufijado por el marcador de género: **-i** (**ri**) para el masculino y –**ü** (**rü**) para el femenino, se conforma el sentido de que *él* o *ella sabe* o conoce algo.
Ahora bien, para el silosofar añuu, el saber es el resultado de una experiencia total, esto es, se entiende que, sólo se llega a saber, ciertamente, a partir de una relación entre totalidades: la nuestra con la totalidad del mundo; así, nuestra totalidad conformada por todos nuestros sentidos hacen que la totalidad de nuestro cuerpo sea lo que entra en relación con la totalidad del mundo que está conformada por su materialidad visible y su inmaterialidad (la otra realidad) que nuestra totalidad sólo puede descifrar simbólicamente, pues, esa otra realidad generalmente se nos presenta a través de los sueños que, necesariamente, deben ser interpretados a partir de sus elementos simbólicos. De esta forma, decir que él o ella saben, es reconocer en ellos la capacidad de relacionarse desde su totalidad con la totalidad de aquello que la realidad material y simbólica manifiesta. Sin embargo, la capacidad de relacionarse con el munco desde la totalidad de uno mismo siempre es resultado de una larga experiencia de vida, de allí que generalmente es un hacer de los mayores. **Araüra niá ata shirü ataari niá** (*Él está viejo por eso él es sabio*); **Ataarü ürapükan jiá** (*Ella sabe sobre los sueños*).

atamaa: Verbo. ***Aterrizar***; ***estar*** o ***bajar a tierra***; ***andar por tierra*** (*terrestre*).
Como es posible observar, el término ha sido configurado mediante el preposicional **ata-** (*por*) prefijando al sustantivo para *tierra*: **-ma**. De esta manera, el filosofar añuu logra conformar la idea que expone o explica el hecho de *posarse sobre la tierra*, sea una persona o un ave; sea porque el ave aterriza en el suelo o sea porque el marino saltó a tierra.
El término implica, pues, el sentido de todo aquello que se posa o anda por sobre la tierra y, por tanto, es *terrestre* o también, *rastrero*. Sin embargo, para especificar el sentido de "*rastrero*" el hablante debe agregar el sufijo de superlativo –**raa**, de tal manera que el término aumenta la condición terrestre del sujeto; por tanto, lingüísticamente sería:

a.- **atamaraa**: Verbo. ***Arrastrar***; ***llevar por el suelo de tierra***.
Esto implica que el sujeto ejerce la acción de llevar, a fuerzas, a otro por sobre la tierra. Por ejemplo: **Josechon jeinka atamaraa waluakarü jüperanatatüi** (*El hijo de José trae a rastras la babilla que capturó*).

b.- **atamaraari**: Nombre. ***Rastrero***; ***es rastrero***; ***reptil***, ***que anda pegado a la tierra***.
Como vemos, se trata de todo sujeto masculino que se desplaza pegado a la tierra, generalmente se trata de los animales que se arrastran y que forman parte de la familia de los reptiles. Ejemplo: **keiwikai maneü atamaraari ayukiya** (*El caimán es un animal rastrero*) (*El caimán es un reptil*).

c.- **atamaraarü**: Nombre. ***Rastrera***; ***ella se arrastra***; ***anda pegada a la tierra***.

El sufijo –**ü**, como es evidente, cambia el género del sujeto del que se habla, y, por tanto, se refiere a todo sujeto no masculino que está o anda pegado a la tierra. Por ejemplo: **aramakarü ouriya atamaraarü** (*El abrojo es una planta rastrera*).

atamaawa: Verbo. ***Deambular***; ***transitar***; ***pasar***; ***andar por sí***; ***pasear***.
Como vemos, la raíz del verbo sigue siendo **atama**- (*por tierra*), sólo que ahora es sufijado con el morfema –**awa** que, sabemos, es marca del aspecto reflexivo; de tal manera que **atamaawa** es *estar* o *andar por la tierra por sí* o *para sí*, esto es, el sujeto anda o desanda, transita o deambula por sí mismo; pero también, para sí mismo o sin propósito definido, por lo que muy bien puede ser traducido como: ***pasear***, esto es, el sujeto no anda por la tierra con un propósito específico sino como un disfrute personal, íntimo. **Nünapa keetarü pe, amüiwo atamaawa niá** (*Él no busca nada, solamente pasea*).

atamaawari(ü): Nombre. ***Viajero***; ***viajera***; ***él/ella anda por sí***; ***turista***.
Se trata de una designación utilizada para designar a los sujetos visitantes de la comunidad, generalmente, de la Laguna de Sinamaica. Por ello, la mayoría de ellos son criollos o extranjeros que les visitan y a quienes, al preguntarles ¿a qué vienen?, a veces, de muy lejos, la mayoría siempre responde que lo hacen sin un propósito específico, esto es, sólo por sí, por disfrute particular, lo que ciertamente, resulta al filosofar añuu un despropósito, pues, desde su perspectiva, toda acción es realizada siempre en relación a un propósito y, todo propósito es necesariamente compartido. No obstante, los añuu han aprendido que el actuar sin propósito compartido es una característica del ser **ayouna** y, en virtud de ello, hacen lo posible por compartir con ellos para que su despropósito se transforme en propósito compartido. **Atamaawarikan amüiwo atamaawa nana, atashirü joukai wachaka natiyera naokota namo we** (*Los turistas sólo pasean, por eso, siempre nos gusta que aprendan a compartir con nosotros*).

ataaraari(ü): Nombre. ***El sabio***; ***la Sabia***.
Alcanzar el reconocimiento social como sabio o sabia de la comunidad es, sobre todo, demostrar la capacidad de crear el relato del saber, ya que es éste el mecanismo o vía para la transmisión y permanencia del saber. Así, es el dominio del relato del saber lo que hace de un hombre o mujer una persona sabia, pues, será reconocida socialmente como depositaria de la memoria de todos los saberes creados por la comunidad; por tanto, saber algo no nos hace, de por sí, sabios, pues, saber algo es sólo **ataa jüpürü** que es, conocer el procedimiento, seguir los pasos establecidos por la experiencia colectiva y por lo que, cualquiera puede saber construir un cayuco, tejer una red, una estera de eneas, construir una casa o cocinar. Esto, en efecto, materialmente importante, sólo pudiera permitir considerar al sujeto como muy bien entrenado en el ejercicio de los haceres propios de la cosmovivencia añuu; sin embargo, eso no lo hace **ataaraari(ü)**: sabio o sabia, pueto que tal grado sólo es otorgado socialmente en la medida en que el sujeto es capaz de explicar con su propio canto (relatar) el origen del saber y su experiencia; para ello, ha tenido que procesar con la totalidad de su ser (corporal y espiritual), aquello que ha logrado conocer y acumular como saber y, por lo que es capaz de crear un relato de su explicación, esto es, la historia del saber así producido.
Por ello, el sabio o sabia es la persona que tiene la atribución (**a**-) de un saber (-**taa**-) que es socialmente reconocido como superlativo (-**raa**) y que es capaz de decir (-**ari**) indistintamente de si se trata de un hombre (-**i**) o una mujer (-**ü**), ya que adquirir la condición de sabiduría nada tiene que ver con el género del sujeto. Sin embargo, es necesario recalcar que, la marca

de superlativo no hace de la persona un sujeto "superior", sino que se trata de la persona en la que toda la comunidad se reconoce, pues, ella es capaz de guardar y reproducir mediante sus cantos (relatos), la historia del conocer colectivo y los saberes socialmente generados en ese proceso de conocer.

Es a partir de esta perspectiva o visión del saber y la sabiduría, que ciertamente está vinculado estrechamente a la capacidad de crear discursos narrativos que sistematizan, explican, resguardan, transmiten y recrean el proceso de conocer y el origen del saber, lo que nos lleva a dudar de la efectividad de programas de planificación lingüística para la revitalización de la lengua añuu que, ciertamente, desconocen y, por ello, no toman en consideración este fundamental principio del filosofar añuu y de su lengua, que por sobre todo entiende que sabio no es el que sólo conoce el proceso de conocer, sino sobre todo, aquel que es capaz de crear el discurso (relato) que resume la historia del conocimiento o saber producido y que además es capaz de cantarlo (contarlo) en términos de la lengua originaria; por lo que tal sujeto se hace digno depositario, transmisor y recreador de la cosmovisión de todos.

Lamentablemente, muy bien sabemos que en la actualidad estos sabios que en lengua originaria puedan crear e interpretar la historia de los saberes producidos por la comunidad: los antiguos y los actuales, ya no existen, o, por lo menos, han sido invisibilizados. No obstante, ello no impide que la práctica de crear discursos narrativos para explicar los saberes se siga ejerciendo, aunque en fórmulas métricas del castellano; es por ello y en este sentido que mantenemos la esperanza. **Ataawaraarü jia api jataaü eiraa we** (*Ella es sabia porque ella sabe nuestros cantos*).

ataarein: Nombre. ***Sabio***; ***sabe en su corazón***.

Es esta, tal vez, la expresión más precisa para nombrar a aquel o aquella a quien la comunidad le ha otorgado la atribución o condición de ser sabio o sabia, en virtud de que la sabiduría, esto es, el conjunto de saberes, colectiva y socialmente generados por la comunidad en sus relaciones materiales y simbólicas con el territorio y el mundo, reposan, protegidos, en tanto memoria colectiva, en estas personas que al mismo tiempo, tienen la capacidad de multiplicarlos en tanto pueden transmitirlos mediante la creación de cantos que ciertamente pueden idear e interpretar, pues, tales saberes están dentro o forman parte de su corazón.

No de balde, la configuración lingüística del término se conforma mediante el atributivo **a-**, prefijando al verbo –**taa**- (*saber*), lo que, sin duda, lo nominaliza. Pero, inmediatamente, la atribución de *saber*, es seguida por el deíctico –**ru**- que implica interioridad, esto es, el *saber* atribuido está dentro de: -**ein**: *alma, corazón*, profundidad del ser que lo posee.

Pero, además, **ataarein** es susceptible de ser interpretado desde otra perspectiva; la que señala que todo saber debe ser transmitido (cortado/compartido) mediante el canto (narración) que sólo alcanza tal dimensión, en la medida en que es *palabra del corazón* destinada a permanecer en el corazón de toda la comunidad. En todo caso, se trata de aquel que en su corazón guarda el saber; pero también, aquel que tiene la propiedad del saber en su corazón y, por eso, lo puede cantar (transmitir).

En este sentido, el saber, que sólo viene de la experiencia, implica que a él se llega a través del tiempo; por tanto, casi siempre el **ataarein** es un **araürai(ü)** (*anciano(a)*). Sin embargo, no sólo de tiempo se trata, no sólo la experiencia alcanza para llegar a la condición de **ataarein**, sino que, además, el sujeto ha de albergar en su corazón el saber de la justicia que, siempre apunta hacia la armonía y que ha de ser capaz de expresar y explicar mediante el dominio de la lengua y de su interpretación en los cantos. Es por ello que la expresión

completa siempre sea: **ataarein jounükükarü**, esto es, *el que tiene saber en su corazón emerge la palabra*; o también: *el saber emerge la palabra del corazón*.

atarawo: Nombre**.** ***Trabajo***.
A pesar de ser un préstamo del castellano "trabajo", el término se configura de acuerdo a la perspectiva que acerca de esta actividad la cultura es capaz de comprender. Decimos esto, por cuanto, el "trabajo", para el sentipensar añuu, es una actividad que los seres humanos realizan como un *hacer* sustentado en el principio del *cortar/compartir* que les identifica, precisamente, como seres humanos. Vale decir, se trata de una labor que no sólo les permite obtener los bienes materiales para su sustento, sino que ella se realiza en correspondencia con el *cortar/compartir* o complementariedad del mundo con la sociedad humana; de tal manera que, en modo alguno, implica una acción desagradable o que provoque desagrado, muy por el contrario, es *el hacer que les hace ser hombres y mujeres del agua*. Así, la idea de **atarawo** se presenta como aquella labor que el añuu realiza obligado por circunstancias fuera de su dominio y que ejecuta, no en virtud de un *cortar/compartir* sino con el objeto de recibir a cambio: **nnerr** (*dinero*), esto es, aquello que la colonialidad le ha impuesto como única vía de lograr los bienes materiales de sustento.
Dicho de otra manera, los añuu saben que en la idea de **atarawo** no reside el *cortar/compartir* con el mundo y con los otros, es decir, no hay ninguna vinculación simbólica hombre-naturaleza sino una confrontación del hombre contra la naturaleza. Es por eso que sólo circunstancias obligantes (merma de la pesca y la cacería por mal tiempo) los llevan a tener que ceder y aceptar las condiciones que impone el **atarawo** de la sociedad criolla occidentalizada. Lamentablemente, tales circunstancias comienzan a dejar de ser excepciones y se establecen como la regla de una realidad que les es cada vez más ajena.
Ama eepe aünaa ya, kakeetü atarawaa we (*Como ya no hay pesca, tenemos que trabajar*).

atarawaa: Verbo. ***Trabajar***.
Como es posible observar, el préstamo del nominal castellano (***trabajar***) es conformado como verbo aplicando una de las reglas gramaticales propias o, mejor dicho, de acuerdo a su propia lógica en cuanto a la producción de infinitivos de los verbos que, como ya hemos mencionado, pueden resultar de la verbalización de un nombre a partir de: 1) Mediante el atributivo **a**- que siempre en posición de prefijo cuando el nombre al que acompaña no comienza por la misma vocal, y, 2) con el mismo atributivo (-**a**)-, pero en posición de sufijo cuando culmina en vocal igual y se presenta geminada a la vocal precedente tal como en este caso.
La idea de **atarawaa** (*trabajar*) es el resultado de una imposición económica y cultural que obliga a asumir el término tanto en la lengua como en el pensamiento de la comunidad y, por tanto, sujeto a la lógica del filosofar añuu tanto en su forma como en su contenido y que es lo que les permite su comprensión (aceptación) que, a pesar de la violencia de su origen, su conversión lingüística logra traducirla y aceptarla desde la perspectiva propia. Por sólo mencionar un ejemplo, nadie, ni en lengua o en castellano dice: Voy a trabajar, cuando se va a salir de pesca, ya que la pesca no es considerada como trabajo sino como hacer que define su territorialidad, su identidad como seres humanos.
En este sentido, dos cosas son fundamentales de mencionar. La primera es la ausencia de un término originario para expresar la idea de *trabajar*, pues, las actividades que realizan para la sustentación material son consideradas como *el hacer* que les conforma como comunidad humana. Así, *trabajar* es una imposición que siempre resulta desagradable, pero a la que

desde tiempos coloniales han estado obligados, ya por la fuerza de los colonizadores o, más actualmente, por la desaparición de los elementos que hacen posible su hacer autónomo. En segundo lugar, hasta hace muy poco **atarawaa** era una actividad a la que los añuu podían dedicarse o no, en tiempos en que la pesca no era posible y en función de obtener dinero para adquirir los bienes materiales de subsistencia; sin embargo, estos periodos, en la actualidad, se han establecido casi de manera permanente por lo que *el hacer* propio de los añuu se encuentra severamente amenazado.

ataraware: Nombre. ***Lugar*** o ***sitio de trabajo***.

Sabemos, pues, que **atarawaa/atarawo** representa el tiempo en que los añuu están obligados a dedicarse a labores no propias a su *hacer*; por lo que, generalmente se tienen que desplazar hacia esos lugares (**ataraware**) en los que buscan ser contratados para trabajar por un salario. Así, pueden laborar como obreros de la construcción, caleteros en los mercados, ayudantes de cualquier obra o comercio, peones en haciendas próximas, y, más actualmente, como transportistas en el contrabando de combustibles hacia Colombia a través del río, que muy bien conocen.

La existencia de un lugar o sitio específico donde los hombres y mujeres deben dirigirse para trabajar es, ciertamente, propia de la modernidad capitalista; por tanto, el término **ataraware** sólo es aplicable para referirse a lugares ubicados en la ciudad o vinculados a propiedades de criollos y casi nunca a lugares de pesca o cacería; por lo que, **ataraware** sólo existe como lugar cuando los añuu están obligados a realizar **atarawaa/atarawo**, pues, esto genera la necesidad de desplazarse hacia la ciudad, lo que efectivamente implica su desarraigo de la comunidad.

Todo esto lo decimos por cuanto nos parece sorprendente leer las interpretaciones que registran las traducciones de reconocidos lingüistas profesionales o "académicamente reconocidos", en las que **ataraware** aparece traducida como: ***oficina*** o centro de trabajo casi como si de un hecho natural a la cultura se tratara, es decir, como si la palabra siempre hubiera existido entre los añuu, pues, de acuerdo al parecer de estos lingüistas "científicos" y "académicos" la idea de ***trabajar/trabajo*** de la cultura occidental capitalista resulta ser única y universal para todos los pueblos y culturas presentes en el mundo.

Pero, sabemos, que esto no es así y estamos seguros que estos lingüistas académicos lo saben mucho mejor que nosotros, pues, ciertamente, se han entrenado para ello, esto es, han sido entrenados para desconocer lo que saben, sabiendo, en haras de una supuesta "objetividad" científica que así se convierte en la razón de su existencia, no sólo como "científicos", sino como meros seres humanos. Por ello, no tememos ser descalificados por la mayoría de estos "científicos sociales", pues, su propósito (aún sin proponérselo), es naturalizar lo que muy bien saben es el resultado de una imposición colonial acerca de las ideas de ***trabajar/trabajo*** y, por eso mismo, la obligatoriedad de que ***trabajar/trabajo*** requiere "naturalmente" de un lugar de trabajo cuya lógica orientación, especialmente en la actualidad, tiene como primera traducción la idea de "***oficina***".

En definitiva, sabemos que para los añuu y su cosmovisión no hay un lugar para trabajar en tanto que, *el trabajo no existe*, pues, en todo caso, lo que realiza como esfuerzo para la producción de los bienes materiales de existencia, es el ***hacer*** que le corresponde como miembro de la comunidad humana, y que en efecto sólo tiene lugar en ese preciso espacio donde el mundo se *corta/comparte* con los hombres, el lugar donde la complementariedad entre las diferentes comunidades (humana, de animales, plantas y el mundo en general) es posible en un momento determinado. **Amüiwo atarawoi te ata nnerr jarü taüna pe**

(*Solamente trabajo por dinero cuando no pesco*); **Katarawai te api tachonñü nau'teenü pe jaamü** (*Tengo que trabajar para que mis hijos no mueran de hambre*); **Ayouna beernadoran narüwatünü weiñan: waünakarü, poreesakarü katarawai we ata nnerr weinkain nagasoliinakarü Colombia oomi je ata tü nawachaata we** (*Los criollos del gobierno nos despojaron de nuestro hacer: nuestra pesca, por eso tenemos que trabajar llevando su gasolina hacia Colombia y por eso nos castigan*).

atarawari(ü): Nombre. ***Trabajador***; ***trabajadora***.
El término, como vemos, sigue el mismo curso de los anteriores, es decir, se trata de la personalización de aquel o aquella obligada a "trabajar". Así, la idea de *trabajador*(*a*) es entendida como la obligación de trabajar para otro por dinero, y no como expresión del *hacer complementario con el mundo y con el otro*. Esta idea ha venido cobrando cuerpo en el pensamiento añuu al punto de que comienzan a asumir el esquema de funcionamiento del "trabajo", las relaciones sociales y de poder de la modernidad occidental capitalista. Vale decir, los pescadores añuu no sólo son considerados por los organismos del Estado como "*trabajadores*" (**atarawariñü**) pesqueros, sino que, respondiendo a tan ajena definición de su originaria cosmovisión, ellos mismos han decidido organizarse y en este sentido han creado Sindicatos de Pescadores propios.
Por supuesto, ya para este momento los añuu han olvidado o apartado, la idea contenida en el *cortar/compartir* que hace de su labor no un trabajo, sino la expresión de su humanidad complementaria como comunidad en el mundo y de sus relaciones con las otras comunidades de seres. Pero tampoco tienen idea acerca del origen de su consideración, no como pescadores, sino como "obreros de la pesca" o de la industria pesquera. Queremos decir, si le preguntáramos hoy a cualquier añuu sobre el origen de la palabra **atarawari(ü)**, muy probablemente no sepa qué significa; pero, seguramente pueda señalar a los propietarios de las embarcaciones en las que trabaja; los italianos dueños de los motores y las redes que ya él no posee o controla, y por lo que debe aceptar sólo un salario por hacer lo que milenariamente ha constituido su hacer en el mundo. Es, pues, a esta condición a la que debemos entender como **atarawari(ü)**, y no a la que algunos lingüistas pretenden mostrarnos como natural o naturalizada traducción de la colonialidad y de su colonialidad: ***empleado***.
Jümüiwo keetü teiña aünakarü nüwanatüi aka amüiwo atarawari te apürü ayounakan (*Hace tiempo que mi hacer del pescar cambió, pues ahora sólo soy un trabajador en beneficio de los criollos*).

atata: Verbo. ***Matar***; ***poner fin a algo o alguien***.
Generalmente era usado en relación a la cacería (no a la pesca) o en el espacio de la cocina. Es posible matar a un caimán o a una babilla, a un chigüire o una culebra, pero no se matan los peces, pues, se entiende, que éstos han sido cortados de las aguas para ser compartidos con los hombres. Asimismo, es posible matar un pollo o una gallina en la cocina para preparar la comida, por lo que podemos decir que el verbo es aplicado en función de los animales a ser consumidos y casi nunca (por no decir que nunca) en relación a los seres humanos.
Con esto queremos señalar que son realmente escasos los episodios en los que un añuu mata a otro ser humano. Hablando con propiedad, en los más de 30 años que llevo de estar relacionándome con los añuu de la Laguna de Sinamaica, jamás he sabido o conocido de algún caso de asesinato. Sólo muy recientemente la comunidad se vio sacudida por el asesinato de uno de sus miembros vinculado al transporte de gasolina de contrabando, por lo

que su asesino, muy probablemente era un criollo (colombiano o venezolano, nunca se supo), que son quienes, en definitiva, controlan el negocio del contrabando.
La otra forma de uso de este verbo es en sentido figurado, es decir, cuando el hablante quiere dar por puntualmente finalizado un asunto o una relación. Así, da por *muerto* el problema o da por muerta una relación considerando al otro como muerto, esto es, alguien a quien no se nombra. De tal manera que, bien pudiéramos decir que el contexto de uso figurado del verbo **atata** es, tal vez, el espacio más común en el habla, pues, en efecto, no hay entre los añuu lo que pudiéramos considerar como **atatarin** (*asesinos*). **Nütatatüi keiwikai** (*Él mató el caimán*); **Tamaana Jünatateeirü maneü ariinakarü api waküürü** (*Mi esposa matará una gallina para nuestra comida*); **Tatatatüi shirü ya** (*Ya yo maté eso*).

ataüra: Verbo. ***Tomar***; ***agarrar***; ***asir***; ***levantar***; ***alzar en peso***.
La idea que sustenta la orientación significativa del presente término es la raíz: -**oüra**- que lleva implícito el sentido de que algo es llevado o sostenido hacia arriba, a la superficie o que allí es mantenido de manera fija, sujeta; de tal manera que, como quiera que sea, se trata de una acción manual con la que el sujeto sostiene algo levantado o sobre una superficie. **Nütaürai kununkai api manékai nüitata** (*Él sostiene el tronco para que el otro lo clave*); **José nütaüratüi toreekakai üyükan** (*José levantó el saco de los pescados*); **Jütaüraü jüchoncha jamaüri** (*Ella levantó a su hijito fuera de la hamaca*).

atawa: Nombre. ***Olor***.
Para el filosofar añuu, todo se manifiesta ya por su ***estar*** como por su ***hacer***. Ambos principios, se conforman mediante un conjunto de acciones materiales o simbólicas, formas y contenidos que configuran la totalidad del sujeto presente en el mundo.
Ahora bien, una de las manifestaciones del *estar en el mundo* de cualquier sujeto es lo que su propio cuerpo expone desde su interioridad ante los otros. Este exponer o exteriorizar nuestra interioridad por nosotros mismos es condición inherente a todo ser, y ésta se evidencia a través de formas, texturas, expresiones sonoras, sabores y, por supuesto, olores. Vale decir, la totalidad que somos se expresa, evidencia y es percibida a través de los sentidos. Tales son los elementos expresivos de la materialidad del sujeto; por tanto, debemos decir que el olor es apenas una manifestación del *estar*, pero, sin lugar a dudas, es manifestación corporal que el sujeto no puede controlar de manera total o definitiva.
Tal vez, por ello, el pensamiento añuu lo configura lingüísticamente como *aquello que el sujeto expone por sí mismo* o, mejor dicho, *el olor es aquello que expone o hace evidente al sujeto en tanto cuerpo presente en el mundo*. No de balde el término se conforma mediante la unión de la preposición **ata**- (*por*) sufijada por el aspecto reflexivo –**awa**, de allí que literalmente **atawa** pueda ser traducido como: *por sí mismo*, lo que sin duda alguna nos remite a la idea de aquello que resulta incontrolable a nuestro cuerpo como manifestación de nuestro ser en el mundo, esto es, *nuestro propio olor*, *el aroma propio de nosotros* que despedimos y que nos identifica corporalmente como sujetos.
Por supuesto, hay olores buenos que son aquellos que consideramos como aromas, perfumes que resultan siempre agradables a nuestro olfato, y hay otros que provocan nuestro rechazo por su hedor. En este sentido, todo olor agradable será **atawaana** (*buen olor; perfume, aroma*); mientras que aquello que despide fetidez será designado como **atawamou** (*mal olor, hedor*). **Asiikan katawaana** (*Las flores tienen buen olor*; *las flores tienen perfume*); **ou'ti amünikarü katawamou** (*El animal muerto tiene mal olor*; *el animal muerto hiede*); **jüwareenaü María katawaanacha** (*El cabello de María huele bonito*).

atiyera: Verbo. ***Enseñar***; ***mostrar un saber para ser aprendido por otro***.
Con respecto al presente término creemos importante señalar que su configuración obliga la existencia de una relación entre dos sujetos, la misma es marcada por la presencia del sufijo diatético –**yera** que, a diferencia de –**awa** (*reflexivo*), implica la relación de por lo menos dos sujetos.
Así, el verbo se conforma mediante: **a**- (atributivo); -**taa**- (*saber*) y, finalmente, -**yera** (*diatético de reciprocidad*). Esto es sumamente importante, pues, en efecto, el pronombre que preceda o prefije al verbo indicará la fuente de lo que se enseña o muestra, pero que el sufijo –**yera** condiciona el sentido como una acción recíproca entre sujetos; de tal manera que, **atiyera** (*enseñar*), no es en modo alguno una relación en la que un sujeto es activo y el otro pasivo, sino en la que ambos interactúan recíprocamente para poder aprender lo que se pretende enseñar.
Debemos entender entonces que, para el sentipensar añuu, la relación enseñanza-aprendizaje no es unidireccional, donde el que sabe actúa sobre otro sujeto que no sabe, sino que ambos visualizan el saber y recíprocamente lo aprenden, lo conocen y, por esta vía, transforman el saber en acto compartido. **Nüiya nütiyereei aünaa niá** (*Su tío le enseñará a pescar*); **Jüwicha jütiyera atüra marichekarü jiá** (*Su abuela le enseña a ella a tejer la enea*).

atiyerare: Nombre. ***Lugar donde se enseña***; ***sitio de enseñanza*** (***Escuela***).
Si el acto de ***enseñar/aprender*** es una permanente relación de reciprocidad entre sujetos, la misma no permite separar a los sujetos de su cotidiano ejercicio de la cosmovivencia en la que la relación *enseñanza-aprendizaje* es totalmente inherente a la misma, y por eso mismo, no posee un lugar específico y único para que tal relación sea posible, salvo aquellos momentos que implican para el sujeto que aprende, atravesar un umbral en su proceso de transformación, esto es, el momento en que los niños o niñas entran a la pubertad. En este caso, los varones son incluidos en las incursiones de pesca y a las niñas, anteriormente, se les encerraba en un espacio especialmente construido al efecto, y donde recibían la enseñanza de todos aquellos saberes necesarios para su vida como mujer adulta. Era en estos casos en los que se podía hablar de **atiyerare**, sin embargo, tales lugares recibían sus propios nombres como, por ejemplo, **parü**, para el lugar del encierro de las muchachas. De tal manera que, hablando con propiedad, **atiyerare** es un término propio de la cultura añuu para señalar el espacio creado por la cultura criolla occidentalizada como lugar único para "aprender", esto es, la escuela. **Nauna chonkan atiyerare** (*Los niños van a la escuela*).

atiyerawa: Verbo. ***Que aprende por sí mismo*** (***Estudiar***).
Una vez impuesta la escuela (**atiyerare**) como lugar único del enseñar-aprender, se produce ciertamente, un desgarro en la cosmovivencia de los añuu, pues, todos los sujetos, especialmente los niños y niñas, son colonialmente transformados: los adultos, como seres "*sin saber*" o "*ignorantes*" del supuesto "*saber verdadero*", y los niños, en estudiantes que, individualmente, deben recibir *el saber* dictado en la escuela.
He allí, pues, el contexto para el surgimiento del término **atiyerawa** (*Estudiar*), el cual designa la condición y acción que deben realizar los sujetos para poder aprender lo que se entiende como "*verdadero saber*" existente y el que debe ser individualmente adquirido y demostrado como aprendido.
Sin embargo, el término en sí mismo encierra la radical contradicción entre las dos concepciones acerca del *enseñar-aprender* que se confrontan en el lugar del enseñar (la

Escuela). Por un lado, la idea sustentada en el pensamiento colonial y la colonialidad de la sociedad criolla occidentalizada, que se supone poseedora de un único y "verdadero" saber y que unidireccionalmente transmite a los otros y de quienes rechaza o desconoce su propio saber y forma de conocer; y por el otro, la idea contenida en el sentipensar añuu acerca del *enseñar-aprender* entendido como un acto recíproco y compartido entre sujetos; por lo que, tanto el que enseña aprende como el que aprende enseña, y, por eso mismo, todo aprendizaje es siempre un acto novedoso y todo saber, así sea antiguo, es reaprendido como nuevo.
Así, la contradicción se evidencia en el mismo término dada la confrontación de diatéticos que se oponen significativamente: **-yera**, y, **-awa**. En el que el primero orienta hacia la interacción entre los sujetos en su *hacer* desde una reciprocidad emparejada, y, el segundo, orientado hacia la acción individual o refleja sobre el mismo sujeto. En este sentido, *estudiar* (**atiyerawa**), que es asistir a la escuela (**atiyerare**), siempre ha resultado una actividad contradictoria para los niños y jóvenes de todos los pueblos indígenas, en tanto que les obliga a negarse en su propia cosmovivencia, es decir, distanciarse del filosofar de su propia cultura. **Tachon Nütiyerawa atiyerareru poreesakarü ayaapaa we wapüiteeinü jarü nüenteeichi loktorakai** (*Mi hijo estudia en la escuela, por eso, esperamos que nos ayude cuando llegue a ser doctor*).

atiyerawari(ü): Nombre. ***Aquel*** o ***aquella que estudia por sí mismo*** (***Estudiante***).
Ha sido, pues, la introducción de la escuela criolla occidentalizada la que ha generado la existencia del **atiyerawari(ü)** como un grupo social que, de alguna u otra forma, termina estableciendo diferencias al interior de la familia añuu y de la comunidad en general, al punto que, en algunos casos, el desarraigo se hace total, pues, el saber de la escuela se establece como "único" y "verdadero" y, por lo mismo, quienes llegan a dominarlo terminan por ser considerados por los otros miembros de la comunidad y, por sobre todo, llegan a considerarse a sí mismos como "*superiores en conocimiento*" o como quienes han logrado alcanzar individualmente un "*conocimiento superior*" al "tradicional" de la comunidad.
Así, el **atiyerawari(ü)** termina siendo separado y, a sí mismo se separa, de las labores o haceres propios de la cultura, individualizando su condición y presencia en la comunidad. Al principio, para las familias es importante este desprendimiento puesto que, se pretende representen una alianza con el poder económico, político, social y cultural con la sociedad criolla, ya que se tiene a la escuela como vía de acceso a la posibilidad de un **atarawo** que redunde en un suficiente **nnerr** que materialice el emparejamiento Sin embargo, la mayoría termina desertando a lo largo del proceso escolar y aquellos, muy pocos, que alcanzan el "éxito" son, precisamente, los que terminan totalmente desarraigados, al punto que muchos de ellos llegan a avergonzarse de su cultura, comunidad y familias; por lo que la inicial esperanza termina casi siempre en frustración. **Waaye keenarü achaka ataaru araürakan, nayunñü keetü atiyerawariñü nataa aüri nana** (*Ahora nadie quiere el saber de los viejos, piensan que los estudiantes saben más que ellos*).

atoünchera: Verbo. ***Levantar***; ***hacer que se levante*** (***poner de pie***).
Utilizado comenmente para señalar que alguien debe ser despertado para que se dedique a sus ocupaciones; sin embargo, también puede ser usado para designar una acción de fuerza, esto es, levantar a alguien del suelo o también, en sentido figurado, conducir un levantamiento social, una protesta en contra de una violación o autoridad. Así, es posible decir, por ejemplo: **Uunkarü jütoünchera jüchon apürü nüuna atiyerare** (*La madre levanta a su hijo para que vaya a la escuela*). Pero también: **Josee Nütoüncheratüi**

nüwaketakarü api nüpütai (*José levantó su arpón para lanzarlo*). Y, finalmente, **Natoünchera araürakan kanüye apüreruwa beernadoran** (*Los ancianos hicieron levantar al pueblo frente a los del gobierno*).

atoüntawa: Verbo. ***Levantarse***; ***ponerse de pie*** (figurado: ***rebelarse***, ***alzarse***).
Si el anterior término está relacionado con una acción de un sujeto sobre otro; en este caso, se trata de la acción del sujeto sobre sí mismo o, por sí mismo. Por tanto, se trata efectivamente de un ponerse de pie, de levantarse sobre sus miembros inferiores; pero también, y en sentido figurado, de un enfrentar una situación conflictiva o disponerse a enfrentar una injusticia. **Tatoüntawa paraatü urikeuta api tauna atarawai te** (*Me levanto antes de que amanezca para ir a trabajar*); **Watoüntawain oupara beernadoran atüma warotan** (*Nos levantamos frente a los del gobierno por nuestros derechos*).

atuma: Nombre. ***Hombro***.
Zona del cuerpo, en el caso de los seres humanos, ubicada entre el cuello y la coyuntura que une el tronco con los brazos; pero también se trata de la región en la que los ramos (brazos) principales de un árbol, se unen al tronco del mismo para luego extenderse. Así, para los añuu, es igual hablar de los hombros de una persona que de los hombros de un árbol.
Ee üchii pukura jatumaru kuunkarü (*En el hombro del árbol hay un nido de pájaro*).

-**atü**: Sufijo. ***Marca de tiempo pasado***.
Siempre va unida al final del verbo y su función es la de señalar que la acción del sujeto corresponde al pasado, es decir, ya ha sido realizada con anterioridad. Asimismo, inmediatamente debe ser sufijada con el marcador de género o número que corresponda al sujeto que realizó la acción. Así, debemos decir: **Taunatüi** (*yo fui*); **püunatüi** (*tú fuiste*); **nüunatüi** (*él fue*); **jüunatürü** (*ella fue*); **wounatünü** (*ellos fueron*); **jounatürü** (*ellos fueron*); **naunatürü** (*Ellos/Ellas fueron*).

atüküraa: Verbo: ***Despertar*** (Figurado: ***hacer que otro descubra la realidad***).
Ciertamente referido al instante en que dejamos de dormir y el sueño desaparece; por lo que nos descubrimos en el contexto de la realidad del presente; es por ello que el verbo tiene un sentido figurado permanente, pues, como se sabe, el sueño o el soñar es el periodo en que el sujeto se encuentra en *una otra realidad* sólo posible de ser vivida durante el sueño; de tal manera que, despertar es siempre la vuelta del sujeto de su viaje a *la otra realidad* y su verdadero despertar está en relación a su capacidad de interpretación de su simbólico viaje en el contexto de su realidad presente, es decir, fuera del sueño.
Así, despertar es de alguna manera incorporar a la experiencia de la realidad presente la experiencia de la realidad soñada. En este sentido, despertar (**atüküraa**) sugiere que el soñador debe comprender lo soñado como parte fundamental de su experiencia en su realidad presente; lo que para el sentipensar añuu significa tomar conciencia de la totalidad de su existencia, y es a esto lo que considera un verdadero despertar. **Nütiyeratüi nükotatüi nürapüi jaketü nütüküratüi ya** (*Él aprendió lo que dijo su sueño ahora si despertó*).

atüma: Preposición. ***Por***; ***a causa de*** (causalidad).
Corresponde a la preposición "por" en tanto causa de la acción del sujeto, esto es, "por causa de"; "a causa de"; "porque". Cuando está cumpliendo la función preposicional aparece solo,

es decir, no se conjuga. **Tauna atüma püwaata te** (*Vine porque me llamaste*); **Ou'tatüi niá atüma aya nüin** (*Él murió a causa de su corazón enfermo*).

atüma: Verbo. ***Dormir***.
Como se puede observar, se trata del mismo término arriba descrito en funciones preposicionales, la diferencia está, pues, en cuanto a que en su función verbal (*dormir*), éste debe estar necesariamente conjugado en persona, número, género y tiempo.
Ahora bien, tal como ya hemos señalado, el dormir no sólo corresponde a la necesidad del descanso para la reposición de la vitalidad corporal de los sujetos, sino también, y esto es fundamental al sentipensar añuu, porque dormir es el cotidiano periodo en el que los sujetos tienen la posibilidad de ingresar y experimentar el espacio del otro lado de la realidad, es decir, de *la otra realidad* presente en el mundo y cuya experiencia a partir del sueño vivido durante el dormir, permite completar la totalidad de la experiencia de los sujetos.
Vale decir, dormir (**atüma**) corresponde al ***tiempo de hacer del espíritu*** mientras descansa el cuerpo, y *el hacer del espíritu*, esto es, la experiencia del sujeto en su costado simbólico es lo que completa su pleno ejercicio de la cosmovisión y cosmovivencia de la comunidad como una totalidad. **Mana jümo wauna watümain waparaareein, aka, wookotain keetü kaikai nüütatüi** (*Cuando vamos a dormir soñaremos, entonces, decimos que el día ha terminado*).

atümare: Nombre. ***Lugar para dormir*** (*soñar*).
A diferencia de la cultura criolla occidentalizada, cuando en su lengua un añuu se refiere al lugar para dormir, no señala una habitación privada o individual, pues, de antiguo, la casa añuu (*el palafito*) constaba de una sola pieza para todos, sin separaciones sólidas interiores. Sólo muy recientemente y, en correspondencia con el cambio de forma y materiales de construcción de sus casas, los añuu han incorporado la separación interior de sus casas en habitaciones privadas o individualizadas.
En este sentido, **atümare** está más referido al lugar donde se duerme, esto es, un petate, un chinchorro o hamaca y no a la habitación. Esto, que pareciera no ser relevante al pensamiento criollo occidentalizado, es de considerable importancia al pensamiento añuu, pues, *dormir-soñar* forman un conjunto que es esencial a *la experiencia del otro costado de la realidad*; por tanto, el lugar donde la experiencia se realiza, de alguna manera, es muy considerado para la interpretación simbólica de lo soñado.
Así, pues, algunos elementos del sueño pueden ser interpretados según si el durmiente ha dormido sobre un petate de eneas, un chinchorro adornado, una simple hamaca, en el suelo de tierra o en su propio cayuco. De tal manera que, el lugar de dormir (**atümare**), cobra singular importancia para la interpretación de la experiencia del soñador durante su sueño.
Tü aipü jamaakarü tatümare aka tauna anoucha taparaareei (*Esta noche una hamaca es mi lugar para dormir seguro voy a soñar bonito*); **Aüri pütümatüi pünuaru je kaparaouma pe** (*Mejor hubieras dormido dentro de tu cayuco y no sobre el suelo de tierra*).

atümari(ü): Nombre. ***Durmiente*** (*soñador*).
También registrado como **atümai(ü)**, dependiendo del género del durmiente **-i** para el masculino y –**ü** para el femenino; en todo caso, se trata de cualquier sujeto que cansado(a) se dispone y, en efecto, duerme o está durmiendo. Pero también, como sabemos, todo durmiente es un posible soñador o, por dormir, se encuentra en el estado que abre la posibilidad de soñar y todo soñar es experimentar la *otra realidad*.

Sin embargo, es importante decir que no todo durmiente es de por sí un soñador o, mejor dicho, no toda experiencia de sueño puede ser considerado como significativo. Con esto queremos referirnos al hecho de que el término **atümari(ü)** es particularmente asignado a personas cuyos sueños y su interpretación simbólica, tengan implicaciones consideradas como significativas; pero también, a veces, ambas condiciones pueden estar en el mismo sujeto, esto es, aquel que es capaz de soñar y luego interpretar su propio sueño y es a este al que más específicamente se refiere el término **atümari** (*durmiente-soñador*), pues, en su dormir vive sueños que luego, en su interpretación, exponen los símbolos que hacen posible la comprensión total de la realidad vinculada al mismo, a su familia y a la comunidad en general y por lo que puede recomendar acciones colectivas que redunden en la persistencia de la comunidad. **Nütaa nariyain ürapükan, atümari niá** (*Él sabe lo que dicen los sueños, él es un durmiente-soñador*).

atümira: Verbo. ***Hacer dormir*** (*soñar*); "***hospedar***" (*brindar lugar para dormir-soñar*).
El término, como vemos, tiene la doble implicación significativa que permanentemente posee el verbo *dormir* (**atüma**), esto es, como descanso del cuerpo mediante su abandono que, a su vez, hace posible la experiencia del *soñar*, es decir, vivir la experiencia de *la otra realidad*. Sin embargo, en este caso, se refiere tanto a generar *en otro* el descanso del dormir, pero también, ofrecer *a otro un lugar para dormir* que, por supuesto, hace posible su soñar.
Así, podemos decir que **atümira** se refiere tanto a ofrecer un lecho material para descansar, como a la práctica terapéutica de *generar en los otros la experiencia del soñar*, ésto último casi de exclusivo dominio de los llamados **ou'tikan** (*piaches* o *shamanes*), quienes a través del sueño del paciente y luego de su propio sueño, pueden llegar a saber con precisión, el verdadero origen del daño, así como su posible sanación. En este sentido, **atümira** como vemos, va mucho más allá de la traducción de *hacer dormir* u *hospedar*, aunque ambas estén implícitas en el mismo.
Araürakarü Carmen, jüchaka aapa jütümiraü ayounakan (*A la vieja Carmen le gusta dar hospedaje a los visitantes*); **Ou'tikarü jütümiratünü te, wara, ata taparaaraa jütaatünü moute je teiyararein** (*La piache me hizo dormir, luego, por mi sueño ella supo mi mal y mi sanación*).

atümaraai(ü): Nombre. ***Dormilón***; ***holgazán***; ***haragán***.
Se trata de aquel o aquella que duerme mucho o que gusta de estar acostado o acostada sin hacer nada. Como se puede observar, se configura igual que durmiente (**atümari(ü)**), pero su sentido significativo de holgazán o dormilón(a) se comprende por la presencia del sufijo de aumentativo –**raa**.
Justo es decir que, no es común la existencia de sujetos holgazanes o dormilones, pues, la dinámica cotidiana implica el necesario *hacer de todos*, pues, si uno de sus miembros no cumple su labor por holgazanería se afecta al conjunto total y por lo que un holgazán se afecta a sí mismo; por tanto, su presencia es mal vista socialmente y cuestionada al interior de la familia. Por eso, cuando alguien da muestras de holgazanería es en principio tratado como un enefermo, es decir, como alguien que está siendo afectado por un mal (físico o espiritual) que le está despojando de sus fuerzas para realizar las labores de su hacer y como tal es tratado. Sin embargo, si luego de tratado el sujeto persiste en su holgazanería, si es un ciuñado, puede llegar a ser expulsado de la casa de su esposa por el **apañakai** de la familia y, si es soltero, nunca recibe apoyo económico para que pueda obtener una esposa.

Jeishi Mariakarü nüchaka aüraa pe, nütümaraai (*El marido de María no quiere pescar es un holgazán*).

atüna: Nombre. ***Brazo***; ***ala***; ***aleta***; ***ramo***; ***extremidad***.
Tal como todos los nombres con las que la lengua añuu designa las partes del cuerpo humano, igualmente sirven para nombrar las análogas partes del cuerpo de animales y plantas. Tal es una fehaciente demostración de una cultura no antropocéntrica en tanto que entiende a hombres, animales y plantas como emparejados; por tanto, así como comparten las mismas o análogas características de sus cuerpos, asimismo comparten sus espacios territoriales, y es este compartir lo que de acuerdo al filosofar añuu, hace posible la vida y la persistencia de todos. **Aka katünain we üchiikan katünain nana je üyüin katünaawa** (*Así como nosotros tenemos brazos, los pájaros tienen sus alas y los peces las mismas aletas*).

atünü: Nombre. ***Piel***; ***cubierta***; ***cáscara***; ***caparazón***; ***corteza***; ***lo que cubre exteriormente***.
Desde la perspectiva añuu todo lo presente en el mundo se nos muestra como conformado en una interioridad cubierta por una cobertura exterior. Así, la cubierta exterior es, de alguna manera, la expresión de ***su estar*** que nos es visible por su forma, color y textura; se trata, pues, de su piel, que puede ser suave al tacto como la piel humana, puede ser dura y áspera como la cáscara de un huevo, las escamas de los peces, o el caparazón de las cangrejas, o un pez armadillo, o aún puede ser gaseosa como la de las nubes en el cielo azul. Todas ellas representan la cubierta o manifestación de la exterioridad de los seres humanos, los animales, las plantas y del mundo todo.
La interioridad de todo lo presente en el mundo sólo es visible a través del ***hacer*** de cada elemento y este hacer no tiene piel cuando se manifiesta, ya que es por medio de su hacer que hombres, animales, plantas y el mundo, muestran lo que en su interior les impulsa, esto es, lo que en verdad son más allá de su cobertura, más allá de su piel. **Nütünü araakai mukiira aka nüirrükü mei jameta** (*La piel del armadillo es desagradable pero su carne es muy sabrosa*).

atüra: Verbo. ***Tejer***.
Es, tal vez, el verbo y el *hacer* más importante para el sentipensar añuu y que por demás les da centralidad o, mejor dicho, hace de la mujer el centro de la comunidad humana y su devenir. Así, desde la perspectiva añuu, la naturaleza, el mundo y todo lo que en él está presente, se muestra como un tejido en el que todos nos *cortamos/compartimos* para que exista, en verdad, el mundo.
Por esta vía, la naturaleza que conforma el ecosistema del manglar se presenta como un tejido de raíces de mangle y todas las plantas gramíneas que con ellas se acoplan, produciendo o haciendo posible *hacer* tierra en el espacio del agua; por lo que podemos decir, que la tierra de la selva de manglar ha sido tejida o que forma parte del tejido que el mundo elabora usando como hilos las raíces del manglar, las fibras de la enea y la majagua y las orquídeas flotantes sobre el inmenso telar del espejo del agua.
Ahora bien, sabemos que la construcción del palafito, creación cultural trascendental de los añuu, no es otra cosa que el tejido de esos mismos elementos presentes en el espacio territorial de la cultura, esto es: el mangle, la enea y la majagua, y corresponde precisamente a las mujeres, la fundamental labor de cortar y tejer las esteras de enea y majagua que se transforman en las paredes y techo de la estructura de mangle que los hombres construyen

como su hacer compartido y complementario con las mujeres. **Jürükü añun amaanakan jatiyerain atüra marichekarü** (*Todas las mujeres añuu aprenden a tejer la enea*).

atüraü: Nombre. ***Tejedora***.
Ciertamente, la labor de tejer es fundamentalmente femenina, y está orientada hacia la producción de esteras, cestas y demás piezas utilitarias y ornamentales elaboradas a partir del singular tejido de las largas y finas hojas de dos gramíneas abundantes en la zona y que crecen generalmente acopladas al ecosistema del manglar; nos referimos a la llamada enea y a la majagua.
Sin embargo, cuando se trata de instrumentos de pesca, como las redes y atarrayas, su tejido es exclusivamente masculino, esto es, se trata de un *hacer* de los hombres; no obstante, son muy pocos aquellos hombres que, por oficio, asuman el tejer o ser tejedores de redes. Así, mientras la condición de **atüraü** (*tejedora*) es total y permanente en las mujeres, la condición de **atürai** (*tejedor*) es meramente circunstancial en los hombres. **Aüri jaapüchichañü kakeetü jatiyera jatüraüñü** (*Desde niñitas tienen que aprende a ser tejedoras*); **Eichi añunkan amüiwo nütürain küiñü** (*Los hombres añuu sólo tejen redes*).

atüi: Nombre. ***Abuelo***.
Designa al padre del padre o madre de ego. Cuando queremos referirnos al **atüi** ya desaparecido o muy lejano en el tiempo, hablamos de **atüicha**, es decir, del *abuelito*, en el que el diminutivo –**cha** actúa no sólo como señal de un evidente sentimiento de proximidad afectiva, sino también como marca de lejanía en el tiempo. Es por esto último que **atüicha** también puede ser usado para traducir *ancestro*, *antepasado*. Así, decir, por ejemplo, **tatüi** es referirme a *mi abuelo* actual, presente, vivo; mientras que decir **tatüicha** o **tatücha** (pues, la vocal –**i**- tiende a desaparecer en la pronunciación), es referirme cariñosamente a mi abuelo, pero también, hablar del abuelo que no está, que ha muerto, y, finalmente, decir **tatüchañü** o también **tatüchan** es referirme a mis más antiguos *ancestros*, a *mis antepasados*. **Jarü watüchan naintay ye eeatürü mane kanüyen nana mmarutü** (*Cuando nuestros ancestros llegaron aquí otros pueblos había en esta tierra*); **Watüi nütiyerai jürükü we** (*Nuestro abuelo nos enseña todo*).

aumaa (**aoumaa**): Verbo. ***Andar sobre la tierra***; ***caminar***.
Es esta otra forma del verbo *caminar, andar*, pues, tal como ya hemos visto anteriormente, *andar, caminar* o *desplazarse*, también puede decirse como: **anükaa**. Sin embargo, en este caso se señala de manera específica y concreta que el desplazamiento es por sobre (-**ou**-) la tierra (**maa**).
El término se conforma mediante: **a**- como prefijo atributivo cuya presencia modifica o transforma al morfema –**ou**-, proveyéndole de movimiento, como un desplazamiento que se realiza *por encima* o *por sobre* la superficie de –**ma**, la tierra. Así, para el sentipensar añuu es necesario diferenciar el desplazamiento ya que, no es lo mismo "*andar*" que "*caminar*", pues, ciertamente, la mayoría de sus desplazamientos se realizan sobre el agua o sobre puentes o "planchadas" de madera, y, al desplazamiento sobre este tipo de superficie se le conceptúa como *andar*, pues, el uso de las piernas está determinado por el tipo de superficie sobre las que se produce el desplazamiento. En este sentido, **aumaa** (**aoumaa**), pudiéramos decir, se trata de un caminar en su exacta dimensión, ya que la superficie sobre la que se produce el desplazamiento, la tierra, obliga al sujeto al uso de sus piernas.

Vale decir, el desplazamiento no es estrictamente atribuido al movimiento de nuestras extremidades, a nuestro cuerpo, sino que el mismo está determinado por la superficie sobre la cual el sujeto se desplaza, lo que ciertamente expresa una *otra lógica* de razonamiento que se manifiesta en la estructura de los términos que los significan (**anükaa**/**aoumaa**), y, por supuesto, modifica el punto de vista del desplazamiento mismo, pues, como quiera que sea, la superficie sobre la cual se realiza el desplazamiento es prioritaria al nombrar en tanto que no existe desplazamiento de un cuerpo sin la superficie sobre la cual tal desplazamiento se produce; todo lo cual es de por sí, una muy otra perspectiva acerca de la física del desplazamiento, pues, altera las nociones de velocidad, fricción, masa y otras categorías del conocimiento físico que la colonialidad del saber nos ha obligado a entender como únicas y definitivas verdades.
De tal manera, pues, el sujeto de la acción se hace paciente y no ejecutor de la acción del desplazamiento (esto, de alguna manera, emparenta las nociones de una física añuu con la teoría de la relatividad einsteniana y, por supuesto, originariamente contraria a la teoría de la gravedad de Newton). Un concepto acerca del principio del desplazamiento de acuerdo a una física desde el filosofar añuu sería algo como: **Keetarü aumawa je mané ou pe. Oukarü nüapaai eirrukü niá je nüumawai niá** (*Nada se desplaza sino es sobre una superficie. La superficie ata su cuerpo y su desplazamiento*); **Weimei aükarü jaumaü ouparaain je kapüyen pe jiá** (*La semilla del mangle se desplaza sobre las aguas y ella no tiene piernas*).

auna (**aounana**): Nombre. ***Boca***; ***las que dejan salir*** (*o entrar*).
Configurada a partir de la sustantivación del verbo –**unaa**- (*ir*; *irse*), lo que se logra mediante el atributivo: **a**- como prefijo; por lo que, como vemos, desde la perspectiva añuu una ***boca*** es todo aquel espacio por donde pueden salir ellas: las aguas, las palabras, la vida de todos o lo que da vida a todos.
En este sentido, pareciera dársele prioridad a lo que sale como vida y no a lo que entra (la comida, por ejemplo). Decimos esto por cuanto el mismo verbo –**unaa**- se configura mediante –**ou**- como el "*emerger*", "*brotar*" a la superficie, y el sufijo –**naa** que es marca del aspecto múltiple, de continuidad o de progresividad de la acción del sujeto. Así, -**ounaa**- o, (-**una**-) es el contínuo o progresivo *emerger* y por ello, expresa la idea de un "***irse***" o *distanciarse* en la progresividad del *emerger*.
De esta forma, la ***boca*** (toda boca), es el espacio que tiene la atribución de permitir el *emerger* (-**ou**-) de *ellas* (**nana**), *las palabras*, *las aguas*, las diferentes vidas posibles de emerger por una boca. Dicho de otra manera, nuestra boca es el sujeto de nuestro cuerpo cuyo *hacer* es servir de lugar de salida a la vida de nuestra interioridad que, en el caso de los seres humanos, se manifiesta de manera continua en el sentido o significación de las palabras que emitimos. **Ata tauna katouwa te'in** (*Por mi boca vive mi corazón*); **Nüunai eimakarü keirosei niá** (*La boca del río tiene un tapón*).

aunaa (**aounaa**): Verbo. ***Ir***; ***irse***; ***salir***.
Tal como ya hemos mencionado, el verbo se conforma como un desplazamiento continuo o progresivo desde un *emerger* y *sobre una superficie*, esto, por cuanto la estructura del mismo se realiza a partir de: **a**- (atributivo) inmediatamente seguido del morfema –**ou**-, que sugiere el *emerger* o el *estar sobre* una superficie y, finalmente, el marcador de aspecto múltiple o de continuidad: -**naa**.
Esto es importante, porque nos permite comprender la diferencia entre **auna** y **aunaa**, en la que la primera implica el nombre de *la salida*, *la boca de salida* que bien puede ser la boca

de salida de nuestras palabras, la boca de salida de las aguas del río, o la boca de entrada o salida de la casa; mientras que el segundo es ciertamente expresión para significar la acción de desplazamiento. Así, pues, a pesar de la sutil diferencia fonética o de pronunciación, la significación es muy distinta, aunque es inevitable la vinculación entre *salir* (**aunaa**) y *salida* (**auna**). **Joukai naunaain Mararaküyami** (*Ellos van hoy a Maracaibo*; *Ellos salen hoy para Maracaibo*); **Wauneeenü aünami watta** (*Iremos a pescar mañana*).

aura (**aoura**): Nombre. ***Hamaca***; ***chinchorro***; ***lecho***; ***útero*** (*placenta*).
Nos encontramos aquí frente a uno de los términos que, digamoslo así, muestran el otro costado de la significación implícita en el morfema –**ou**-, esto es, la de "*orificio*", "*espacio cóncavo, "bolsa"*, lo que lo configura como lugar que contiene, pero también, de donde se *sale* o *emerge* hacia la superficie.
Así, la nominalización de –**ou**- hace posible la transformación de su sentido y lo precisa como ***orificio***; pero también, como receptáculo donde el sujeto puede permanecer y del que también puede *emerger*. Es así como puede ser posible que el chinchorro o la hamaca donde dormimos se empareje significativamente con el útero materno en el que, por nueve meses, permanecemos para luego *emerger* (-**ou**-) a la superficie del mundo al nacer. **Taura** (*mi hamaca*); **püura** (*tú hamaca*); **nüura** (*su hamaca de él*); **jüura** (*su hamaca de ella*); **waura** (*nuestra hamaca*); **jaura** (*la hamaca de ustedes*); **naura** (*la hamaca de ellos/ellas*). **Taura mei müjüra tü aipü tatümeei kapararu** (*Mi hamaca está muy sucia, esta noche dormiré en el suelo*).

aure (**aoure**): Nombre. ***Genital*** (preferiblemente masculino).
Configurado mediante el atributivo **a**- que nominaliza el *emerger* (-**ou**-) y lo transforma significativamente en "***orificio***", lo que se enfatiza mediante el uso del sufijo de lugar –**re**; por lo que es posible traducir el término como: "*lugar por donde sale*", "*orificio por donde sale*", esto, refiriéndose al *pene*, ya que de lo que se trata es de señalar la salida de las secreciones del sujeto: orina y semen de los hombres; en el caso de las mujeres, se tiene una designación específica para el genital femenino.

auriyacha (**aouriyacha**): Verbo. ***Orinar***.
Las necesidades fisiológicas se consideran como un *hacer emerger*; en este caso, "*el chorrito*", que es la connotación a la que se orienta el sentido de **auriyacha** dada la presencia del sufijo de diminutivo –**cha** transformando lo que se percibe como un *hilo* o *raya* que emerge de nosotros como orina. **Jesúchon aya niá, nüuriyacha jewo ama aawakarü** (*El hijo de Jesús está enfermo, su orina está roja como la sangre*).
auriyata (**aouriyata**): Verbo. ***Defecar***.
En este caso, al tratarse de residuos más o menos sólidos, el acto de defecar es puntualizado como una acción única y definitiva en el momento en que se realiza. Así, mientras que orinar es *hacer emerger* o expulsar los restos líquidos de nuestro cuerpo mediante **auriyacha** (*orinar*) en forma de *chorrito continuo*, el defecar es puntualizado por medio del sufijo –**ta**, como una acción definitiva, terminante o no contínua. **Tauriyata** (*yo defeco*); **püuriyata** (*tú defecas*); **nüuriyata** (*él defeca*); **jüuriyata** (*ella defeca*); **wauriyata** (*nosotros defecamos*); **jauriyata** (*ustedes defecan*); **nauriyata** (*ellos/ellas defecan*).

auriyatare (**aouriyatare**): Nombre. ***Lugar para defecar***; ***sanitario***; ***baño***.
Obsérvese que el lugar es designado a partir de la acción de defecar y no la de orinar, pues, para esta última no hay lugar específico, especialmente, al tratarse de los hombres, no así para las mujeres.
Ahora bien, anteriormente los baños o sanitarios se construían apartados de la casa y en posición de que los desechos fecales fueran desplazados por la misma corriente las aguas. En la actualidad, siguiendo el orden interno de la casa de los criollos, los añuu han asumido el establecimiento de un espacio dentro de la misma casa para el uso sanitario, lo que sin duda ha generado cambios culturales en cuanto a las relaciones al interior de la casa.

aurula (**aourula**). Nombre. ***Raíz***; ***planta***.
Es de apreciar, que el nombre se conforma a partir de aquello que hace el elemento nombrado, esto es: *emerger desde adentro, emerger desde la raíz*. Así, lo que se nombra de la planta es su *hacer* o, por mejor decir, el atributo de su hacer; por tanto, una planta no es por su tamaño, por su forma, su tallo o su follaje; una planta es por su atributo de emerger desde la interioridad de la tierra hacia la superficie del mundo; así, *una planta es siempre el emerger de su raíz*. **Tawicha jataa jüraka mariche aurulakan api jaiña chichakarü** (*Mi abuela sabe cocinar las raíces de la enea para hacer la chicha*); **Weimei aurulakan weiñatünü wayunkañü jarü waküma wapiñawa: jallakarü** (*Las raíces del manglar nos hizo pensar cómo construir nuestro propio hogar: el palafito*).

a'uparaa (**ao'uparaa**): Nombre. ***Pestaña***.
Se trata, como es evidente, de la descripción del vello que crece justo en la orilla del ojo. En este caso, -**paraa**- vinculado a *las aguas*, al *mar*, toma el sentido de *orilla* en tanto está unido a –**o'u**-, *el ojo*, lo que al parecer del pensamiento añuu hace de ese lugar del cuerpo una analogía a *la orilla del mar*, que en esa parte del cierpo humano está representado por *la pestaña del ojo del mundo*, pues, de acuerdo a esta perspectiva, es la forma en que el mundo se manifiesta o se hace visible a nuestros ojos y que ciertamente reproducimos en nuestro propio cuerpo. Así, pues, **a'uparaa** (**ao'uparaa**) es, literalmente, ***orilla del ojo***. **Ta'uparaa** (*mi pestaña*); **pü'uparaa** (*tu pestaña*); **nü'uparaa** (*su pestaña de él*); **jü'uparaa** (*su pestaña de ella*); **wa'uparaa** (*nuestra pestaña*); **ja'uparaa** (*la pestaña de ustedes*); **na'uparaa** (*la pestaña de ellos/ellas*).

a'uta (**a-o'u-ta**): Nombre. ***Párpado***.
Ciertamente, si **a'uparaa** es la orilla del ojo marcada por la línea vellosa a lo largo de la misma, el párpado (**a'uta**) viene a ser la capa de piel que lo puntualiza y cuyo movimiento de apertura o cierre hace posible ver o no ver. Así, pues, el hacer de **a'uta**, esto es, *parpadear*, es lo que hace posible que definitivamente el ojo vea o no; de allí el uso del puntual –**ta** que, sufijando al sustantivo -**o'u**- (*ojo*) previamente prefijado por el atributivo **a**-, prácticamente lo verbaliza en su movimiento de *abrir* o *cerrar* la ventana del ojo, movimiento que hace posible la visión o no del mundo. **Ta'uta** (*mi párpado*); **pü'uta** (*tu párpado*); **nü'uta** (*su párpado de él*); **jü'uta** (*su párpado de ella*); **wa'uta** (*nuestro párpdo*); **ja'uta** (*el párpado de ustedes*); **na'uta** (*el párpado de ellos/ellas*).

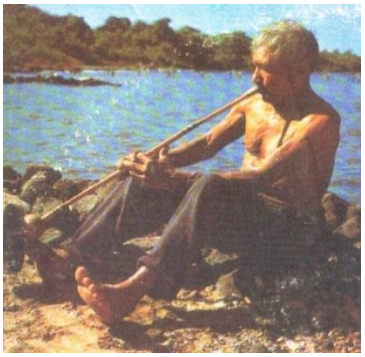
aou'ti (**au'ti**): Nombre. ***Muerto***; ***el que está del lado de los muertos***.
Resulta de la configuración como sustantivo del verbo *morir* (**ou'ta**), lo que la lengua realiza mediante su prefijación con el atributivo **a**-. El sufijo –**i** es marca de género masculino. Se

trata, pues, de aquella persona que tiene la propiedad o el poder de entrar y salir del espacio de la muerte o del lugar de los muertos o, mejor dicho, de *trabajar con el espíritu de los muertos*, lo que hace para poder curar. Es el conocido como *piache* o *shaman* que se sirve de los espíritus de los muertos para sanar a los vivos; pero también, para dañar o enfrentar a sus enemigos. La voz femenina sería **aou'tü**, y que señalamos porque para los añuu la condición o capacidad de tratar con los espíritus de los muertos no es exclusiva de un género en particular, es decir, hombres y mujeres pueden ejercer este hacer.
Generalmente un **aou'ti** enseñará o preparará a un sucesor y una **aou'tü** hará lo propio con otra de su mismo género, aunque sabemos de algún caso en que el proceso de preparación se ha dado en forma combinada. El **aou'ti** está preparado para atender enfermedades que, a pesar de manifestarse físicamente en el cuerpo del paciente, siempre están vinculadas al espíritu de la persona o al espíritu de un difunto, pues, por una parte, de acuerdo al filosofar añuu toda enfermedad es en principio del espíritu, que luego se manifiesta físicamente, porque, además, en un mundo donde todo vive, todo tiene o posee su propio espíritu.
Hoy día, aparentemente el **aou'ti** ha desaparecido. Decimos aparentemente, pues, si bien es cierto que ha sido sustituido por el médico universitario en la atención de las enfermedades; entre los añuu, el **aou'ti** sigue siendo un personaje de muy respetado poder y a él acuden en los apremiantes momentos en que las dolencias no pueden ser resueltas por la medicina criolla occidentalizada. **Neinkatüi niá ami aou'tikai ata pitaaru nataatürü pe naiyara niá** (*Lo llevaron a que el piache porque en el hospital no supieron curarlo*).

autüta (**aoutüta**): Verbo. ***Correr***.
El andar, ya sea lento como ligero o a la carrera, no se precisa solamente por la acción del cuerpo, pues, de acuerdo a la configuración del término lo importante o lo que caracteriza la acción del sujeto es la superficie por la que se desplaza. Vale decir, el sujeto puede "correr" o andar a velocidad con sus propias piernas, pero también puede hacerlo en su embarcación que, en definitiva, es donde mayormente se desplaza; por tanto, lo que el término marca como raíz de la palabra es –**ou-**, seguida de inmediato por –**tü-** (*este*, *esta*) lo que determina la superficie donde se realiza el desplazamiento a velocidad o con rapidez de manera puntual y única (-**ta**). **Nükuwaipachi autüta nünuaru** (*Él acostumbra **correr** en su cayuco*); **Tachon nüchaka autüta jarü eewe Mawaanaru** (*A mi hijo le gusta correr cuando estamos en el Moján*).

aurüra (**aourüra**): Nombre. ***Clarinete***; ***lo que hace emerger de adentro*** (instrumento musical).
Se trata del más emblemático instrumento musical propio de los antiguos añuu. El **aurüra** se confeccionaba con una larga caña de carrizo a la que se le instalaba en su extremo superior, una boquilla con lengüeta producida por un corte ovalado en la misma boquilla. Constaba de seis huecos que ordenaban las notas. Podía medir unos 50 a 60 centímetros de largo y, al final de la boca de salida de la caña, se introducía en el cuenco de una tapara que funcionaba como caja de resonancia y que el intérprete debía sostener con sus pies que así actuaban como manos. (Ver la fotografía que, entendemos, pertenece a Luis Laffer).
En los años 50, Luis Laffer pudo hacer un registro de la música de la **aurüra** y fotografiar a su intérprete. No existe otro registro del sonido de este instrumento musical y, en la actualidad, ni siquiera existe el recuerdo en los habitantes de la Laguna de Sinamaica de que alguna vez los añuu contaron con sus propios instrumentos musicales y su propia música.

Esto es lamentable, sobre todo, porque aún a fines de los años 80 del siglo pasado, llevé a la Laguna al sociólogo Daniel Castro y éste obtuvo información de la última **aurüra** que una familia había heredado de su abuelo. Sin embargo, a pesar de su esfuerzo por localizarlo, la tarea fue imposible de alcanzar. No obstante, la referencia al mismo por pura memoria de los pobladores, nos indicaba que, para ese momento, a pesar de que nadie supiera tocar el instrumento, su recuerdo aún vivo nos hablaba de la posibilidad del rescate de su música.
Finalmente, es importante señalar que, lingüísticamente hablando, el nombre se otorga al instrumento por su *hacer* y no por su apariencia física o su forma. Así, su definición está en directa relación a *tener la propiedad de emerger desde adentro* el sonido, la música, como voz o palabra propia; de tal manera que cuando ella suena, lo que percibimos o escuchamos es la palabra fluida del instrumento en una mezcla de sentimientos y sentidos profundos tanto del instrumento como de quien lo ejecuta.


Araürakai tocando la aurüra

aü: Nombre. ***Cola*** (del pez); ***extremo posterior***; ***final de ciclo***.
A pesar de que el término nominaliza el extremo posterior o aleta caudal del pez, se trata igualmente del morfema con el que se expresa una de las ideas más importantes del sentipensar añuu, en tanto que resume la idea del desplazamiento del mundo y de todo lo presente en el mismo; esto es, **-aü-** constituye o representa la marca de lo que pudiéramos decir se trata de un movimiento en espiral que implica una recurrencia al principio u origen del sujeto en cuestión, pero en una nueva secuencia, esto es, en otro tiempo.
Dicho de otra manera, el término se emplea para marcar o señalar lo que se entiende como un ciclo en la vida de todo lo presente en el mundo; ciclo que avanza hasta cerrarse en sí mismo pero que al hacerlo, implica un nuevo origen en una nueva vuelta, esto es, en un nuevo ciclo. Tal vez, la imagen que a nuestro parecer es más precisa para explicar esto que decimos es la de la serpiente que se muerde la cola (**-aü-**).
En todo caso, lo que ha de quedar claro es que para el *sentipensar* añuu el tiempo o, mejor dicho, la historia, en modo alguno es una flecha que linealmente avanza sino una espiral que cíclicamente gira cerrando un periodo y, al mismo tiempo, dando origen a un nuevo ciclo en otro tiempo. **Jüaüyükarü loorokarü** (*La cola del pez Robalo*); **Jüütatürü aperenata aükarü aroonakarü** (*Ha terminado el ciclo de cazar la yaguasa*).

aüchera: Verbo. ***Devolver***; ***regresar***; ***girar***; ***dar vuelta algo***.
Como vemos, el término se configura a partir de **aü-** como raíz inmediatamente seguida de –**chera** que está referida a ***pedido***, es decir, a un "*dar a*", o mejor, a un "*darme*". Por ejemplo, podemos decir: **chera maneü aüchüwi** (*dame un tabaco*); por tanto, la orientación

significativa del término es hacia un "*dar de vuelta*", a un *regresar a algo al punto de origen*, lo que sin lugar a dudas constituye un giro en el desplazamiento, esto es, un retorno que no necesariamente es o representa un retroceso. **Anii we aye waücherain kanüye we** (*Henos aquí regresando a nuestro pueblo*); **Naüta nana, naücherain iima watta** (*Ellas volverán, regresarán el próximo año*).

aüchüwii: Nombre. ***Tabaco***.
El fumar tabaco no es costumbre extendida entre los añuu, más bien, se trata de una de las acciones que algunos **aou'ti** realizan para entrar en trance y comunicarse con los espíritus de los muertos o en algunas sesiones adivinatorias y de limpieza espiritual de un enfermo, o de alguien que está siendo atacado por un espíritu.
Ciertamente, el fumar tabaco de manera intensa, en la consulta espiritual, produce en el **aou'ti** una separación interior del espíritu de su cuerpo, lo que se manifiesta en un mareo que pareciera debilitarlo físicamente pero que le permite abrir su percepción a una otra realidad, que sólo él es capaz de observar, percibir y descubrir en ella, las causas, motivaciones y consecuencias posibles, lo que de inmediato se dispone a resolver indicando los pasos que el paciente debe cumplir con precisión, a efectos de cancelar la amenaza del mal padecido.
Pero, no todos los **aou'ti añuu** utilizan el tabaco para curar o llegar al trance, y aquellos que lo hacen, siempre han obtenido el tabaco de otros grupos indígenas, especialmente, de los wayuu. **Teinkai aüchüwi aou'tikai api Nüriyaa te achikü tamou** (*Llevo tabaco al piache para que me diga acerca de mi mal*).

aükaa: Verbo. ***Visitar***; ***dar una vuelta***.
Visitar a un familiar o a un amigo o amiga es *darle una vuelta*. La idea es que quien visita se desplaza hasta el lugar del visitado en lo que representa un *retorno al origen de la amistad*; allí, el visitante se entera de las últimas noticias y aconteceres que ha vivido el visitado y le comparte las suyas; de tal manera que ambos parecen cerrar un ciclo de tiempo durante el cual no se habían visto o hablado; luego entonces, el visitante se retira y la vuelta se ha completado y un nuevo ciclo se ha iniciado.
Así, para el sentipensar añuu, el *visitar* es una práctica importante de su cosmovivencia, definida de acuerdo a su idea del desplazamiento del tiempo en ciclos, que siempre son configurados como un dar vueltas de los acontecimientos; es por eso que, aún en castellano, los añuu nunca dicen: "*voy a visitar a mi abuelo*"; sino, "*voy a darle una vuelta a mi abuelo*". Vale decir, el principio de la cosmovisión del tiempo en ciclos se sostiene aún en castellano. **Taunai taükeechi tatüi** (*Voy a darle una vuelta a mi abuelo*); **Nanki nana waükaa we** (*Ellos nunca nos dan vuelta*) (*Ellos nunca nos visitan*).

aükari(ü): Nombre. ***Visitante***. ***Él/Ella visita***; ***él/ella da una vuelta***.
Por lo general, los añuu son siempre espléndidos con aquellos que les visitan o les dan vuelta, aún con aquellos que no son del lugar; esto, porque gustan de saber otras cosas y pensamientos, de otras formas o costumbres, y, permanentemente comparan lo ajeno que obtienen del visitante, con lo propio. Al final de la visita, si ésta ha sido agradable, es cortesía preguntar: ¿Cuándo nos da otra vuelta? Si la visita no resultara agradable esta pregunta no se hace y, si por casualidad el visitante llegara a regresar, el visitado sencillamente sale de su lugar, se va, para no tener que recibirle, pues, si no pudiera retirarse se verá obligado a aceptar la presencia no deseada porque es parte de sus normas de cortesía. **Nüükari we warucharu** (*Él es nuestro visitante en la Laguna*).

aünaa (aü-naa): Verbo. ***Pescar***.
Como sabemos, pescar es el hacer principal de los añuu, tal ha sido siempre el fundamento de su economía familiar y comunitaria; por lo que, su designación desde su cosmovisión, está sujeta al principio del *cortar/compartir* en el que se sustenta su sentipensar, esto es, su pensar el mundo. En este sentido, el término **aünaa** está más referido a la acción específica del momento en que el sujeto extrae la red y le da vuelta en un movimiento continuo para soltar los peces capturados dentro de la embarcación.
Así, como podemos apreciar, el verbo se configura a partir del hacer concreto del sujeto, no de balde el término se conforma mediante **aü-** como radical de "*vuelta*", seguido del sufijo marcador del aspecto múltiple, de continuidad o progresividad –**naa**; por lo que, se trata de un *voltear continuo* de los peces capturados por las redes luego de *cortar/compartir* las aguas. Sin embargo, tal como veremos más adelante, el pescar implica algo mucho más que capturar peces y en el que, **aünaa**, apenas corresponde a la acción final del proceso, esto es, *voltear las redes* para soltar los peces. **Wayapeenü je wara waüneenü kuikarü api woochira üyükan we** (*Esperaremos y después voltearemos el chinchorro para sacar los peces*).

aünari: Nombre. ***Pescador***.
Literalmente es el que voltea las redes con los peces capturados. Más adelante veremos que no todos los que participan en la pesca cumplen con esta tarea, pues, en una tripulación de pescadores hay una precisa distribución de tareas en la que el **aünari** es sólo una de ellas; no obstante, pudiéramos decir que **aünari** es un genérico para todos los miembros.
aünari te (*soy pescador*); **aünari piá** (*eres pescador*); **aünari niá** (*él es pescador*); **aünari we** (*somos pescadores*); **aünari jañá** (*ustedes son pescadores*); **aünari nana** (*ellos son pescadores*).

Volteando redes.

aünü: Nombre. ***El contrario***; ***adversario***; ***oponente***; ***enemigo***.
Una traducción literal de este término dejaría por fuera la implicación de "*enemigo*", pues, el sentido significativo que expresa está más vinculado a una especie de vuelta que coloca al sujeto que la realiza en una dirección contraria de quien la enuncia. Vale decir, se trata de aquel que viene en dirección opuesta al hablante. Como vemos, no se refiere expresamente a un "*enemigo*", pues, ésta acepción sólo fue refrendada luego que la conquista europea se impuso en la región con toda su carga de violencia.
Queremos decir, en su origen, el término busca significar a un sujeto que por su hacer o su palabra (sea o no, miembros de la comunidad), está en posición contraria al pensamiento y hacer de la comunidad, esto es, un oponente frente a quien lo primero que se busca es tratar de que él mismo recupere el sentido y dirección de la comunidad. Pero, como sabemos, este no fue el caso del conquistador europeo quien, con violencia, no sólo imponía su sentido, sino que esclavizaba y liquidaba físicamente a la gente de la comunidad. Así, **aünü**, a falta de otro término, tomó la significación de *enemigo*. Hoy por hoy, los criollos, especialmente los que tienen el poder del gobierno actúan de igual forma, nos esclavizan al hambre, nos

impiden pescar, destruyen nuestras aguas y nos obligan a vivir de sus limosnas, son, con todo: **waünüñü** (*nuestros enemigos*). **Nümana Gonzalo naünuin oupara ayunka jürükü we, kapüita we anou eira nana wayunkein** (*La familia de Gonzalo se opone frente al pensar de todos, tenemos que ayudarles a ver bien lo que pensamos*).

aüri: Preposición. ***Desde***; ***de***, ***fuera de*** (implica exterioridad).
Ciertamente, la función principal del término es preposicional con el sentido de exterioridad; sin embargo, **aüri** también puede ser utilizado para establecer comparaciones en el sentido de mayor a menor cantidad o superioridad, esto es, **aüri** puede ser en momentos un: "*mas que*", y, finalmente, puede actuar como un relativo de alternabilidad con el sentido de: "*en vez de*". Así, por ejemplo, podemos decir: **Üyükarü nüwatatüi aüri anuakarü** (*El pez saltó fuera del cayuco*); **Kamami añun we aüri jürükü wenesolaran kamamiñü** (*Los añuu somos más pobres que todos los venezolanos pobres*); **Bernadoran nachaka waiña pe keetarü aüri napüta waüna** (*Los del gobierno quieren que no hagamos nada en vez de dejarnos pescar*).

aürü: Sustantivo. ***Nuera***; ***suegra*** (el tratamiento es recíproco).
La unión del radical **aü-** en el sentido de "*vuelta*" con el marcador de "*interioridad*" –**rü**, permite al añuu configurar la designación de la condición de la mujer casada en relación a la madre de su esposo, y, viceversa, de la madre del esposo con respecto a la esposa de su hijo. Se trata, pues, de una doble inclusión que, de alguna manera, se manifiesta en la onda que el espacio de la pareja genera al interior de la constelación familiar.
Dicho de otra forma, de acuerdo a la cosmovivencia añuu, cuando una pareja matrimonial se establece, el hombre se desplaza al espacio de la familia de la esposa; así, la madre del esposo se hace donadora de la mano de su hijo, lo que de una u otra forma la incluye en el contexto de la familia receptora; al mismo tiempo, la esposa es incluida al territorio de la madre donadora; produciéndose así, una doble inclusión (de ida y vuelta) entre las familias que, por esa vía, consolidan o materializan su alianza. **Wamana jiá ata jamana tachonkai** (*Ella es nuestra familia por ser la esposa de mi hijo*).

aüta: Verbo. ***Regresar***; ***volver***.
La presencia del puntual –**ta** sufijando al radical **aü-** configura el término como una *vuelta* o *regreso definitivo* y *único*. En este sentido, se trata del verbo "*regresar*" o "*volver*" propiamente dicho. **Tachon nüütatüi wapiñami** (*Mi hijo ha regresado a nuestro hogar*); **Ataa te ta'tüi anki nüüteeichi** (*Yo sé que mi abuelo no volverá nunca más*).

aüya: Verbo. ***Salar***; ***estar salado***.
Una de las actividades, digamos, comunes entre los añuu, es la de salar parte de la pesca, pues, esto era fundamental para el almacenamiento de la misma para su posterior consumo y, aún, para su comercialización.
La técnica del salado requiere *dar vueltas* a las piezas al tiempo que se les cubre de sal y luego exponerla al sol para su secado, que igualmente requiere virar o dar vueltas a la misma pieza hasta su total secado.
En la actualidad, aunque se sigue salando las piezas, ya sea pescado o cualquier otro tipo de carne (babilla, chigüire, yaguasa), su uso ha descendido, pues, su mantenimiento ha venido siendo sustituido por la refrigeración en hielo o en congeladores a electricidad; esto, especialmente con el pescado, no así con otras piezas de cacería que requieren ser saladas si

es que se desea almacenarlas. **Nüüyai Juan nüyükan** (*Juan está salando sus pescados*); **Üyükai nüüyatüi ya** (*El pescado ya está salado*).

-awa: ***Sufijo de aspecto reflexivo***.
Su presencia, siempre a final de palabra, marca el aspecto de *reflexividad*, esto es, establece que la acción del sujeto recae sobre sí mismo o es refleja. **Nütümawa** (*El se duerme*); **Wataürawa oupara bernadoran** (*Nos levantamos frente al gobierno*).

awaana: Nombre. ***Cobija***.
El término, ciertamente suele ser usado para nombrar el cobertor elaborado de lana o tela de algodón, y con la que podemos cubrirnos para aislarnos del frío en la noche o cuando dormimos. Pero también, nombra a cualquier elemento con el que *nos prodigamos bienestar nosotros mismos,* es decir, se trata de todo *aquello que nos hace estar bien*, protegidos, en armonía. Así, **awaana** puede ser la tela que nos cubre del frío, pero también el regazo de la madre, la casa misma; en fin, todo lo que nos arropa, nos protege o brinda seguridad y bienestar. **Tawaana jüiñatürü tami teerü** (*Mi cobija me la hizo mi cuñada*); **Tapiñaru joukai awaana te** (*En mi casa siempre estoy cobijado*).

awaata: Verbo. ***Gritar***; ***chillar***.
Es interesante observar que, de acuerdo a la configuración del término, la acción de gritar, chillar o dar alaridos se describe como acción desde mí y por mí mismo, pues, se conforma mediante –**awa-** (reflexivo), y –**ata** como sufijo preposicional ***por***; ***por acción de***; se trata, pues, de lo que mi interioridad hace emerger por acción de mí mismo, que siempre surge sin control de nosotros, por y desde nosotros mismos como manifestación espontánea de nuestra interioridad. **Jüwaatatürü ata jüpüütatürü ji**á (*Ella gritó porque estaba asustada*); **Mana jümo nüperi nüwaata mei niá** (*Cuando está borracho él grita mucho*).

awaawa: Nombre. ***Saliva***; ***baba***.
Para el sentipensar añuu nuestro ser espiritual es de agua. Este manifiesta su liquidez tanto en la sangre y, sobre todo, en nuestra saliva. Ella, en su permanente fluir en nuestra boca es la manifestación constante del agua del que estamos hechos: *somos de agua* y la saliva, es la expresión de nuestro interno oleaje.
Siendo así, nuestra armonía o afectación interior se manifiesta, de alguna manera, en nuestra salivación. Cuando estamos armónicos, equilibrados y, por eso, concentrados en nuestro hacer, ni siquiera nos percatamos de nuestra salivación, pues, ella se comporta como un mar en calma; sin embargo, si nuestro espíritu está afectado por sentimientos inarmónicos o por alguna enfermedad, el agua de nuestra saliva cambia su sabor y es cuando no podemos dejar de escupirla; es un mar picado que no podemos controlar.
En fin, para el pensamiento añuu la saliva es la materialización de nuestra "*mismidad"* que es, en definitiva, hacia donde apunta el sentido del término **awaawa**, pues, como vemos, la repetición del reflexivo **awa** establece la independencia de nuestro espíritu, manifiesto en la incontrolable salivación que es el agua de nuestro cuerpo. **Amou te, awayuwui te, ata ishi tawaawa** (*Me siento mal, estoy enfermo porque mi saliva es amarga*).

awaichira: Nombre. ***Carrera***; ***prisa***; ***rapidez***; ***velocidad***.
Tal vez, por permanecer sobre las aguas y, por mucho tiempo desplazarse sobre ellas sólo por la acción del viento, la prisa no sea precisamente una característica común entre los añuu;

por el contrario, hay más bien la actitud del permanente sopesar de las acciones, al punto de que, a la vista de cualquiera, pueden llegar a ser considerados como "lentos" en su proceder. De tal manera que este término no es muy común en su uso y más bien está vinculado al hecho de que quien anda a la carrera o actúa de prisa es porque no está pensando bien lo que hace. Actuar de prisa o a la carrera es, con todo, actuar alocadamente, es decir, sin el corazón puesto en lo que se hace y eso puede ser motivo de error y daño. **Joukai nünükai awaichira niá** (*Él siempre anda de prisa*)

awairai(ü): Nombre. ***Danzante***; ***él/ella baila***.
Deriva de **a-** (*atrubutivo*); **-wairaa-** (verbo *bailar*; *danzar*), y el marcador de género **i/ü** para masculino o femenino según sea el caso. De acuerdo a nuestros registros orales de la memoria de algunos pobladores añuu de la Laguna de Sinamaica, podemos afirmar que aproximadamente hasta mediados del siglo XX, los añuu practicaban una danza que, tal vez, adquirieron de los wayuu pero cuyo propósito era inverso en su sentido significativo. Nos referimos a la celebración que los wayuu practicaban con la llegada de las lluvias y que, previo a la llegada de los conquistadores europeos denominaban **simirriu** (uno de los nombres de Juyá, padre de todos los wayuu), pero que al hacerse pastores, los wayuu, comenzaron a denominarla como **kaülayawaa** (*baile de la cabra*), pero manteniendo el sentido de la celebración de la llegada de las lluvias que hacían posible el trabajo de la tierra y el crecimiento de los pastos con que alimentar a sus rebaños.
Para los añuu, en cambio, el tiempo de celebración y práctica de la danza correspondía al tiempo de salida de las lluvias y llegada de los vientos suaves (**joutei**) que, no sólo hacía posible las incursiones de pesca, sino que era el tiempo de los grandes cardúmenes; por ello, le llamaban la fiesta o *baile de la sardina* (**samonka awaira**). Su celebración permitía reunir una vez al año a las parejas de jóvenes que, vigilados por los hermanos mayores (**apañakai**), podían conocerse y perfilarse uniones futuras, al tiempo que se agradecía la abundancia de peces. **Jükümawa api jüwairaü iimaru püroükarü** (*Ella se prepara para ser danzante en la fiesta de este año*).

awara: Verbo. ***Orar***; ***rezar***.
En su proceso de conformación como cultura, todo pueblo es capaz de desarrollar y formalizar todo lo concerniente a su sustentación material en el espacio territorial que, por esa vía, hace suyo como su territorio, sino que también y a la par desarrolla y formaliza toda una cosmogonía que se constituye en lo que podemos llamr su universo simbólico; así, hacer material y universo simbólico es lo que les constituye como una totalidad cultural en permanente movimiento y/o transformación.
En este sentido, todo un conjunto de seres y elementos con sus propios haceres y espacios registran el universo en permanente relación con los seres humanos, quienes, así pueden mantener una singular armonía con el mundo; de allí que la comunidad humana no sólo va construyendo una especie de calendario de sus relaciones con los seres y/o elementos cósmicos; no sólo una geografía de los espacios y/o territorios de cada uno de ellos; sino sobre todo, un discurso, una ***palabra*** con la que les es posible comunicarse con cada uno de ellos.
Son estos discursos y esta palabra tan íntimamente producidos, que sólo pueden lograr su efecto o propósito comunicativo, precisamente, porque han sido generadas a partir del engrandecimiento del espíritu del orador. Así, no se trata de lo que la palabra o el discurso dice, sino de **awara**, esto es, la superlatividad del espíritu interior de quien los pronuncia en

el momento de decirlos; de hecho, los llamados rezos entre los añuu son siempre secretos, esto es, no son públicos o conocidos por todos.
De tal manera, pues, para comunicarse con un elemento o ser cósmico, el rezo, la oración no es del dominio de todos ya que su poder no reside en el contenido de la palabra o discurso, sino en la fuerza del espíritu interior de aquel que lo enuncia. No de balde el término se establece mediante la unión de **awa-** (*reflexivo*; *sí mismo*), y el sufijo marcador de grado superlativo –**ra**. Así, orar o rezar, no es únicamente repetir el contenido de un discurso, generalmente único e inmodificable, sino la capacidad de nuestro espíritu a engrandecderse en el momento de pronunciarlo; es a esto a lo que también se le denomina como: *palabra del corazón*; *hablar desde o con el corazón*.
Es por ello que son los **aou'ti** a quienes (se preparan o son preparados para engrandecer su espíritu), los añuu buscan cuando se requiere de un rezo u oración a efectos de garantizar el beneficio de la oración. Sin embargo, el engrandecimiento del espíritu no es una facultad exclusiva de los **aou'ti**, ya que, para los añuu, todo ser "verdaderamente" humano, esto es: en armonía con los hombres y el mundo, es poseedor de un espíritu engrandecido capaz de otorgar poder a su palabra sea esta un rezo o no. Al fin de cuentas, **awara** (*rezar, orar*) es, con todo, engrandecer nuestro espíritu como única vía para poder emparejarnos y así platicar con los seres y/o elementos cósmicos presentes en el mundo.
Piñookoti wounükü wawarain amo weiparaakan (*Cortamos/compartimos nuestra palabra, nuestras oraciones con nuestros ancentros procreadores*).

awarari(ü): Nombre. ***Rezandero***; ***rezandera***.
Tal como el **aou'ti**, el **awarari** o la **awararü**, tienen la capacidad de comunicarse con los espíritus. La diferencia estriba en que el **awarari(ü)** lo hace en función de su relación con los espíritus de los seres cósmicos o de la naturaleza, mientras que el **aou'ti** sólo se comunica con los espíritus de los humanos muertos. Así, al pronunciar su rezo u oración con su espíritu engrandecido, el **awarari(ü)** puede emparejarse y así comunicarse con el espíritu de las comunidades de animales, insectos, áboles; pero también, con el espíritu de las aguas, la lluvia, el viento; en fin, con el espíritu de todos los elementos y, de esa forma, lograr el beneficio buscado y así devolver la armonía al lugar donde se ha quebrado, produciendo la sanación deseada. Es por ello que el rezo, la oración, es única para cada ser o elemento al que va dirigida y, también por ello es secreta, y sólo el **awarari** la conoce, la desarrolla con su espíritu engrandecido, pues, sólo así, logrará obtener el respaldo del ser o elemento convocado en su rezo. **Tawi maneü awararü jiá. Mokirokan nainta nanapa api jüwara mana jüno kakeekü nachikaruñü nana** (*Mi abuela es rezandera. Los Guajiros vienen a buscarla cuando tienen plaga en sus siembras*).

awarare: Nombre. ***Lugar de orar*** (¿*Iglesia*?; ¿*capilla*?).
Como es posible deducir de las anteriores descripciones, para el pensamiento añuu la eficacia de la oración y del orar no depende en modo alguno del contenido de la oración y, mucho menos, del lugar donde se pronuncia, pues, la eficacia sólo depende del *espíritu engrandecido* del orador. Así, en la cosmovivencia añuu no existe un lugar específico o especial para que el **awarari** pronuncie su rezo, es decir, no hay lugar sagrado, pues, la armonía cósmica convierte o hace sagrado la totalidad del mundo. Vale decir, la armonía entre las comunidades (animales, plantas, humanos y elementos) es lo que hace sagrado al mundo; por tanto, **awarakarü** (*el rezo, la oración*) no requiere de un lugar sino de un espíritu engrandecido

capaz de pronunciar la palabra que restituya el equilibrio que, por alguna razón, se ha perturbado.
Queremos decir, desde la perspectiva añuu el término **awarare** se refiere a cualquier lugar donde el espíritu engrandecido del rezador logra comunicarse con el espíritu del ser o elemento a quien dirige su rezo; por ello, la traducción de **awarare** como "iglesia" o "capilla" corresponde al período colonial o a un pensamiento colonial presente en buena parte de los lingüistas que, por eso, así lo definen, pues, bien sabemos que la conquista y colonización europea no sólo se apropió por violento despojo de los territorios de los pueblos indígenas, sino que tal despojo se sustentó en una justificación religiosa y simbólica que implicó, no sólo la criminalización sino el vaciamiento de toda religiosidad simbólica de la cosmogonía propia de los pueblos sometidos.
En este sentido, el establecimiento de un lugar específico para la oración o la comunicación con lo sagrado es del todo judeo-cristiana occidental; de hecho, aún hoy día existe en la Laguna de Sinamaica una iglesia a la que no asiste ningún sacerdote, a la que nadie asiste a rezar. Por mucho tiempo fue atendida por una monja a la que sólo los viejos como yo, recuerdan. Otras sectas religiosas como los llamados cristianos evangélicos han intentado establecer iglesias en la laguna; pero, al igual que los católicos, terminan abandonando su esfuerzo, pues, los añuu poco asisten o, ¿se resisten? En todo caso, debe quedar claro que, entre los añuu, los lugares de oración y de celebración de los elementos han estado siempre ubicados en espacios de la casa de l@s principales **awarari/ü** reconocid@s por la comunidad como tales. Para explicar lo que decimos, valga un solo ejemplo:
Era María Sierra de La Boquita, quien, en la escollera de su casa, permanentemente tenía un altar dedicado a lo que los criollos católicos llaman La Virgen de Santa Lucía, pero que para los añuu es **Iramma**, que traduce: (*la que*) ***ve la tierra***, pues, corresponde a la aparición de la constelación de las pléyades que suelen aparecer durante el solsticio de invierno y que desde la perspectiva añuu, se manifiestan como *los ojos del universo* observando nuestro mundo y nuestro proceder en el mundo. Así, una vez que la constelación de **iramma** aparecía en el firmamento (lo que ocurre entre el 21 y el 24 de diciembre), era la escollera de la casa de María Sierra, el **awarare** donde los añuu de la Laguna llegaban para acompañarla en su rezo particular, secreto, en función de que la venidera temporada de pesca fuera buena para todos, que las lluvias no fueran fuertes y que no cayeran centellas, es decir, todos se armonizaban en una gran celebración para impedir el desequilibrio del mundo.
Es interesante además destacar, que la palabra "*Guarare*", en castellano, aparece en cantos populares contemporáneos vinculados a la música del llamado "Son guajiro" de las Antillas como Cuba y Puerto Rico y que evidentemente resulta una reminiscencia de **awarare**, esto es, lugar donde el rezo tiene lugar y donde logra su efecto no tanto por el lugar en sí mismo, sino por el espíritu engrandecido del que reza, pero en cuyo engrandecimiento toda la comunidad participa construyendo el lugar para su rezo. **Einta ya iimakarü iramma, poreesakarü jürüko wouna apüitaa María Sierrakarü api aküma nüwarare api wapüroü** (*Ya viene el tiempo de Iramma, por eso, todos vamos a ayudar a la María Sierra a construir su lugar de rezo para nuestra fiesta*).

awareta: Verbo. ***Barrer***; ***el lugar puntualmente por sí mismo***.
Limpiar o asear es dejar el lugar tal y como es por sí mismo de forma puntual y de una sola vez, única. En este sentido, la traducción como *barrer* corresponde a la idea occidental de limpieza cuya acción es arrastrar, empujar y expulsar el polvo, el sucio o la basura fuera del lugar que se barre mediante el uso de un instrumento: *la escoba*. Esto, desde la perspectiva

añuu, anteriormente, no era posible ya que los pisos del palafito nunca eran exactamente lisos, pues, éstos se armaban mediante la unión de varas de mangle que; por un lado, nunca quedan totalmente parejos, y, por el otro, muy poco permiten la acumulación de polvo. Sin embargo, la idea de limpieza está presente y por ello está vinculada a la necesidad de mostrar el lugar tal como es en sí mismo, esto es, en su orden armónico con el resto de los elementos. **Mayürekan nachaka nawaretain napiña maarü kayoüyü** (*Las muchachas gustan de barrer sus casas temprano en el día*).

awaretari(ü): Nombre. ***Barrendero***; ***barrendera***.
El oficio de *barrendero*(*a*) se ha venido estableciendo entre los añuu muy recientemente, a nuestro parecer, obedeciendo a dos razones esenciales: 1) Porque ante la pérdida de su territorio, las posibilidades de generar los bienes materiales de subsistencia de sus familias están condicionados a la obtención de **nnerr** lo que para los añuu, así como para la mayoría de los pobres de Venezuela y de Abya Yala toda, termina estando sujeto a la ocupación de un puesto laboral de servicio en beneficio de criollos poderosos o en el poder del gobierno; 2) Porque la colonialidad, en la reproducción de su permanencia en el poder, es capaz de generar, precisamente, tales puestos de trabajo como servidumbre para quienes por milenios han sido autónomos, libres. Por ello, en la actualidad, atestiguamos a algunos añuu ocupando el puesto de obreros barrenderos asalariados por la municipalidad en los poblados cercanos como Sinamaica o San Rafael de El Moján, aunque hace poco la Alcaldía del municipio Guajira ha contratado a algunas cuadrillas de pobladores añuu como recolectores de basura y desechos sólidos que turistas y pobladores lanzan a la Laguna. **Nütarawai awaretari api alcaldiyakarü** (*Él trabaja como barrendero para la alcaldía*).

awareya. Nombre. ***Cabellera***; ***cabello***; ***pelo***.
Nuestro cabello o cabellera, emerge por sí misma y cubre nuestra cabeza. Así, ella es marca de ese lugar de nuestro cuerpo, pero con la independencia de crecer sin nuestro control. La idea de cortarlo (entre los hombres) comienza a extenderse en el momento en que la necesidad de no ser identificados como "indios" o "diferentes" de los blancos se estableció en la comunidad; de hecho, para comienzos de los años ochenta, un grupo familiar ubicado en el llamado sector El Junquito en la Laguna de Sinamaica, eran llamados por el resto de los añuu de los otros sectores como los ***arawakos***, porque los hombres de esta familia aún llevaban su cabello largo, sin cortar, costumbre que los ataba a sus antiguos ancestros de los que el resto de la población se sentía ya desvinculada.
Las mujeres, por su parte, poco cortan su cabellera; en ellas, esta costumbre es aún más reciente y, mucho más, la de teñir su color. La cabellera de la mujer no sólo era parte de su belleza, sino que era usada para mantener y expresar su pudor. En más de una ocasión, cuando queríamos platicar con alguna añuu viuda o cuyo marido no se encontraba presente, ella cubría su rostro usando su larga cabellera como una cortina. **Jawareya jiiyataü mei anou jüpana** (*Su cabellera la hace ver muy bonita*).

awata: Verbo. ***Brincar***; ***saltar***.
El término, como vemos, se conforma mediante la unión del reflexivo **awa-** y el sufijo puntual –**ta**, lo que permite a la lengua configurar la idea de *saltar*, *brincar*, en tanto acción que el sujeto ejecuta por sí mismo y en un mismo lugar, es decir, cuando saltamos, generalmente, es por voluntad propia que elevamos nuestro cuerpo y caemos en el mismo

lugar. **Apüreerüwa nüu'ta üyükai nüwata kaayatuwa** (*Antes de morir el pez brinca varias veces*).

awati: Nombre. ***Amigo***.
Desde la perspectiva añuu, un amigo es aquel que siendo alejado o proveniente de un lejano lugar (**-ti**) que le es imposible ver, actúa como un añuu por sí mismo, es decir, se comporta, actúa o piensa como un añuu mismo (**awa-**). Podría decirse que para el sentipensar añuu, todo aquel que aún distanciado cultural o espacialmente de nosotros, si es capaz de emparejarse con nuestro pensar y actuar, es sin lugar a dudas un amigo (**awati**); por tanto, el término es de reservado uso para designar a los emparejados a nosotros o, por mejor decir, aquellos que no siendo añuu, son capaces de comprender y actuar emparejadamente con nosotros de acuerdo a lo que somos y pensamos. **Niá ama we poreesakarü wawati niá** (*Él es como nosotros, por eso es nuestro amigo*).

awayuwa. Nombre. ***Enfermedad***.
Es importante observar que, en la configuración del término para designar este estado, el pensamiento añuu recurre al marcador reflexivo **awa-** que, en este caso se presenta prefijando al verbo –**ayou-** (-**ayu**-) indicando, precisamente, que tal estado o condición se presenta o está por sí mismo. Ahora bien, la condición de enfermedad o mal estar es marcada por el sufijo –**wa** que, significativamente implica duda. En este sentido, debemos entender que para el filosofar añuu, la enfermedad es un estar dudoso en sí mismo y que se manifiesta o se expresa a través del malestar del cuerpo no controlado por el sujeto y que generalmente se evidencia en la calentura o fiebre corporal.
Así, la enfermedad es vista como la duda generada por la singular separación del espíritu del sujeto de su propio cuerpo, por tanto, la enfermedad no sólo corresponde al cuerpo sino también al espíritu del paciente lo que pone en duda la existencia total del sujeto, de allí el sacudimiento del cuerpo a través de la debilidad, la fiebre, el espasmo y la convulsión; por ello, la terapéutica añuu considera esencial sacar del estado de duda al espíritu, al mismo tiempo que se trata médicamente al cuerpo. **aou'tikai nüiña mané ureü niá je wara nümiyaanatüi jünüchi niá** (*El piache le hizo una limpia y después le dio su medicina*).

awayuwi(ü): Nombre. ***Enfermo***; ***enferma***; ***él/ella está enfermo(a)***.
Siempre, la manifestación física de la enfermedad es correspondiente a un sacudimiento interior del espíritu del sujeto que, de esa manera, intenta desprenderse del cuerpo que así se resiente y se debilita, por lo que el enfermo es aquella persona cuyo espíritu duda de persistir en ese cuerpo; de allí que el piache (**aou'ti**) se tenga que desplazar al campo de los espíritus para hablar con el espíritu del enfermo y así poder determinar las razones de su duda y la forma de regresarlo a la armonía con su cuerpo. **Aou'tikai eepe ya, ata jürüko nainka nawayuwin apürü loktorakai** (*Ya no hay piache, porque todos llevan sus enfermos para el doctor*).

aweeta: Verbo. ***Estará puntualmente***; ***se hará presente***; ***nacer***.
El término se conforma mediante el reflexivo **awa**, seguido por el marcador del aspecto inactual –**ee-** por lo que el hecho está por acaecer, puntual y definitivamente acontecerá por lo que su suceso es único tal como lo establece el sufijo –**ta** al final de palabra. Vale decir, el hecho emergerá, se hará presente y su suceso será único y definitivo. Así, nacer es la acción mediante la cual el sujeto emerge por sí mismo y se hace puntual y definitivamente presente.

Jüchon Rosalía jamaicharu aweeta niá (*El hijo de Rosalí nacerá dentro de poco*).

aweetare: Nombre. ***El lugar donde por sí mismo se hará presente***; ***maternidad***.
Se refiere al lugar ya dentro de la casa o construido como estancia aparte, se acondiciona para que la mujer atendida por la partera haga su trabajo de parto en su momento. Así, **aweetare** es, sin lugar a dudas, el lugar donde se produce el nacer, esto es, la maternidad. Sin embargo, este tipo de espacio fue sustituido al interior de la cultura añuu a partir del momento en que el Estado venezolano dio inicio a la construcción de hospitales maternos en poblados como Sinamaica y El Moján, al tiempo que impulsaba "campañas educativas" en las que se señalaba al parto familiar y a la partera, como una *práctica insana* por *insalubre*, como *no científica*, al punto que por un buen tiempo la labor de las parteras como parte de su hacer comunitario, fue prácticamente proscrita. **Jümüiwo wamaanakan jamüratürü aru aweetarekarü keetü jamiroñü nükümatünü api nana** (*Antes nuestras mujeres parían en la maternidad que sus hermanos construían para ellas*).

aweña: Nombre. ***Lengua***; ***músculo de la lengua***.
Se trata del término para nombrar al músculo que hace posible no sólo el gustar de los sabores y alimentos, sino también la pronunciación de las palabras. Desde la perspectiva añuu, se considera como el sujeto que hace posible la "salida" o la "expulsión" de las palabras y el sabor o el gusto de las cosas. **Mana jümo tekai tachaka jameta ami akürükarü amo taweña** (*Cuando como me gusta saborear la comida con mi lengua*); **Kaaya ayounakan kaweña mou aka nariyain mounüküñü** (*Muchos criollos tienen mala lengua pues dicen groserías*).

awerü: Nombre. ***Vagina***; ***vulva***; ***genital femenino***.
Como es posible observar, el radical del término que nombra al genital femenino es **awe-**, que así orienta la significación del mismo, especialmente, por el sufijo –**rü,** que le acompaña. En este sentido y dado que, como sabemos, para el filosofar añuu las cosas se definen por su hacer y no por su aspecto o forma, la idea que encierra **awerü** es la de constituirse en el elemento femenino que hace posible, desde su interioridad (-**rü**) el ***emerger***, esto es, parir a los nuevos hijos de la comunidad. De tal manera que el nombre **awerü** implica que la vagina es el lugar por donde, desde su interior, la mujer emerge la vida.

aweta: Verbo. ***Vomitar***; ***expulsar***; ***arrojar***.
En este caso, el sufijo puntual –**ta** cambia la orientación significativa del radical **awe-**, pues, si para el término anterior (**awerü**) se trata de una acción que el cuerpo de la mujer realiza en virtud de un hacer positivo, en este caso **aweta** implica una acción del cuerpo que aún siendo positiva es ciertamente entendida como desagradable y no deseada.
Para decirlo de otra forma, se trata de una "*expulsión*" o un "*arrojar*" aquello que en nuestro interior desarmoniza nuestro cuerpo; así, cuando lo expulsamos es porque nuestro cuerpo nos obliga al equilibrio, pues necesita reencontrar su propia armonía; por tanto, lo expulsado tiene la marca de la negatividad que su presencia genera en el interior de nuestro cuerpo y es por ello que lo rechaza y exige un equilibrio que logra con la puntual acción del vómito. Por esta vía, obligar al vómito es, en algunos casos, parte de la terapéutica añuu en el tratamiento de algunos malestares del cuerpo. **Püiña nüwetai niá api nüpüta moukarü** (*Haz que vomite para que bote el mal*).

awii: Nombre. ***Abuela***.
Ella es la madre de nuestra madre, por ello, para el filosofar añuu, ella representa a la huella del camino andado por nuestra familia hasta llegar a nosotros. No de balde la designación para ***pie*** se pronuncia casi exactamente igual (**aawi**); dicho de otra forma, nuestra abuela (**wawii**) es la representación del pie familiar que ha desandado y construido el camino hasta llegar a nosotros. **Tawii** (*mi abuela*); **püwii** (*tu abuela*); **nüwii** (*la abuela de él*); **jüwii** (*la abuela de ella*); **wawii** (*nuestra abuela*); **jawii** (*la abuela de ustedes*); **nawii** (*la abuela de ellos*). **Wawii aputikarü wamana jiá** (*Nuestra abuela es la huella de nuestra familia*).

awiicha: Nombre. ***Abuelita***; ***ancestro***.
Por supuesto, la orientación significativa inmediata del término está determinado por la carga afectiva que le imprime el sufijo de diminutivo –**cha** (*abuelita*), no obstante, su implicación es también dirigida a expresar una condición ancestral, es decir, **awiicha** se refiere a la más antigua madre o huella de la familia, la más antigua abuela de la que la familia guarda memoria. **Joukai sota ein we wawiichañü aka ainka mota ein we napüti** (*Siempre recordamos a nuestros ancestros pues nunca olvidamos sus huellas*); **Wawiicha jara jütüra marichekarü** (*Nuestra abuelita todavía teje la enea*).

awiita: Verbo. ***Silbar***; pero también, ***encontrar***.
En este caso, lo que se expulsa o sale de nuestro cuerpo está vinculado a –**eii-**, el soplo, que como palabra de sí mismo se manifiesta en el silbar; es decir, el silbo es voz y palabra del viento que, de esa forma, nos habla. Sin embargo, también se trata de hacer sonar a la tapara que, como sabemos, forma parte de la **aurüra**, instrumento musical especialmente importante para la antigua cosmovivencia añuu.
Pero, en otro contexto, **awiita** está vinculado a *toparse* o, *encontrar* el origen del silbido, ya sea porque se busca o, sencillamente porque se encuentra sin buscarlo, lo que sucede especialmente cuando quien provoca el silbido es un espíritu, pues, entre los añuu se sabe que la primera manifestación de un espíritu es un silbido que se desplaza velozmente. **Anou pe awiita airukarü ata shirü aapira amou wannükai** (*No es bueno silbar en la noche porque eso llama al espíritu malo de la noche*).

awira: Nombre. ***Lágrima***.
Llorar implica que nuestros ojos expulsan nuestro dolor en lágrimas; así, nuestras lágrimas no son otra cosa que el agua de nuestra tristeza que emerge a través de nuestra mirada. Es por ello, que la manifestación de la tristeza son las lágrimas que sin contención se asoman hasta inundar nuestra mirada. Tal es, pues, la conformación del término **awe-** como radical que orienta su sentido hacia *lo que emerge o brota de por sí*, seguida de –**ira** vinculada al *mirar*. **jüpütatüi pe jiá maaneicha pe awira api jüeinchi ou'tai** (*Ella no botó ni una lágrima por su marido muerto*).

awiwa: Verbo. ***Enfermar***; ***tener fiebre***.
Tal como ya hemos mencionado a propósito del término **awayuwa** (*enfermedad*), para los añuu, toda enfermedad se manifiesta siempre a través de un periodo de fiebre durante el cual nuestro cuerpo muestra su malestar; es a este periodo de calentura, fogaje o fiebre, al que se designa como **awiwa** que, en todo caso, es el periodo durante el cual la enfermedad se manifiesta corporalmente pero no es la enfermedad en sí misma. **Kawiwa ichonkai**

wayapeenü nüratatüi api weiyara niá nüwayuwa (*El niño tiene fiebre, esperaremos le pase para curarle su enfermedad*).

aya: Verbo. ***Estar***.
Podríamos decir que se trata del verbo ***estar*** por excelencia, pues, su raíz **ay**- es el morfema que indica que algo *está* o se hace presente o es evidente su presencia en el mundo, esto, aún siendo invisible. Así, por ejemplo, **ayou** es la expresión para significar que algo o alguien se hace presente ante nosotros o por mejor decir, "*emerge a la superficie de nuestra visión*". Es por ello que el saludo o norma de cortesía que impone a la persona que recibe la visita que emerge frente a él, debe entonces saludar diciendo: ¿**ayou piá**? (¿*Estás tú*?; ¿*Emerges tú*?; ¿*Llegaste tú*?) Cualquiera de éstas u otras traducciones parecidas o en sintonía con éstas implica que el sujeto saludado, antes no estaba y es en ese momento que ***está*** o se hace presente.
Ahora bien, lo que está o se hace presente puede ser percibido como bien o mal en su propio cuerpo o espíritu; así, podemos decir **aya mei piá** (*tú estás mal*), ya sea porque lo percibimos enfermo o perturbado en su espíritu; o también, **aya anei piá** (*tú estás bien*), si es que lo percibimos feliz, contento o sencillamente, tranquilo, en paz. **Aya te** (*yo estoy*); **aya piá** (*tú estás*); **aya niá** (*él está*); **aya jiá** (*ella está*); **aya we** (*nosotros estamos*); **aya jaña** (*ustedes están*); **aya nana** (*ellos/ellas están*).

aya apürü: Expresión. ***Estar con respecto a***; ***estar por***; ***estar en función de***; ***amar***.
La expresión es casi exclusiva para manifestar que nuestro espíritu está orientado en función del *otro* u *otra*. Vale decir, es el justo momento en que sentimos la presencia definitiva en nuestro espíritu, del espíritu complementario del *otro* u *otra*.
Ciertamente, para expresar nuestro sentimiento de amor o afinidad con el/ella *otra* existen diferentes términos y frases en lengua añuu; sin embargo, **aya apürü** es, con todo, la expresión que no puede dejar de mencionar el sujeto, si en verdad pretende una relación permanente o definitiva, pues, ella implica el compromiso que el espíritu del sujeto asume en relación al destino del *otro*(*a*); por tanto, la expresión es la más definitiva declaración de la disposición de orientar la vida en torno a la vida del *otro*(*a*).
En todo caso, la relación tiene que ser compartida y complementaria, pues, de lo contrario, la declaración no pasará de ser eso: una mera declaración. Por tanto, esta expresión no se dice nunca a la ligera, pues, quien la dice es porque tiene la certeza de ser correspondido en la complementariedad que propone, es por ello que el verbo **aya** (*estar*) es inmediatamente seguido por la preposición **apürü** (*por*; *en beneficio de*), pues, lo que la palabra pretende establecer es la disposición del sujeto que ama, a otorgar su vida a la complementariedad con la amada y su familia.
Tal como vemos, se trata de una construcción gramatical configurada como una relación entre dos, es decir, no se trata de un "*deseo unidireccional*" y posesivo sino del compromiso de integración social a partir de la integración de la pareja. Así, pues, el amor toma otras dimensiones y, por tanto, es mucho más que el deseo particular de un sujeto y, por el contrario, se conforma como la relación que estabiliza individualmente a los sujetos (los amantes) en el contexto de una comunidad que depende para su continuidad y persistencia, de la responsabilidad en la relación amorosa de los sujetos enamorados y comprometidos a integrarse a partir de ese amor y esa responsabilidad. **Tachakai aya apürü jiá** (*Yo quiero estar por ella*; *yo la amo a ella*).

ayaakuwa (**ayakua**): Nombre. ***Sombra***; ***la que está en el sendero***; ***está en el camino***.
El término señala con propiedad a una imagen. Se refiere, en principio, a la imagen que nuestro cuerpo proyecta al encontrarse en oposición a la luz y que se hace visible como una mancha oscura en el sendero, en el camino. Sin embargo, a pesar de constituir una proyección de nuestro cuerpo, desde la perspectiva añuu, su forma y sus movimientos, son independientes de nosotros, por tanto, podemos decir que nuestra sombra está viva, vive en el camino que transitamos.
Nuestra sombra nunca es la misma, ella cambia según el sendero por el que andamos, de allí que para los antiguos añuu la sombra que proyectamos resulta la mejor consejera para avisarnos o prevenirnos acerca del camino, pues, nuestra sombra vive el camino, es parte de él, muy a pesar de que ella sea una proyección de nosotros. Así, decían los más viejos añuu, que la mejor forma de saber si era conveniente o no seguir un sendero, es hablar con nuestra sombra.
Más recientemente, el término **ayaakuwa** (**ayakua**) ha sido asumido para designar a toda imagen de nosotros, pero capaz de estar fuera de nosotros, es decir, una pintura o una fotografía son **ayakua** de nosotros, es decir, independientes proyecciones de nosotros; por eso, un día en visitábamos a Josefita Medina, mi hija tomó una fotografía de la anciana, luego de lo cual, dijo Josefita: ¡Ve! Ahora mi sombra va a viajar lejos. **Tayakua** (*mi sombra*); **püyakua** (*tu sombra*); **nüyakua** (*la sombra de él*); **jüyakua** (*la sombra de ella*); **Wayakua** (*nuestra sombra*); **jayakua** (*La sombra de ustedes*); **nayakua** (*La sombra de ellos*).

ayaapaa: Verbo. ***Esperar***.
Como es posible apreciar, el término se conforma mediante el verbo *estar* **aya-** seguido de **apaa** que es "*atar*", "*liar*", "*amarrar*", "*aferrar*"; de tal manera que la idea que se configura como "*esperar*" está vinculada al "*estar atado*"; "*estar aferrado*" a lo que se espera. En este sentido, desde el sentipensar añuu, la idea de esperar y con ella, la esperanza, nada tienen que ver con el tiempo de espera sino con aquello con lo que el sujeto se siente atado, aquello que espera; por tanto, el tiempo que pueda tardar la espera no es relevante, pues ha sido exiliado de la idea.
Esperar (*tener esperanza*) es, así, *estar aferrado a*; es asir con nuestra mano aquello que esperamos, no importa el tiempo. Tal vez, por eso, a pesar del terrible y casi mortal deterioro de la cultura añuu, muchos de sus miembros, yo entre ellos, esperamos (tenemos la esperanza), que este ciclo en el que parece agonizar la cultura, se cierre, y el ciclo de nuestra vuelta a la vida se haga presente. **¿Ameerü wayaapaa aka?** (¿*Por qué esperamos*?); **Wayaapeerü ye** (*Aquí esperaremos*).

ayaara: Verbo. ***Estar hecho***; ***trato cerrado***; "***pagar***"; "***comprar***".
Ciertamente, si hoy día la lengua añuu fuera de uso corriente entre sus pobladores, lo más probable es que para señalar que alguien "paga" o "compra" algo, utilizaría el término **ayaara**; sin embargo, es necesario decir que tal no es el sentido originario del mismo y, por tanto, esa significación otorgada por algunos especialistas responde a la naturalización de las relaciones de la colonialidad capitalista, pues, sabemos, los intercambios entre los pueblos o entre miembros de un mismo pueblo indígena, son los que hacen posible la total cobertura autónoma de las necesidades materiales del grupo. Así, **ayaara** se construye a partir de **aya-** (verbo *estar*) y –**ara** (*hecho, acontecimiento*); por lo que la idea configurada es el de un acuerdo concluido, esto es, un "trato hecho", entendiendo por el mismo que los relacionados mutuamente han acordado sobre la base de su palabra y no de "un precio" o valor establecido

por fuera de su relación humana y verbal. **Nüyaaratüi amo amanakarü nüri nütaraweei ou maneü iima amo nüreiñü** (*Él cerró trato con la familia de su esposa que trabajará durante un año con sus cuñados*); **Tayaaratüi aye ata üyükan** (*Ayer cerré trato por los pescados*).

ayaawa: Nombre. ***Pelea***.
Para el sentipensar añuu, una pelea es un estar por sí mismo y sobre sí mismo, esto es, una pelea depende de nosotros mismos, la ejercemos nosotros y nos afecta a nosotros. Vale decir, si yo peleo es por un estar de mi espíritu y no tanto por condiciones externas, muy a pesar de que sean circunstancias externas las que lleven a mi espíritu a disponerse a pelear; en todo caso, cuando peleo es mi espíritu el que actúa y mi cuerpo no puede contenerlo ya que es mi espíritu quien tiene la disposición y actúa en consecuencia. **Eeatüi maneü ayaawa aye kanüyerukarü** (*Ayer hubo una pelea en el pueblo*). **Ayaawakarü anou pe aka jürüko amüroyañü** (*La pelea no es buena pues todos pierden*).

ayaawaa: Verbo. ***Pelear***.
Es, con todo, un estar en disposición de sí mismo y, así, actuar por sí mismo. Es en este sentido que el término también puede ser traducido como "pelearse", pues, en todo caso, pelear "uno" con "otro" siempre es una acción marcada por la reflexividad, es decir, peleamos con otro pero la acción se relefeja en nosotros mismos y, por tanto, nos peleamos, ya que al pelear atacamos al otro y con ello, a nosotros mismos, pues, en la pelea perdemos el rumbo de nuestro camino y entramos en la nebulosa de la batalla que, al disiparse, nos deja vivos o muertos, pero siempre afectados para poder retomar nuestro camino. Es por ello que desde la perspectiva añuu, pelear no es nunca una acción inmediata sino la única salida a un camino truncado a la convivencia. **Ainka wachaka wayaawaa, aka maneü ayaawakarü joukai jürükü wamuroin** (*Nunca nos gusta pelearnos, pues en una pelea siempre perdemos todos*).

ayaawari: Nombre. ***Peleador*** (***Guerrero***).
Al contrario de lo que el pensamiento criollo occidentalizado ha establecido acerca de lo que es pelear, ser un peleador, un guerrero, desde la perspectiva del sentipensar añuu, la idea nada tiene que ver con la capacidad de violencia del sujeto, o con la capacidad de hacer visible lo peor de su espíritu; por el contrario, un verdadero peleador, esto es, un verdadero guerrero, es aquel que tiene un inmenso espíritu de lucha y, por eso mismo, de arreglar el acuerdo entre las partes para impedir la confrontación y la muerte; por lo que podemos decir, para los añuu un guerrero no es el que sabe hacer la guerra sino aquel que es capaz de evitarla.
Se trata entonces de aquel espíritu humano que a pesar de estar en capacidad de enfrentar a cualquier adversario, situación contraria o enemigo, sabe que su presencia en el mundo se debe a su relación complementaria con todos los otros; de tal manera que, el equilibrio o armonía de su propia existencia se sustenta en un acuerdo con el otro, y su búsqueda siempre es previa a cualquier demostración de lo peor de nosotros en la batalla, pues, sabemos, llegar a la guerra implica siempre que lo peor de cada contendiente emergerá de sí mismo para ganar el combate; por tanto, el verdadero peleador o guerrero (**ayaawari**) es aquel que vive y actúa dignamente, esto es, jamás teme enfrentar a ningún enemigo pero, igualmente, su valor se sustenta en el respeto de la dignidad del otro; por ello, antes que enfrentar a un contrario en combate, que siempre puede resultar definitivo, el **ayaawari** busca el acuerdo aunque igual siempre está listo para llegar a las últimas consecuencias en una pelea. **Nigale eeatüi ayaawariraa we. Joukai keraawa api ayaawa aka nnawa eepe nünapai jürüko**

anoukarü (*Nigale fue nuestro más grande guerrero. Siempre listo para pelear, pero no sin buscar el bien de todos*).

ayaraü: Nombre. ***La que llora***; ***llorona***.
Era costumbre entre los pobladores añuu (aún entre aquellos que hoy, están totalmente criollizados) que, al morir algún miembro de la familia, a pesar del sufrimiento por la pérdida del ser querido, se debe atender todo lo relacionado a las exequias del difunto, en las que las mujeres tienen la responsabilidad mayor, por cuanto ellas son las garantes de la casa y, por eso mismo, lo son para la fiesta, el dolor, la abundancia o la pérdida.
Así, son las mujeres de la familia del difunto(a) las encargadas de responder por la atención de todos los que acompañan al difunto en su velorio; por tanto, a pesar de su dolor interior, no pueden "quebrarse" en el llanto por el desaparecido. Es por lo que generalmente solicitan a otras mujeres de familias aliadas, para que lloren por ellas y por sí mismas al desaparecido. Son éstas las llamadas lloronas (**ayaraükan**) quienes, con su llanto, expresan su dolor y el dolor de las otras que, por su responsabilidad durante el ritual del velorio, no pueden llorar a su finado. En este sentido, es de entender que la condición de llorona (**ayaraü**) siempre será recíproca o compartida, es decir, las mujeres por las que otras lloraron, serán lloronas cuando a las otras mujeres les corresponda ser responsables de su propio duelo familiar. **Jou'tatürü wawiicha, waapireenü ñeerükan amanaüyü González api nayarain ata we** (*Ha muerto nuestra abuelita, llamaremos a las mujeres de la familia González para que lloren por nosotras*).

ayawin: Nombre. ***Lo que nos cubre***; (*literal*) ***estar agua***; ***vestimenta***.
Una de las necesidades materiales que todo grupo humano necesita resolver socialmente es el de su vestimenta, lo que siempre está vinculado a las condiciones naturales y/o ambientales del espacio territorial habitado. Así, la forma, los materiales utilizados y, por supuesto, su diseño y proceso de producción, siempre están vinculados a las condiciones naturales y ambientales del espacio territorial del grupo. Dicho de otra manera, un pueblo de la selva tropical amazónica jamás producirá un abrigo de lana para su uso, pues, las condiciones ambientales de su espacio territorial le imponen otro tipo de vestimenta, con otro tipo de material y aún, otro tipo de diseño.
Por otro lado, toda vestimenta responde igualmente a la idea de lo que cada grupo humano considera debe estar cubierto o debe ser protegido por la misma, ya sea de las inclemencias ambientales o como parte del orden ético y moral del grupo. Es por ello que, podemos ver, cómo para un yanomami lo importante es cubrir mediante un tejido el pene masculino atado a su cintura, mientras que el resto de su cuerpo permanece totalmente desnudo; por su parte, para un aimara del Altiplano boliviano los pesados ponchos de lana protegen la totalidad de su cuerpo de las muy bajas temperaturas de las alturas andinas.
Para los hombres añuu, anteriores a la conquista europea, lo importante era cubrir su sexo con calzones elaborados con tela de algodón (abundante en la zona), y con faldas de la misma tela, las mujeres. Los torsos de ambos permanecían descubiertos. La técnica del hilado de algodón era dominada tanto por las mujeres añuu como las wayuu, aunque luego de la conquista y el proceso colonial sólo las mujeres wayuu han mantenido el telar y el huso de hilado manual. En todo caso, **ayawin** es *estar cubierto* y, eso que nos cubre es la imagen del mundo que vivimos. **Paraatü wamaanañü naiñan wayawin amo maawii; waaye, eepe maawii aka eepe wayawinawa**. (*Anteriormente nuestras mujeres hacían nuestra vestimenta con algodón; hoy, no hay algodón y no hay nuestros propios vestidos*).

aye: Adverbio de tiempo. ***Ayer***.
Wayatunü waünain achikü To'umma we aye (*Ayer estuvimos pescando por los alrededores de isla de Toas*).

ayi(ü): Resultativo. ***Él está***; ***ella está***.
Como es de apreciar, se trata de la expresión que señala el *estar* (**aya**) del sujeto, sea éste masculino (**ayi**) o femenino (**ayü**). Así, pues, **ayi/ayü** es el *estar de él o ella* como resultado de su presencia o participación efectiva. **Ayü jiá piñaru** (*Ella está en su casa*); **Ayi nütarawai jaketü niá** (*Él ahora está trabajando*).
ayoo: Nombre. ***Ano***.
Es interesante destacar que desde la perspectiva añuu todo lo que está (**aya**) es porque previamente ha realizado o ha experimentado un "*emerger*" hacia la superficie, esto es, un brotar desde una interioridad hacia el límite de una superficie exterior que lo hace visible o sensible a nuestros sentidos, y, el morfema que radicalmente marca este principio del *emerger* es: -**ou-**, que tal como se ha venido evidenciando, se presenta en todos aquellos nombres y verbos que sugieren o están vinculados a *orificios por donde se entra o se sale*, tal como en este caso: **ayoo**, que es la expresión para nombrar ese lugar cuya atribución es la de permitir la salida o, por donde expulsamos los desechos siempre desagradables de nuestro cuerpo.
Tayoo (*mi ano*); **püyoo** (*tu ano*); **jüyoo** (*su ano de ella*); **nüyoo** (*su ano de él*); **wayoo** (*nuestro ano*); **jayoo** (*el ano de ustedes*); **nayoo** (*el ano de ellos/ellas*).

ayoopo (**ayoopü**): Verbo. ***Expulsar una flatulencia***.
Como es de apreciar, el término precisa que se trata de una expulsión que nuestro cuerpo ejecuta sin que, no necesariamente nosotros podamos controlar y tal expulsión sale a través de ese lugar ubicado en nuestra parte posterior. Decimos esto, por cuanto, el término literalmente se configura como ***lo que sale por detrás***; sin embargo, no se refiere al excremento o desechos sólidos del organismo, sino a los gases que igualmente son considerados como desechos. **Anou pe nüyure niá, ayi kaaya nüyoopü** (*Él no está bien de su barriga, se está peando mucho*).

ayouna: Nombre. ***Extranjero***; ***criollo***; ***no añuu*** o ***no indígena***.
Por mucho tiempo esta frase ha sido traducida como *hombre blanco*; sin embargo, consideramos que tal acepción es un error o, por lo menos, inexacta, pues, para nada tiene que ver con el color de la piel del nombrado ya que de igual forma una persona de piel negra, desde la perspectiva añuu, puede ser un **ayouna**, es decir, una persona no añuu, pero tampoco un poblador originario, ya que la orientación significativa del término está sujeta al hecho que describe, esto es, al ***emerger de ellos***.
Tal traducción es posible por cuanto **ayouna** se conforma mediante: **ayou-** que es el verbo **aya-** (*estar*) y –**ou-** (*emerger* a una superficie); por tanto, se trata de un *estar en la superficie luego de emerger*, esto es, de un desplazamiento; en fin, se trata de un arribar. Finalmente, el sufijo –**na** que puede corresponder a la marca de la tercera persona del plural: **nana** (*Ellos*), pero también al sufijo que señala una exterioridad; por lo que, es posible asumir que el sentido significativo de la palabra-frase **ayouna** no es el de *extranjero* sino más bien: *arriban ellos*; *emergen ellos de allá* o, más genéricamente, *los allegados*.
Tal consideración es comprensible si tenemos en cuenta que la primera impresión de los añuu sobre los europeos fue precisamente, la de su emerger en el horizonte del mar al arribar a las

riberas del Lago de Maracaibo, en sus grandes embarcaciones. Así, no es descabellado pensar que desde la perspectiva añuu, los extranjeros fueran configurados como unos "otros" semejantes, por cuanto su estar en el mundo, había sido experimentado de la misma forma que (de acuerdo a su cosmovisión) sus más primeros antepasados.

Siendo esto así, es posible comprender el hecho de que, para los añuu, en una primera vuelta, los **ayouna** no representaron peligro alguno ya que en su *emerger*, se emparejaban a su ancestral y originario **ayou**; es decir, estos "*otros*" eran sus similares de acuerdo a su *estar* (**aya**-) luego de *emerger* (-**ou**), lo que sin lugar a dudas corresponde al desplazamiento originario de los más primeros hombres de agua en estos territorios. Es por esta vía que *los allegados* pudieron ser considerados en ese preciso momento histórico, como *emparejados* hombres de agua.

Esta noción de emparejamiento por *el hacer de los otros*, es correspondiente a un principio de inclusión propio que muchos pueblos amerindios aún sostienen al interior de sus cosmovisiones y que, entre los añuu, se manifiesta mediante una actitud ampliamente receptiva. No obstante, una vez iniciada la etapa dura de la conquista, es decir, de la imposición del dominio territorial europeo y, en consecuencia, de la desterritorialización indígena por la violencia, los sorprendidos añuu se vieron obligados a designar a estos seres de otra forma: (**w**)**aünü** (*nuestros adversarios*; *nuestros enemigos*).

En todo caso, lo que pretendemos quede claro al lector, es que para el sentipensar añuu el nombrar se realiza de acuerdo al manifiesto hacer de aquello que, por lo mismo, es nombrado; vale decir, es *el hacer lo que hace ser* a aquello que vemos y con lo que nos relacionamos, y, es desde allí que se configura su nombre en una palabra o frase que intenta conformar en su justa dimensión la idea del hacer que así lo identifica. **Ayounakan naintay waruchakarü ye, keennañü anou nana amo we, maneñü mou nana aka joukai jutatain we api nawaana nana** (*Los allegados llegan aqui a la Laguna, algunos son Buenos con nosotros, otros son malos, pero nosotros siempre estamos abiertos a cobijarles*).

ayounanükü: Nombre. ***Palabra de los allegados***; ***lengua castellana***.

Es la lengua o idioma de los europeos, hoy criollos. Para los añuu, siempre ha sido importante conocer y aprender la palabra o idioma de los otros de allí que, generalmente, preguntan por cómo se dice…tal o cual palabra en lengua del otro. Por supuesto, la lengua más conocida por su relación filial, su proximidad y permanente vinculación, es la del pueblo wayuu; sobre todo, porque son muchos los matrimonios cruzados wayuu-añuu que, aún hoy día, se producen.

Muy probablemente el conocimiento y aprendizaje del castellano por los añuu comenzó siendo como parte de esa curiosidad y deseo; sin embargo, el dominio colonial fue imponiendo la obligatoriedad de aprenderla, pues, este dominio se basaba en el control de las aguas y los puertos; de tal manera que saber hablar el **ayounanükü** se hacía fundamental a la supervivencia. No debemos olvidar, además, que al dominio colonial militar y político le acompañaba el dominio religioso que despojaba a los añuu de su universo simbólico (manifiesto en su propia lengua), e imponía una nueva simbología sólo comprensible en la lengua de los dominadores.

A partir del momento en que el propio universo simbólico comienza a ser cuestionado y sustituido, es cuando el sentimiento de vergüenza étinica empieza a instalarse en el espíritu de la cultura, lo que se manifiesta en una permanente incerteza acerca de su pensar y hacer, y, por tanto, depende en sus decisiones de la palabra del otro, esto es, el propietario de la simbología impuesta. El único camino que en medio de la vergüenza le queda al despojado

culturalmente es el de su asimilación total, pues, el retorno a su antiguo universo le parece imposible y hasta lo da por cancelado; de ello se encarga, precisamente, el mismo proceso de despojo cultural; por lo que aprender la lengua del otro ya no es sólo por razones de intercambio material o político, sino de asumirla como propia asumiéndose como otro.
He allí, pues, el proceso que ha establecido el **ayounanükü** como lengua que ha terminado por sustituir totalmente el **añunnükü** entre los mismos añuu.

ayu (**ayou**): Verbo. ***Que emerge***; ***que está***; ***que se hace presente***. ***Presentarse***.
Como es de apreciar, el término se conforma mediante **aya-** (verbo *estar*), inmediatamente unido a –**ou** como sufijo que localiza una superficie; así, **ayu** (**ayou**) es la visión que tenemos de todo aquello que se muestra ante nosotros; de tal manera que **ayu** corresponde a la acción de *estar*, por *emerger* ante nosotros, de todo lo que vemos. Por ello, la expresión constituye la expresión usada como norma de cortesía en el saludo. Así, quien saluda es el visitado, pues, es él quien debe manifestar su visión y, de no hacerlo, ello implica que el visitante es alguien a quien no se quiere ver. De esta forma, al decir: ¿**Ayu piá**? (¿*Llegaste*?, ¿*Te presentas*?), a pesar de ser una expresión de bienvenida, se trata del regocijo del visitado ver emerger ante sí al visitante, quien ha de responder como complementaria cortesía: **Aa, ayu te** (*Si, he llegado*). En todo caso, se trata de establecer la presencia o *el estar del sujeto ante nuestra visión*, es decir, sobre la superficie visible.

ayukiya (**ayoukiya**): Nombre. ***Animal***; ***está el que tiene rabo***.
Se trata de aquel que pertenece a una comunidad diferente a la comunidad humana y cuya condición o propiedad más determinante es la de poseer cola (*rabo*). Así, los monos, las babillas, los caimanes, las yaguasas, las garzas y hasta los zancudos, en general, constituyen los **ayukiyakan** (*los animales*), es decir, *los que están presentes que tienen rabo*.
Dicho de otra manera, se trata de una *otra comunidad* pero que igual *emerge* al mundo como nosotros los humanos, sólo que ellos tienen (**k-**) *rabo* o *cola* (**-iya**); pero que, en todo caso, con ellos *cortamos/compartimos* el mundo, esto es, son nuestros complementarios.

ayunka (**ayounka**): Verbo. ***Pensar***; ***reflexionar***; ***razonar***; ***estar en duda***.
Se trata del término en lengua añuu para expresar la idea de *pensar*, reflexionar, esto es, del estado y proceso que se presenta interiormente en el sujeto en virtud de su propio cuestionamiento o duda; vale decir, desde la perspectiva del sentipensar añuu, todo pensar, reflexión o razonamiento se origina en un momento determinado en el cuestionamiento interior a una duda de nuestro *estar*. Dicho de otra manera, dudamos de nuestro *estar*, y resolver la duda el *pensar*, razonar sus causas y consecuencias para, luego de ello, poder cortar/compartir nuestro pensar con los otros y así poder acordar y, en consecuencia, actuar. Por lo que es posible decir, que es la interrogación a nuestro *estar* el sustento de nuestro *pensar*.
Sin embargo, para los añuu, *pensar* no es una acción individual o. como dirían los filósofos occidentales: solipsista, esto es, aislada, en la que el "pensador" se aisla para encontrar en su propio pensar la sabiduría. No. Desde la perspectiva añuu esto no es posible, ya que el cuestionamiento interior está sujeto al contexto de un *estar* que es siempre *plural*; por tanto, el *pensar, reflexionar* y *razonar* es ontológicamente plural.
Esta definición del *pensar* es posible entenderla al observar la forma en se conforma el término que lo define. Así, **ayunka** se configura mediante: **aya-** (verbo *estar*), seguido de la partícula –**ou-** que se refiere a lo *que está en la superficie porque ha emergido*; pero, esto

que está en la superficie no es un elemento individual, pues, la presencia del morfema –**n-** se encarga de pluralizarlo; de tal manera que se trata de una realidad o existencia plural que, finalmente, es puesta en duda o está siendo cuestionada por la pluralidad del pensar, o por mejor decir, por el conjunto comunitario, lo que es marcado en el término por la presencia de –**ka** que en posición de sufijo orienta el sentido significativo del término hacia la duda, el cuestionamiento.
En este sentido, podemos afirmar, que para los añuu pensar (**ayunka**) es fundamentalmente dudar acerca de nuestro *estar*, lo que ciertamente nos obliga a reflexionar colectivamente, a *cortar/compartir* desde la pluralidad del pensar como camino posible para lograr desterrar la duda y, por esta vía, no sólo encontrar la respuesta necesaria que será concentrada en un nuevo conocimiento expresado luego en un canto, sino que, además, permite afirmar el *pensar* (**ayunka**) como un *hacer* de todos. **Wayunkain wooteenü aüna watta** (*Estamos pensando que saldremos a pescar mañana*); **Mana jümo maneü kapürewe, jürüko wayunkatünü aasokutakarü** (*Cuando tenemos un problema, todos pensamos la respuesta*).

ayüüre: Nombre. ***Donde están los genitales masculinos***. ***Panza***; ***vientre***; ***ingle***.
Hemos venido insistiendo en el sentido y principio de complementariedad manifiesto permanentemente en el sentipensar añuu a través de su lengua. Tal principio impide que un determinado elemento pueda ser visto o entendido como aislado y, por el contrario, siempre está en relación con otro. Así, tal como en este caso, no es posible definir la región abdominal en sí o por sí misma, sino en relación a su condición de constituir el lugar donde se ubican los genitales. De tal manera que lo que en castellano se define como panza, vientre, ingle, vistos como separados o independientes, para el pensamiento añuu están incluidos en un mismo *hacer*: servir de lugar a los genitales, en este caso, masculinos. **Nümüratain ata mou aya nüyüüreru niá** (*Él está sufriendo de mal dolor en su vientre*).

ayüükü: Nombre. ***Pene***; ***órgano sexual masculino; que cuelga***.
Desde la perspectiva añuu, el órgano sexual masculino es un extremo de nuestro cuerpo cuya característica fundamental es la de *colgar*, de *estar suelto*; pero además y, sobre todo, de penetrar para *hacer presente* (**ayou**) su integración complementaria con el huevo (-**ükü**-) presente en la interioridad del genital femenino. En este sentido y a diferencia de la cultura occidentalizada criolla, el genital masculino no es definido por los añuu por su tamaño o por su forma, sino por el esencial hacer que le es correspondiente, esto es: hacerse presente (**ayou**) en la interioridad del *huevo* (-**ükü**-) de la mujer, pues, tal es el origen de la vida para todas las especies.

Ayüüküwi (**ayou-ükü-wii-*ta***): Nombre. ***Testículos***.
Como puede apreciarse, los testículos de un sujeto masculino, sea humano o animal, se definen en virtud de su capacidad de *hacer presente* (**ayou**-), *la semilla* (*huevo*) (-**ükü**-) que fertiliza a su complementario femenino para *hacer* posible la vida; sólo que a diferencia del huevo (-**ükü**-) femenino, siempre presente en la interioridad del sujeto femenino, el de los sujetos masculinos (humanos o animales), siempre se encuentran embolsados en –**wii** (***ta***), esto es, se encuentran ***entaparados***, en evidente analogía del fruto del árbol del taparo, lo que es sólo posible de ser construido a partir de la forma redondeada y colgada (**ayüükü**) de los testículos. Es importante señalar que el morfema –**wi-** es radical de **wiita** (*tapara*, fruto del árbol de taparo), cuya forma redondeada y colgante, sin lugar a dudas, semeja a los testículos del hombre.

ayüürüwi: Nombre. ***Eclipse***; ***que entra en la esfera***.

Como sabemos, el fenómeno del eclipse es singular y como tal, nunca es común, aunque sí constante en el tiempo, pues, se trata del momento en que *la luna* (**keichi**) cubre al sol o, por el contrario, ella es cubierta por *el sol* (**Keikai**). Vale decir, desde la perspectiva añuu un eclipse no es más que el periodo en el que una esfera cósmica penetra y llega a cubrir totalmente a la otra (*Luna/Sol – Sol/Luna*). Sabemos, además, que esto sólo sucede porque ambas esferas se han encontrado en un momento que siempre es marca de ciclos que se cierran para dar paso a otros nuevos que se abren, lo que simbólicamente siempre debe ser traducido como cambios por venir o a ejecutar de inmediato o a futuro por la comunidad.

Confesamos que no tenemos información acerca de antiguas interpretaciones añuu acerca del fenómeno del eclipse; sin embargo, hace un par de décadas atrás, tuvimos la oportunidad de experimentar por primera y única vez, la vivencia de un eclipse total de sol en la Laguna de Sinamaica. En ese momento, sólo atinamos a seguir las indicaciones que María Sierra, de La Boquita, nos dictaba al momento en que el sol comenzaba a ser cubierto por una extraña luna diurna. Ella, rápidamente nos condujo al interior de su palafito, y luego de obligarnos a sentarnos en chinchorros que nos impedían tocar el piso de madera con nuestros pies, comenzó a relatar la historia que a continuación les resumo:

> Dicen los viejos de antes, que el sol es un hombre que siempre está de mal humor. Es peleón y rabioso porque le gusta emborracharse y, cuando se emborracha, se calienta y pelea con todo el mundo.
>
> Entonces, dicen los viejos, que en ese tiempo el sol andaba bien borracho y rabioso quemando todo lo que desde arriba veía. Atormentados por la continua borrachera y mal humor del sol, los añuu le pidieron a la luna, que es su hermana del sol, que les ayudara, que viera cómo calmaba a su hermano y le quitaba algo de su rabia porque, la verdad, los estaba achicharrando a todos. Ya no podían pescar porque el sol calentaba tanto las aguas que los peces huían y ni aun de noche las aguas dejaban de estar calientes.
>
> Bueno, -dijo la Luna-. Yo les voy a ayudar porque ustedes son mis hijos y, aunque él es mi hermano, ustedes son mis hijitos. Ya van a ver, yo les voy a hacer.
>
> Dicen los viejos de antes que entonces la Luna invitó a su hermano el Sol a su casa; le ofreció comida y bebida, y como eso era lo que más le gustaba, arreito llegó el sol donde su hermana. Allí comió y comió y bebió y bebió, hasta que bien borracho el Sol estaba que se caía. Entonces, la Luna le dijo:
>
> Vení hermanito que ya estás bien borracho. Vení, acostate en este chinchorro que yo misma tejí. Y el Sol, bien pero bien reteborracho, fue roncerito y se acostó en el chinchorro que la luna había tejido y cuando estaba rendido, dormido, la Luna lo cubrió con su manto y el Sol fue perdiendo fuerza y todo se fue poniendo oscuro en el mundo y los animales que en el día duermen salieron de sus madrigueras creyendo que ya era noche, y los que en la noche duermen, se fueron a acostar, aunque aún era de día.
>
> Dicen los viejos de antes que cuando el Sol despertó ya era muy noche y ya la Luna estaba en su trabajo. El Sol se fue, pero sabía que su hermana le había quitado algo de fuerza porque sentía un poquito de frío. Entonces, se dijo: ¡Carajo! Me ha engañado mi hermana, me ha quitado fuerzas.
>
> Entonces, se fue el Sol y siguió alumbrando, pero ya no quemaba como antes porque la Luna le había hecho **nüyüürüwi** (*su eclipse*).

B

En lengua añuu no existe el fonema bilabial sonoro: "**b**". Decimos esto por cuanto no existen palabras en este idioma arawako que, tanto en posición inicial como intervocálica o trabada, presenten este fonema. No obstante, a lo largo de nuestro trabajo con los ancianos y ancianas hablantes del añuu pudimos reconocer dos términos que previamente conocimos por los registros de la lingüista francesa Marie France Patte. Las palabras a que nos referimos constituyen, por supuesto, préstamos del castellano cuyo significado está vinculado a determinadas instancias socio-políticas y a conceptos culturales con los que este pueblo se ha visto obligado a confrontarse.

Ahora bien, este hecho nos habla; por una parte, de la singular complejidad conceptual que en su significación ambos términos contienen, por lo que ha resultado imposible a los añuu construir un vocablo que significativamente resulte equivalente a los que, por fuerza de una hegemonía política y cultural, han estado obligados a asumir. En este sentido, debe entenderse que a los hombres de agua no les fue posible, en el contexto de su sistema de pensamiento y en el marco de su lengua, configurar términos que fueran capaces de expresar tanto en su morfología como en su significación, el sentido de los originales castellanos.

Dicho de otra manera, se trata de palabras que implican un sentido significativo imposibles de ser traducidos en los términos de la cosmovisión y cosmovivencia añuu, por lo que no les fue posible crear una equivalente o emparejada a las mismas. Por otro lado, y, como consecuencia de lo anterior, su presencia siempre expresa su unívoca imposición y, por tanto, la imposibilidad de acción de los mecanismos de etnogénesis o de reconfiguración cultural que hacen posible la creación de nuevos términos en el contexto de una cultura. Así, a pesar de imponerse materialmente por la fuerza, estas palabras jamás han podido ser asimiladas conceptualmente mediante su reconfiguración simbólica; por lo que, su uso, siempre resulta un acto de rechazo a sus implicaciones significativas. Vale decir, los añuu sólo hacen uso de tales términos para nombrar o expresar su rechazo al contenido significativo de los mismos. Los términos a que nos hemos estado refiriendo son los siguientes:

berrnadoran: Nombre. ***Gobernador***; ***gobierno***; ***los del gobierno***; ***los que mandan***.

Antes que nada, debemos decir que, ciertamente, la primera vez que los añuu escucharon esta palabra fue de boca de los mismos conquistadores/colonizadores europeos, lo que muy probablemente coincidió con el proceso de fundación del poblado de Sinamaica de tierra. Decimos esto porque tal poblado constituyó la avanzada más extrema que, de acuerdo a la estrategia colonizadora de España, permitía el control de la región del hoy Estado Zulia.

Es importante señalar que la responsabilidad del gobierno colonial en esta región estaba en manos del gobernador español con sede en Santa Marta (Colombia), quien fungía como representante directo del poder político-administrativo del virreinato de la Nueva Granada y, por supuesto, del rey de España. Así, el Gobernador que desde la lejana Santa Marta imponía el rumbo de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales en el territorio de los añuu y los wayuu, siempre resultó un ser intangible que, como Dios, hacía sentir su poder sobre los indígenas, pero no era visible o estaba muy lejano a los pueblos sometidos como para poder escucharlos.

Dos de estos **berrnadoran** que intentaron pasar revista a lo que consideraba su dominio territorial, fueron dados de baja en emboscadas ejecutadas por los inconquistables indios wayuu. A raíz de tales acontecimientos, y asediados por deudas contraídas, los reyes españoles decidieron emitir las llamadas Capitulaciones Reales, mediante las cuales la corona española entregó los territorios del Zulia a la casa de los Welser de Augsburgo, banqueros alemanes a quienes España adeudaba buena parte del financiamiento de sus incursiones de conquista al nuevo continente.

Así, a pesar de la geográfica conexión territorial con la Capitanía General de Venezuela; política y administrativamente "*pertenecía*" al virreinato de la Nueva Granada, y, fue por la indomable rebeldía de los wayuu que, finalmente, fue entregada para su circunstancial explotación a los Welser alemanes y, por tanto, un nuevo y terrible **bernadoran** se instaló en el territorio con el único propósito de perseguir, someter y saquear a los pobladores originarios y sus territorios. Podemos atrevernos a afirmar, que los añuu jamás llegaron a conocer personalmente a un **berrnadoran** colonial; pero sí experimentaron en carne propia los efectos nocivos de su poder.

Sin embargo, es necesario decir que esta relación para nada cambió con la república y, a pesar de todas las transformaciones socio-políticas ocurridas, especialmente, en las últimas dos décadas, de una u otra forma, la misma relación de dominación y despojo se mantiene. De tal manera que la idea sustentada en el sustantivo **berrnadoran** siempre ha resultado para los añuu, algo o alguien con mucho poder, capaz de decidir sobre su vida o su muerte, pero intangible, invisible, y, sobre todo, alguien con quien no es posible *cortar/compartir*. En fin, ha sido por esta vía colonial o de la colonialidad, que el sentido significativo de berrnadoran se mantiene, aún en la actualidad, pues, los del gobierno; el gobierno, o los que mandan mandando, para los añuu resultan incomprensibles y ajenos en virtud de su incapacidad para escuchar y, por tanto, de dialogar.

blankee: Nom. ***Blanco***; ***hombre blanco***.

Con respecto a este préstamo debemos señalar que su asimilación, por parte de los añuu, de seguro ha debido ocurrir muy posterior al de **berrnadoran**; ello por cuanto su significación está estrictamente vinculada al concepto de raza que, sabemos, nunca ha estado en la mente de los pueblos originarios y que, sólo se ha hecho presente en su reflexión luego de bien entrada la colonia y aún después con la república hasta nuestros días.

Esto es así, por cuanto la idea de blancos, negros, mestizos, zambos, mulatos y demás categorías racistas, son elaboraciones teóricas colonialistas de los europeos para justificar el sometimiento de los pueblos indígenas y la esclavización de los desarraigados negros africanos.

Así, la idea de superioridad europea por razones de raza o color de la piel se ofrecía (aún hoy) como una condición natural. Por esta vía, el término **blankee**, para los añuu, siempre ha estado vinculado a la arrogante imposición europea y no al color en sí, pues, para referirse a tal "color", su lengua posee términos que lo vinculan al brillo o la claridad. Dicho de otra manera, la carga racial que el término **blankee** posee, se debe precisamente, al sentido impuesto por el colonizador y no por los añuu.

Ch

-chaa: Morfema para el ***diminutivo***.
Se trata de un sufijo que puede acompañar nombres y verbos, y cuyo efecto significativo es el de provocar el empequeñecimiento del sujeto o de lo que su acción produce lo que suele connotar una especie de sentimiento compasivo o de ternura. Así, por ejemplo, al decir: **tachoncha** (**kai/karü**), no solamente estamos significando: *mi hijito o mi hijta*, sino que el sufijo –**cha** carga a la frase de una ternura que exaltar la dimensión amorosa del sujeto, en este caso, el hijo/a.
Lo mismo podemos decir de expresiones como: **kamamichai ou'tanaachawa jüta jaamü**: (*pobrecito*, se *está muriendo de hambre*), configurada mediante: kamami- (nombre; *pobre*), sufijado por –**chaa** (*diminutivo*); **ou'ta** (verbo *morir*); -**naa** (marcador de aspecto múltiple, continuo, progresivo); -**chaa** (diminutivo), -**awa** (marcador reflexivo), y finalmente, -**i** (marcador de género masculino). Sin embargo, en este caso, la presencia de –**chaa** sufijando al verbo –**ou'ta** (*morir*) le confiere a la frase un sentimiento de compasión que se presenta como propio de su estructura lingüística pero que, de alguna manera, induce a una entonación guiada por ese sentimiento, lo que fonéticamente se expresa en un alargamiento en la pronunciación de la expresión resultando algo como: ***ou'tanaachaaawa***, con lo que el hablante pareciera expresar su sentimiento de dolor y de solidaridad con aquel que igual podemos llamar: **ou'tachi jüta jamü** (*muerto de hambre*), con la que no necesariamente expresamos un sentimiento compasivo, pues, generalmente se usa en sentido despectivo. Así, pues, la presencia del diminutivo induce al sentido de ternura o compasivo que generalmente se manifiesta en la entonación al momento del habla.

-**chaka**-: Verbo. ***Querer***; ***desear***.
Puede ser utilizado para expresar sentimientos, digamos, amorosos, que van desde una manifestación de cariño o aprecio hasta un mero deseo sexual, aspiración o ambición por algún elemento material o simbólico que profesa el sujeto que lo expresa. Así, por ejemplo, en la frase: **tachakai tachonñü**: *yo quiero a mis hijos*, el hablante manifiesta el sentimiento de proximidad amorosa que lo relaciona con sus hijos; mientras que en la frase: **tackakai chi meeyakarü tami**: *yo deseo este cuchillo para mí*, en cuyo caso se trata del *deseo o ambición* por el elemento material o por su utilidad material.

champa: Nombre. ***Pozo bajo el agua***; ***zanja***; "***cumba***".
En algunos lugares de la Laguna de Sinamaica existen bajo el agua algunos pozos de cierta profundidad. En castellano (¿?), los actuales añuu les llaman "*cumbas*", y se trata de lugares que los pobladores ven con respeto y cuidado, pues, se trata de los sitios predilectos de las "*Madres de Agua*", anteriormente de caimanes y babillas. Así, **champare keiwikai** es *el lugar de la cumba del caimán*. Sin embargo, de acuerdo a la palabra de la gente, en la actualidad, tales lugares pertenecen a las fantásticas "*Madres de Agua*" que siempre han resultado material y míticamente merecedoras de un respeto particular de los añuu.
Así, a pesar de que en las ***champas*** podían localizarse los más grandes ejemplares de las especies del río y la laguna (robalo y bagre paletón), los pescadores regularmente las evitan

y muy poco se aproximan a ellas, pues, se sabe, champa es siempre el hogar de alguna *madre de agua* a quien, por nada del mundo, se debe impacientar; de allí que los lugares donde hay una **champa** son siempre solitarios, lo que hace mayúsculo su misterio.
Añun naokota ee nairatünü maneü uunwin jouruta aüri wanapü jüchampakarü (*La gente dice haber visto una madre de agua soplar desde abajo de su cumba*).

chapüraa: Nombre. ***Zorro lavamano***; ***zorro de manglar***; ***mapache***. (***Procyon cancrivorus***)
Para los añuu, tal como para todos los pueblos indígenas de Abya Yala, cada animal tiene su propia historia, la que explica no sólo su presencia en el territorio sino su hacer respectivo en relación al pensar y hacer de la comunidad. Así, el llamado **chapüraa** se caracteriza por tener unas manitas muy pequeñas, ser muy ágil y rápido en sus movimientos y desplazamientos lo que, desde la perspectiva añuu, caracteriza a alguien que por su agilidad, es capaz de enredar o confundir a su interlocutor.
Se trata del engañador por excelencia, el que con el veloz movimiento de sus manos nos confunde con la magia de su palabra; de hecho, uno de los textos de la oralitura añuu que logramos registrar de las ancianas de la Laguna, da cuenta de esta habilidad del zorrito lavamanos en la que el animalito, con su agilidad verbal es capaz de impedir su muerte engañando continuamente a su captor. (Ver el Canto del Zorrito en el Libro Tercero de esta obra).

Chapüraa. Zorritos lavamanos. (Procyon cancrivorus)

chi: Partícula que permite focalizar al elemento en referencia. Funciona, ciertamente, como un ***demostrativo***. Por ejemplo: **chi tachakakarü**: *esto es lo que quiero*; o también: **chi wapiñakarü**: *esta es nuestra casa*; *este es nuestro hogar*. Sin embargo, también actúa como el énfasis de la presencia del sujeto o elemento aludido; por ejemplo: **eintachi te** (*He llegado yo; heme aquí en cuerpo y alma*), y, finalmente, como sufijo actúa como marcador de género masculino; por ejemplo: **akümeechi nünuakarü** (*Él construirá su cayuco*).

chikü: Adverbio. ***Alrededor de***; ***dar vuelta***.
Morfema que funciona como un locativo de circularidad, es decir, su presencia indica que el sujeto ha realizado un desplazamiento circular o que ha girado alrededor de un punto. Por ejemplo: **noüki wachikü**: *ellos nos dan vuelta*; *ellos nos visitan*. Pero también, para señalar un espacio o tiempo aproximado; por ejemplo: **chikü weimeikarü**: *alrededor del manglar*; o también: **chikü kayokai**: *alrededor del mediodía*.

chikekü: Adverbio. ***De nuevo***; ***otra vez***; ***otra vuelta***.
Evidentemente vinculado al relator de circularidad: **chikü** (*alrededor de*; *dar vuelta*). Sin embargo, este morfema tiene la particularidad de señalar de manera estricta, la relación de la acción del sujeto con el ciclo temporal/espacial del sol. Así, la repetición o continuidad de una acción en el tiempo está en concordancia con el transcurrir cósmico: el movimiento del

mundo alrededor del sol. En este sentido, toda acción humana que se repite o se repone en el tiempo está, de esta manera, vinculada a la constante recurrencia del movimiento del mundo. De esta forma, para el sentipensar añuu es necesario mantener la armonía en las relaciones entre la comunidad social y la comunidad cósmica, lo que en buena parte es la constancia (repetición) de nuestras acciones en el orden que la armonía con el mundo exige. En todo caso, toda repetición es una vuelta y toda vuelta está en relación con el orden del mundo.
Así, por ejemplo, cuando decimos: **kireei te chikekü piá** (*Te veré de nuevo*); no es sólo un *hasta luego*, tal como suele ser traducido; es decir, no es sólo una norma de cortesía, sino la expresión de la condición cíclica del mundo y de nuestras relaciones sociales entre nosotros y, entre nosotros y el mundo; es por ello que, lo normal, es decir: **chikekü we kireenü we** (*Nos veremos otra vez*; o mejor, *otra vuelta nos veremos*). Esta última es la que, de común, se usa en castellano y *la vuelta* a la que se refiere no es sólo a nuestro regreso, sino a *la vuelta del mundo* con quien, de una, giramos, ya que él es el gran marcador del tiempo de todos los que en el mundo estamos.
En la actualidad, los añuu están muy conscientes de que su armonía con el mundo ha sido rota; esto es, no han podido volver a pescar, pues, ante la ruptura del ecosistema, producto del ecocidio generado por la economía extractivista impuesta por la sociedad nacional, no les es posible dar continuidad a su propio *hacer*: pescar, cazar yaguasas, vivir del manglar; por tanto, el mundo se ha paralizado y los añuu con él. No obstante, tal parálisis, expresión de nuestro caos actual, se espera pueda ser reparado en una nueva vuelta, pues: **waütayeechi chikekü we** (*Volveremos a ser de nuevo*; *volveremos otra vuelta*).

-**chiina**: Adverbio espacio/temporal. ***Después de***.
Partícula cuyo sentido significativo es la ubicación o localización espacio/temporal como *posterior en relación a* otro elemento; por tanto, se trata de un relator de posterioridad espacio/temporal. Así, por ejemplo, podemos decir:
chiinayatünü aküürükarü chikekü we wataraweeinü: *Después de la comida* (sentido temporal) *regresaremos a trabajar*; o también:
püuneei chiina niá: *Tú te vas detrás de él*, o también: **ee kaaya üyün chiinana weimeikarü**: *Hay muchos peces detrás del manglar* (sentido locativo).
Como es de apreciar, el adverbio debe estar debidamente marcado por el sufijo de género del elemento o sujeto al que se refiere.

chirra: Nombre. ***Pecho*** (en general); ***mama de mujer*** (en específico).
Antiguamente, para los añuu, así como para la mayoría de los pueblos indígenas del continente, las mamas femeninas no implicaban sino la vía de sustentación de sus hijos, de tal manera que no había en ellas ninguna significación sexual, de allí que ellas podían permanecer al descubierto sin que ello representara vergüenza alguna. Lo mismo ocurría con las mujeres wayuu, quienes hasta bien entrada la colonia mantenían la vestimenta tradicional consistente en una falda de tela de algodón y su torso desnudo con sus **chirra** al descubierto. Esto cambia radicalmente en el momento de la intervención religiosa de los misioneros, quienes introdujeron la noción del pecado y la vergüenza. A partir de ese momento, surge la manta como vestimenta que cubre totalmente el cuerpo de las mujeres añuu y wayuu. **Tachirra** (*mi mama, mi teta*); **püchirra** (*tu mama, tu teta*); **jüchirra** (*la mama o la teta de ella*); **nachirra** (*la mama, la teta de ellas*).

-cho: Adjetivo. ***Corto***; ***pequeño*** en dimensión, tamaño, distancia o tiempo; ***pedazo***.
Como se ha podido observar hasta ahora, todos los términos referidos al sentido de medición, ubicación y/o dimensionales, incluyen en sí mismos la noción significativa tanto del espacio como del tiempo; de tal manera que, de acuerdo al sentipensar añuu, tiempo y espacio son inseparables, indivisibles, noción que tendrá profundas implicaciones en su particular perspectiva de razonamiento acerca del mundo.
Así, por ejemplo, al decir: **wopucho a mi aa Mawanakarü**: *Es corto el camino hacia El Moján* es equivalente a decir: **eecho a mi aa Mawanakarü**: *Hay poco hacia El Moján*, pues, ambas se refieren tanto a la distancia como al tiempo de desplazamiento.
La inseparabilidad de ambas dimensiones no es poca cosa, pues, ello trae importantes consecuencias para el proceso de comprensión de los fenómenos físicos, de la naturaleza e incluso, sociales, lo que repercute tanto en la forma de conocer como en los conocimientos generados desde esa perspectiva.

chon: Nom. ***Hijo***; ***fruto***; fig. ***pequeño***.
Todo lo procreado, todo lo que nace, sea de origen humano, animal o vegetal, se configura como **chon**, como hijo. Así, el hijo de la madre humana se presenta emparejado con los hijos de las aves, los peces o las plantas; lo que a su vez empareja a todas las comunidades presentes en el mundo. Dicho de otra manera, la cultura añuu se concibe como no antropocéntrica y, por tanto, todas las comunidades de seres se conciben como iguales e interrelacionadas armónicamente en el contexto de sus evidentes diferencias; pero, sólo su emparejamiento e interrelación complementaria, les permite a todas lograr su persistencia.
Es en este sentido que decir, por ejemplo: **ichon kunuunkarü** (*el hijo del árbol, el fruto del árbol*), puede ser comprendido como emparejado a: **ichon amaanakarü** (*el hijo de la mujer*), lo que por un lado pone de manifiesto el rasero en la condición o posibilidad de ser madre, tanto de **amaana** como de **kunuun**, es decir, de la mujer (humana) y del árbol (naturaleza), y, por el otro, nos habla de la consideración igualitaria entre la comunidad humana y la comunidad vegetal o de la naturaleza.
Por supuesto, tal perspectiva genera una forma de organización social basada en el principio de la *no superioridad humana sobre la naturaleza*, lo que a su vez implica la *no superioridad de ningún hombre o mujer por sobre otro hombre o mujer al interior de la comunidad ni de ninguna otra* por muy diferentes que física o culturalmente puedan ser, y, por el contrario, obliga a la *interrelación armónica de haceres* como justa garantía para la persistencia de cada una de las comunidades de seres presentes en el mundo.
Por otro lado, es importante señalar que **chon** es una de las palabras propias de la lengua añuu, cuyo uso ha permanecido aún en medio de la desaparición general de la lengua, no sólo entre los propios añuu, sino que ha trascendido hacia la población criolla que habita alrededor o próximos a los poblados añuu; de tal forma que es común escuchar esta palabra en boca de los criollos pobladores de Sinamaica de tierra, El Moján y hasta en Santa Rosa de Aguas, en Maracaibo. Su uso está vinculado a la búsqueda de familiaridad entre el lugareño (añuu o no) con respecto al criollo, o viceversa; de tal manera que su sentido significativo está estrechamente vinculado a la necesidad de expresar cariño o aprecio por el interlocutor; por lo que es común escuchar de añuu no hablantes como de criollos no hablantes de la lengua expresiones como: ¡Epa Chon!; ¿Cómo estáis chon?; ¿Qué fue chon?; etcétera.

-**chonaa**-: Verbo. ***Cortar***; ***destajar***; ***apocar***; ***desgarrar***.
Como muy bien podemos observar, este verbo resulta de la unión del adjetivo –**cho**- (*corto*, *pequeño*; *pedazo*), y el sufijo marcador del aspecto múltiple o de continuidad progresiva: -**naa**. Esta unión permite configurar un sentido significativo capaz de expresar la idea de: *cortar*; *acortar*; o *hacer más corto* o *pequeño*; *destajar por corte* algo; o *despedazar* o *hacer pedazos* algo.
Se trata entonces de un cortar que no tiene otra implicación o que remita a otro significado que a la acción anteriormente señalada. Decimos esto porque, en efecto, existe en lengua añuu otro *cortar* cuya significación se diferencia de forma importante a este de **chonaa**, pues, en este caso, el *cortar* empequeñece o acorta; mientras que, como veremos en su momento, el otro *cortar* se presenta como la acción necesaria para multiplicar, para aumentar aquello que se corta.
Por otro lado, pero consecuencia de lo anterior, el **chonaa** (*como reducción*) le confiere una importante participación, como expresión de su *hacer*, al instrumento necesario para *cortar*. Así, por ejemplo, en la expresión: **jüchonaaü marichekarü jüta meeyakarü**: *ella corta la enea con su cuchillo*.
El instrumento es puntualizado (**jüta**), adquiriendo por esta vía, la condición de fundamento de la acción, es decir, es quien tiene la propiedad y es el sujeto del *cortar* y no aquella que lo usa. Esto no ocurre con el otro cortar que veremos más adelante. En todo caso, **chonaa** es un *cortar* que supone una reducción de lo cortado y, para cuyo resultado, es necesaria la participación del *hacer* del instrumento.

chonpü: Verbo. ***Ser bajo*** (de estatura); ***ser pequeño***.
La estatura promedio entre los añuu es de unos 1,60 a 1,68 metros entre los hombres, y de unos 1,55 a 1,60 metros las mujeres; de tal manera que alguien por debajo de esa talla, sea hombre o mujer, puede ser considerado como **chonpüchi** (para masculino), o **chonpütü** (para el femenino). Jamás hemos visto casos de enanismo entre los añuu, pero también, son muy pocas las personas que alcanzan tallas superiores a las señaladas.
Es igualmente importante señalar que el término es solamente utilizado para referirse a sujetos humanos, pues, para referirse al tamaño (pequeño) de animales o plantas, se utiliza otro término. **Nüchonkai Juan nüotatüi chonpüchachi** (*El hijo de Juan salió pequeñito*).

choowa: Verbo. ***Ser corto*** (de tamaño); ***ser pequeño*** o ***estar pequeño*** (referido a animales o plantas).
choowa waluakarü (*La babilla está pequeña*). Con este ejemplo es posible observar que el tamaño (pequeño) del animal no se mide según **chonpü**, sino a través de **choowa**. Esto es comprensible por cuanto, sólo la persona humana puede ser lingüísticamente representada mediante su pronombre personal (**pü** – **tü**). Lo mismo sucede cuando se trata de una planta: **Jara choowa ouriyakarü** (*La planta está aún pequeña*; *aún está pequeña la planta*).

chuuriyo: Nombre. ***Cuerda***; ***mecate***; ***liana***.
Antiguamente, los añuu fabricaban sus cuerdas tejiendo muy finamente la majagua que, ciertamente, es una gramínea de gran resistencia; o también, utilizando la corteza de algunos árboles incluido el mangle. La corteza era deshebrada o deshilachada y los hilos así obtenidos podían ser tejidos para formar fuertes y resistentes **chuuriyoñü** con las que podían atar sus cayucos y hasta las estructuras de sus casas.

Pero **chuuriyo** también podía ser obtenido mediante intercambio con grupos como los wayuu y aún de otros más alejados que trabajaban la cocuiza (*planta del sisal*) con las que éstos producían cuerdas, mecates y cabuyeras para sus hamacas y chinchorros. **Kaani pe maneü chuuriyo api waapaa wanuakarü** (*No tenemos una cuerda para atar nuestro cayuco*).

-chutoo-: Verbo. ***Cerrar***; ***tapar***.
Para una cultura cuya territorialidad se configura a partir de relaciones con espacios eminentemente abiertos, la acción de *cerrar* se torna restringida, casi ausente, pues, por el contrario, la cultura tiende a propiciar la apertura y el disfrute de lo abierto; por tanto, ella *se hace abierta en sí misma*, lo que le provee de una amplitud, una disposición y capacidad de comprensión de otras perspectivas de visión. Sin embargo, esto no quiere decir que el *cerrar* no ocurra.
Así, por ejemplo, cuando decimos: **chi achutoi wopukarü**: *esto cierra el camino*; la frase se refiere al hecho físico de un camino imposible de transitar, de continuar, lo que generalmente ocurre con algunos caños aledaños al río que alimenta la Laguna de Sinamaica que, por sedimentación, expansión del manglar o por debilitamiento de la fuerza de la corriente del agua en tiempos de sequía, terminan por cerrarse, impidiendo el tránsito por los mismos. Esta implicación significativa es común; no obstante, la frase es más utilizada para expresar la imposibilidad de comprender o asimilar; por ello, es más común escuchar: **apaata te ata chutota wayootain** (*doy por cerrada nuestra conversación*); o mejor, **chutota we wanapaa pe berrnadoran** (*nos cerramos, no comprendemos a los del gobierno*).
Dicho de otra forma, para comprender al mundo en su complejidad, la cultura está totalmente abierta y es capaz de transitar todos los caminos posibles para lograrlo; sólo cuando aquello que se intenta comprender se resiste de manera terca o inhóspita, el camino a la comprensión se cierra o es cerrado. Esta ha sido una constante para los añuu, especialmente, cuando de elementos impuestos por la cultura criolla occidentalizada se trata, pues, muy a pesar de su amplitud para tratar de comprender, en sus términos, aquello de que se trata, es la propia condición del elemento impuesto lo que cierra el camino para su cabal comprensión.
Por lo demás, la vida de la comunidad siempre ha transcurrido en términos de apertura y en espacios abiertos, ya de las aguas o en sus patios o escolleras; de hecho, hasta muy recientemente las puertas de sus casas consistían en cortinas de enea que, durante el día permanecían recogidas, quedando las casas igualmente abiertas; sólo en la actualidad los añuu han comenzado a utilizar puertas de madera con cerrojos y, aún, protecciones de metal, y lo que hacen, no precisamente por razones de seguridad o por temor a ser atacados, sino fundamentalmente por lo que consideran forma parte del sentido "estético" de la cultura de los criollos, quienes, en efecto, construyen sus casas como verdaderas prisiones: cerradas, selladas, mediante fuertes puertas y enrejados de metal que de alguna manera, les brindan la sensación de una seguridad a sus bienes y a sí mismos. Así, a pesar de que tal inseguridad no existe entre los añuu, éstos han venido asumiendo esta forma de construcción de sus palafitos, más como elementos que aportan "belleza" por lo que a pesar de la implicación de cierre que tales elementos generan, podemos decir que el sentido de apertura de la cultura no desaparece del todo.

chutota: Adjetivo. ***Cerrado***; ***tapado***.
Se conforma a partir del verbo ***cerrar***: **-chuto-** y el sufijo puntual espacio/temporal: –**ta**, el que además aporta el sentido de unicidad o, por mejor decir, señala que la acción o el hecho se da de forma puntual, única y definitiva. Así, lo *cerrado* está vinculado al final de un ciclo

de tiempo o al cierre definitivo de un espacio. Por ejemplo, en la expresión: **jüpiñá chutotaü chiina ou'taü jiá**: *Después de su muerte su casa* (de ella) *es definitivamente cerrada*.
En efecto, a la muerte de una madre principal, su casa es cerrada y, por tanto, inhabitada. Así permanecerá por un tiempo, luego de lo cual, anteriormente la quemaban, en la actualidad es desmantelada y el espacio donde estuvo enclavado el palafito quedará abierto.

chuwá: Nombre. ***Barro***; ***fango***; ***sedimento***; ***lodo***.
Elemento de mucha importancia para los añuu, toda vez que su manipulación les permite emplazar sus casas sobre el agua, así como crear los espacios artificiales de tierra o pequeños patios adjuntos a las casas de las familias a los que denominan *escolleras*, pero manteniendo la apertura hacia el agua.
Además, el barro que se extrae del fondo del río y de sus caños, conformado por el sedimento arrastrado por la corriente, no sólo es utilizado para la construcción, sino que, igualmente, puede ser usado como emplasto curativo para ciertas enfermedades como la lechina y aún, como tratamiento para bajar la fiebre y aliviar dolores de cabeza. Hay en la laguna de Sinamaica un sector poblado cuyo nombre original es **chuwakarü**: *El Barro*.

E

ee: Verbo. ***Haber***. Marca de ***aspecto inactual*** (futuro inmediato).
Este morfema tiene una doble función en la lengua; la primera de ellas es cuando aparece sufijado a un verbo, en la que cumple la tarea de enviar lo dicho al espacio de lo *no actual* o *tiempo indeterminado*, es decir, podemos entenderlo con toda propiedad como un marcador de "futuro". Así, por ejemplo, la expresión: **tayaapeei ata piá**: *Esperaré por ti*; o también: **nütaraweei api nnerr**: *Él trabajará por dinero*.
Como vemos en los anteriores ejemplos, el morfema –**ee** aparece unido como sufijo al verbo (-**yaapa**- *esperar*; -**atarawa**- *trabajar*), a los que modifica enviando su sentido significativo a un tiempo inactual o por venir, esto es, una acción que se realizará a futuro.
Por otro lado, el mismo morfema, pero en posición no sufijada se comporta como un verbo cuyo sentido significativo es el de indicar la presencia o existencia de algo, lo que puede traducirse como el verbo: ***hay*** o ***haber***. Así, por ejemplo, podemos decir: ¿**ee kuranna**?: ¿*hay plátano*? Y obtener como respuesta: **aa, ee kuranna**: *si, hay plátano*; o también: **nnawá. Eepe kuranna**: *No. Plátano no hay*.
De esta manera queda claro que –**ee**- puede cambiar de función de acuerdo a la posición en la estructura de la frase, pudiendo por ello constituirse como –**ee**-, sufijo marcador del aspecto de tiempo inactual o de "futuro", y también puede actuar como **ee**, verbo ***haber*** cuando aparece de manera aislada o en posición inicial de frase.

eeichu (**ee/ei/chu**): Nombre. ***Temporal***; ***Mal Tiempo***; ***Tormenta***; ***Tempestad***.
Configurada a partir del morfema **ee**- que, como sabemos, en posición inicial actúa como el verbo ***haber***; seguida por -**ei**- (sustantivo de ***padre***) pero que en la presente expresión está referida a la presencia del padre cósmico en su manifestación más vigorosa: *el viento fuerte*, el *chubasco*, y, finalmente, el sufijo –**chu**, que marca a todo aquello que aparece como *turbio* o *ennegrecido en su aspecto*.
Eeichu se refiere entonces al "temporal", es decir, cuando el cielo se oscurece, las nubes se ennegrecen y el viento sopla con fuerza. Cuando esto ocurre, para los añuu se trata del anuncio de la gran batalla cósmica entre **juyakai** (*El Lluvia*) y **Joutei** (El viento). Entonces, en ese momento los añuu se guarecen en sus casas, las embarcaciones no zarpan, las madres cuelgan las hamacas para que sus hijas señoritas se acuesten y no toquen con sus pies el suelo, pues, el mundo será pronto el escenario de la confrontación de estos poderosos padres cósmicos. Así, cuando la batalla tiene lugar, es decir, cuando se desata la tormenta, es cuando se dice: **eeichu juyakai**; entonces, las antiguas abuelas, apoyan a **joutei** en la batalla y para ello cantan la historia que relata la lucha de una madre que, soplando, logra rescatar a su hija del poder de **Juyakai** quien la había secuestrado. (Ver el "*Canto del Rayo y el Trueno*" en el *Libro Tercero* de esta obra).

eeiñurucha (**ee/ei/üyü/ru/cha**) Nombre. ***Llovizna***.
A diferencia del término anteriormente descrito, la presente expresión está directamente referida a **ei**- (*soplo, viento, aliento – padre cósmico de los añuu*), y más particularmente a lo que sale (-**üyü**-) desde su interioridad (-**ru**); de tal manera que, para el sentipensar añuu la llovizna, la brizna, el rocío, no es más que la manifestación de **joutei** que señala que *hay* (**ee**)

un buen tiempo; así, el rocío pertenece a **joutei** y no a **juyá** y se entiende como el tiempo en que el padre cósmico deja salir de sí *la agüita* benefactora (el rocío) para todas las comunidades (plantas, animales y humanos). **Joukai kamaira eepe ata eeiñuruchakarü** (*Hoy no habrá calor por la llovizna*).

eejuraa: Verbo. ***Oler***; ***olfatear***.
El término se conforma a partir del verbo haber (-**ee**-), pero cuyo sufijo a final de palabra corresponde al aumentativo –**raa**, lo que lleva a configurar la idea de que aquello que está en el haber se percibe aumentado, es decir, el sujeto tiene la capacidad de percibir con el olfato. **Teejuraa** (*yo olfateo*); **peejuraa** (*tú olfateas*); **nüejuraa** (**él olfatea**); **jeejura** (*ella olfatea*); **weejuraa** (*nosotros olfateamos*); **jaejuraa** (ustedes olfatean); **naejura** (*ellos olfatean*).

eekata: Verbo. ***Subir***; ***escalar***.
Para ser un buen cortador de mangle es fundamental saber la técnica de escalar sobre los grandes árboles en función de cortar aquellos ramos cuya forma y tamaño correspondan a la necesidad requerida, esto es, si el ramo va a ser utilizado como pilote de la estructura de una casa, como piso, como canalete; en fin, subir o escalar un árbol durante las tareas del corte de mangle es una acción puntual del *hacer* del *cortador* y, por tanto, se trata de una capacidad que, si bien es cierto debe ser desarrollada con la práctica, también es cierto que requiere de una condición física que *hay* que *tener* (**ee** – **ka**), de manera única y definitiva (-**ta**). **Jaru wouna wachonaa weimeikarü Pedrochon eekata kunuun ata nütaai niá** (*Cuando vamos a cortar mangle el hijo de Pedro es el que sube porque él sabe*).

eekota: Verbo. ***Caer***; ***bajar***.
Si subir o escalar es una capacidad puntual (**ka** – **ta**), el caer es, igualmente, una acción no dependiente del sujeto pero que está en su *haber* y es, con todo, igualmente puntual, única y definitiva.
La importancia de estos términos **eekata**/**eekota** (*subir/caer*), está estrechamente relacionada con la perspectiva añuu acerca de la física del vuelo y la gravedad. En este sentido, es importante señalar que para el sentipensar añuu tanto *el subir* como *el caer* corresponden a una capacidad física del sujeto y no exclusivamente a una fuerza o energía exterior al mismo; vale decir, un sujeto puede o no tener la capacidad de subir, escalar o volar, al mismo tiempo que tiene la capacidad de caer o bajar; de allí que la configuración de ambos verbos se realiza a partir del verbo *haber* (**ee**).
Dicho de otra manera, la capacidad de subir o bajar de un cuerpo es un *haber* propio del sujeto, esto es, una capacidad que le es intrínseca y que, al mismo tiempo, está relacionada al entorno en el que se *sube* o se *baja* por lo que; en todo caso, *subir*, *volar*, *bajar* o *caer*, es una capacidad que forma parte del *haber* del sujeto.
Como vemos, se trata de una *muy otra* perspectiva para entender eso que la ciencia occidental nos ha enseñado la verdad única y defnitiva, es decir, como una inviolable Ley sustentada en lo que llaman el principio de la gravedad terrestre, que ciertamente existe; sin embargo, desde el sentipensar de lo que por los momentos podríamos denominar una física añuu, ciertamente no alcanza a cubrir la totalidad de los fenómenos físicos realmente existentes, por lo que su condición universal entra en crisis, pues, sabemos que, **jürükü pe eekata, eekota niá** (*No todo lo que sube, cae*).

eekü: Nombre. ***Piojo***; ***tiene piojo***; ***hay piojo***; ***los hay***; ***los tiene***.
Pequeño insecto parasitario que desde la perspectiva añuu, está en nuestras cabezas, vive en nuestras cabezas. Sin embargo, su presencia es mucho más común en las mujeres que en los hombres porque los hombres generalmente cortan su cabello mientras que, las mujeres, buscan mantenerla larga y abundante. El riesgo de tener piojos para las mujeres siempre es mucho mayor, y, por eso, ellas mantienen un especial cuidado de untar su cabello con una mezcla de aceite de coco y hojas maceradas de yerbabuena o cualquier otra planta aromática que impida que estos animalistos se posen en la cabeza de la persona. Por supuesto, estamos hablando de un mecanismo tradicional que en la actualidad ya casi no se utiliza, pues, la mayoría utiliza los llamados shampoo vermífugos que comercialmente llegan hasta la laguna. Por otro lado, el animalito tiene un valor simbólico negativo, pues, su presencia en los sueños implica que los enemigos del soñador están tramando algo. **Maríachonkarü kaaya keekü jükiaru** (*La hija de María tiene mucho piojo en su cabeza*); **Aipü pa taparaaratüi amo eeküin takiaru, keenü mou nüyota kate** (*Anoche soñé con piosos en mi cabeza, alguien está hablando mal de mí*).

eerorü: Nombre. ***Ruido***; ***que hace bulla***; ***donde hay ruido***.
En el pasado, antes de la llegada de los llamados "Paqui Paqui" y, posteriormente, los motores fuera de borda, el desplazamiento dentro y fuera de la Laguna se hacía a canalete o con un velamen elaborado con tela o simplemente con un ramo frondoso del manglar. Así, era la propia fuerza del lanchero o la del viento la que hacía posible el desplazamiento que, por eso mismo, era totalmente silencioso.
Por otro lado, las conversaciones al interior de las casas, tanto de los hombres en las escolleras como de las mujeres alrededor del fogón, siempre se producen en un tono que podemos considerar como moderado en sus decibeles, pues, el escándalo, el ruido o la bulla no es bien visto, pues, se entiende que impacienta la tranquilidad que ha de reinar para provocar y generar la armonía social.
De tal manera que, para el sentipensar añuu, una persona ruidosa o escandalosa nunca es bien vista socialmente y, por eso, es su familia la primera en avergonzarse, reprocharle y señalarle su actitud. Así, pues, **eerorüri** señala a un sujeto ruidoso o escandaloso que ciertamente, lo muestra desagradable y pernicioso a la armonía comunitaria. (Ver el "Canto de la muchacha que vivió en la tierra del Abuelito Tigre", en el ***Libro Tercero*** de esta obra).
Sin embargo, es necesario decir que, en la actualidad, como parte del proceso de deterioro de la cultura, la Laguna ya no es tan silenciosa ni el silencio parece ser tan apreciado, pues, el constante rugir de los motores fuera de borda, la existencia de cantinas con ventas de licor que acostumbran sonar música vallenata a muy alto volumen, la han convertido en un lugar donde la armonía y el silencio son cada vez más escasos. **Jümüiwo wachakatünü eerorü pe, jaketü jürükü eerorüñü we** (*Antes gustábamos del silencio, ahora todos somos ruidodos*).

eeri: Verbo. ***Estar*** (irregular).
En efecto, el término pareciera corresponder a lo que en castellano se conforma como el participio pasado del verbo ***estar***, esto es: ***ha estado***. En este sentido, podemos decir que es correcto expresar, por ejemplo: **eeri te ye**, lo que bien puede ser traducido como: *si hubiera estado aquí*; o también: **eeriru niá Marükayüru**, y traducirla como: *él ha estado en Maracaibo*. En todo caso, se trata de una forma irregular del verbo *estar*, pues, se trata de la

unión de –**ee-** como verbo *haber*, sufijada por la marca de género masculino –**ri** estableciendo así, la presencia de un sujeto.

eerü: Nombre. ***Cuñada***, ***está dentro*** (*incluida*).
Ya hemos mencionado anteriormente para el caso de **arei** (*cuñado*), que se trata de la expresión que significa que aquel ha sido *fijado*, *pegado* a la matriz familiar de la mujer con quien se ha unido en matrimonio; asimismo, **eerü** (*cuñada*), significativamente tiene que ver con el hecho de la inclusión de la mujer casada en el seno de la familia del esposo. Así, **eerü**, en tanto cuñada, implica que "está dentro", *está incluida* en la familia a través del marido, esto, muy a pesar de que es el marido quien se desplaza para vivir con la familia de la mujer, pues, se considera que al ser *mi cuñada* (**teerü**) es, por consiguiente, mi familia (**tamana jiá**). **Weerü je wamanaüyü jiá** (*Nuestra cuñada es también de nuestra familia*).

eeta: Verbo. ***Regar***; ***esparcir***; ***rociar***.
El regar o esparcir puede resultar de una acción voluntaria o involuntaria del sujeto. Así, por ejemplo, al decir **teetai kaüpeinkarü**: *esparzo el chinchorro*; *riego la red* (la red de pesca), o también: **eeri eetüwi ouriyakarü jiá** (*la planta ha sido regada*), se trata de dos formas distintas de la acción, pues, como podemos apreciar, la posición del sujeto varía en relación al verbo –**eeta-**. En este sentido, cuando la acción es voluntaria el marcador personal se presenta en posición inicial de palabra como en **teetai**; mientras que, si la acción resulta de un acto involuntario del sujeto, el marcador personal se presenta en posición final a la acción verbal como en el segundo ejemplo, donde **jiá** (*ella*) corresponde al marcador personal del sujeto (**ouriyakarü**–*La planta*).
Esta, que pudiéramos postular como una regla gramatical para la lengua añuu, es el resultado de su perspectiva de visión en cuanto a la relación entre acción y sujeto de la acción que, para los añuu, siempre es intersubjetiva, pues, no siempre el sujeto es el realizador de la acción sino que sólo la vivencia. Dicho de otra manera, de acuerdo a la lógica añuu existe la posibilidad de que el sujeto no actúe sobre un "objeto" sino que vivencie la acción del mismo lo que, ciertamente, exilia la noción de "objeto" del elemento en cuestión; puesto que convierte al "objeto" en otro sujeto y, al sujeto, en un vivenciador de la acción del otro, todo lo cual genera otra lógica en la construcción gramatical, por así decirlo.

eetoru: Nombre. ***Codo***; ***articulación*** (*movimiento hacia adentro*).
Las llamadas coyunturas o articulaciones del cuerpo son, de acuerdo al pensamiento añuu, no sólo los puntos del cuerpo donde se produce o se hace posible el movimiento, sino que sus nombres corresponden siempre al tipo de movimiento o a las características de los mismos, y que la articulación hace posible; vale decir, lo que se considera es el ***hacer*** de la articulación. En este caso, **eetoru** no sólo nombra a la articulación entre brazo y antebrazo (*el codo*), sino que expresa el tipo de movimiento que ella hace posible y que se caracteriza por ser un movimiento siempre dirigido hacia adentro. **Aya mei te teetoru, poreesakarü akuwape tantuna** (*Me duele mucho el codo, por eso no muevo mi brazo*). **Teetoru** (*mi codo*); **püeetoru** (*tu codo*); **nüeetoru** (*su codo de él*); **jüeetoru** (*el codo de ella*); **weetoru** (*nuestro codo*); **jeetoru** (*el codo de ustedes*); **neetoru** (*el codo de ellos/ellas*).

ee'ti: Nombre. ***Pecho***; ***torso***; ***tetilla*** (hombre).
Se refiere a la exterioridad del pecho o región pectoral de un hombre, destacando sus músculos pectorales puntualizados por las tetillas. Es de destacar, que los añuu siempre se

caracterizaron por tener un torso fuertemente desarrollado, pues, el casi permanente ejercicio de la natación o la utilización muscular de su torso hace posible el fortalecimiento y desarrollo de esa región del cuerpo. Así, es posible ver aún en los ancianos, señales de su antigua musculatura y fortaleza. Tal vez, el cambio de patrón alimenticio y el cada vez menor ejercicio de la pesca y otras actividades que les eran propias como hombres de agua, ha comenzado a incidir en el evidente cambio físico que registran los actuales añuu, ciertamente más delgados y con un **ee'ti** mucho menos desarrollado. **Ta'tucha aüri araüracha ya kee'ti you** (*Mi abuelito, aunque ya está viejito tiene un gran pecho*).

ei: Nombre. ***Padre***.

Aquí, es importante señalar que esta misma palabra (**ei**), en lengua wayuu, tiene un significado inverso, es decir, para el wayuu –**ei-** significa "*Madre*". Llamamos la atención sobre este aspecto porque nos vamos a topar en la lengua añú con muchos términos que, igualmente, forman parte del vocabulario wayuu pero que muchas veces, tal como en este caso, su significado tiene un valor inverso con respecto a la otra cultura.

Resulta lógico pensar que esta afinidad está directamente vinculada al hecho de que ambos pueblos (añuu y wayuu), pertenecen a la misma familia lingüística arawaka, y la inversión de significados para los mismos vocablos está asociada al proceso de configuración de las respectivas territorialidades en cada una de estas culturas. Así, la territorialidad añuu se configura a partir de sus relaciones con el agua, mientras que la de los wayuu se conforma a partir de sus relaciones con la tierra. Por esta vía, cada uno de estos pueblos, parientes lingüísticos, realiza procesos diferentes en la comprensión y construcción de su territorio, así como diferentes adaptaciones tecno-económicas y, por tanto, diferente comprensión y construcción simbólica.

Dicho de otra manera, el mundo es observado, comprendido y vivido desde diferentes perspectivas, lo que conduce a una construcción simbólica y, por supuesto, a un nombrar diferente, en correspondencia a sus particulares territorialidades.

Por otro lado, **-ei-** es una raíz vinculada significativamente al viento, elemento que el *sentipensar* añuu considera como altamente benéfico; en tanto que, es el viento quien disuelve o espanta las tormentas, es decir, se enfrenta a **juyakai,** quien, en la inversión simbólica wayuu, resulta para éstos totalmente benéfico en contraposición al viento (**joutei**), y por lo que desde su sentipensar se constituye en padre de todas las generaciones wayuu.

Para los añuu, por el contrario, **juyá** puede resultar altamente perjudicial, pues, no sólo imposibilita la pesca, sino que muchas veces lanza sus rayos y centellas que pueden resultar mortales para sus casas y sus vidas, y es **joutei** (*viento*) quien posee el poder para enfrentar a **juyá**. Por esta vía, obtiene la condición benéfica y la representación simbólica de constituir el padre de las generaciones de los hombres de agua.

Así, pues, la consideración positiva del viento por parte de los añuu, al punto de razonarlo como el gran padre cósmico, se explica en el hecho cierto de que, sin su presencia, es imposible zarpar para incursiones de pesca porque, ciertamente es imposible hacerlo en tiempos de lluvia. Por otro lado, nada es más temido entre los añuu que una tormenta cuando se navega en aguas extendidas; por el contrario, la presencia del viento no sólo se encarga de alejar la tormenta, sino que hace posible el desplazamiento de las embarcaciones (especialmente en tiempos que los añuu no contaban con el motor fuera de borda), cuando se dirigían hacia lejanos lugares de pesca o captura. De esta manera, el viento como manifestación del cosmos, así como el soplo/aliento como manifestación humana del elemento cósmico, constituyen la representación del *hacer* positivo del mundo y de los

hombres. (Ver el "Canto del Rayo y el Trueno" presente en la colección de relatos añuu del ***Libro Tercero*** de esta obra). **Tei** (*mi padre*); **püi** (*tu padre*); **nüi** (*el padre de él*); **jüi** (*el padre de ella*); **wei** (*nuestro padre*); **jei** (*el padre de ustedes*); **nei** (*el padre de ellos*).

eichi: Nombre. ***Hombre***; ***adulto masculino***.
Como vemos, la palabra se estructura mediante la unión del nominal **ei-** y el focalizador –**chi**, lo que permite a la cultura construir el sentido del nombre de aquellos humanos masculinos que, luego de cubiertas en tiempo y experiencia determinadas etapas de crecimiento y desarrollo, llega o alcanza finalmente la etapa o estado adulto, es decir, se encuentra en un nivel de madurez suficiente para obtener mujer (**amaana**) y, por supuesto, de engendrar, de ser padre. En este sentido, dos comentarios nos parecen ineludibles.
El primero tiene que ver directamente con la manifestación específica del *sentipensar* añuu; así, tal como hemos visto, la raíz –**ei**- está vinculada a nivel cósmico con el viento, y, a nivel humano con el *soplo*/*aliento*. Por esta vía, es posible entender que la condición de hombre adulto está unida al tiempo y forma en que el sujeto está en la capacidad de ejercer el *hacer* inherente al *padre cósmico*: el viento (**joutei**), que a nivel humano debe traducirse como la capacidad de *alentar*; *dar aliento*; ser capaz de *proveer aliento*. Es por ello que **eichi** es, justamente, aquel hombre que está en condiciones de tener **amaana** (*la que tiene la condición de buena tierra*), para procrear y lograr con ello la persistencia biológica y cultural de los hombres de agua. Dicho de otra manera, **eichi** se refiere al tiempo en el que un añuu se hace capaz de tomar en su *ser* el *hacer* del gran padre cósmico: el viento.
Tal proceso de configuración simbólica y conceptual se logra lingüísticamente mediante el uso del focalizador –**chi** que, en este caso, cumple la función de humanizar o socializar, por así decirlo, el *hacer* del elemento cósmico; todo lo cual constituye una nueva muestra de la armonía que debe existir entre cosmovisión y cosmovivencia para la persistencia de la cultura.
El segundo comentario ineludible tiene que ver con los procesos de formación entre géneros; valga decir, si bien es cierto que las mujeres deben pasar por diferentes etapas hasta alcanzar el "máximo grado" que las constituye como **amaana** (*tierra buena*); igualmente, los hombres deben trascender las etapas de: **chonkai** (*niño*); **maayiki** (*joven*), hasta llegar al nivel de **eichi**: *hombre*, estadio en el que tiene la posibilidad de convertirse en **eimüchi** (*marido*) que comentaremos más adelante. **Manei nüichi niá ya** (*Él ya es un hombre*); **Amüiwa weichi jarü asokutari we** (*Sólo somos hombres cuando somos responsables*).

eichikan (eiñan): Nom. ***Hombres***; ***Los hombres***.
Es evidente que se trata de la pluralización de **eichi** (*hombre*) por efecto de la presencia del determinante marcador del plural: **Kanü**/**Kana**. Ahora bien, es justo señalar en este punto un aspecto que de seguro tendremos la oportunidad de profundizar más adelante y que tiene que ver con un fenómeno fono-fonológico que pareciera común en la lengua añuu. Nos referimos al hecho de que, en virtud de la regla del menor esfuerzo, el sufijo determinante del plural '**Kanü**/**Kana**' tiende en un primer momento, a elidir la vocal final '**ü**/**a**', y, en un segundo momento, el fonema oclusivo palatal sordo '**K**', por acción previa del fricativo '**Ch**' tiende a nasalizarse y así transformarse en la palatal nasal '**ñ**' manteniéndose el sonido nasal al final de palabra como indicador de plural. Así, es posible comprender que **eichikan** en el uso común del habla termine siendo: **eiñan**, como resultado del proceso de transformaciones antes descrito. **Jürüko eiñan nounatunüawa naünaüyü aye** (*Todos los hombres se fueron a pescar ayer*).

eichu: Nombre. ***Ventarrón***; ***tempestad sin lluvia*** (***manguera***; ***tornado***).
Se trata del terrible tiempo atmosférico en que el viento sopla con brutal contundencia; sin embargo, no llueve, sólo el viento manifiesta su fuerza derribando árboles, casas y lanzando las embarcaciones por los aires a grandes distancias. Es, con todo, el viento huracanado, cuya presencia siempre va acompañada de un oscurecimiento del cielo, si ocurre durante el día, o la desaparición de las estrellas y la luna, si ocurre de noche.
Para los antiguos añuu, cuando esto ocurría, se trataba del enfurecimiento del padre cósmico quien se enfurecía, muy probablemente, debido a violaciones humanas a la armonía con las demás comunidades de seres; es decir, se trataba de la furiosa molestia del padre de todos por nuestras acciones negativas sobre el mundo o en contra de las otras comunidades con quienes compartimos el mundo. Por eso, cuando esto ocurría o, para que esto no ocurriera, en determinado tiempo, se realizaba un ritual que describiremos en su momento, pero en todo caso, **eichu** es el cielo ennegrecido por la "*rabia*" del viento (**joutei**), *el padre*, quien de esta manera castigaba a los añuu por sus faltas a la armonía cósmica y social. **Ee eichu keetarü mou weiñatünü, eita nía wei** (*Hay ventarrón, algo malo hicimos, nuestro padre está bravo*).

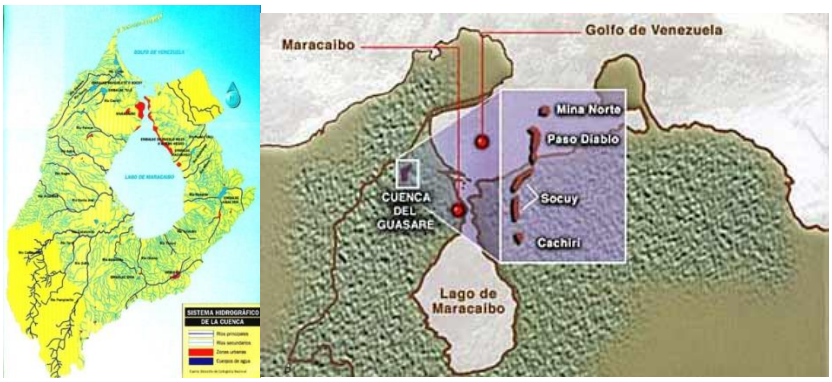
eichujuyakarü: Nombre. ***Tormenta huracanada***; ***tormenta eléctrica***.
Para los añuu el gran benefactor es el viento, pues, ya lo hemos dicho, es quien espanta con su soplo a las grandes tormentas, es decir, a la fuerza de **juyá**. Sin embargo, para la cosmogonía añuu, **joutei** y **juyá** son hermanos y cada uno por su lado y de acuerdo a su propia fuerza o poder, protege o beneficia a sus propios hijos. Así, **juyá** es considerado como el padre de los hijos de la tierra (los wayuu), mientras que **ei-joutei** es considerado el padre de los hijos de las aguas (los añuu).
Ahora bien, en tanto padres cósmicos ellos no sólo son benéficos proveedores para sus hijos sino que también pueden ser severos en sus castigos ante las acciones negativas que sobre el mundo realicen los hombres; así, **eichujuyakarü** es una de ellas, ya que no hay fenómeno físico más temido por los añuu que el momento en que el viento huracanado es acompañado de una abundante tormenta de agua cargada de terribles descargas eléctricas, pues, cuando esto ocurre, las casas de paja pueden ser alcanzadas por una de estas centellas, lo que más de una vez ha sucedido con resultados siempre catastróficos a la vivienda y a sus habitantes.
Es por ello que, cuando esto llega a suceder, la comunidad entera reflexiona acerca de sus acciones hasta encontrar la falta cometida por la que, están convencidos, están siendo castigados por el padre cósmico **joutei** con su **eichujuyakarü**, y, por ello, cuando el tiempo malo comienza a formarse en el cielo, las ancianas organizan a toda la familia dentro de sus casas, luego de lo cual, comienzan a cantar el relato con el que invocan al padre cósmico a la calma, logrando siempre con su canto transformar la tormenta en suave brisa. **Jürüko kanaata we ata einta ya eichijuyakarü** (*Todos tenemos que guardarnos porque ya viene la tormenta*).

eikore: Nombre. ***Pulmones*** (humanos); ***agallas*** (peces); ***el lugar del aliento/soplo***.
Se trata del lugar donde reposa nuestro aliento, el lugar de origen del soplo, del aire de nuestro cuerpo y el de todos los seres vivos: humanos, animales, plantas. Todos, así como tenemos un lugar para nuestros pensamientos, igual tenemos un lugar desde donde nuestro espíritu o, mejor dicho, el espíritu de todo lo que vive, se manifiesta en su soplo/aliento. **Teikore** (*mis pulmunes*); **peikore** (*tus pulmones*); **nüikore** (*los pulmones de él*); **jiikore** (*los pulmones de ella*); **weikore** (*nuestros pulmones*); **jeikore** (*los pulmones de ustedes*); **neikore** (*los pulmones de ellos*).

eikuwaa: Verbo. ***Mecer***; ***airear***.
Cuando no sopla y las temperaturas se elevan en nuestros trópicos, especialmente en la Laguna de Sinamaica, es común que la gente busque una sombra bajo los árboles, cuelgue su chinchorro y mediante la oscilación de la hamaca busque airearse generando un momentáneo refrescamiento de la temperatura alrededor de su cuerpo. Asímismo, es común mecer al niño en su hamaca para que el viento generado le arruye, le refresque y le prodigue el descanso del calor del casi permanente verano en la Laguna. De tal manera que mecer o mecerse es, al mismo tiempo, airear o airearse, refrescarse. **Pünüka eikuwami tachon jamaaru api nütüma niá** (*Anda a mecer al hijo en la hamaca para que duerma*); **Keemakarü eikuwa anuakarü** (*El marullo mece el cayuco*).

eii: Nombre. ***Encía***; ***diente***.
La tendencia en lengua añuu es a establecer el hecho de que ningún elemento puede ser totalmente divorciado del lugar que ocupa, o por mejor decir, todo elemento presente conforma una unidad con su lugar, con su espacio, ya que su *hacer* depende en buena parte del espacio desde donde lo realiza. Así, es imposible divorciar o aislar al diente de la encía, pues, su *hacer* (morder, masticar), está definitivamente unido al lugar donde se aloja. Ambos, diente y encía, forman una unidad en el *hacer*. Lo mismo observamos cuando nos referimos a la mano (**aapa**) y su unidad con los dedos. Dedos y mano conforman una unidad en el *hacer* de manipular, agarrar, asir, etcétera. De tal manera, pues, al decir **teiikan** (*mis dientes*) el hablante añuu está incluyendo el lugar donde éstos se alojan: la encía. **Eeri ourura teii ata eeri aya manei tai** (*Está hinchada mi encía porque está enfermo mi diente*).

eimmá: Nombre. ***Río***; ***caño***; ***afluente***.
Es interesante observar que el nominal para las corrientes de agua (los ríos) resulte de la unión de **ei**- (*padre*) y **mmá** (*tierra, mundo*), pues, en primer término, remite a la condición masculina del río, imagen vinculada a la configuración de la corriente como largo miembro que penetra la tierra y la recorre en sus niveles freáticos, pero que igualmente la recorre en su superficie hasta alcanzar penetrar, igualmente, en su desembocadura, las extendidas aguas del gran lago de Maracaibo, consideradas por los añuu, como la gran madre de los hombres de agua. Así, el río o los ríos, se conforman en el pensamiento añuu como los maridos de la tierra, del mundo.
En segundo lugar, es posible observar cómo desde la perspectiva añuu el mundo (la tierra) y todos los elementos en ella presentes se muestran vivos; vitalidad que expresan mediante un *hacer* con el que, a su vez, hacen posible la vida o dan vida a otros que, en consecuencia, viven y dan vida a otros con su propio *hacer*. De esta manera, el mundo es una realidad de seres y *haceres*, de comunidades de sujetos en continuo y permanente compartir e intercambiar *haceres* que es lo que hace posible la vida de todos.
Son muchos los ríos que penetran (conforman) al gran Lago de Maracaibo; sin embargo, para los añuu los más importantes son los que constituyen la cuenca del **Wasaalee** y que forman los ríos: Cachirí; Socuy y el mismo Wasaalee, pues, son ellos los que dan origen a la Laguna de Sinamaica. **Wasaarekai eimma keetü eiña karoore waruchakarü** (*El Guasare es el río que hace el lugar de espejo de la Laguna*).



Mapas de la Hidrografía del Lago de Maracaibo.

eimüchi (**ei/ma/ü/chi**): Nom. ***Conyugue***; ***esposo***; ***marido***; ***que hace tierra***; ***que alienta***.
De acuerdo al sentipensar añuu, si la máxima transformación de una mujer es alcanzar la condición de "*buena tierra*" (**amaana**), ya que tal proceso la convierte en centro gravitacional capaz de ganar tierra mediante la atracción hacia su órbita familiar de hombres pertenecientes a *otras* familias que, con sus manos, contribuirán al fortalecimiento material de la familia y con ello, al fortalecimiento general de la comunidad; en el caso de los hombres, la máxima transformación corresponde, precisamente, a la posibilidad de alcanzar el nivel que les equipara al gran padre cósmico: el viento (**joutei**), en tanto que se convierten en *alentadores* de vida en el seno familiar de *los otros*, esto es, se convierten en *maridos* (**eimüchi**).
Así, la condición de marido no se trata sólo de la capacidad de engendrar, sino, sobre todo, de ser capaz de *dar aliento*, esto es, ser como el viento, quien es el gran aliento del mundo; pero también, de saber elegir la "tierra buena" para, responsablemente, posarse en ella, ya que, a partir de ese momento, la alianza entre las familias queda sellada y, como los palafitos, será eterna.
Al fin de cuentas, **eimüchi** no es sino, un hombre que ha alcanzado la madurez para asumir la responsabilidad de servir de *ancla* a la *alianza entre las diferentes familias*, pues, si bien es cierto que obtiene **amaana** (*buena tierra*) donde engendrar su progenie, igualmente, debe ser capaz de *alentar* con su *hacer* no sólo a su progenie, sino al fortalecimiento de la familia de su mujer que, desde ese momento y, eternamente, serán aliados de la suya. **Piyoumü tachonñü asokotari mei niá Kamaana ya je eimüchiri** (*El segundo de mis hijos es muy responsable ya puede tener esposa y ser marido*).

ein: Nombre. ***Corazón***; ***alma***; ***interioridad espiritual***; ***lugar donde reside la conciencia***.
Como es de apreciar en su multiplicidad significativa, **ein** constituye un término de relevante importancia para el sentipensar añuu, pues, no sólo se trata del órgano o músculo vital del cuerpo humano (también de los animales y las plantas), sino que en él reside la condición espiritual de la persona (el buen o mal instinto de los animales, o el florecer, alumbrar o no, de las plantas), lo que sólo se evidenciará a través del ***buen pensar*** que, a su vez, lo ha de conducir al sujeto a un ***buen hacer***. Así, el corazón se conforma como el *lugar de la razón*, *del pensar*, del *sentir espiritual*.
En este sentido, lo que se dice y lo que se hace puede o no, ***tener corazón***. La mentira, la hipocresía, la demagogia, tan común entre los criollos occidentalizados, al punto que han llegado a valorarla positivamente (*no importa que los del gobierno roben, sólo que nos dejen robar a nosotros o compartan con nosotros lo robado*); para los añuu originarios, en cambio,

son manifestaciones de un pensar y un hacer que no emerge del corazón, esto es, de la conciencia, sino que, por el contrario, se trata de haceres resultantes de elucubraciones o tramados mentales, lo que en términos de este filosofar configura a un ser sin sentido, sin razón, pues, carece de conciencia ya que no tiene corazón.

Como vemos, el significado de **ein** excede a la referencia del músculo corporal que, sin duda, también lo es, pero que desde la perspectiva añuu, su sentido más profundo está relacionado con el de servir de locación a los sentimientos, las emociones (materiales y espirituales) que nos conforman como humanos. Es este sentido el que soporta y configura toda la orientación ética de la sociedad añuu.

De esta manera, al decir, por ejemplo, la muy común frase: **tookoti ounükü piá amo tein taaparu** (*te hablo con mi corazón en mi mano*), es porque ciertamente, te hablo con la verdad de mi conciencia; o también, al decir: **kanai nüin niá** (*él tiene buen sentido*; *él lo piensa bien*); o, finalmente, al decir: **tamuria tein ata piá** (*estoy sufriendo por ti*), el corazón (**ein**) se hace presente en cada una de ellas, pues, se muestra como el *lugar de la verdad* o de la conciencia del locutor (en la primera); como expresión del pensar o del sentido (en la segunda), y como lugar del sentimiento (en la tercera). Pero además, vemos que los tres ejemplos están referidos al *hablar*, el *pensar* y el *sentir* como positivamente ubicados en el corazón; su profundidad o verdad reside, precisamente, en el hecho de emanar desde el corazón.

Sin embargo, sabemos, que otro tipo de sentimientos también emergen o residen en el corazón; por ejemplo: **einchi tein jaamü** (*Tengo hambre*; o mejor, *tengo hambre de verdad*). En este caso, el sentimiento está vinculado a una necesidad material pero que no puede divorciarse de sus conexiones con lo espiritual.

Así, pues, debemos entender que para el sentipensar añuu el hombre es una unidad espiritual y material indivisible y, por tanto, sus emociones, sensaciones y sentimientos siempre estarán marcados por la indivisibilidad espiritual y material expresada en su hacer, que sólo se conforma como tal, en tanto que es realizado con corazón. **Ayounakai keinpe poreesakarü joukaipe nüyoota kapiyakarü** (*El criollo no tiene corazón, por eso, no siempre dice la verdad*). **Tein** (*mi corazón*); **püin** (*tu corazón*); **nüin** (*su corazón de él*); **jüin** (*su corazón de ella*); **wein** (*nuestro corazón*); **jein** (*el corazón de ustedes*); **nein** (*el corazón de ellos/ellas*).

einaa: Verbo. ***Coser***; ***sumar***; (fig.) ***alimentar***; ***aumentar***; ***añadir***.

Conformado mediante el radical **ei-** que, ya sabemos, está vinculado significativamente al "soplo", "aliento", pero que sufijada con el marcador de multiplicidad o progresividad en la acción del sujeto, genera el sentido de sumar, de unir, añadir o agregar, ya sea sobre un contexto material como el de la elaboración de la tela que hace posible la confección de vestidos, esto es, la costura, el *coser*; así como también la de sumar espíritus o conciencias para el fortalecimiento del grupo familiar y comunitario; con esto último nos referimos al hecho de la necesidad de *sumar* aliados a la familia lo que ciertamente implica que son considerados como aliados, todos aquellos que se suman al *nosotros familiar* o *comunitario* a partir de su conciencia, pues, sólo de esta forma la unidad estará efectivamente *cosida*, *atada* o sumada a nosotros, ya que es esto lo que la convierte en una sumatoria verdadera.

einaa tiene igualmente una implicación significativa en lo que se refiere a la operación aritmética de "sumar", y que está sujeta a la materialidad de lo que se suma y, esto mismo depende de la conciencia de aquel, aquella o aquello que se suma o es sumado; por tanto, en modo alguno, sumar implica una acumulación objetivada sino la materialización consciente de la alianza entre elementos diferentes.

En fin y como vemos, el término tiene un uso material, por así decirlo, ya que ciertamente se utiliza para referirse a la actividad manual de la costura, la elaboración de vestimentas, hamacas, paños, etc., pero también es usada para referirse a la sumatoria de conciencias y voluntades en las alianzas que, en definitiva, son igualmente vitales en el fortalecimiento material y simbólico de las familias y la comunidad. **Jüeinaaü maneü waata apürü ñerü jüchonkarü** (*Ella cose un vestido para su hija señorita*); **Wachaka einaa kaaya awatin api wayaawa** (*Queremos sumar muchos amigos para nuestra pelea*).

einaari: Nombre. ***El que suma***; ***él que une*** o ***junta a otros***; (fig.) ***líder***.
Se trata del sujeto capaz de unir a su órbita de pensamiento y acción a otros aliados diferentes que, por consciencia, se suman por la exactitud y verdad de la palabra de **einaari**. Es en este sentido que **einaari** se conforma como el sustantivo de líder.
A diferencia de la cultura criolla occidentalizada, que en su hegemonía pretende establecer como bases históricas de toda la república la estirpe racial y de clase de los llamados héroes como Simón Bolívar y todos los llamados *padres de la patria* o *patriotas* que, para los añuu, no existen tales "*padres de la patria*", pues, lo que hace posible nuestra existencia como comunidad humana se centra en la madre; por tanto, no existen ni la *patria como territorio* ni *los patriotas como centro* ya que, en todo caso, territorialmente los añuu hablarían mejor de ***la matria*** siempre asentada en la cosmovisión centrada en las madres como expresión de la territorialidad y cosmovivencia de la comunidad.
Decimos esto por cuanto, para el pensamiento añuu un líder no es, en modo alguno, un "iluminado" que todo lo sabe o todo lo puede, sino alguien que tiene la propiedad de sumar (**keinaari**), de *unir a otros en una consciente búsqueda colectiva en función del bienestar colectivo*. Es en este sentido que uno de los más importantes y recordados **einaari añuu** lo es, sin duda, el nunca olvidado **Nigalee**, pues, en un momento histórico determinado, con su palabra fue capaz de sumar en una consciente alianza a los añuu, wayuu, barí, timotes y kuikas, en la defensa del territorio de cada uno de estos pueblos. Para ello, Nigalee nada prometió a nadie**,** si es que no fuera la muerte en el combate; por tanto, todos aquellos sujetos miembros de otros pueblos que se sumaron a su guerra contra los **ayouna** que se apropiaron del Lago de Maracaibo, correspondió a una *consciente decisión de sumarse a la lucha de los otros* lo que ciertamente implicaba aceptar, a consciencia, morir en la defensa de sus territorios.
Así, pues, lo que hoy se conoce como *ejercicio de la política* para el sentipensar añuu es un acto de suma, que supone la consciente comprensión por parte de los otros, de las causas y consecuencias de la acción política; por tanto, un verdadero **einaari** no se propone nunca imponer su liderazgo, sino exponer y exponerse en la verdad de su palabra, sustentada en la responsabilidad de sus acciones. Por ello, **einaari** no puede usar la palabra y, mucho menos, abusar de ella; esto es, hablar por hablar, hablar por conveniencia o, decir sólo aquello que nos es conveniente. Por el contrario, un **einari** está obligado a decir la verdad, por tanto, está obligado a decir sólo aquello que está ciertamente dispuesto a hacer, aún a costa de su propia vida, pues, nuestra palabra sólo se hace verdadera cuando aquello que decimos lo demostramos en lo que efectivamente hacemos.
Como vemos, para el *sentipensar* añuu los principios de responsabilidad y verdad constituyentes del horizonte ético de su cosmovisión, corresponden a nociones esenciales al hacer político en el ejercicio de su cosmovivencia. Vale decir, hacer política para los añuu, nada tiene que ver con la supuesta habilidad para manipular la palabra y el hacer de la misma en función de lograr propósitos (por muy bien intencionados que éstos sean en su origen),

sino que el ejercicio político de todo **einaari añuu** está sujeto a los dos primeros principios que orientan el nacimiento y la existencia de la comunidad como un todo; por tanto, no existen liderazgos individuales, sino que todo liderazgo responde al sentido comunitario que le da origen.
Finalmente, debemos decir que el término **einaari** no sólo es de exclusivo uso para sujetos masculinos (lo que está marcado mediante el sufijo de género masculino –**ri**), sino que, significativamente, su uso es casi exclusivamente orientado a señalar a un líder, esto es, a alguien que suma, y nunca a un hombre que cose o sabe de coser, pues, la tarea de costura como habilidad textil es de exclusivo ejercicio de las mujeres. **Nigalee eeatüi you weinaari me**i (*Nigalee fue nuestro más grande líder*).

einaarü: Nombre. ***La que cose***; ***costurera***; (fig.) ***la que une*** o ***junta a otr@s***.
En virtud a lo señalado justo arriba, debemos decir en primer término que, ciertamente, **einaarü** es el nominal para referirse a aquella mujer que sabe o ha aprendido a *coser* y así, es capaz de producir vestidos, hamacas y telas en general. Se trata, pues, de *la costurera, la que sabe coser*; sin embargo, en un segundo sentido, **einaarü** también puede aparecer en el contexto de nombrar a aquella mujer que al interior de una familia o de la comunidad en general, sabe o es capaz de sumar voluntades y consensos entre los otros.
De tal manera que, si para los sujetos masculinos el hacer de **einaa** está restringido a la significación de *sumar*, de *unir conciencias* y nunca a la acción material de *coser*; para las mujeres, **einaa** las faculta para ambas acciones, esto es: *coser* como hacer material propio, pero también, liderar o sumar voluntades a partir de la consciencia. **María weinaarü wapiñaru jürükü jütaa einaa** (*María es nuestra costurera de nuestra casa, ella sabe coser de todo*); **Joukai wapañakarü weinaarü api weinteenü jünüchi we** (*Siempre es nuestra hermana nuestra sumadora para que lleguemos a nuestros acuerdos*).

einchira: El presente término tiene la particularidad de poseer una doble función, pues, en efecto, puede actuar como nombre de pecho o región pectoral (masculina), y, por el otro, tal vez su principal función, puede actuar como verbo: enviar, dirigir, lanzar afuera. Así, pues, tenemos a:

> **einchira**: Nombre. ***Pecho***; ***lugar del corazón***.
> En este caso, el término se configura como el espacio ocupado por el corazón; se trata de la región pectoral pero no a la masa muscular exterior ni a su aspecto marcado por las tetillas, pues, este término sólo es aplicable como nombre al cuerpo de un hombre. Así, pues, como nombre de "pecho" **einchira** es exclusivo para el cuerpo masculino; pero, además, se refiere al espacio interior de la región pectoral donde se aloja y actúa el corazón de un hombre. **Nüyawa nüinchiraru poreesakarü nümüratain ya** (*A él le duele dentro de su pecho por eso es que ahora está sufriendo*).
>
> **einchira**: Verbo. ***Enviar***; ***dirigir a***; ***lanzar fuera del corazón***.
> Para cualquier lingüista occidental **einchira** no es más que "*enviar*", como quien envía un paquete, una carta, un mensaje; pero, para el sentipensar añuu, nada que no tenga corazón debe ser enviado, dirigido o comunicado. Vale decir, "*enviar*" a otro algo implica que lo enviado es porque *sale de su corazón*. Decimos esto por cuanto, ciertamente, la conformación del término así configura su sentido, pues, **ein-**, ya lo hemos dicho, es "*corazón*", "*alma*", "*espíritu*" o "*lugar donde reside nuestra conciencia*"; **-chi-** es un presentador, es decir, *hace presente de manera efectiva al*

sujeto, en este caso, hace presente al corazón, a la conciencia de quien envía, y, finalmente, **-ra**, es sufijo *marcador de exterioridad* y que orienta de manera definitiva el sentido significativo del término en cuanto a que lo enviado, sea una palabra o un presente, ha salido del corazón del sujeto remitente hacia afuera, hacia *el otro*. **Teinchireei tanükü ata wamürira** (*Mi corazón te enviará mi palabra por medio de nuestra hermana*).

einchirari (einchirai): Nombre. ***El que envía***; ***el que desde su corazón dirige a***.
Se trata del sujeto que envía el mensaje desde su corazón; por tanto, no debe ser conceptualmente reducido a una mera condición de: "*remitente*" o "*emisor*", pues, tal visión nada tiene que ver con la perspectiva desde la cual los añuu configuran la idea de **einchirari** como quien envía el mensaje ni del mensaje enviado, pues, no hay verdadero mensaje si éste no sale del corazón (la conciencia) hacia afuera (hacia aquel al que va dirigido); por tanto, podemos decir que, **einchirari** se refiere a aquel *que dirige a otros su verdad que sale de su corazón*, pues, de lo contrario, sencillamente calla.

eini: Nombre. ***Nombre propio***; ***nombre personal***; ***denominación***.
Antiguamente para los añuu y, podemos decir, para todos los pueblos indígenas de Abya Yala, el nombre personal no es sólo una mera denominación por la que somos diferenciados por los otros al nombrarnos como sujetos, sino que el nombre que personalmente recibimos o nos es asignado, corresponde a la expresión con la que ha sido conocido nuestro espíritu y que, igualmente, nosotros aplicamos al momento de asignar nombres personales a otros, pues, es *el hacer* del espíritu en su corazón el que, de alguna manera, reconocenos al momento de nombrarlo.
Entre los añuu, la tarea de otorgar un nombre al recién nacido corresponde a la madre, lo que ella realiza a partir del sueño, vía por la que logra llegar al corazón de su hijo, sólo entonces, le nombra. Los antiguos nombres y apellidos familiares añuu se perdieron de la memoria luego de tantos siglos de dominación colonial y cristiandad; sin embargo, hasta los años ochenta del siglo XX pudimos registrar nombres que, usados como sobrenombres o apodos, correspondían a formas antiguas de nombrar y, por supuesto, a términos propios de la lengua. En todo caso, los antiguos nombres o formas de nombrar, se sostiene como *sobrenombre*, como *apodo* que, finalmente, es el socialmente utilizado, aunque el sujeto, digámoslo así, tenga un nombre "legal y cristiano".

- ¿**jarü piini**? (¿*Cuál es tu nombre*?)
- **Teini José, aka jürükü naapira Wayaya te**. (*Mi nombre es José, pero todos me llaman Wayaya*).

einka: Verbo. ***Llevar***; ***conducir***; ***portar***; ***transportar***; ***traer consigo***.
El verbo no sólo se usa para designar la acción en la que un sujeto lleva consigo una carga material o conduce un objeto, sino que se trata igualmente de lo que cada uno lleva consigo, es decir, sentimientos, emociones positivas o negativas. Así, todos permanentemente llevamos, conducimos o transportamos con nosotros mismos una carga que puede ser ligera, si es positiva, o muy pesada si es negativa.
En este sentido, para el sentipensar añuu, un claro propósito en la vida de todo ser humano es la constante búsqueda por deslastrarse de las cargas negativas: odios, celos, envidias, etc., y, por el contrario, cargar o llevar siempre con nosotros: armonía, solidaridad, respeto,

justicia, etc., pues, esto es lo que garantiza que nuestro espíritu no se interrogue o cuestione a sí mismo, pues, éste es el camino a nuestra liviandad espiritual.
Es por ello que el verbo se conforma mediante: **ein-** (*corazón*, *espíritu*), sufijado por –**ka** que, en esta posición genera la interrogación del nombre al que acompaña, en este caso, al corazón, al espíritu del sujeto; por tanto, **einka** es aquello inseparable de nosotros y que transportamos positiva o negativamente por nosotros y por los otros. **Einkeei niá anuakarü watta** (*Él conducirá el cayuco mañana*); **Einkaü jiá müratakarü atüma juchonñu nouna japiña** (*Ella lleva el sufrir porque sus hijos se fueron de su casa*); **Joukai einka payawain niá** (*Él siempre lleva alegría en su corazón*).

einkari: Nombre. ***Portador***; ***el que lleva***; ***el que transporta o lleva consigo***.
Si bien es cierto que todos, en todo momento, llevamos nuestra carga, transportamos y trasladamos a otros nuestros sentimientos, también es cierto que hay entre nosotros aquellos que tienen la condición de ser eminentemente transportadores o portadores de las cargas de otros, son aquellos que por su propia liviandad espiritual son capaces de ayudar a otros con su propia carga, especialmente, en momentos en que ésta se hace más pesada por su negatividad. Son éstas personas, miembros de la comunidad que consideramos como los verdaderos **nataain araürakan** (*Los viejos sabios*), quienes, luego de haber vivido extensamente, se han desprendido a lo largo de su vida de las cargas negativas que generan en las personas la ansiedad, el desasosiego y la negatividad, pues, la certeza de su proximidad a la muerte elimina en ellos toda aspiración material de permanencia. **Ta'tüi einkari jürükü wamüratain ata ou'tain wamana** (*Mi abuelo es el portador de nuestro sufrir por todos nuestros familiares muertos*); **Einkari niá achikü aratatüi** (*Él es el portador del relato de lo sucedido*).

einta: Verbo. ***Llegar***; ***hacerse presente definitivo***.
El verbo, como vemos, se conforma mediante la unión del nominal **ein-** (*corazón*, *espíritu*) pero dirigido u orientado hacia su sentido de *ser*, lo que es puntualizado por el sufijo –**ta** que, como sabemos, es un puntual espacio-temporal que afirma la acción como única y definitiva. Así, el *llegar* es hacerse presente de verdad, de manera completa y total, es decir, material y espiritualmente.
Así, cuando decimos, por ejemplo: **einti te** (*llego yo*; *he llegado*), esto implica que *me presento en la totalidad de mi ser* en el momento y lugar correspondiente. O también, cuando decimos: **einti piá** (*llegaste*; *llegas tu* o *has llegado*), nos referimos a tu puntual y total presencia como persona. En fin, lo que queremos decir es que la puntualización de **ein** para expresar el sentido de *llegar*, nos señala que para la cosmovisión añuu el *llegar* es una acción vivenciada física y espiritualmente por el sujeto, esto es, total y siempre única.

einta amo: Verbo. ***Conseguir***; ***encontrar***; ***descubrir***.
En virtud de lo dicho acerca del término anterior, "*conseguir*", "*encontrar*" y aún "*descubrir*", es hacer presente de manera puntual y definitiva algo. En este caso, la lógica de la lengua establece que el sujeto que encuentra, sólo vivencia la experiencia, por lo que, sintácticamente se ubica posterior al verbo, por ejemplo: **eintain nana** (*ellos encuentran*; *ellos consiguen*; *ellos descubren*); por supuesto, el sentido de encontrar sólo se completa con -**amo** prefijado por el pronombre personal de lo conseguido; así, por ejemplo: **eintain nana nümo mane wopu** (*Ellos encuentran otro camino*; *ellos descubren otro camino*).

einunkoi: Nombre. ***Hermana de mí*** (***mi hermana***).
Con respecto a esta expresión, nos parece importante señalar que la filiación consanguínea está marcada por la raíz **ein-**, esto es, toda consanguinidad está enmarcada o contextualizada por el corazón, el espíritu de la familia; vale decir, somos hermanos en virtud de que *juntos conformamos o nos conformamos como un solo corazón*. **Taükai einunkoi jallakarü** (*Voy de visita a la casa de mi hermana*).

einuu: Nombre. ***Hermana*** o ***hermano*** *de mi mismo sexo*.
Mi hermana o mi hermano están indisolublemente unidos a mi corazón y, por consiguiente, mi corazón al de ellos y, así nos conformamos como un mismo espíritu que se expande hacia afuera. Es a partir de esta consideración que la hermandad puede ser igualmente adquirida fuera de la consanguinidad, esto es, *puedo llegar a ser hermano o hermana aún cuando no esté consanguíneamente vinculado al hermano o hermana con quien me he hermanado*; para ello, sólo debo ser capaz de unir mi corazón hasta fundirlo en uno solo, con el de él o ella y, así entonces, expandirnos hacia afuera desde ese corazón que somos al hermanarnos con *los otros*; de tal manera que, mientras más nos hermanamos, más grande se hace nuestro corazón individual y colectivamente. **You tein aka kate kaaya einuuin** (*Es grande mi corazón pues tengo muchos hermanos*).

einuuya: Nombre. ***Hermano*** o ***hermana menor*** *de mí mismo sexo*; ***primo*** o ***prima***.
En este caso, la noción de mayor o menor se mide por la idea de distancia, es decir, el hermano o la hermana menor se encuentra alejado en tiempo de mí; tiempo que es posterior a mí o, mejor dicho, que procede de mí o a partir de mí; de tal manera que mi hermano o hermana menor, no sólo está vinculado a mí por consanguinidad sino porque su existencia se mide a partir del tiempo que mi existencia marca como origen y distancia para la suya.
Sin lugar a dudas, esta idea genera una perspectiva *muy otra* para las relaciones sociales entre hermanos y entre todos los miembros de la sociedad, pues, todo aquel que, aún no siendo mi consanguíneo, y cuya existencia proceda en un tiempo posterior a mi, es un mi hermano menor, un mi primo o prima; es por ello que, de acuerdo a este sentipensar, todos terminan siendo incluidos en un mismo centro familiar. **Tatiyera ama katouwa we ata teinuuya niá** (*Le enseño cómo vivimos porque es mi hermano menor*; *le enseño porque es mi primo*).

eiña (**aiña**): Verbo. ***Hacer***.
Para el *sentipensar* añuu el término **eiña** corresponde al principio vital de todo lo que existe; esto es, se trata de la expresión en la que se contiene la significación de que todo lo que está presente en el mundo realmente existe porque tiene *un* ***su hacer*** que le es inherente e inmanente.
Sin embargo, tal ***hacer*** posee esa condición porque está sujeto a una obligada orientación complementaria o, por mejor decir, a expresar, manifestar y materializar la relación de complementariedad de ***haceres*** de todos los *otros* con los que, espacial y temporalmente se relacionan. Así, pues, **eiña** se refiere tanto la actividad que todo elemento realiza y que le caracteriza como *ser presente en el mundo;* pero, sobre todo, como elemento o sujeto cuya presencia y existencia no es posible sin la complemetariedad de su ***hacer*** en relación con el ***hacer*** de los otros. Es en este sentido que debemos entender que todo: árboles, plantas, animales, humanos, seres visibles o invisibles, en fin, todo lo visible e invisible que en el mundo está, tiene un "ser", por así decirlo, que se evidencia a través de un ***hacer*** que le es inherente y que siempre está en relación complementaria con *el* ***hacer*** *de los otros*.

Ahora bien, al observar la estructura del término **eiña** vemos que se conforma mediante **ei**- que, sabemos, está significativamente vinculado a las ideas de "*soplo*", "*aliento*" y también a "*padre*"; mientras que –**ña**, está vinculado significativamente a "*hogar*". De tal manera que **eiña**, en tanto ***hacer***, se configura como una especie de "***aliento de hogar***", lo que para el *sentipensar* añuu se trata de la esencia o fundamento del ***hacer*** humano y de todos los seres vivos presentes en el mundo cuyos *haceres* son necesariamente complementarios a los haceres de los otros, pues, tal complementariedad es lo que hace posible *alentar* el hogar del mundo o; por mejor decir, alentar *al mundo como el hogar de todos*. **Wataain jaru eiteerü juya ata wüchiikan naunain weimeikarü, shirü maneü naiña wüchiikan** (*Sabemos cuando lloverá porque los pájaros huyen a la selva del manglar, ese es un hacer de los pájaros*). **Teiña** (*mi hacer*); **püiña** (*tu hacer*); **nüiña** (*el hacer de él*); **jüiña** (*el hacer de ella*); **weiña** (*nuestro hacer*); **jaiña** (*el hacer de ustedes*); **naiña** (*el hacer de ellos/ellas*).

eiñari(ü): Nombre. ***Hacedor***; ***hacedora***; ***creador***; ***creadora***; ***artista***.
Se trata de aquel que asume un *hacer* como su especial dominio, esto es, vive por y para su *hacer*, convirtiéndose en alguien considerado por los otros como especial, o mejor, como un especialista en lo que a su hacer se refiere. Es, con todo, lo que pudiéramos llamar un artista en su hacer, o alguien que ha logrado convertir su hacer en un arte. **Jüiñarü marichekarü jaturarü jiá** (*Ella es una artista tejedora de la enea*); **Julio antunapekai nüiñari anuakan warucharu** (*Julio el mocho es el hacedor de cayucos en la laguna*).

eiñe (ei/ña/ee): Nombre. ***Collar*** (*adorno femenino*).
Anteriormente, al momento de pactar un posible casamiento, una de las solicitudes como dote casi obligatoria de la familia de la mujer solicitada en matrimio era, precisamente, la entrega de un collar especialmente elaborado por las mujeres de la familia del joven pretendiente. Tal prenda, generalmente era elaborada con piedras y semillas consideradas como de alto valor social y simbólico más que económico, pues, se trataba en lo fundamental, del elemento en el que simbólicamente reposa el espíritu o corazón de la familia del joven que, de esa forma, queda comprometido en representación de su propia familia en su integración a la alianza.
Vale decir, el collar, simbólicamente concentra el corazón del marido comprometido a dar aliento al hogar en el futuro inmediato (**ei**-**ña**-**ee**/**eiñe**), y que ha sido elaborado por las manos de las mujeres de la familia que así entrega a su hijo/hermano, como señal de alianza integradora y complementaria entre ambas familias.
Debemos decir que, en la actualidad, el reconocimiento de la dote como símbolo de compromiso de alianza familiar mediante la unión matrimonial de una pareja ha desaparecido totalmente entre los añuu; se sostiene todavía entre los wayuu, aunque el uso del collar como símbolo es cada vez menor y los arreglos por dinero son cada vez más comunes, lo que se ha prestado a terribles tergiversaciones culturales. **Teinuuin naküматünü ya eiñekarü api ouyapaa tamaana** (*Ya mis hermanas hicieron el collar para pedir a mi esposa*).

eipiya (**eipía**): Nombre. ***Columna*** (vertebral); ***pilar***; ***soporte estructural***; ***espina dorsal***.
Nuevamente es posible observar el hecho de que, de acuerdo al sentipensar añuu, la configuración significativa de los nombres se construye a partir de la función o hacer que, en su estar, el elemento en cuestión cumple. Así, el término **eipiya** (**eipía**), ciertamente, designa a la estructura ósea de lo que es la columna vertebral del cuerpo humano, pero, asimismo, puede ser usado para designar a todo aquello que físicamente puede constituirse en pilar o

estructura de soporte o de articulación estructural de un cuerpo físico, ya sea éste humano, animal, vegetal o simplemente construido como la casa, el cayuco, etc.
Es así como, por ejemplo, al construir la estructura o cuerpo esquelético de la casa, es posible decir: **nakümatunü eipíañü jallakarü ya** (*Ellos ya construyeron las columnas de la casa*), o para referirse a la estructura de una embarcación es común decir: **jeipíaü anuakarü** (*su columna del cayuco*; *la quilla del cayuco*).
Si esto es así, debemos entender entonces que, desde el filosofar añuu, todo lo presente en el mundo tiene un cuerpo y, como tal, posee una estructura que lo soporta (**eipiya**), tanto para su sostenimiento y equilibrio como cuerpo, como para la factibilidad de su movimiento que supone y exige todo hacer. Dicho de otra manera, un pilar, una columna o un soporte estructural no sólo está en relación con la función de servir de apoyo o sustentación, sino que también y sobre todo, con la de posibilitar el movimiento implícito en el proceso de hacer inherente a todo cuerpo presente en el mundo.
Por esta vía, es posible extraer un principio de lo que sería la física desde el sentipensar añuu: toda estructura, pilar o soporte ha de suponer la solidez para la permanencia del cuerpo que sostiene y, al mismo tiempo, del movimiento implícito en el hacer del cuerpo que tal estructura se encarga de soportar; por tanto, no hay cuerpo sin estructura y no hay estructura cuyo diseño no implique la capacidad de movimiento del cuerpo soportado. En fin, no hay cuerpos inertes, ya que su propia estructura interna es concebida o conformada para que su hacer, como cuerpo, pueda ser posible.
Esto que decimos, de seguro, puede ser objeto de debate por la ciencia occidental, especialmente, porque desde Descartes, Newton y hasta nuestros días, el principio de la ciencia física occidental se fundamenta en lo contrario, es decir, para occidente toda estructura tiene por objeto la fijación del cuerpo, esto es, su inmovilidad o su resistencia al movimiento del mundo a los que enfrenta. Así, por siglos los ingenieros y arquitectos han profundizado en la creación de estructuras capaces de desafiar los movimientos telúricos bajo el supuesto de que la naturaleza es dominable, sometible, por lo que, al fin de cuentas, el propósito de la ciencia no es otro que arrancarle sus secretos al mundo y así dominarlo.
Por el contrario, el principio físico de acuerdo al filosofar añuu apunta hacia otra dirección, pues, definitivamente este se configura a partir de la consideración de que no hay cuerpos inertes y, por tanto, no hay cuerpos fijos en el mundo, pues, todos los cuerpos se conforman mediante estructuras capaces de propiciar el hacer que le es inherente en tanto cuerpos físicos y sujetos vivos; vale decir, todo cuerpo tiene la capacidad de hacer por cuanto está vivo y su estructura de soporte como cuerpo se conforma en virtud del movimiento que su hacer requiere.
No es nuestro propósito aquí ahondar más en este aspecto; no obstante, estamos convencidos que el principio físico añuu anteriormente descrito, implica un razonamiento matemático, una geometría que le ha de ser correspondiente y que, en todo caso, han de confirmar este filosofar el mundo, propio de los añuu.

eiporu: Nombre. ***Frente*** (de la cabeza).
Se refiere estrictamente a la parte frontal de la cabeza de un hombre o de un ser humano, pues, se conforma mediante **ei**- (*padre*) y –**poru** (*cabezal*; *hacha*). Así, se trata del cabezal de un humano y que, normalmente señalamos en su parte frontal. **Teiporu** (*mi frente*); **piiporu** (*tu frente*); **niiporu** (*la frente de él*); **jiiporu** (**la frente de ella**); **weiporu** (*nuestra frente*); **jeiporu** (*la frente de ustedes*); **neiporu** (*la frente de ellos*).

eira: Nombre. ***Tía paterna*** (*que sale del padre*).
Como sabemos, la sociedad añuu es matrilineal y matrilocal, es decir, la madre y sus hermanas y hermanos tienen la responsabilidad en la conducción de todo lo relacionado al orden familiar y en la orientación y formación de los hijos al interior de una familia. Sin embargo, esto no elimina la presencia o participación de las tías paternas, especialmente, en la formación de las hijas del hermano (sus sobrinas), sobre todo, si se trata de las hijas de un hermano menor.
Esta participación no deja de ser conflictiva en muchas ocasiones, pues, toda mujer defiende lo que corresponde a su territorio familiar, de allí que la tía paterna debe ser muy sabia para hacer efectiva su participación con sus sobrinas; para ello, sus palabras siempre son el resultado de una estricta elección para evitar que las mismas puedan ser consideradas como una intromisión. **Amüiwo ata maneeichu jeintaü joukarü we eirakarü** (*Sólo por momentos nos visita la tía paterna*).

eirükü: Nombre. ***Cuerpo***; ***carne***; ***familia extendida***; ***parentela***; ***apellido***.
El término es realmente importante, pues, a pesar de que su sentido de *cuerpo* o *carne*, el mismo está más bien orientado a un cuerpo y una carne socialmente construida, conformada. En este sentido, **eirükü** es el concepto que reúne a todos los que por vía consanguínea constituyen una misma familia, y a la que se unen por la vía del matrimonio con las mujeres del grupo, aquellos hombres provenientes de *otra carne*.
Así, una familia se constituye como un solo cuerpo, una misma carne, con una misma historia y un espacio territorial originario. El **eirükü** es lo que unifica a todos los miembros de un grupo familiar, muy a pesar de encontrarse fuera del espacio territorial originario del **eirükü**. Ser parte integral de un mismo cuerpo, compartir la misma carne genera profundas responsabilidades, pues, una falta de un miembro del **eirükü** es corresponsabilidad de todo el cuerpo; asimismo, cualquier afrenta a un miembro del **eirükü** es una afrenta a todo el cuerpo en la totalidad de su extensión.
Esta condición obliga a todos los miembros de un **eirükü** a mantenerse en los límites que establece el cuerpo familiar, la carne de todos, pues, toda acción es compartida. Se trata de una condición ética fundamental para la coexistencia entre todos los **eirükü** existentes.
Asimismo, cuando cualquier miembro requiere del apoyo económico, material, físico, político, etc., todos los miembros del mismo deben prestarse al auxilio, pues, de negarse, queda tácitamente fuera o se autoexcluye del **eirükü** por lo que no estaría en condiciones éticas de solicitar apoyo cuando llegue el momento de requerirlo.
Hemos dicho que todo **eirükü** posee un espacio que, históricamente ha territorializado; sin embargo, en el momento en que su expansión llega a su límite, se hace necesario producir un corte que, sin implicar un desgarramiento familiar, hace posible la sobrevivencia del grupo; es por ello que en estos casos, parte del mismo se desplaza hacia otro lugar en la misma cuenca, a territorializar un nuevo espacio o a reterritorializar antiguos espacios que, por diversas causas, fueron circunstancialmente abandonados. No obstante, el grupo que se desplaza no sólo mantiene su pertenencia al **eirükü** de origen, sino que permanentemente alimenta la memoria de su carne originaria mediante encuentros familiares muy a propósito.
Finalmente, sabemos que todo **eirükü**, por tener su propio espacio territorial y su propia historia, tiene de por sí, su propia definición, esto es, asume un nombre propio. Así, el nombre que cada **eirükü** asume a su vez un símbolo que siempre corresponderá a la imagen de un animal o a una especie en cuyo hacer la familia se siente representada. Así, entre los añuu, los principales **eirükü** estaban representados por: **keiwi** (*el caimán*); **aroona** (*yaguasa*);

moreena (*garza*); **pou** (*pámpano*); entre otros. Sin embargo, todos estos símbolos familiares y sus nombres como **eirükü** fueron sustituidos por apellidos castellanos y, por eso, hoy día encontramos a los Sánchez de Puerto Cuervito; los Medina de El Barro; los Sierra de La Boquita; etc. No así entre los wayuu, quienes mantienen la misma noción de **eirükü** y la practican con profunda perseverancia.

eita: Nombre. ***Enojo***; ***coraje***; ***rabia***; ***arrebato***; ***arrojo***; ***valentía***.
Se trata de un estado del sujeto en el que se muestra descontento, iracundo y cuya manifestación visible inmediata es la seriedad de su rostro y la parquedad de su palabra que, a veces, se hace totalmente ausente. Su conformación, como vemos, es a partir de **ei-** (*padre/soplo*) y el sufijo –**ta** como puntualizador de su estado único y definitivo, lo que no puede ser separado del aspecto físico, el gesto que, sin necesidad de ampliar el discurso, habla de la molestia, el enojo o el coraje del sujeto que, ciertamente, también puede manifestarse en un arrebato. Dicho de otra manera, el término corresponde estrictamente a un estado del tiempo atmosférico, a la manera en que se muestra el padre cósmico y su gemelo, por eso, puede presentarse como:

> **eita jouteikai**: corresponde al momento en que el viento se muestra agresivo, arremolinando las aguas, incluso, alejando las orillas en un cambio de la marea que suele ser aterrador, pues, saben los añuu, que anuncia el tamaño del enojo, de la rabia del padre cósmico; pero, además, porque su arrebato puede venir acompañado de su hermano gemelo y es cuando se dice:
>
> **eita juyakai**: que corresponde al mismo momento anteriormente descrito pero acompañado de una ventisca de lluvia que, ciertamente, anuncia lo que pudiera ser un torrencial aguacero acompañado de eléctricas centellas lo que, sin duda, a los añuu les aterra.

Así, pues, como vemos, el término corresponde a la necesidad de nombrar y describir un determinado estado del tiempo atmosférico que, de acuerdo a la perspectiva de visión añuu, corresponde a una actitud del gran padre cósmico: **ei**, y, por tanto, naturalmente transferible a un "padre" humano en la cotidianidad de la vida social. Es en este sentido que, no podemos culminar este comentario sin llamar la atención acerca de la interpretación que ciertos lingüistas han hecho del término, al que sólo traducen como "*golpear*" sino que, en sus ejemplos, muestran a un añuu golpeando a un abuelo.
Tal idea no sólo nos parece absurda sino profundamente irrespetuosa, producto del sentimiento colonialista que no desaprovecha ninguna oportunidad para descalificar a las culturas dominadas, pues, a fin de cuentas, cada vez que las descalifica se cualifica a sí mismo en su individualidad, en su colonialismo.
Finalmente, **eita** puede expresar la disposición de un sujeto a realizar acciones inconcebibles para otros y para sí mismo, pues, se trata de un estado de arrebato que estalla o hace estallar lo que por dentro llevamos o soportamos. Se trata, pues, de acciones de arrojo, de coraje, de atrevimiento que el sujeto en su estado "natural" no realizaría o no se atrevería a ejecutar pero que, llegado ese momento, le es imposible contenerse y es capaz de sobrepasar sus propios límites. **Tamiro katui eitakarü nüyaawa amüiwo amo apani eichin aünüñü** (*Mi hermano tuvo el coraje de pelearse él solo con tres hombres enemigos*).

eitiyata: Verbo. ***Destripa***r; ***extraer el espíritu del animal para que pueda ser alimento***.
El presente verbo nos permite reafirmar la necesidad de la complementariedad entre las diferentes comunidades de seres presentes en el mundo y que, de acuerdo al sentipensar añuu, se han de valer unas de otras en función de la persistencia de todas. Además, nos permite confirmar que, desde la perspectiva occidental, es decir, desde la visión de una cultura como pensamiento único, todo aquel que es diferente es visto como un sujeto siempre dispuesto a "matar por placer". Expliquemos esto.
El término **eitiyata** se estructura mediante: **ei-** (*soplo, padre, raíz de corazón, espíritu*); seguida por –**ti** (marca de desplazamiento hacia una exterioridad); -**ya**- (que procede de un adentro hacia afuera), y, finalmente –**ta** (acción puntual, única y definitiva).
Visto así, en su estructura interna, **eitiyata** es sacar o extraer de manera definitiva y puntual lo que se considera residencia o lugar del espíritu o raíz del corazón de aquella especie que comeremos, pues, nosotros, igual que todas las demás especies, deseamos y necesitamos sobrevivir como comunidad.
Así, pues, **eitiyata** es el término con el que el pensamiento añuu define el momento y la acción en la que un sujeto extrae de forma definitiva las entrañas donde reside el espíritu de la especie que, una vez destripada o mejor, *desespiritualizada*, se convierte realmente en "pieza" y, por tanto, susceptible de ser transformada en alimento sustentador de la comunidad humana. Es esta la orientación significativa originaria del verbo **eitiyata** y no la de "***apuñalar***" a otro como si se tratara de una condición criminal natural de los añuu y de todos los indígenas de Abya Yala.
Esto lo decimos porque, algunos lingüistas al presentar este término lo han hecho, precisamente con la construcción intencionada de un ejemplo donde supuestamente, un añuu "*apuñala*" (y se sobrentiende, mata) a un criollo o extranjero (**ayouna**); de tal manera que el término que originariamente para el sentipensar del pueblo añuu corresponde a la necesaria acción que hace posible transformar en pieza comestible a la especie capturada en función del sustento material de la comunidad humana, es tranformada por los lingüistas de la colonialidad en una especie de disposición criminal natural o propia de los añuu. **Eeketü eitiyata üyükan apüreeruwa narakatain** (*Hay que destripar los peces antes de cocinarlos*).

eiya: Nombre. ***Tío paterno***; ***que viene del padre*** (condición masculina).
Al igual que **eira** (*tía paterna*), **eiya** es el hermano del padre de ego, es decir, se trata de aquel que proviene por la vía del padre. Así, si la tía paterna tiene poca vinculación en el proceso de formación de sus sobrinos y sobrinas, mucho mayor pareciera ser el distanciamiento en estas funciones para el tío paterno; lo que en modo alguno quiere decir que no tenga ninguna ascendencia sobre sus sobrinos, pero lo cierto es que poca es su participación y responsabilidad en la formación de sus sobrinos, o hijos varones de sus hermanos. **Niiya te, poreesakarü jamaicharaa teira tapiñaru niá** (*Él es mi tío paterno por eso muy poco lo veo en mi casa*).

ei'awa: Verbo. ***Mecer***.
En este caso se ve más claramente la relación del término **ei-** con el sentido significativo de viento, soplo o brisa. Pues, como vemos, el verbo se configura mediante **ei-** enlazado con el sufijo reflexivo –**awa** mediante el saltillo o golpe glotal ', que funciona como una consonante más. Se trata de señalar la acción de vaivén que genera brisa o frescor por sí mismo y para sí mismo.

Así, por ejemplo, **tei'awairu jamaakarü**: *me mezo en la hamaca*; o también, **nii'awaü anuakarü**: *la canoa se mece*; o mejor, **anuakarü nii'awaüru paraakan**: *la canoa se mece en las aguas*. El hecho es que el movimiento del mecer genera el "briseo" que recibe el propio sujeto como efecto sobre sí mismo.

ekaa: Verbo. ***Comer***.
El comer requiere de la acción efectiva del sujeto como totalidad. Con esto queremos decir que comer no es sólo una acción ejecutada materialmente, sino que también y al mismo tiempo, es vivenciada por el sujeto, particularmente, en el momento de degustar y satisfacer su deseo.
Así, por ejemplo, al decir: **ekeei tein jürükü maneü waluakarü** (*me comería una babilla completa*), en la que se enfatiza la dimensión de deseo vivenciado por el sujeto en virtud de la presencia de –**ein**- residencia de los deseos y sentimientos sufijando al pronombre personal **t-** que, asimismo, se presenta posterior al comer (**ekaa**).
Mientras que, al decir: **tekein waluakarü** (*Yo como babilla*; *estoy comiendo babilla*), la acción de comer está siendo ejecutada material y efectivamente, por lo que el pronombre **t-** antecede al verbo –**ekaa**- (**ek**-) pero, al mismo tiempo, la acción es un sentimiento que está presente en nuestro interior, en nuestro corazón -**ein**- pues, a fin de cuentas, comer también es un disfrutar aquello que se come.
Es así como podemos entender que el comer en tanto acción material no puede ser divorciada del sentimiento que el mismo sujeto vivencia. Esta idea se aclara mucho más con la frase subsiguiente a la acción de comer: **ekíchi tein pa** (*ya comí*, *estoy satisfecho*) en la que se configura plenamente la idea de unidad entre la agencialidad del sujeto al comer: **ekíchi** (*comí*), y la vivencialidad del deseo satisfecho en la interioridad del mismo: **tein pa** (*mi sentir ha cesado*). Dicho de otra forma, *comer* es uno de esos verbos en los que el sujeto es agente de la acción y vivenciador de la misma.

emewa: Verbo. ***Oler***, ***despedir olor***.
Una de las condiciones que los añuu establecen en sus relaciones con los demás, sean estos personas, animales, plantas y naturaleza en general, es el olor que por sí mismos cada uno de los diferentes sujetos despiden. Así, emanar un buen olor suele ser considerado una condición básica al buen corazón, al buen sentido; por el contrario, despedir mal olor puede ser considerado como una manifestación de un mal espíritu o a un desequilibrio interior del sujeto que lo transmite.
Emanar buen olor es, pues, manifestación de la armonía interior del sujeto (humano, animal o vegetal). Despedir mal olor puede ser señal de malestar del sujeto o de que su espíritu no está bien; el animal no está bien o la planta puede ser dañina. En fin, oler o despedir olor es parte de la naturaleza de todo lo presente en el mundo y su condición de **anou emewa** (*buen olor*; *aroma*), o de **mou emewa** (*mal olor, hedor*), está estrechamente vinculado al espíritu de quien lo emana. **Joukai anou aüna pe ee mou emewa paraaru** (*Hoy no es bueno pescar, hay mal olor en las aguas*).

enkata: Verbo. ***Toser***; ***esputar***.
Manifestación que para el pensamiento añuu es expresión de que la interioridad del sujeto rechaza la exterioridad que le enferma. Vale decir, toser, esputar, es señal de rechazo y puede hacerse estando ciertamente enfermos o totalmente sanos, lo que sin lugar a dudas expresaría el profundo desacuerdo o desagrado del sujeto con respecto a aquello que rechaza. Por

ejemplo, al momento de percibir un mal olor, la reacción casi inmediata es el de toser y esputar como muestra de rechazo al hedor percibido. Cuando un añuu está realmente molesto con una persona muestra su desagrado tosiendo y esputando; se trata de expulsar el malestar para que no alcance o se asiente en su propio corazón o interioridad, pues, ello puede enfermarlo de a de veras. **Mana jümo tera manei ayouna berrnadoran tenkatai ata tataai keetü nüraaraai** (*Cuando veo un criollo gobernante yo escupo porque se que es mentiroso*).

ennita: Verbo. ***Remar***; ***palanquear***.
Es, tal vez, la más común de las acciones que cotidianamente los añuu realizan y por lo que, en efecto, tanto varones como hembras aprenden a ejecutarla desde la más temprana edad; por lo que podemos decir, que **ennita** (*remar*, *palanquear*), es una de esas palabras que antiguamente un niño o niña añuu debía aprender casi al mismo tiempo en que aprendía a caminar, pues, saber usar el remo o el canalete es fundamental para el cotidiano desplazamiento en la Laguna.
Así, lo primero que una madre le enseña a su hijo cuando éste está en capacidad de sentarse por sí solo dentro del cayuco es a mantener el equilibrio dentro de la embarcación, pues, generalmente el cayuco que conduce la mujer *no tiene quilla* (**eipiya pe**), pues, su base es plana, lo que la hace susceptible al movimiento de las aguas y por ello requiere del dominio del cuerpo para sostener el equilibrio de la embarcación ya que, de lo contrario, ésta tiende a dar un vuelco que la haría sosobrar. Decimos todo esto; por cuanto, el cayuco es la embarcación que generalmente conducen las madres y es allí donde los niños (hembras o varones) aprenden a desplazarse en el agua y por lo que, posteriormente, logran caminar dentro de una embarcación casi en mejor forma que cuando se desplazan en tierra firme.
El segundo paso que un niño debe dar en su aprendizaje del desplazamiento sobre las aguas lo constituye, sin duda, el uso del remo y/o canalete, esto es, aprender a ejercer o ejecutar **ennita**, pues, a pesar de que la palabra es la misma, una cosa es palanquear y otra es remar; vale decir, palanquear requiere que el sujeto esté de pie dentro de la embarcación, pues, debe clavar la punta de la vara de madera (canalete) para, con fuerza, empujar(se) la embarcación y así ponerla en movimiento. Por el contrario, remar implica que el sujeto va sentado dentro de la embarcación ya en movimiento sobre las aguas y él debe sólo usar el canalete como si este fueran las aletas de la embarcación para así lograr su desplazamiento, así como el control de la dirección y la velocidad del mismo. **Tachon nütiyerawatüi aennita ya** (*Ya mi hijo aprendió a palanquear*).

era: Verbo. ***Mirar***; ***observar***.
Este verbo nos es propicio para exponer un importantísimo aspecto del sentipensar añuu. Nos referimos al principio relacionado con el origen, digamos, visual, de la configuración conceptual de la cultura. Así, el **mirar** u **observar** (-**era**-) corresponde a la operación mediante la cual, hombres y mujeres añuu precisan en su forma y sobre todo en su *hacer*, todo aquello que está o se hace presente (-**ou**- *emerge*) en el mundo, lo que en consecuencia produce su aprehensión, es decir, el ***conocer lo observado***. En este sentido, ***Mirar/observar*** se constituye como acción/condición imprescindible para el proceso de *conocer/aprender*; por tanto, el *conocer* se configura como el verdadero ***ver***: **kanaa**, que es como decir que aquello que ha sido observado es aprehendido de forma sostenida, permanente, por el sujeto observador que así lo hace de su conocimiento.
Como vemos, desde la perspectiva añuu existe una profunda relación entre la acción de ***mirar/observar*** (-**era**-) y el proceso de *conocer* lo que, a su vez, no puede ser desvinculado

del ***ver***: -**kanaa**- que, en este sentido, se constituye en fundamento del ***mirar/observar***. Es por ello que, al decir, por ejemplo, la frase: **jieranaai**, no sólo estamos significando: *él está mirando; él está observando*, sino que también nos estamos refiriendo al hecho de que, al mismo tiempo, el sujeto *está aprendiendo y/o aprehendiendo,* esto es, *él está conociendo*. Asimismo, al decir la frase: **jikanaai**: *él ve*; *él lo ve*, igual estamos diciendo que: *él lo reconoce*; *él lo conoce*. En todo caso, es evidente la importancia que el pueblo añuu le otorga a la acción de ***mirar/observar*** puesto que, tal como hemos visto, no se trata de la simple acción de pasar la vista por sobre las cosas, sino del proceso de *ver-conocer* todo lo que se hace presente ante nuestra mirada.
Por supuesto, tal perspectiva genera el hecho de que la cultura pareciera otorgar una especie de privilegio al sentido de la vista lo que se manifiesta en la estrecha relación existente entre el nombre del órgano corporal para la visión o sentido de la vista: el ojo (**o'u**), y la forma en que todos los cuerpos y elementos se hacen presentes en el mundo o se muestran ante nosotros a través del emerger (-**ou**-). Pero, este aspecto clave de la lengua y el sentipensar añuu, lo profundizaremos en su exacto momento.

eri: Nombre. ***Mujer de***; "***esposa***"; ***amante***.
El término es orientado, digamos, por un sentido eminentemente sexual, pues, como ya hemos visto anteriormente, la acepción para "*esposa*" se configura como aquella mujer que se conforma como "*tierra buena*" (**amaana**); en este caso, -**eri**-, puede o no ser la madre de nuestros hijos, pero, en todo caso, es nuestra mujer, una que amamos o con la que compartimos lecho; es en definitiva, *nuestra amada, nuestra amante* y, nos pertenece y le pertenecemos.
En este sentido, es bueno señalar que, si bien es cierto que un hombre añuu puede llegar a tener más de una esposa (**amaana**) sin que ello sea motivo de conflicto, mucho más cierto es que la primera esposa siempre será a la que se dirija o refiera como **tamaana** (*mi esposa*; *mi tierra buena*), mientras que la segunda (o tercera) siempre será: **teri** (*mi mujer*). **Jarü tauneei Santa Ritakarü taükeei mané teri** (*Cuando vaya a Santa Rita visitaré a mi otra mujer*).

erü: Nom. ***Cara***; ***rostro***; ***lado***; ***perfil***.
Como es de apreciar, **erü** es el nombre con el que en lengua añuu se designa a la imagen exterior de un cuerpo, es decir, no sólo se trata de la imagen de nuestro rostro o cara humanos, sino de todo costado o perfil visualizable por un observador. En este sentido, bien podemos decir: **anou jirüü**: *su rostro de ella está bien*; *ella es bonita,* como también: **chi erütü anuakarü**: este lado de la canoa, o más ampliamente: **jatumi erüyu mmokarü ee anou akürü**: *hacia ese lado del mundo hay buena comida*.

F/G

Debemos dejar bien establecido que ambos fonemas son inexistentes en la lengua; sin embargo, parecieran hacerse presentes a causa del debilitamiento de las oclusivas "**p**" y "**k**", ya sea por encontrarse en posición intervocálica, para el caso de "**p**", generando un sonido que se aproxima a "**f**"; o también, por la cercanía o aproximación de la nasal "**n**", para el caso de "**k**" que tiende a transformarse en "**g**".

Así, por ejemplo, al decir: **ayou piá**, la oclusiva bilabial explosiva (-**p**-) se debilita en tal medida que casi pierde su punto de articulación haciendo que su pronunciación tienda a convertirla en la fricativa "**f**" por lo que, pareciera escucharse: **ayou fiá**. Parecido fenómeno ocurre con el fonema "**k**", que en posición intervocálica tiende a debilitarse dando como resultado su sonorización escuchándose como "**g**". Es por ello que, al decir, por ejemplo: **marichekarü** (*la enea*), pareciera escucharse: **marichegar**. Lo mismo ocurre cuando "**k**" es precedida o seguida por la nasal "**n**". En este caso, "**k**" tiende igualmente a sonorizarse convirtiéndose en "**g**". Por ejemplo, al decir: **añunkan** (*los añú*), pareciera escucharse como: **añungan**.

Ahora bien, no obstante, la efectiva presencia de este fenómeno fonético, podemos aseverar que no existen en lengua añuu términos que en posición inicial de palabra cuenten con estos fonemas: "**f**" o "**g**", a excepción de aquellos que resultan de préstamos lingüísticos del castellano, como, por ejemplo:

floorakarü: Nom. ***Flor***; ***la flor***.

El término no es sólo un préstamo lingüístico, sino que, ciertamente, introdujo un cambio importante en la descripción que, de acuerdo al sentipensar añuu, es el *hacer* de las plantas, ya que, desde su perspectiva, la aparición de la flor en la planta representa o se entiende como equivalente al ciclo vital de la mujer en su tránsito de niña a mujer pero que aún no es madre, es decir, se trata de la época en que una **ñerü** se está transformando en **mayüre**. Así, la aparición de las flores es indicativo de que la planta está madurando hacia su futura condición de madre (**uun**), pues, se aproxima al tiempo de dar frutos; por tanto, para el pensamiento añuu la flor no puede ser separada del *hacer* de la planta y, por eso mismo, su designación se realiza en virtud del proceso de maduración y, sobre todo, al tiempo incorporado en el mismo, de allí que el préstamo lingüístico introduce la separación de la flor del *hacer* de la planta.

Por otro lado, desde la perspectiva añuu las flores forman parte del follaje general de las plantas, de tal manera que son parte integral de lo que se entiende como la vestimenta de las mismas, aportando color y luminosidad, lo que se vincula significativamente a condiciones de bienestar, vitalidad y alegría. Así, al decir: **anou auchaü keijü ouriyakarü ata kafloorachain**: e*stá bonita la planta, está luminosa su vestimenta porque tiene florecitas*; vemos cómo la expresión se refiere a la presencia de colorido, luminosidad (**keijü**: *sol de ella*) en la vestimenta de la planta (**auchaü**), lo que demuestra su alegría o su bienestar (**anou**) por tener (-**ka**-) de *florecitas* (**floorachain**).

gayeerüluu: Nombre. ***Gallera*** (***En la gallera***).
El juego de las peleas de gallos es, a todas luces, una tradición traída a América por los hispanos y su presencia en la Laguna de los añuu es relativamente reciente, de hecho, son muy pocos los criadores de este tipo de animales y, mucho menos, los conocedores acerca de su entrenamiento. Ello se debe, en primer lugar, a que se trata de una raza de gallináceos costosa en su cuidado y que requiere de un espacio de tierra que, para los hombres de agua sólo es posible mediante la construcción de escolleras que, son más bien destinadas a la plantación de cocales, algunas plantas comestibles y ornamentales, pero fundamentalmente como patio para trabajar en la reparación de sus embarcaciones y demás artes de pesca.
Sin embargo, las peleas de gallo se han convertido en un atractivo evento para los añuu. De seguro, fue introducida por criadores criollos y también wayuu quienes llegan desde Paraguaipoa y Carrasquero con sus animales para las peleas que los añuu organizan como parte de los eventos de las fiestas de San Bartolomé, La Virgen del Cármen, Santa Lucía y, más recientemente, San Benito.
El más reconocido cuidador y entrenador de gallos de pelea en la Laguna de Sinamaica lo fue, sin lugar a dudas, Miguelorio[72]. Personaje muy apreciado en la comunidad y solicitado por criadores de gallos para el cuidado y entrenamiento de sus animales. Miguelorio era, además, el encargado de cuidar la imagen de San Benito y uno de los organizadores de su celebración. Así, pues, la incorporación de las peleas de gallos como parte de las atracciones en las fiestas religiosas es una tradición no añuu pero que ha sido asumida como propia al punto que, hemos podido registrar cantos en lengua añuu, donde el relato narra una historia relacionada con la gallera y las peleas de gallos.[73]

gayeetakarü: Nom. ***Galleta***; ***la galleta***.
Se trata de otro préstamo del castellano que los añuu incorporaron a su lengua en la misma medida en que incorporaban este tipo de alimento a su dieta. Las galletas de cualquier tipo: dulces o saladas, suelen ser muy apreciadas por los añuu; sin embargo, nunca las han incorporado a su arte culinario debido a que, para su preparación, se requiere del uso de un horno, elemento que nunca ha sido utilizado por este pueblo.

[72] Mostrar fotografías de Miguelorio.
[73] Si quieres escuchar ***El canto de la gallera***, haz clik en la sección de Cantos añuu en el disco que acompaña este libro.

I

-i: ***Sufijo marcador de género masculino***.
Morfema que puede cumplir varias funciones en su posición de sufijo. Así, puede actuar como marca de género masculino, pero también, es generalmente utilizado como sufijo verbal cuando no existe ningún otro. Como sufijo marcador de género tenemos, por ejemplo, expresiones como: **kanuai** (*él tiene cayuco*, o, *él posee canoa*). En casos como éste, el pronombre personal (**niá**-Él) puede ser sustituido por el sufijo –**i** marcador de género masculino; sin embargo, la expresión completa sería: **kanuai niá**.
Por otro lado, el morfema –**i-** puede aparecer a inicio de palabra, en cuyo caso resulta totalmente eufónica, es decir, no altera la significación del término al que acompaña; por ejemplo, podemos decir: **ichon añeikarü** (*el hijo de la planta*, esto es: *la fruta*).

-í: ***Sufijo marcador de tiempo evolutivo***.
El sufijo –**i** también se constituye en marcador del aspecto evolutivo, es decir, se trata del marcador que permite presentar el proceso como una evolución con respecto a una situación inmediatamente anterior, esto es, señala un cambio de estado o de actividad lo que implica un cambio de acción o de posición del sujeto, por ejemplo: **tookoti jounükü** (*yo corto/comparto*/*ella emerge palabra*). Expresión que efectivamente puede ser analizada como una oración subordinada en la que el sufijo –**i** de **tookot**-**i**, está marcando no solamente el género masculino del sujeto de la primera oración (*Yo corto/comparto*), sino que además permite evolucionar al sujeto que así pasa de ejercer el *cortar/compartir* a vivenciar la acción de **j**-(*ella*), que emerge (-**ou**-) como palabra (-**nükü**).
Así, pues, **-í-** acompaña al verbo cuando se pretende expresar una idea con sentido evolutivo en el tiempo, es decir, **-í** es el marcador del aspecto evolutivo. Su presencia señala que el proceso de la acción del sujeto es el resultado de una transformación o que una acción ha concluido y ha comenzado otra con lo que se delimita la fase inicial del proceso y el comienzo de un nuevo estado o condición. Por ejemplo: **anaaíchi te**: *me mejoré* (*dejé de estar enfermo y comencé a estar sano nuevamente*); o también: **jattaíchi eimakai**: *el río se ha secado* (*pasó la fase creciente y ha comenzado la estación seca*).

-ía: ***Sufijo Marcador de tiempo prospectivo***.
Este morfema cumple la función de indicar o señalar que la acción o suceso del que se habla constituye en sí mismo la entrada a un proceso que es al que quiere referirse el sujeto. Dicho de otra manera, se trata de una marca de tiempo en la que se conjugan el tiempo de una acción concluida y que por eso mismo, hace posible el inicio de un nuevo proceso que implica otro tiempo de ejecución; de tal manera que, este *aspecto prospectivo* hace posible la conexión de un tiempo pasado que se minimiza por la inmediata acción de un tiempo por venir que con su presencia, contradice al tiempo que sigue, por lo que enfatiza la noción de un presente permanente en el que parece fluir la cultura de los hombres de agua.

Esto es muy importante comprenderlo, pues, una cosmovisión configurada a partir de la idea de un presente permanente sin lugar a dudas influye en la cosmovivencia que, por esa vía, está sujeta a una temporalidad en la que el futuro como tiempo posible de vivir, se exilia. Así, esta perspectiva de entender el tiempo, podemos aseverar, constituye el fundamento del fracaso de las políticas indigenistas dada la incomprensión de la posibilidad de inexistencia de un tiempo futuro tal como el Estado occidental entiende que existe.

Se trata, pues, de un sufijo marcador de un aspecto prospectivo que siempre mantiene la relación de inmediatez con la situación enunciada. Así, por ejemplo, al decir: **aouníati te**: *voy a irme*, *ya me voy*; la acción está enmarcada en un futuro que es inmediato dando por hecho que la estancia en el lugar ha terminado. En muchas ocasiones el marcador prospectivo –**ía** suele acompañarse del marcador del aspecto inactual –**ee** y, de esta forma, se enfatiza la condición de futuro del enunciado. Por ejemplo, al decir: **achakeei akürü, tekíati**: *quisiera comida, voy a comer*.

iimá: Nombre. ***Año***; ***estación***.

Para los añuu, como para la gran mayoría de los pueblos de Abya Yala, la medición del tiempo se hace a partir de la regularidad de las estaciones que, ciertamente, están vinculadas al movimiento (*hacer*) de la tierra. Es este, pues, el sentido significativo de **iima**, término con el que se nombra o marca el cumplimiento de un giro completo del mundo alrededor del sol y que, precisamente por ello, se configura a partir de **ii-** que es una raíz verbal vinculada a todo lo que comienza luego de una vuelta, esto es, lo que *da vuelta* o *gira*, y, **-mmá**: *la tierra*, *el mundo*. Dicho de otra manera, para los añuu, el cumplimiento de un año no es más que el re-comienzo del mundo luego de la vuelta o giro completo de la tierra.

La precisión del cumplimiento de la vuelta completa de la tierra se determina mediante la observancia de las estaciones. Así, la aparente regular división en temporada seca y temporada lluviosa de nuestra región tropical, permitía a los añuu precisar el cumplimiento de un año completo, pues, se sabe que **iima** se completaba cuando ambos periodos (lluvioso y seco) han culminado totalmente ya que esto equivale a una vuelta completa del mundo en su *hacer* y, por tanto, a su recomienzo. Por esta vía, **iima** está más referida en su significación al fin de la vuelta del mundo y al reinicio de su hacer en una nueva vuelta, más que a la medición del tiempo propiamente dicha.

Este aspecto es muy importante, pues, es el fundamento del principio de circularidad que orienta la idea de tiempo para el sentipensar añuu y que, por ende, se hace presente en el hacer de su cosmovivencia cotidiana. En este sentido, saben los añuu que la noción de tiempo es intrínseca al regular movimiento de la tierra y, por tanto, a su *hacer* como sujeto vivo. Esto, sin lugar a dudas, genera una perspectiva de comprensión del tiempo y de su aplicación que aún en su regularidad nunca es el mismo, ya que se trata de un recomienzo luego de una vuelta, es decir, de una renovación de la tierra. Así, el tiempo pasado se constituye en permanente vitalidad del presente por lo que nunca lo viejo es desechado, sino que en el regular recomienzo del mundo, el pasado está incorporado al presente.

Ahora bien, dado que el final de una estación y el comienzo de la otra es recurrentemente circular, el punto de articulación de ambas se constituye en punto de fin de un tiempo y de origen de su recomienzo. Sin embargo, es bueno señalar que tal punto no se conforma de una sola vez y en un mismo día, pues, entre el periodo de sequía y el inicio de las lluvias, o viceversa, se hace presente un corto ciclo de pequeñas lloviznas que son conocidas por los añuu como **eiñurucha** y, por los wayuu, como **iiwa**, las que se corresponden, además, con la aparición de las pléyades en el espacio estelar.

De esta forma, la aparición de **eiñurucha** marca, indistintamente, el final de una estación y el comienzo de la otra, luego de lo cual y con su nueva aparición, se determina que **iima** se ha cumplido. Pero, como dijimos, se trata de varias lloviznas que pueden alcanzar hasta un número de doce, siendo así que del número de **eiñurucha** dependerá el vaticinio de la fuerza de las lluvias o la dureza de la sequía.
Este saber añuu, que comparten con otros pueblos indígenas del país, fue asumido y aún sostenido por la población campesina mestiza y criolla, y es a partir de tal saber que organizan las tareas y trabajos para los periodos de siembra y cosecha. A este saber se le conoce entre los campesinos como tiempo de "las cabañuelas".
Finalmente, la aparición de **eiñurucha** era antigiamente celebrada por los añuu con festejos en homenaje a **irama** (la constelación de las pléyades), la que el dominio colonial español transformó en la fiesta a Santa Lucía; por su parte, la llegada de **iiwa** para los wayuu, antiguamente agricultores, era celebrada por éstos con la fiesta que llamaban **simiriu**; con su transformación en pastores en tiempos coloniales, **simiriu** se transformó en el **kaulayawa** (*baile de la cabra*). **Eintawa jüüta iimakarü ya, wachiworeenü aküma irama puroükarü** (*Ya se acerca el fin de año, comenzaremos a preparar la fiesta de Santa Lucía*).

iinma: Nombre. ***Bigote***; ***barba***; ***vello de la cara*** (*en los hombres*).
Por lo general los hombres añuu no tienden a dejarse crecer el vello de la cara, pues, generalmente son lampiños o de escaso vello. Tal costumbre es más una actitud despreocupada de los ancianos que parte de una estética de los jóvenes, es decir, para los ancianos no hay preocupación por quitarse el vello facial, pero, para los jóvenes, no es costumbre generalizada dejarlo crecer. Así, **Kiinmai añuu niá**: *él es un hombre que tiene bigote*, es una frase común cuando se pretende describir al sujeto referido.
Sin embargo, es interesante mencionar que en un pasaje de la crónica de Fray Pedro Simón en el que se refiere al acoso, detención y ahorcamiento del jefe añuu Nigale, el cronista hace especial referencia al momento en que Nigale es llevado preso desde la isla Zapara (**asaaparaa**) a la ciudad de Maracaibo donde sería ejecutado. Encerrado en una jaula, el jefe indígena "*se arrancaba uno a uno los pelos de su escasa barba*", se trataba, intuye el cronista, de una acción con la que "*el derrotado líder indígena expresaba su rabia y su vergüenza*". Esta breve alusión nos lleva a pensar que el uso de barba y bigote por parte de los añuu pudo haber estado vinculada a una condición de jerarquía; por lo que, al ser derrotado, Nigale se la mutila con sus propias manos.

iipü; **iipünamü**: Nombre. ***Cielo***, ***firmamento***.
Dos cosas nos parecen importantes de mencionar con respecto a estos términos. En primer lugar, ambos, **iipü** e **iipünamü** se refieren al espacio de arriba que se observa como cúpula o cumbrera del mundo y que tal como su raíz **ii-** lo señala, nunca es el mismo y siempre está cambiando. Así, **iipü** es el cielo diurno que, atravesado por las cambiantes nubes (**siruma**) desplazadas por el viento (**joutei**), proporcionan una imagen visual en constante transformación; mientras que **iipünamü** se refiere al cielo nocturno que, igualmente, se muestra cambiante en virtud del movimiento de las constelaciones.
En segundo lugar, debe entenderse que **iipü** está referido al espacio que en las alturas los añuu lo entienden como más próximo a la vista humana; mientras que con **iipünamü** señalan hacia el espacio exterior y aún más allá. Por eso, cuando queremos referirnos al espacio de las nubes decimos, por ejemplo: **apü'tai iipü sirumayu juyákai**: *la lluvia cae del cielo* (*de*

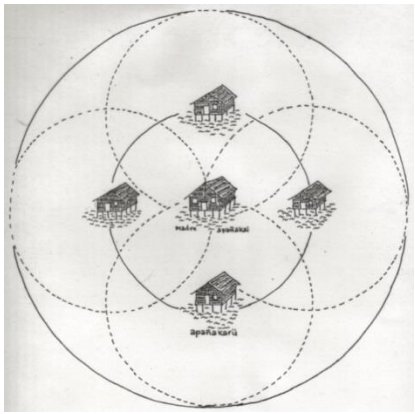
las nubes del cielo); mientras que, para referirse a un más allá, debe decirse, por ejemplo: **aunaü iipünamü keichikarü**: *la luna está más allá del cielo*; *la luna va por el firmamento*.

iirorü: Verbo. ***Está nuevo***; ***está sin uso***; ***es otro***.
Configurada a partir de la raíz **ii-** (que cambia), **iirorü** es todo aquello que se ve por primera vez o, habiéndolo visto antes, se muestra distinto ahora. Vale decir, puede ser aquello que nunca ha sido visto o usado y, por tanto, se presenta como nuevo; o también, todo lo que en su renovación se muestra como otro, diferente, condición que puede ser aplicada a todo lo presente en el mundo. Así, bien podemos decir: **maneü iirorü joukai**: *un nuevo amanecer*, ***un nuevo día***; así como también podemos referirnos a: **aiirorü niá**: *él se ha hecho otro*; *él está renovado*.

iiü: Nombre. ***Yuca***. (*Mahinot esculenta*).
Conocida en otras regiones del continente como Mandioca, es un tubérculo o raíz comestible muy propia del trópico latinoamericano donde es cultivada y constituye la base alimenticia de muchos pueblos indígenas de Venezuela y el continente. Hay diferentes especies de yuca. Una clasificación común es la que diferencia entre la llamada *yuca brava* o *amarga*, y la *yuca dulce*. En Venezuela, la *yuca brava* es cultivada por los pueblos indígenas de la región oriental y del sur amazónico, se trata de una yuca que para su preparación debe ser rallada y exprimida para extraer todo su jugo que, ciertamente, constituye un poderoso veneno conocido por muchos como **curare**, y que los indígenas utilizan para su defensa; en cambio, la llamada *yuca dulce* es cultivada por los pueblos indígenas de la región occidental (Zulia) y que puede consumirse luego de ser asada directamente sobre las brasas o cocida en agua.
Los pueblos indígenas cultivadores de yuca, generalmente lo alternan con el cultivo del maíz, logrando con ello mantener la fortaleza de los suelos y la permanente diversidad de provisión en su dieta. El cultivo de la yuca fue acogido rápidamente por la población campesina mestiza y criolla, pues, dada la simplicidad de su cuidado, así como la rapidez de su cosecha hace de la yuca el pan por excelencia de todos los pobres.
La yuca que los añuu consumen siempre la han obtenido a través de intercambios con sus parientes arawakos wayuu; quienes, al igual que los barí (Chibchas) de la Sierra de Perijá, milenariamente la han cultivado. Ahora bien, a pesar de no ser un comestible producido por los propios *hombres de agua*, éstos lo han asumido como propio de su dieta.
Es de destacar, que el nombre añuu para la yuca (**iiü**) guarda estrecha relación con el nombre dado en lengua wayuu: **aii**, pues, como es de apreciar, el radical **-ii-** se sostiene en ambas lenguas, pero la diferencia está en la orientación significativa, pues, el añuu **iiü** implica un *vuelve ella*, *renueva ella*; mientras que el wayuu **aii** se refiere a que *tiene la propiedad de volver*, o *la que tiene propiedad de renovarse*.
Finalmente, no podemos dejar de mencionar que muy recientemente la yuca está siendo convertida en cultivo propio del desarrollo tecnológico capitalista, toda vez que puede ser utilizada en la elaboración del combustible llamado *etanol*; es por ello que un cultivo que siempre fue manejado por los pueblos alternando con otros, tiende hoy a ser convertido en un monocultivo por las transnacionales y el Estado, con todas las consecuencias que, sabemos, todo monocultivo es capaz de provocar en contra de los pueblos.

liü (*yuca*) *Manihot esculenta.*

iimoraa-: Verbo. ***Mudar***; ***cambiar*** (de lugar).
Una familia añuu se va expandiendo dentro de su espacio territorial en la medida en que las hijas de una madre principal se casan, ya que éstas se instalan junto a sus maridos en casas que se construyen girando alrededor de su madre. Esta es la condición que impone el carácter matrilineal y matrilocal de la sociedad añuu. De igual modo, las hijas de las hijas (nietas de la madre principal), se ubicarán alrededor de sus propias madres una vez casadas; de tal manera que la familia se comporta hasta cierto punto, como un universo en expansión que sólo encontrará su límite en el momento en que el espacio familiar se satura y tiende a sobreponerse al espacio correspondiente a otra familia.



Gráfica de una constelación familiar añú

En este preciso momento, la familia está en la obligación de producir un *corte* en su expansión, por lo que las nuevas parejas matrimoniales serán apremiadas a mudarse, a cambiar de lugar, resolviendo con ello la crisis espacial y, al mismo tiempo, poder iniciar la construcción de una nueva constelación familiar que estará siempre ligada a la familia originaria, lo que representa sin lugar a dudas, un fortalecimiento de la misma. De allí que, mudarse o cambiar de lugar no representa un rompimiento, sino la reconfiguración de la misma familia que así territorializa un nuevo espacio contribuyendo de esta forma a la persistencia del grupo.
Así, la palabra **iimoraa** (*mudar*; *cambiar de lugar*) tiende a enfatizar el costado positivo de la operación de *corte* que, como dijimos, se realiza ante el apremio de la saturación del espacio familiar, pero que se orienta significativamente hacia el fortalecimiento familiar y comunitario, en la medida en que las nuevas parejas logran aumentar el territorio de la familia

y el pueblo añuu en general. Es este, pues, el sentido que orienta al término **imoraa**, conformado mediante **ii** (*que cambia*); **mmo**- (*tierra*) y –**raa** (sufijo marca de aumentativo); por tanto, **iimoraa** se configura significativamente como el acto mediante el cual la tierra de la familia es aumentada, para lo que es necesario **aimoraañü we**: *mudarnos*; *cambiar de lugar nosotros*.

Finalmente, creemos necesario llamar la atención sobre dos aspectos importantes en relación a este término. En primer lugar, ha de quedar claro que mudarse o cambiar de lugar es una respuesta totalmente armónica al problema de la saturación poblacional dentro de un espacio restringido, pues, atiende al debido respeto al espacio de la familia en particular, pero también, al acatamiento del respeto al espacio de los otros, los vecinos y con ello al de toda la comunidad; pero también, esencialmente un respeto por el lugar, por la naturaleza del lugar.

Sin embargo, y este es el segundo aspecto a señalar, sólo la realidad colonial hizo posible que el acto positivo de mudarse o cambiar de lugar terminara convirtiendo el corte de la constelación familiar en diáspora, en la medida que dificulta e impide la fluidez de la comunicación entre las familias, generando un distanciamiento entre ellas al punto que hoy día, pueblos de agua completos se consideran a sí mismos como diferentes o ajenos a su pueblo de origen: los añuu. Aún así, la operación del corte familiar sigue ocurriendo y, por esta vía, nuevos poblados añuu se han venido conformando tanto en la costa oriental como occidental del Lago de Maracaibo; es decir, **iimoraa** sigue vigente como *hacer* en tanto continúa siendo una respuesta efectiva para el sostenimiento de la cultura muy a pesar de que ya la palabra no se pronuncie. **Tarin je jüinchi aiimoraatünü api erü mané karoorarekarü** (*Mi hija y su marido se mudaron al otro lado del Lago*).

-in-: ***Sufijo marca de plural***.

Morfema que puede ocupar la posición de sufijo verbal en cuyo caso, orienta su sentido significativo hacia la pluralidad, esto es, como marca de número plural; pero también puede presentarse en la posición de prefijo nominal y, en este caso, dirige su significado hacia la expansión de aquello a lo que prefija al que presenta como engrandecido, es decir, señala que algo es grande o está engrandecido.

Así, por ejemplo, cuando decimos: **weküin** (*comemos, estamos comiendo*), -**in** se constituye como sufijo que obligadamente ha de acompañar al verbo (**ekaa**) que provoca el sujeto de la oración: **we** (*nosotros*). Igual sucede en el caso de: **jürükü watarawain** (*todos trabajamos* o, *trabajamos juntos*) o, finalmente, cuando decimos: **wasaain** (*bebemos*). En todos estos ejemplos –**in**, como sufijo, representa un pluralizador de la acción del verbo y cuya presencia es obligada por la disposición de un sujeto que, por sí mismo, es plural.

Cuando –**in**- aparece como prefijo o a principio de palabra, generalmente es antecediendo a un nombre y su sentido significativo es el de orientar al nombre hacia su engrandecimiento, expansión o fortaleza. Así, por ejemplo, sabemos que la región del torso del cuerpo humano y que incluye los pectorales, para el caso de las mujeres se denomina: **chira**; pero para referirse a los pectorales del hombre debe decirse: **inchira**; es decir, se trata de un *pecho expandido* o *fuerte*. Vale decir, no se trata del tamaño de las mamas sino de la expansión o fortaleza del torso.

De igual manera, una planta antes de ser árbol pasa por diferentes fases (**ouriya** – **añieikarü**) pero una vez que su tronco se ha expandido y fortalecido hasta hacerse árbol se denomina: **inkii kuunkarü**, la que en una traducción literal significaría: *se ha renovado fuerte, puede ser madre*. Esto, por cuanto: **in**- es el prefijo que orienta a la fuerza; **k**- de **ka**- partícula

atributiva que señala una condición que es propia del sujeto y, el sufijo –**ii** que hemos descrito como morfema que orienta el significado hacia la renovación o la transformación; mientras que, **kuunkarü**, se configura mediante el atributivo **ka-**, **-uun-**: *madre* y, finalmente, **karü** como determinante marcador de género no masculino.
En todo caso, debe quedar claro que para los hombres de agua todo lo presente en el mundo se transforma como parte del proceso de búsqueda de su propia fortaleza, es decir, toda transformación se genera y produce en virtud del principio de necesidad de fortaleza de aquello que por sí y de por sí, ha de transformarse. Así, la fortaleza obtenida forma parte del mismo proceso de demanda de madurez y de saber de aquello que se transforma; por tanto, podemos decir que todo lo que se transforma, al mismo tiempo, se fortalece y madura hacia su más alto estadio de sabiduría, y, es por ello que a nuestros ojos se muestra como un sujeto expandido o en expansión y, por sobre todo, plural; es decir, capaz de asumir la diferencia e incorporarla a su propio proceso de transformación en la búsqueda de su fortaleza, madurez y sabiduría.
Por esta vía, la pluralidad forma parte del proceso de expansión en la transformación de la vida como necesidad y búsqueda de fortaleza y madurez de todos los sujetos. Este aspecto del sentipensar añuu es supremo para entender el fundamento de sus relaciones con *los otros*, los diferentes, pues, es lo que les ha permitido asumir históricamente los cambios (positivos o negativos) como parte del proceso de transformación inherente a la naturaleza cambiante, expansiva y plural del mundo.

inchira: Nombre. ***Pecho de hombre***; ***torso masculino***.
Lingüísticamente descrita anteriormente, se trata del torso o los pectorales del hombre, a los que se considera como expandidos o más fuertes que las mamas de la mujer que, ciertamente, son suaves y colgantes. **Jari anou kinchira manéeiraa nüruwatai pe**. *Quien tiene buen pecho no manda a cantar a otro*. (Dicho popular).

incherü (**in-che-ru-ü**): Nombre. ***Consciencia***; ***sentido***; ***hombre consciente o con sentido de madurez***.
La capacidad de acordar o de llegar a acuerdos los añuu la relacionan directamente con el grado o nivel de consciencia del sujeto. Es a esto a lo que, aún en castellano, los hombres de agua consideran como *tener sentido*; ser una persona (hombre o mujer) *con sentido* (**añun kincherükai** / **añun kincherükarü**), y tener sentido comienza por el empeño de la persona en aprender a escuchar, vale decir, aquel que no escucha la palabra de los otros lo conduce, necesariamente, a actuar solo por y para sí mismo, y es esta práctica individual lo que hace que una persona pierda el sentido, esto es, a no tener consciencia (**añunkai incherü pe**). En este sentido, debemos entender que, de acuerdo al sentipensar añuu, el estado de consciencia o de *razón*, está más relacionado con la capacidad de escuchar y no de hablar. Ser consciente es ser capaz de discernir la palabra que escuchamos del otro y, luego de ello, producir una palabra que encamine el acuerdo. Poseer o desarrollar esta capacidad de escuchar para después hablar es para los añuu, tener consciencia, tener sentido (**kincherü**).
Como muy bien podemos apreciar, se trata de una perspectiva muy contraria a la idea de *consciencia* o *sentido* enarbolada por la cultura occidental. En ésta, la consciencia pareciera residir en la *palabra dicha* y no en la *palabra escuchada*; por tanto, se suele privilegiar a aquel que es capaz de "*saber hablar*", es decir, aquel que es capaz de hilvanar largos discursos, aunque éstos terminen perdiendo el sentido y por lo que, en su perorata, termine siendo un sujeto incapaz de *escuchar*.

Por el contrario, desde la perspectiva añuu y, nos atreveríamos a decir, de gran parte de los pueblos originarios de Abya Yala, la consciencia sólo puede ser expresada mediante una palabra resultante de una paciente escucha, orientada por la búsqueda de los acuerdos que permiten sostener la unidad en la diferencia de todos los miembros de la comunidad.
Todo esto podemos inferirlo a partir de la propia configuración lingüística del término **incherü** (*consciencia*), la que se conforma mediante: **in**- (morfema marcador del sentido de expansión, fortaleza); -**che**- (del verbo -**achee**- *escuchar*); -**ru** (preposición: *en, dentro de*), y, finalmente, -**ü** (marcador de género no masculino).
Así, para los añuu, una persona consciente o con sentido es aquella que en verdad *sabe escuchar* y, por eso, *sabe hablar*; no porque tenga capacidad o facilidad para tejer discursos sino porque a lo largo de su vida ha madurado y expandido dentro de sí, su facultad para *aprender a escuchar*, es decir, se trata de alguien cuya palabra es forjada a partir de *la escucha de la palabra del otro*, en virtud de lo cual es capaz de enrumbar con su palabra el camino de todos hacia el acuerdo necesario para alcanzar lo justo, lo bueno y lo digno para todos. **Weiña pe keetarü incherü pe, ata nnawa anou eiña ataa pe** (*No hagamos nada sin conciencia, porque nunca es bueno hacer sin saber*).

-**inka**-: Verbo. ***Llevar*** o ***traer***; ***cargar en sí***.
A diferencia del castellano, donde pareciera ser "evidente" la diferencia entre *llevar* y *traer*, para el sentipensar añuu ambos representan una misma acción y, por tanto, la expresan con el mismo término, pues, en todo caso, la imagen producida por la acción está vinculada con aquello que se posee y que, por poseerlo, nos expande o hace crecer; dicho de otra forma, lo que cargamos nos expande.
Como vemos, significativamente el verbo está más asociado con el sentido de lo que el sujeto carga o porta en sí, y no con su desplazamiento. Decimos esto porque, como es de apreciar, el verbo es el resultado de la unión de dos morfemas marcadores de funciones que aparecen como contínuas; por un lado, el prefijo **in**- elocuentemente vinculado a todo lo que crece en su forma o se expande en su cuerpo y, por el otro, el morfema –**ka** que señala la posesión de algo. De esta forma, el sentido de **inka** hace énfasis en aquello que tenemos o cargamos con nosotros y que, por cargarlo, nos expande.
Esta perspectiva de definición de *llevar* y *traer*, pudiera estar asociada a la imagen definida para el movimiento del mar, pues, así como las olas van y vienen en un mismo movimiento, el *llevar* o *traer* responde a la misma lógica, ya que lo importante no es si el mar va o viene sino lo que el mar carga dentro de sí.
Así, expresiones como: **unai inkeechi akürü nüpiñá niá**, puede ser indistintamente traducida como: *él va a llevar comida a su casa*; o también, *él va a traer comida a su casa*, por lo que la diferencia entre una y otra traducción sólo está determinada por el contexto o lugar de enunciación del hablante.
Lo mismo sucede con frases como: **inkai niá anou niinawa**: *el lleva buenas intenciones*; *el trae buenas intenciones*; o finalmente, *él tiene buenas intenciones*. Como vemos, lo que importa es lo que el sujeto carga en sí y, lo que carga, pueden ser elementos materiales o tangibles como alimentos, instrumentos de trabajo, etcétera, pero también sentimientos, emociones, deseos, sueños.

inkii: Adjetivo. ***Cambiado***; ***transformado***.
Como es de apreciar, el presente término tiene como radical el verbo –**inka**-, anteriormente descrito, pero que al recibir como sufijo el morfema –**ii** se transforma en adjetivo que señala

al sujeto como cambiado o que se ha transformado. De tal manera que el sentido de cargar en sí, propio de –**inka-**, termina transformando completamente al sujeto.
Así, por ejemplo, al decir: **inkii japichikai**, se pretende señalar que el niño en cuestión ha cambiado, se ha transformado, ha dejado de ser niño. Lo mismo ocurre al decir: **inkii kuunkarü**, para señalar que la planta se ha transformado en árbol completo. Dicho de otra manera, **inkii** califica como transformado o cambiado en su forma y espíritu al nombre que acompaña.
Ahora que, cuando **inkii** es acompañado por el término **kunú**, se transforma en adverbio de cantidad para indicar una especie de tope, es decir, **inkii kunú** puede traducirse como ***suficiente***. Así, podemos decir: **inkii kunú winnar**: *es suficiente aguardiente*; o también, **inkii kunú akürü tami**: *es suficiente comida para mí*.
Ahora bien, **inkii** no sólo está ligado a un proceso de transformación y cambio que puede considerarse como completo o terminado, sino que tal cambio se dirige hacia la expansión o el engrandecimiento del sujeto. Así, por ejemplo, al decir, **inkii karaí youpüi**, para referirse a una estrella que se ha hecho grande, una estrella muy resplandeciente o muy brillante; se trata, del cambio en el resplandor de una estrella o constelación en el firmamento. Es importante señalar que esta expresión se usa para señalar especialmente la aparición de Casiopea, estrella que se presenta junto a las constelaciones de las Osas mayor y menor y que, por su resplandor, resalta por encima de las constelaciones a las que acompaña. Una traducción literal de **inkii karaí youpüi** sería: *estrella engrandecida del cielo*, es la estrella que permite a los marinos como los añuu, establecer el norte geográfico y, por tanto, se constituye en punto orientador para los desplazamientos en el mar.
En fin, **inkii** es el mejor ejemplo de lo que la lingüista francesa Marie France Patte definió como el comportamiento de los adjetivos en la lengua añuu al señalar que: "*En función predicativa presentan el mismo comportamiento que los verbos en voz atributiva apareciendo al inicio del enunciado y combinándose con los morfemas aspectuales. Asociados al aspecto que llamamos* "evolutivo", *expresan una cualidad adquirida o un estado alcanzado*" (M.F. Patte; 1989:60). Esto quiere decir que, **inkii** es un adjetivo que califica al nombre que acompaña atribuyéndole una cualidad que lo expande o engrandece como un estado alcanzado y, por tanto, lo transforma de manera suficiente.

ira: ***Presentador masculino***; adverbio de lugar: ***Allá***.
Este morfema ha sido identificado por la lingüista Marie France Patte como un presentador; sin embargo, dado que su función es la de significar la localización del sujeto (masculino) cuando se encuentra distanciado de nosotros, nos atrevemos a señalar que igualmente está vinculado a una función de adverbio de lugar significando particularmente: ***allá***. En este sentido, **ira** presenta ciertamente al sujeto, pero sin dejar de señalar el lugar donde el mismo se encuentra. Así, por ejemplo, podemos decir: **ira nüpiñaru niá** (*Helo allá en su casa*). Otro ejemplo sería: **ira nüchaka aüneechi paraaüri wattara** (*he allí que él quiere ir mañana a pescar mar afuera*).
Como vemos, **ira**, en tanto presentador, siempre se muestra a inicio de frase y su presencia indica de inmediato que el sujeto al que se refiere siempre será masuclino; pero, además, ambos ejemplos nos señalan que el sujeto masculino está distanciado de nosotros, ya sea por el lugar donde se encuentra. Así, en el primer caso se nos dice que el sujeto se encuentra efectivamente en su casa, esto es, no está con nosotros, pero sabemos que está allá, en su casa; mientras que, en el segundo, el distanciamiento es temporo/espacial, pues, se dice que el sujeto estará mañana mar afuera; en todo caso, **ira** no sólo presenta al sujeto masculino

sino que efectivamente actúa como adverbio de lugar cuyo sentido es manifestar el distanciamiento espacial/temporal en el que se encuentra o al que se dirige el sujeto, es decir, hablamos de la partícula que expresa un ***allá*** *espacial o temporal*. Así, **ira** es una especie de presentador-adverbial que posee dos condiciones específicas de uso; en primer lugar, sólo debe ser usado para referirse a sujetos masculinos y, en segundo lugar, siempre estará en posición inicial del enunciado.

-**ira**: ***Sufijo causativo***.
Pero el término –**ira** también puede presentarse como sufijo de verbos activos, momento en el cual orienta la significación verbal hacia la causa de la acción, esto es, señala al sujeto que es el motivo o realizador de la acción referida por el verbo. Por ejemplo, al expresar el rezo dirigido al "aliento del mundo" (*el viento*), un pescador añuu suele decir: **¡Oh, tei, püunira juyákarü**! (¡Oh, *Padre, haz que se vaya la lluvia*!), la que literalmente podemos traducir de la siguiente manera: **t**-(*mi*); -**ei** (*padre-aliento del mundo-viento*); **pü**- (de **piá**: *tú*); -**una**- (verbo: *ir*), y, finalmente: -**ira** como sufijo que señala al viento como la causa de la desaparición de la lluvia. Otro ejemplo sería la común expresión: **tatarawira niá** (*Lo hice trabajar*), en la que: **t**-(*yo*); -**atarawa**- (verbo: *trabajar*), y, finalmente, el sufijo causativo: -**ira**, que permite indicar que "yo", soy la causa de que él (**niá**) trabaje.

-(e)**iraa**-: Verbo. ***Cantar***.
Se trata de uno de los verbos más importantes para la cultura añuu, ya que es a través del *canto* y el *cantar* cómo los añuu logran registrar la memoria y la historia general del grupo; de tal manera que *cantar* es, al mismo tiempo, *contar*, *relatar*, *narrar*.
Por esta vía, *cantar* es una acción que va más allá de una manifestación artística, acto lúdico o divertimento, aunque también todo esto sea; sino que fundamentalmente constituye un mecanismo mediante el cual los hombres de agua echan a andar la memoria general de la cultura puesto que, es en los cantos donde los añuu llevan el minucioso registro de todos aquellos sucesos ordinarios y extraordinarios que dan cuenta de su devenir en el mundo y del devenir del mundo. Así, los cantos pueden ir desde aquellos en los que se glorifica el origen del mundo, pasando por los relatos de los más trascendentales episodios de su historia, hasta las cotidianas y siempre divertidas improvisaciones.
Esta diversidad de temas referidos en los cantos hace posible una clasificación de los mismos; de tal manera que, es posible encontrar cantos cuya temática central sea la necesidad de explicar el origen del mundo o de todo lo presente en el mismo, incluyendo a los mismos añuu, por lo que podemos considerarlos como ***Cantos Cosmogónicos***. Otros, se refieren a sucesos que, de alguna manera, contribuyeron a generar cambios culturales, es decir, se trata de episodios en los que el grupo busca explicar las causas y consecuencias de los cambios históricos en su cosmovivencia, los que siempre son interpretados a la luz de la esencia de su cosmovisión. A este tipo de ***canto*** bien podemos denominarles como ***Cantos históricos***.
Finalmente, podemos encontrar narraciones que resultan de improvisaciones inspiradas en el momento o de circunstancias inmediatas interpretadas (generalmente con humor) por el *cantor* (**airaari**). Estas responden, en la mayoría de los casos, a propósitos lúdicos y/o de divertimento; pero también resultan sentencias capaces de impulsar acciones acerca de tales circunstancias así interpretadas. Como vemos, no se trata de *cantos* que busquen ofrecer grandes explicaciones a grandes temas sino, más bien, de expresar la circunstancial interpretación del *cantor* acerca de un hecho o acontecimiento que, en ese mismo momento experimenta; se trata de *cantos* a los que podemos considerar como ***Cantos circunstanciales***

puesto que pueden ser meras improvisaciones acerca de una singular experiencia vivida por el intérprete del *canto*, pero cuya expresión puede llegar a constituirse en sentencia para experiencias similares experimentadas por otros. En este tipo de *canto* lo que pareciera importar es el ingenio expuesto por el *cantor* en la exposición y resolución de la situación tratada, pues, además de evidenciar su capacidad imaginativa, busca demostrar el dominio que, como *cantor*, tiene de la lengua y del arte de *cantar*.

Como vemos, *cantar* (**-iraa-**) no se trata de una actividad menor; por el contrario, corresponde a un acto que, por principio, requiere de dos condiciones fundamentales y que le son propias al sujeto. Estas son; en primer lugar, la capacidad de sostener en su memoria el registro de la historia general del grupo, lo que debe demostrar con una exposición intacta, es decir, manteniendo la estructura originaria del relato en cuanto a su contenido, pues, es allí donde reside la cosmovisión de la cultura. En este sentido, el canto de la memoria cosmogónica o histórica debe respetar su contenido para que la interpretación del *cantor* pueda ser efectivamente validada por la comunidad como *palabra verdadera acerca de su historia como pueblo*. En segundo lugar, el **airaari** (*cantor*), puede introducir cambios en la forma de *cantar* (**iraa**), lo que en cierto modo representa su estilo y la demostración de su dominio de la lengua, así como su ingenio y capacidad para sostener la atención del público que presencia y escucha su interpretación.

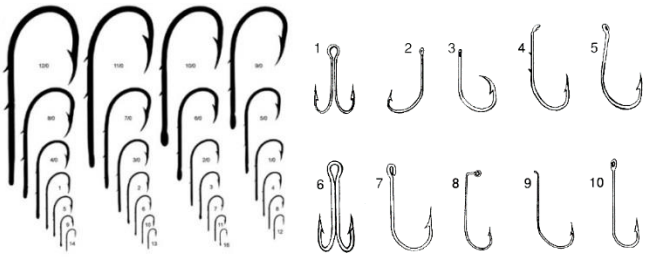
Así, pues, el dominio del arte de *cantar* es el camino que puede llevar al **airaari** (*cantor*) o **airaarü** (*cantora*), a convertirse en **ataarein** (*que tiene sabiduría*) en la medida en que ha sido capaz de transformarse a sí mismo en reservorio de la palabra de los ancestros y, por esa vía, en voz de todos. Para ello, ha debido forjar su espíritu en *la escucha*, único camino para expandir la consciencia (**incherü**). Es este *disciplinado escuchar* lo que permite al **ataarein airaari** (*sabio cantor*), transfigurarse en consciencia viva y presente de toda la comunidad o **airaari eintai incherü jürükü añunkan** (*el cantor que presenta la consciencia de todos*). Dicho de otra manera, el **ataarein** es, por lo general, alguien que ha forjado su conciencia a través de *la escucha* y dominio de la palabra de los *cantos*, de la memoria ancestral e histórica del pueblo añuu, pues, es el único camino para encontrar la sabiduría capaz de arreglar los grandes problemas de la comunidad en los términos de una justicia correspondiente a su cosmovisión (o *sentipensar*) y de su cosmovivencia.

En definitiva, el **airaari** (*cantor*) no es, de ninguna manera cualquier miembro de la comunidad sino la persona que puede llegar a ser distinguida como "***sabia***" en tanto que, ha logrado desarrollar el especial dominio de la lengua en su más profunda dimensión, esto es, donde se configura la cosmovisión, el *sentipensar* de la cultura, que de común reside en el corazón de los *cantos*; se trata de la palabra *cantada/narrada* con la que el pueblo añuu ha logrado mantener a través del tiempo su memoria y su historia. Y, todo esto lo ha logrado aprender escuchando la palabra de los *cantos* en la voz de los **araürakan** (*los ancianos*) quienes, por esa vía, le han mostrado el camino del saber que, finalmente, lo hace capaz de resolver con justicia.

irrá: Nombre. ***Anzuelo*** (para pescar).

Pequeña pieza utilizada para la pesca de determinadas especies en los ríos, el lago o el mar. En el río, el conocido como bagre paletón, por ejemplo, sólo puede ser capturado con anzuelos de cierta dimensión; lo mismo podría decirse de especies como la corvina, especialmente el corvinato (*corvina macho*) y el cazón (tiburón pequeño o de poco tiempo de nacido), presentes en el lago y en las orillas del mar.

Antiguamente los añuu construían sus anzuelos a partir de las espinas o huesos más fuertes de algunos peces, a los que daban forma de garfios en el que se ensarta la carnada o señuelo para la captura de otras especies más grandes que las proveedoras de carne para el señuelo; es decir, la carnada que el pescador usa en su anzuelo siempre será la carne natural que consume la especie que se desea capturar. En la actualidad, todos los anzuelos son industrialmente elaborados con metal y son muy pocos los añuu que saben fabricar sus propios anzuelos.



Diferentes tipos y tamaños de anzuelos, el uso de cada uno de ellos depende de la especie que se procure capturar.

Así, pues, los añuu sólo utilizan el anzuelo cuando su propósito es capturar peces de gran envergadura como el conocido bagre paletón; especie muy apreciada y que puede alcanzar tallas de hasta unos 1,50 metros y un peso que puede fácilmente sobrepasar los ocho kilogramos. Por ello, para capturarlo, previamente el pescador deja en las aguas sus anzuelos armados con buena carnada; éstos, son fuertemente atados a pequeñas estacas clavadas en tierra a orillas del río. Así, a la mañana siguiente, el pescador sólo pasa revista a cada uno de sus *anzuelos/señuelos* en los que, de seguro, encuentra las piezas atrapadas en su arte de pesca: el anzuelo.

Como vemos, se trata de un tipo de pesca que generalmente puede ser realizada, a lo sumo, por un par de pescadores, especialmente, porque en la pesca con anzuelo es la mano del pescador la que directamente se enfrenta al pez que lucha por su vida una vez que ha mordido el anzuelo y que, por su forma y dureza, impide su fuga.

Finalmente, es importante decir que la pesca con anzuelo constituye la primera de las artes de pesca que los niños añuu deben aprender en su proceso de formación comunitario. Vale decir, la elaboración y uso del anzuelo para la pesca, forma parte del proceso educativo de los varones añuu; tarea en la que son orientados por sus tíos maternos y en la que éstos se encargan de vigilar el desarrollo de la capacidad para elaborar con sus manos sus propios anzuelos y, sobre todo, probarlos en la práctica de la pesca. En la actualidad, los añuu sólo pescan con anzuelo en ciertas ocasiones o temporadas muy particulares (el tiempo del **Looro**-*Róbalo*, por ejemplo), ya que cotidianamente su principal actividad la realizan con redes en virtud de las especies que persiguen: camarones, lisas, sardinas y todas las especies dotadas de un valor comercial que les ha sido otorgado por la sociedad nacional occidentalizada.

Teiñatüi tirrá amo mane ai eitaüyü (*Hice mi anzuelo con un diente de tiburón*).

-**iya**: ***Sufijo de tiempo futuro***.

Acompaña a algunos verbos cuando la intención es la de configurar una idea de futuro, es decir, cuando el hablante decide que está dejando la acción para ser ejecutada posteriormente. Se trata, pues, de un marcador de aspecto temporal que, además, puede tener una variante: -

eya, lo que va a depender del fonema que le precede. Así, por ejemplo, podemos decir: **tauniya watta** (*iré mañana*), dando por sobreentendido que el sujeto ha abandonado la idea de ***ir*** en ese momento y lo ha dejado para después; o también: **ataraweya te wara** (*trabajaré después*; *trabajaré luego*).
En todo caso, se trata de una decisión del presente, de tal manera que para el *sentipensar* añuu, la acción postergada es más bien correspondiente a un abandono del presente y, por tanto, queda por detrás de nosotros.

J

ja- (jañá): ***Pronombre de segunda persona del plural: Ustedes; vosotros.***
Pronombre personal de segunda persona del plural. Generalmente prefija al verbo, pero, ante verbos vivenciales o cuando se trata de un sujeto enfático se presenta de forma independiente y se ubica al final de la frase, es cuando aparece en su forma **jañá**, equivalente al **jayá** del wayuunaiki, lengua de sus parientes arawakos wayuu. Así, en su forma prefijada tendríamos, por ejemplo: **jakain** (*ustedes comen*), en la que como vemos, **ja-** corresponde al pronombre personal de segunda plural prefijando al verbo –**eka-** (*comer*), que pierde la vocal inicial ante el prefijo que lo precede, y, finalmente, el sufijo –**in** como pluralizador. Otro ejemplo de este tipo podría ser la expresión: **jairaain** (*ustedes cantan*), en la que **ja-** es el pronombre ustedes; **-iraa-** el verbo *cantar*, e –**in** como marca de plural.
En los ejemplos anteriores podemos observar que se trata de verbos en los que el sujeto ejecuta la acción de manera directa; sin embargo, hay verbos como: **-tüma-** (*dormir*), por ejemplo, que obligan al hablante a construir la frase de otra manera. En este sentido, la expresión *ustedes duermen* debe formalizarse como: **atümain jañá**, en la que, como se aprecia, el pronombre se ubica de forma independiente y posterior de la expresión. Otro ejemplo de este tipo podría ser la frase: **aeintain jañá** (*ustedes llegan*).
Esto se debe al hecho de que, para el sentipensar añuu, tanto el *dormir* como el *llegar* corresponden a experiencias que los sujetos sólo vivencian o no ejecutan de manera directa. En fin, pudiéramos decir que los verbos vivenciales son aquellos que exigen este tipo de estructura gramatical, pues, el hablante busca precisar que el sujeto de la acción no es el ejecutor absoluto de la misma, aunque sí es quien vive la experiencia referida por el verbo. Esta misma regla es aplicable a todos los pronombres personales.

jamaa: Nombre. ***Hamaca***; ***chinchorro para dormir o descansar***.
Antiguamente los añuu dormían sobre las llamadas esteras, que son petates tejidos por las mujeres utilizando para ello las finas y largas hojas de la enea (mariche), por lo que es relativamente reciente el uso de hamacas o chinchorros para el descanso entre los añuu. Casi seguro, la sustitución de la estera por la hamaca es el resultado de las relaciones interétnicas entre los añuu y sus parientes wayuu, quienes, en efecto, poseen una larga tradición en el dominio del arte de elaborar el hilo de algodón y su utilización para la producción de telas para vestidos y el tejido de hamacas o chinchorros.
De hecho, como es de apreciar, tanto su designación en lengua añuu: **jamaa**, como el término castellano: hamaca, deviene de la originaria palabra wayuu: **jamaakat**, elemento muy importante en la vida social de los wayuu, pues, por sobre su función de lugar para dormir está la de formar parte de las conversaciones y el intercambio de ideas que, tanto en momentos de cordialidad familiar como en los debates para la solución de conflictos, se realizan mientras los participantes se sientan descansados en hamacas, de tal manera que, estas pláticas son siempre relajadas.
En este sentido, podríamos decir que para los wayuu la hamaca es una creación cultural que contribuye al *buen escuchar* lo que, por supuesto, hace posible el *buen compartir* al *convivir*, esencial principio para la paz social que la comunidad busca alcanzar y preservar a conciencia

como expresión concreta de una vida buena. Dicho de otra manera, para alcanzar la vida buena se requiere, entre otras cosas, saber escuchar, saber convivir y, para ello, el intercambio de palabras y de ideas, aún en los peores momentos o temas críticos a discutir, debe darse en las más confortables y relajadas condiciones posibles puesto que, se entiende, que afrontar y resolver cualquier contradicción implica que los participantes parten del deseo y la necesidad de resolverla en términos de equilibrio de la justicia comunaria que, entre otras cosas, requiere de un lugar y una formalidad en el debate, capaces de propiciar un contexto de relajamiento tan amplio como sea posible en función de favorecer la *buena escucha*, esencial para hacer relucir la *palabra verdadera* de los participantes.

Es en este sentido que se puede decir que la hamaca forma parte de un conjunto de elementos y acciones que hacen posible la atmósfera necesaria para una confrontación con la discreción de los discursos de los participantes en el proceso de resolución de un conflicto entre los wayuu.

Así, es importante señalar que los añuu sólo asumieron la hamaca por su función de elemento/lugar para descansar o dormir, y no en cuanto a sus implicaciones, o participación en la vida social de la comunidad que hemos descrito para los wayuu. En todo caso, es posible registrar el cambio cultural añuu a partir de la incorporación de la hamaca, pues, si antes una madre añuu decía: **atümai niá ouparau jaapichikai** (*El niño duerme sobre la estera*); ahora debe decir: **atümai niá jamaaru jaapichikai** (*El niño duerme dentro de la hamaca*).

jaamü: Nombre. ***Hambre***.

Si de algo tiene conocimiento el pueblo añuu, particularmente en la actualidad, es del hambre. No puede ser de otra manera, pues, el largo proceso etnocida al que han estado sometidos por más de 500 años les ha curtido en la terrible experiencia de sufrir sus embates y sus perniciosas consecuencias.

Así, a partir de la sistemática pérdida de sus espacios territoriales, especialmente de sus mejores lugares para la pesca y captura de especies en el Lago de Maracaibo, proceso iniciado en tiempos de la conquista y colonización europea, pero que ha mantenido su continuidad republicana con el desarrollo de la industria petrolera a fines del siglo XIX, y, más recientemente, con la intensa explotación carbonífera con minas a cielo abierto en las inmediaciones del río Guasare (Wasaalee), principal contribuyente en la formación de la Laguna de Sinamaica, cuyas terribles consecuencias han sido, entre otras, la alteración climática, contaminación ambiental y aumento de la sedimentación de la laguna; lo que a su vez ha provocado la casi total extinción de peces en la misma, así como el constante cambio de su geografía. En este sentido, podemos decir que el proceso etnocida al que los añuu han enfrentado y resistido a lo largo de la historia, se ha compuesto, entre otras cosas, por la imposición del hambre como parte de la estrategia hegemónica colonialista para su sometimiento.

De tal manera que, en términos de la historia y del sentipensar de la cultura añuu, no podemos ver la palabra **jaamü** (*hambre*) desde una perspectiva meramente lingüística, esto es, como el mero nominal de la necesidad física o material para la subsistencia del cuerpo, es decir, como expresión de la necesidad de comer (-**ekaa**-); en tanto que, su sistemática imposición desde afuera a través de diversos mecanismos, ha terminado por materializarla como una política conscientemente dirigida hacia la dominación de todos aquellos que la padecen; perdiendo así, su significación lingüística, esto es, como necesidad de alimento (**aküürü**) para el sustento humano, y la convierte en expresión de una política creada por el poder

hegemónico colonialista para la dominación económica, política y cultural de los añuu, los pueblos indígenas en general, y los pobres en su totalidad.

Dicho de otra forma, cuando los añuu utilizan la palabra **jaamü**, no lo hacen sólo para referirse a su sentido o significación "natural", por así decirlo, sino en acuerdo a lo que entienden son sus implicaciones sociales, colectivas, en tanto se trata de su aparición debido a las carencias de alimentos provocadas por otros, los poderosos que, por esa vía, logran mantenerles sometidos a un permanente contexto de precariedad que así somete y limita el desarrollo de sus propias fuerzas, impidiendo su autonomía con la que antes del colonialismo europeo y de la actual colonialidad criolla, los añuu siempre han sido capaces de enfrentar por sí mismos a **jaamü** en los periodos o estaciones que, sabían, se plantea la posibilidad aterradora de violentar la paz y la *vida buena* de la comunidad.

Es decir, su estrecha relación con el espacio territorial siempre había permitido a los añuu conocer los ciclos de las especies presentes en su territorio, y, por lo mismo, programar en armónico ritmo y con suficiente antelación, las acciones necesarias para garantizar el sustento material de las familias. Así, es desde su territorialidad que los pueblos indígenas (y su descendiente inmediato: el *campesindio*), saben de los periodos en los que **jaamü** puede asomar su rostro de muerte y, en consecuencia, los añuu se preparaban para enfrentarla.

En este sentido, para los añuu siempre ha estado claro que el tiempo de sequía trae consigo la merma de la pesca; pero también, la abundancia en la selva del manglar y en las Ciénegas del entorno, de otras especies (palmípedas, roedores, reptiles, quelonios, etc.), como el chigüire o piro pio, la babilla y, sobre todo, el arribo del pato yaguaso, oriundo del norte del continente americano; por lo que, momentáneamente, la pesca podía ser sustituida por la cacería que, combinada con la recolección de frutos como la jaba y la guanábana boba, les garantizaba poder espantar a **jaamü** de sus vidas.

Sin embargo, a partir del momento en que sus territorios son intervenidos por fuerzas coloniales externas (tanto en el pasado como en el presente), la territorialidad añuu se trastoca, pues, entre otras cosas, los ciclos naturales se distorsionan progresivamente y la geografía se trastorna al mismo tiempo que su territorio es reducido haciéndolo, por momentos, irreconocible. La consecuencia directa de estas intervenciones no es otra que la multiplicación y aumento de los periodos de tiempo de la presencia de **jaamü**, reduciendo la capacidad y las posibilidades para enfrentarla de manera autónoma. Es por esta vía que, el pueblo añuu en particular, y la totalidad de los pueblos indígenas de Venezuela y el continente, pasan a depender de espacios y procesos totalmente ajenos o fuera de su control político y económico.

Por mejor decir, la organización social que el pueblo indígena logró forjar a través de una larga historia de relaciones con su espacio territorial y por lo que, de manera autónoma y eficaz siempre supo enfrentar los peligros de **jaamü**, fue desconocida y puesta de lado por el poder colonial y la colonialidad del poder de la cultura hegemónica, al mismo tiempo que les imponía (e impone) como solución, un nuevo patrón de consumo alimenticio cuya producción y distribución les es totalmente extraña, especialmente, porque su adquisición depende de la posesión de otro elemento terriblemente simbólico del poder colonial: *el dinero* (**nnerr**).

Fue así cómo, luego de centenares de años de haber aprendido a vencer a **jaamü** mediante el conocimiento y la organización de la comunidad, los añuu han visto cómo las fuerzas coloniales han instalado entre ellos casi de manera permanente, a su peor enemigo: **jaamükarü** (*El hambre*), verdadero rosotro del poder colonial del pasado y de la colonialidad del presente.

Pero, quien en verdad nos mostró el camino para comprender todo lo anterior fue la **araüraü** Josefita Medina, quien, sobre este punto siempre insistió en decir: "**aka tekarü, anii te aye namo tachonñü. Kaaya tachon, kaaya tarin, kamünawoü te, atarawaü te namo tachonñü. Aka mmokarü tü karu we aye mou, aka naná, aikan berrnadoran, nachaka pe api namiyaani we. Keetinü ouyapei we naüri anuurein wapürü. Aa, aka eintay maanaü presidentekai aye, koü'tü no nta aküürü. Koü'tü poeresakarü ou'takan we jaamü**".
(*Pues yo, aquí estoy con mis hijos. Son muchos mis hijos, muchos mis nietos, tengo bisnietos, trabajo con mis hijos, pues, esta tierra donde estamos es mala, pues, ellos, los del gobierno no quieren darnos nada; si les pedimos algo, se esconden de nosotros, y si llega un presidente aquí, que haga que la comida no sea cara. Es cara, por eso nos morimos de hambre*).
Huelgan los comentarios.
En fin, es fundamental comprender que el hambre (**jaamü**) actual de los añuu tiene un origen histórico, y por ello, no puede ser desvinculada del dominio colonial del pasado, pero tampoco de las políticas neocoloniales o de la colonialidad que conforma al Estado-gobierno del presente, muy a pesar de su definición ideológica (de *derecha* o de *izquierda*) con la que encubre el colonialismo de su accionar político contemporáneo. Finalmente, podemos decir, que esta comprensión es aplicable al proceso sufrido por todos los pueblos indígenas de toda Abya Yala.

jaamüka: Verbo. ***Tener hambre***.
He aquí que este término sí que está referido a la necesidad material de alimento por parte del sujeto. Se trata, pues, de *tener* la vivencia o vivir la experiencia de sufrir la necesidad de alimento; así, es cuando podemos decir: **jaamüki te** (*tengo hambre*); **jaamüki piá** (*tú tienes hambre*); **jaamüki niá** (*él tiene hambre*); **jaamükü jiá** (*ella tiene hambre*); **jaamükin we** (*nosotros tenemos hambre*); **jaamükin jañá** (*ustedes tienen hambre*); **jaamükin naná** (*ellos tienen hambre*).

jaapichaa: Nombre. ***Niño(a)*** (genérico).
Generalmente, para referirse a los niños los añuu utilizan el nombre propio del referido más el término –**chon** (*hijo*) como sufijo. Así, es común escuchar decir, por ejemplo: **Joseechon** o **Maríaachon**, para indicar que el o la nombrada son hijos de, lo que se especifica aún más porque el hablante suele agregar el nombre de la madre del nombrado; de esta manera, la frase sería: **Joseechon Carmelinakarü** (*José el hijo de la Carmelina*); o, **Maríaachon Luiisakarü** (*María la hija de la Luisa*).
Este uso ha sido tan extendido entre los añuu que, aún hoy día, pobladores no hablantes de la lengua utilizan el –**chon** sufijado al nombre de la persona a la que se refieren y hasta para saludar a un desconocido, por lo que se suele escuchar decir: ¿*boyaste Joséchon*?, o, ¿*Cómo estáis Cirochon*? Como vemos, el término **chon**, indicativo de hijo, es igualmente aplicado para expresar aprecio o confianza entre adultos.
Esto no sucede con **jaapichaa**, pues, éste sólo es aplicable a los infantes y sólo es utilizado cuando es necesario generalizar la referencia; por ejemplo: **nauna atiyerare jaapichakan** (*Los niños van a la escuela*); o también: **jayu jaapichakarü** (*La niña está enferma*); **nauna keetü anuaru jaapichakai** (*El niño que va en la canoa*). A pesar de ello, es norma que el hablante siempre especifique personalizando la pertenencia del niño al que se refiere. Así, se debe decir: **jayu jaapichachon Carmelinakarü** (*Está enferma la niña hija de la Carmelina*);

o también: **nauna keetü anuaru jaapichachon Luiisakarü** (*El niño que va en la canoa es hijo de la Luisa*).

jaapü'ta: Verbo. ***Caer***.
Si prestamos atención, es posible observar la interesante vinculación que desde el sentipensar añuu establece la acción de *caer* como una reacción manual ya que, en efecto, el verbo se conforma a partir de la raíz –**aapa-** (*mano*). Entonces, pareciera entenderse que *caer* es el resultado de un desprendimiento de la mano que sostiene al elemento que así, *cae*. Es decir, sólo *cae* aquello que de la *mano* se ha desprendido, ya sea por decisión voluntaria o por accidente involuntario.
Esta relación nos lleva a pensar, por lo menos, dos cuestiones importantes del *sentipensar* añuu. En primer lugar, es evidente que en la configuración de la cosmovisión añuu lo manual tiene una primacía que lo constituye en principio fundante. Esto, por supuesto, debe ser relacionado con la noción del *hacer* que es lo que define a los hombres y mujeres como miembros del grupo. En este sentido, el *hacer* de todo añuu es *cortar/compartir* el mundo. Por esta vía, es posible comprender que la acción de *cortar* (ejercicio manual por excelencia), se conforma como la labor humana fundamental y que orienta la configuración total de la cultura. Este supuesto podemos corroborarlo, además, con otros términos de la lengua en los que la noción de *cortar* se pone de manifiesto, aún en aquellos dirigidos a significar ideas aparentemente disímiles como: *hablar*, *asentar*, *compartir*, *pescar*, entre otras. De esta forma, la acción manual (*cortar*) prima como principio de diferenciación de lo humano.
En segundo lugar y, como consecuencia de lo anterior, la necesaria presencia de la *mano* para ejercer la acción fundamental que define lo humano (*cortar/compartir*) implica, desde la perspectiva añuu, que todos los sujetos presentes en el mundo sostienen y son sostenidos manualmente, esto es, nada ni nadie se sostiene por sí solo en el mundo, lo que nos habla de manera contundente acerca de la intersubjetividad y complementariedad sobre la que sustentan su *sentipensar* los añuu. De tal manera que, todo aquello que en un momento determinado *cae*, es porque de alguna forma se ha desprendido de la mano que en su *hacer*, lo sostenía, y, cae, porque se trata de un sujeto que por su complementariedad con la mano que lo ha sostenido, ha alcanzado el estadio o condición para ejercer su propio *hacer*, por sí mismo y en función del *cortar/compartir* con los otros.
Así, cuando en lengua añuu se dice, por ejemplo: **jaapü'tichi ichin kuunkarü** (*cayó el hijo del árbol*; *cayó la fruta del árbol*), el hablante se refiere al hecho de la caída de la fruta en términos de su desprendimiento de *la mano del árbol* que lo sostenía desde su nacimiento hasta la madurez, es decir, el *hacer* del árbol como mano consiste en sostener una intersubjetiva y complementaria relación con la fruta (*su hijo*) hasta el momento en que el fruto está en condiciones de ejercer su propio *hacer* intersubjetivo y complementario con otros sujetos: animales o humanos, en virtud de su alimentación, pero también, con la tierra, en virtud de su capacidad de nutrirla y de reproducir otro árbol de la misma especie mediante la germinación de sus semillas, es esto lo que completa el *cortar/compartir* del árbol y su hijo: la fruta. **Jaapü'tatüi iipünaaru juyákai aye** (*Ayer cayó del cielo un aguacero*).

jaapü: Nombre. ***Cuerda del arco***; ***mecate***.
Anteriormente, los añuu fabricaban sus cuerdas (*mecates*) con fibra vegetal que obtenían de la corteza de algunos árboles, de gramíneas como la majagua y de raíces como las del árbol de coco, las que unían torciéndolas hasta obtener la longitud, el grosor y resistencia deseados. La cuerda (**jaapü**) para el arco debe ser fina de grosor, pero suficientemente resistente a la

fuerza aplicada en su estiramiento para lograr la velocidad requerida en el lanzamiento de la flecha, pues, ésta debe ser capaz de alcanzar con potencia y efectividad, distancias relativamente alejadas o de acuerdo al blanco al que se le dispara.
Así, **jaapü** puede ser tan fina y firme como para atar ensambles en la estructura de una casa o, tan gruesa y fuerte como para servir de amarre de una embarcación o sustentar una hamaca. Pero, como decimos, se trata de un arte desaparecido, no sólo por la presencia del mecatillo o mecate criollo industrialmente fabricado con fibra vegetal o, más actualmente, con nylon u otros materiales sintéticos; sino porque los árboles cuyas cortezas eran utilizadas por los añuu para la elaboración manual de **jaapü** para sus arcos, desaparecieron paulatina y totalmente de la zona; pero además, porque el arte de pescar o cazar con arco y flecha es, igualmente, una destreza casi totalmente desaparecida. De tal manera que, la necesidad de **jaapü** ha ido progresivamente perdiendo pertinencia, al punto que muy pocos son los que en la Laguna de Sinamaica recuerdan el arte de su elaboración y ejecución. **Pünaata jaapü jaapürami api aünaa te** (*Ponle la cuerda al arco para ir a pescar*).

jaapüra: Nombre. ***Arco*** (que expande la cuerda).
El uso del arco y la flecha para cazar y pescar, ya lo hemos dicho, fue paulatinamente abandonado y sustituido por otros instrumentos tales como la red y la atarraya, para la pesca, y por la escopeta para la cacería. Esto se debe, en buena parte, al hecho de que la pesca y también la cacería para el consumo familiar ha sido sustituida por la pesca y la cacería dirigida hacia el mercado externo, pues, esta es la vía principal para obtener dinero y, con él, poder adquirir los alimentos traídos por los criollos, los que han terminado por desplazar los alimentos propios o tradicionales, transformando así el patrón alimenticio propio de la cultura.
Sin embargo, aún en la actualidad, quedan en la Laguna de Sinamaica algunos viejos añuu que saben y persisten en la fabricación de **jaapüra** (*arco*) y su cuerda (**jaapü**), y, algunos de ellos insisten en utilizarlos para cazar y pescar en determinados momentos y lugares. Así, cuando el uso de la atarraya o la red se dificulta, ya sea por lo angosto del lugar de pesca o por la tupida vegetación que lo circunda, impidiendo el necesario despliegue que, el uso de estas artes exige, es cuando estos viejos añuu prefieren utilizar el arco y la flecha, pues, en tales condiciones resultan ser mucho más eficaces y efectivas. Pero, como dijimos, éste es un arte que hoy día, sólo algunos de los más ancianos conocen, dominan y practican. **Araürakai Santos manei nütaa aünaa nümo jaapüra waruchakarü** (*El viejo Santos es uno que sabe pescar con arco en la Laguna*).

jaaruta: Nombre. ***Machete***.
Este importante instrumento es fundamental para la que representa la segunda actividad o hacer que define, por así decirlo, a la cultura añuu. Nos referimos al corte de mangle, enea y majagua, todos, elementos vitales para la construcción de su principal creación cultural: la casa palafítica.
Antiguamente el **jaaruta** era elaborado con la madera de un árbol que comúnmente se conoce como "macanilla" y que se caracteriza por ser muy pesado y tener una gran dureza, pero, sobre todo, porque mediante frotación puede adquirir un firme y pulido bicelado alcanzando un filo capaz de producir el efecto de cortar (-**chonaa**-).
Es importante señalar que con esta misma madera los añuu podían producir, igualmente, pequeños cuchillos (**meeya**), necesarios para el corte de la enea (**mariche**) y el uso

doméstico; pero también, las pesadas y reconocidas *macanas*, una de las armas más temidas por los europeos en tiempos de la guerra de Nigale.
Ahora bien, el machete de metal forjado llegó a manos de los añuu, en principio, mediante el intercambio cultural con sus parientes wayuu, quienes, a su vez, lo obtuvieron de grupos indígenas provenientes de la actual Colombia, quienes habían logrado un fuerte desarrollo de la metalurgia y la orfebrería. Este último fue finalmente sustituido por el espadón europeo hasta llegar al actual *machete* de fabricación industrial. Como vemos, no cabe la menor duda de la presencia e importancia de **jaaruta** como importantísima pieza de la historia cultural del pueblo añuu. **Tachaka manei anou jaaruta api tauna chonaa weimeikarü** (*Necesito un buen machete para ir a cortar al manglar*).

jaata: Numeral. ***Cinco***.
Al igual que otros pueblos indígenas de Abya Yala, los añuu numeran y contabilizan a partir de la relación entre la presencia del elemento en un conjunto y la posibilidad de que el mismo pueda ser representado cuantitativa y simbólicamente con el propio cuerpo mediante los dedos de las manos, para el caso de los añuu, y también de los pies, para el caso de otras culturas.
De tal manera que, una vez que el número de elementos de un determinado conjunto llega a cubrir (o superar) la cantidad total de dedos del cuerpo, éste número es transformado simbólicamente en una cabeza como expresión físicamente abstracta para el número diez (en el caso de los añuu), y para el número veinte (para los wayuu). Así, **maneü aki**, es *una cabeza* que representa al número diez, pues suma las dos manos de un hombre. En este sentido, los añuu presentan una diferencia importante en su forma de contar con respecto a los wayuu ya que, de acuerdo a su lógica, en cualquier sumatoria el equivalente a la presencia de un hombre completo se produce cuando los elementos del conjunto arriban a la cantidad de dos manos, es decir, a dos veces cinco dedos. En este sentido, si para los wayuu un hombre (**wanee ski**: *una cabeza*) equivale al numeral veinte (20), lo que es orientado por la sumatoria de los dedos de manos y pies; para los añuu, en cambio, el equivalente a una cabeza es alcanzado al arribar al número total de dedos de sus dos manos (**piyoümü aapa**: *dos manos*), equivalentes a **maneü aki** (*una cabeza*), pues se trata de **maneü'ichi** (*un hombre completo*) como enunciado simbólico de la decena (10) que, de esta forma, en la aritmética añuu constituye la base de su contabilidad.
Así, la no implicación de los dedos de los pies para la sumatoria que define la cifra base equivalente a un hombre pareciera estar vinculada a la aparente neutralidad de los pies cuando se está sobre las aguas; es decir, tanto cuando se está dentro de una embarcación como al flotar en el agua, para los añuu, son brazos y manos las privilegiadas, en tanto que permiten la afirmación del cuerpo en la liquidez inasible de las aguas. Dicho de otra manera, permanecer sobre o dentro de las aguas implica **waputikan pe** (*no contamos con los pies*), esto es, la acción de los pies se minimiza en una constante aproximación a cero.
Es por ello que **jaata** como numeral de la cifra *cinco* (**5**), para el razonamiento añuu representa **maneü aapa** (*una mano*). Así, por ejemplo, cuando se quiere conformar una tripulación para una partida de pesca, ya sea en las aguas extendidas del Lago de Maracaibo o en la hoya del mar en la península de La Guajira; por principio, ésta se conforma por el número exacto de una mano, es decir, con **jaata eichiñü** (*cinco hombres*), en la que la labor de cada miembro se realiza en función de que su sumatoria conduzca a un resultado positivo. Es así como el primero de ellos se encarga de dirigir o conducir la embarcación (*dedo pulgar*); un segundo se encarga de escuchar bajo las aguas para luego señalar el posible lugar de pesca

(*dedo índice*), y, los tres restantes (*medio, anular y meñique*), se ocupan de manipular las redes, actuando como rastrillo que así captura los peces en lo que se constituye como un *hacer manual total*. **Ama wuneenü waüna watta paraaru keinchi jaata** (*Como iremos a pescar lejos en el mar tenemos que ser cinco*).

jakeechi: Adjetivo. ***Nuevo*** (***sin uso, recién hecho o construido***).
El término es utilizado para referirse a elementos, instrumentos o construcciones culturales para uso humano; sin embargo, debe quedar claro que a pesar de que están presentes (-**chi**), el *hacer* que intrínsecamente posee (-**k**-) no se ha puesto de manifiesto, es decir, su *hacer* está regido por el futuro (-**ee**-), de tal manera que ella, la herramienta, el instrumento, está sin uso por parte de quien la ha construido. Así, por ejemplo, podemos hablar de **kaani te manei jakeechi jaapüra** (*Tengo un arco nuevo*).
Sin embargo, es de señalar que hay cambios para el término de acuerdo al género y número; así tenemos:

> **jaketü**: (femenino). ***Nueva***. Se trata de establecer la condición de un elemento considerado como no masculino; por ejemplo: **jaketü waketakarü** (*está nueva la baqueta*; *es nuevo el arpón*).
> **jakenan**: (plural). ***Nuevos***; ***nuevas***. Evidentemente, de la forma particular del plural del término; por ejemplo: **neintain jakenan anuakan** (*llegaron las nuevas canoas*; *llegaron los nuevos cayucos*).

jakeetü: Advervio. ***Ahora mismo***; ***en este momento***; ***ya***.
Como es evidente, se trata de un adverbio de tiempo utilizado en el contexto de la inmediatez requerida por la acción o para ejecutar la acción; pero también, para precisar la condición inmediata del sujeto que actúa o al que el hablante está haciendo referencia. Así, por ejemplo, puedo decir: ¡**jakeetü auna piá**! (¡*Vete ahora mismo*!, o, ¡*Vete ya*!); o también: **jakeetü jawara te** (*Ahora mismo estoy cansado*; *en este momento estoy cansado*).

jakütaa: Verbo. ***Madurar***.
Alcanzar el grado de "maduro" es una condición a la que pueden arribar todos los sujetos o elementos presentes en el mundo, ya que tal como hemos señalado con anterioridad, para los añuu: todo vive. Así, los animales, las plantas y los hombres; pero también, las aguas y la selva del manglar, la tierra, y aún el día y la noche, tienen la recurrente posibilidad de llegar al momento en que pueden ser considerados como "maduros".
Enfatizamos que lo dicho nada tiene que ver con ningún sentido figurado, sino que efectivamente, desde la perspectiva añuu y demás pueblos de Abya Yala, esto es posible en tanto que, todo estado maduro es entendido como resultado de una experiencia, siempre cargada de tiempo lo que implica la generación de un *saber* (-**taa**).
Es esta perspectiva la que permite a los añuu poder decir con toda propiedad: **jakütaa ichon kuunkarü** (*está maduro el hijo del árbol*; *la fruta está madura*); o, **jakütaa jirükü waluarukarü** (*está madura en su carne la babilla*); pero también: **jakütaa kincherü jiá** (*está madura su consciencia de ella*; *ella está consciente*).
En este sentido, estar "maduro" supone que el elemento en cuestión (fruta, carne o consciencia), ha llegado a un punto (*espacio/temporal*) en el que le es posible trascender como sujeto hacia una otra *instancia/hacer espacio/temporal* por su *saber* adquirido. Así, una fruta sólo está madura cuando arriba al momento perfecto en que puede tener lugar su

consumo; lo mismo podríamos decir de la carne de un animal o pieza de cacería; o del árbol de mangle para ser cortado; etcétera.
En el caso de las personas, estar *maduro* se refiere al momento en que el sujeto está en la condición o, tiene la posibilidad de expandir su consciencia. En este punto, desde el sentipensar añuu, deben ser incluidos los muertos, pues, ellos también pueden alcanzar ese estado en el instante en que logran traspasar el umbral del espacio donde, desde el suceso de su muerte, se habían mantenido estacionados como sufrientes, esto es, sujetos en proceso de cambio o transformación, es decir, **nikii ou'tikai**, y sólo al atravesar ese umbral es cuando pueden tomar el camino definitivo que les conduce a **einmatuare** (*el lugar de los añuu muertos*); pero, de este singular evento, los vivos sólo llegan a tener noticias a través de sus sueños, es decir, cuando por medio del sueño atraviesan igualmente ese mismo umbral y pueden compartir con el espíritu de sus difuntos.

jaküta: Verbo. ***Estar maduro (a)***.
En este caso, el término está estrictamente vinculado al proceso natural de la planta y sus frutos; vale decir, se trata de un término de uso específico para el momento en que una fruta ha culminado su proceso de maduración, lo que hace posible que pueda ser cortada y así compartida, ya con los animales o con los seres humanos. Por ello, se trata de un acto único y definitivo, de allí la presencia del sufijo puntual –**ta** al final de la palabra. En todo caso, el término está referido conceptualmente al tiempo en que el sujeto (la fruta, la planta), ha alcanzado el estadio que transforma su *hacer* para la continuidad de su complementariedad con los otros. **Ouriyakarü jaküta ya api apaata jachonñü** (*La planta ya está madura para dar sus hijos*); **Achonkarü jaküta ya, keraawa jiá api ekaa** (*La fruta ya está madura, está lista para comer*).

jalla (**jallakarü**). Nombre. ***Casa*** (***la casa***).
Sin lugar a dudas, la casa (el palafito) representa la creación cultural más importante y decisiva del pueblo añuu. Es, de hecho, el elemento que sienten y así lo expresan, les unifica y consolida como cultura. Esto se debe, no solamente al hecho de que efectivamente se trata de una elaborada configuración de la naturaleza presente en su territorio que, por esa vía, es transformada en espacio material de habitación, lo que de por sí constituye un proceso de trascendental importancia en la solución de una necesidad básica, sino que el proceso de construcción de la casa es guiado por uno de los principios fundamentales de su *cosmovisión*; nos referimos al principio del *cortar/compartir* que orienta su sentipensar en el accionar cotidiano comunitario. Con esto queremos decir que, para los añuu, la casa no es sólo el espacio construido en virtud de la necesidad de abrigo, sino que, tanto por su concepción arquitectónica como por la labor de ingeniería en su construcción, resulta ser la evidencia o materialización del *cortar/compartir* que orienta las relaciones entre los hombres y la naturaleza y, por supuesto, las relaciones sociales entre los mismos hombres como expresión concreta de su *cosmovivencia*.
Es importante señalar, que para designar al elemento casa los añuu poseen hasta tres términos totalmente diferenciados en su forma y en sus implicaciones significativas, y que a diferencia de la cultura criolla occidentalizada, no implican diferencias sociales o de clase de sus habitantes; por ejemplo, la diferencia social entre rancho, casa, quinta, mansión y palacio presentes en el castellano, sino que en añuu todos los términos evidencian el *cortar/compartir* como principio del sentipensar implícito en cada uno de los nombres con los que designan a la casa.

Así, el término **jalla** (*casa*) o también **jallakarü** (*la casa*), significativamente se refiere a su realidad en tanto estructura manualmente construida o, por mejor decir, *cortada*; por lo que, con este término debemos entender que el hablante añuu se refiere a la casa como unidad materialmente construida; en este sentido, cuando escuchamos decir: **ee kaayaru jallakan warushakarü** (*hay muchas casas en la laguna*); o también, **apünincha jallakan iirorü mmokarü** (*son pocas las casas en Nuevo Mundo*), es claro que la referencia es a las edificaciones, pero también a las familias en tanto que una casa es representativa de una familia.

Una segunda acepción es la que se hace con el término **piñá**, la que se refiere exactamente a la necesidad de casa de una nueva pareja conyugal, única forma de que se inserte de manera definitiva en la constelación familiar matrilocal que la genera. Así, pues, la realización de **piñá** supone, por un lado, el definitivo *corte* (que no desarraigo) del marido de su propio tronco familiar y su integración al cuerpo familiar de su esposa, lo que implica el sello de una sólida alianza entre ambas familias que así lo comparten, y, por el otro, la expansión de la constelación familiar, tanto en lo que se refiere a la ampliación del espacio ocupado como en la ampliación de sus posibilidades económicas, en la medida que una nueva mano masculina se ha incorporado para contribuir al aliento general de la familia. De hecho, **piñá** proviene de **piyoumü** que es el numeral *dos* (**2**), lo que necesariamente remite su significación a la idea de un espacio *cortado* para ser *compartido* por una nueva pareja matrimonial, es decir, *para dos*.

Así, pues, **piñá** es la designación que en la cosmovisión materializa el principio del *cortar/compartir* fundacional en tanto que, la misma es *cortada* o emplazada para ser *compartida* como hogar de una nueva pareja de la constelación familiar; por tanto, levantar una nueva casa supone la existencia de la pareja conyugal, pues, no es posible el *corte* (construcción) de casas por interés o decisión individual o, para personas individuales, a excepción de aquellos viudos o viudas que, por su edad, no pueden volver a aparejarse.

Cuando esto ocurre, la estructura que se emplaza ya no es **piñá** sino **parüü**, que es la tercera forma de nombrar al elemento casa y cuya edificación se caracteriza por estar limitada en tiempo y espacio, ya que se trata de construcciones transitorias en espacios singularmente reducidos dentro de la constelación de una familia; son, por así decirlo, asteroides cuya vida visible está limitada por su tamaño (importancia social) y por la velocidad de su desplazamiento en el firmamento (el tiempo de vida).

Al fin de cuentas, el uso de **jalla** o **jallakarü** implica que el hablante sólo hace referencia a la realidad de la casa como estructura, ya sea desde su forma, su fortaleza o debilidad, su número, sus características físicas o sus materiales de construcción; en suma, **jallakarü** no incluye la carga significativa de la vida social que sí está implícita en las otras formas nominales con las que, en lengua añuu, se nombra a la casa.

Imágenes de la casa tradicional añuu

jamaare: Interrogativo. ¿***Cuánto***?; ¿***Cuántos***?; ¿***Cuánta***?; ¿***Cuántas***?
Término interrogativo para cantidad. Su uso es independiente de género y número. Así, por ejemplo, podemos preguntar: ¿**jamaare üyün ee anuaru**? (¿*Cuántos peces hay en el cayuco*?); o también, ¿**jamaare oütü tü**? (¿*Cuánto vale esto*?), o, ¿**jamaare peinkichi**? (¿*Cuántas trajiste*?).

jamaicha: Adverbio. ***Poco***; ***poca***.
Aunque vinculado en su significación al término **apünincha** (*poco* o *poca*), se diferencia en cuanto a los distintos sustantivos a los que cada uno de ellos puede acompañar o referirse. Así, **apünincha** es utilizado exclusivamente para señalar elementos discontinuos y, por tanto, cuantificables numéricamente; mientras que **jamaicha** sólo debe utilizarse para referirse a elementos continuos y, por tanto, la referencia es al volumen y no a un número cuantificable; por ejemplo, podemos decir: **jamaicha win** (*poca agua*), pero, no debemos decir: **jamaicha jallakan**, pues, sería conceptualmente improcedente ya que, en este caso, lo correcto sería decir: **apünincha jallakan**, pues, el elemento referido: las casas, se configura como discontinuo y, por tanto, susceptible de ser cuantificada una a una, esto es, numerarlas; lo que no ocurre con el elemento agua a la que podemos señalar como poca o mucha de acuerdo al volumen del espacio que alcanza a ocupar, pero que no podemos numerar.
Jamaichatüi jouyakai poreesakarü wataai keetü eeayou weraanakarü (*Ha sido poco el invierno por eso sabemos que será grande el verano*).

jameta: Verbo. ***Que está sabroso***; ***que sabe bien***.
Referido al sentido del gusto, se trata del buen sabor de las cosas. En este sentido, es interesante mencionar que para el arte culinario añuu, el buen sabor de una comida está ligado al equilibrio entre la sal y el onoto, ambos se hacen presentes en la mayoría de los guisados, generalmente combinados con la leche del coco o su aceite. Esta combinación es común en muchos de sus platillos como el guisado de babilla o caimán, el pescado relleno de vegetales y aún en el asopado de cangreja o de mariscos. En cada uno de estos platos resalta la salsa producida por la leche del coco, coloreada y condimentada con el onoto y cuyo sabor resalta con la sal marina. **Tekatüi aye looro arakatüi namo kooka jametatüi** (*Ayer comí róbalo guisado con coco, estaba sabroso*).

jameta ami: Expresión. ***Gustar*** (***disfrutar del sabor*** de la comida o bebida).
Se refiere tanto al que gusta de la comida o bebida como al disfrute en sí mismo. En este caso, la partícula **ami** debe prefijarse con el pronombre que corresponda; mientras que el sufijo de **jameta** debe corresponder al género de la comida o bebida de que se trate. Así, por ejemplo, debemos decir: **jametü tami annerü leechakarü** (*me gusta la leche de cabra*); o también: **jameti pümi üyü** (*te gusta el pescado*).

jamiaitü: Nombre. ***Aroma***; ***olor***; ***perfume***.
La percepción de los olores, su clasificación, así como la actitud que se asume socialmente ante ellas representa un aspecto muy significativo en lo que resulta ser la expresión de la cosmovivencia de una cultura. Así, la manera en que los olores son percibidos, su negación o aceptación está vinculado de alguna forma, a normas sociales de convivencia que forman parte de lo que se considera una vida buena, ya sea en lo que respecta a la salud, una buena actitud y comportamiento frente a los otros, es decir, de respeto y en consecuencia, de armonía y paz social.

En este sentido, los barí, por ejemplo, son muy escrupulosos cuando de alejar los malos olores de la comunidad se trata; por ello, acostumbran a hacer sus necesidades fisiológicas sólo en horas nocturnas o antes de dormir, alejándose prudencialmente de las casas; así, un barí que hace sus necesidades en la mañana se considera que, o está enfermo o se trata de una persona glotona, golosa o desconsiderada. Asimismo, la expulsión de gases se considera un acto que debe hacerse lejos de las personas y si por casualidad (lo hemos atestiguado), una persona expulsa un gas frente a sus compañeros, la expresión de repulsa es inmediata y en medio de burlas, la persona es señalada como desaseada.

Al respecto, los añuu son menos escrupulosos, sobre todo, porque el cuarto de baño se construye más o menos próximo al palafito (en la actualidad se construyen dentro de la misma casa, tomando el ejemplo de los criollos), y las excretas van directamente a la corriente del río. Pero, sí pueden llegar a ser muy exigentes en lo que respecta al aseo personal, pues, consideran que toda persona debe evitar "oler mal" o, "despedir mal olor" (**jamiaitü mou**); por ello, generalmente se bañan no menos de dos veces al día. Sin embargo, esta consideración puede tornarse obsesiva en el caso de las mujeres en periodo menstrual, pues, en ese tiempo, ellas no sólo se apartan del resto de la familia y muy particularmente de sus maridos (si son casadas), sino que pueden llegar a bañarse hasta cuatro veces al día con agua serenada de la concha del mangle rojo durante el periodo y, esto se debe a que la sangre menstrual se considera mala y, por tanto, fétida, lo que a su parecer puede atraer enfermedades a la casa. Así, el baño continuo forma parte de una terapéutica para enfrentar lo que se considera un estado de enfermedad.

Por su parte, algunos wayuu pueden llegar a ser muy despectivos con sus parientes añuu en virtud de lo que consideran es la causa del mal olor que, a su parecer, les es inherente a los añuu: su permanente vinculación con el agua y con los peces. De esta manera, para muchos wayuu los añuu siempre "hieden a pescado" o son como los caimanes: "hieden a moho por andar siempre en el agua".

Lo cierto de todo es que, tanto para los añuu como para el resto de las culturas indígenas el buen olor está estrechamente vinculado al buen vivir al que se aspira como comunidad; por tanto, cada miembro busca mantener ese equilibrio a través de su propia higiene; pero, además, cada familia busca instalar el *buen olor* (**jamiaitünou**) en el espacio interior de la casa; no de balde, cuando en 1987 comenzamos un programa de huertos familiares en las escolleras de los apalafitos añuu, la mayor parte de las familias participantes preferían sembrar plantas florales antes que comestibles o medicinales; precisamente, por **jamiaitünou floorichakarü** (*el aroma de la flor*), ya que a su parecer, si la casa huele bien, el bienestar de la familia está asegurado en su espacio; por lo que el buen olor es expresión de la vida buena, ya que **jamiaitü jaüra** (*el aroma que ella despide*) es como **jamiaitü jaüraa jakütachon añieikan** (*el aroma que despiden las frutas maduras de las plantas*).

jamira: Verbo. ***Estar frío***; ***tener frío***; ***hacer frío***.

A pesar de que las temperaturas en esta región del trópico oscilan entre los 30 y los 34 grados Celsius durante el día; las noches, sobre todo en las aguas del Lago, pueden ser frías, especialmente por la intensidad del viento que permite que las temperaturas desciendan hasta los 19 a 24 grados Celsius, lo que sin duda se perciba como muy frío. Estas "bajas" temperaturas se producen en determinadas épocas del año (noviembre a enero), por lo que son considerados como los meses más "fríos" en la región; por eso, es el tiempo que se señala como: **jamiraa**: que se refiere a estar "*muy frío*"; cuando se "*tiene mucho frío*" o que hace mucho frío; que "*está helado*". **Eeatüi jamiraa mei aipü pa** (*Hubo mucho frío anoche*).

jamoraa: Verbo. ***Dañarse***; ***abortar***; ***malograrse***.
En una oportunidad, María Sierra, una de las más reconocida y respetada parteras añuu de la Laguna de Sinamaica; a pesar de mi condición de hombre, se dispuso a explicarme que anteriormente para las mujeres añuu era fácil parir, pues, las parturientas eran llevadas a una zona de aguas tranquilas y de poca profundidad para que pudieran sentarse en cuclillas y, así, hacer su trabajo de parto, pujando, hasta hacer emerger el feto de su vientre quien, de esa forma pasaba a un nuevo espacio de agua: el de la Laguna.
Esto, por supuesto, luego de que previamente la partera ha determinado la posición exacta del feto, ya que en caso de que éste se encuentre en una mala posición para emerger, ella puede aplicar las "sobas" necesarias para llevarlo hasta la postura correcta o requerida para el parto.
Sin embargo, la posibilidad de un mal parto (**jamorou**) siempre está presente, sobre todo, en las primeras semanas de gestación, lo que según María Sierra ha aumentado en la misma medida en que ha crecido la intervención cultural de los criollos en la cultura añuu. Esto entendemos cuando nos dice: **jachakaüya jamorou nachonñü, nachakaü najou pe** (*Ahora ellas quieren abortar, no quieren parir*).
Ciertamente, a partir de los años ochenta la intervención cultural criolla se acrecentó en la laguna, sobre todo, con la instalación del servicio eléctrico que hizo posible que algunas familias con capacidad económica introdujeran el novedoso aparato de televisión con toda su pesada carga cultural, particularmente consumida por los añuu a través de las llamadas telenovelas. Esta realidad, sin lugar a dudas, propició en buena medida los cambios culturales que María Sierra denunciaba con preocupación.
Así, por ejemplo, el tradicional paso de transición de **ñerü** a **mayüre**, es decir, el proceso mediante el cual una niña, luego de su primera menstruación (**ñerü**), recibía durante un tiempo determinado la debida formación que la transformaba en señorita (**mayüre**) preparada y disponible para el matrimonio, desapareció por completo, pues, en efecto, las jóvenes comenzaron a cuestionar el procedimiento tradicional, entre otras razones, por considerar y asumir como natural el comportamiento de las jóvenes protagonistas de las series de la televisión y, como consecuencia de esta intervención, explicaba María Sierra, ha aumentado el número de jóvenes embarazadas sin compromiso matrimonial y, por supuesto, los abortos (**jamorou**).
En este sentido, es importante señalar que a diferencia de la cultura criolla occidentalizada, el llamado problema del embarazo precoz, para la cosmovisión añuu, no existe, pues, es parte de la cultura que luego de la primera menstruación y su conversión en **mayüre**, ella ha dejado de ser niña; de tal manera que no es la edad lo que determina que una joven pueda convertirse en **amaana**; es por ello que a pesar del hipócrita asombro de la sociedad occidentalizada, no es extraño que una joven añuu de apenas 16 años, se comporte y sea una verdadera **amaana**.
Pero, además, la intervención cultural terminó por eliminar la importancia de la partera, quien, no sólo era llamada en el momento del parto, sino que su labor era hacer seguimiento al embarazo, cuestión que hoy día se complica para las jóvenes embarazadas pues, están obligadas a desplazarse a los centros médicos, lo que supone la necesidad de recursos económicos para el traslado y la adquisición de medicamentos que, la mayoría de las veces, la paciente no posee. Finalmente, y por encima de todo, la más contundente de las razones para el aumento de los abortos entre las mujeres añuu es la desnutrición, el hambre.

janache: Nombre. ***Ropa***; ***vestimenta***.
En su sentido significativo más profundo, se refiere más a lo que "cuelga" que a lo que cubre, es decir, el término describe la forma en que la ropa o vestimenta tradicional añuu se presenta, esto es, el "guayuco" del hombre era una pequeña pieza de tela atada a la cintura y que colgaba frente al miembro masculino cubriéndolo de la vista como cortina; igualmente, la falda femenina colgaba cubriendo el cuerpo de la cintura hasta las rodillas y dejando el torso desnudo.
Así, la ropa, la vestimenta está en relación a su forma y no a lo que cubre. Por supuesto, esta idea cambia a partir del proceso de dominación colonial, pues, para el conquistador, religiosamente judeo-cristiano, el cuerpo es, de por sí, imagen y objeto del pecado.

janama: Nombre. ***Manatí*** (*Trichechus manatus manatus*).
Mamífero acuático que antiguamente habitaba con cierta profusión, en la región de Gran Eneal, Caño Paijana, Laguna de Sinamaica y en la mayor parte de las desembocaduras de los ríos que alimentan el Lago de Maracaibo.
Se caracteriza por andar siempre en parejas (macho y hembra), o la familia completa (macho, hembra y cría), y en manadas que pueden alcanzar hasta una docena de estos individuos. Normalmente su vida transcurre plácidamente en las tranquilas ensenadas de aguas poco profundas, cubiertas por selvas de manglares, pero, sobre todo, con mucha vegetación de gramíneas que constituyen su principal alimento; es por ello que también son conocidas como las "vacas marinas" del trópico.
Su apacible docilidad y maternal comportamiento que, entre otras cosas, les impide abandonar al compañero herido, lo que terriblemente ha sido aprovechado de manera inmisericorde por sus depredadores, especialmente, los cazadores criollos, quienes han provocado su casi total exterminio, pues, esta costumbre de juntarse alrededor del herido las hace presa fácil de la ambición de los cazadores que buscan con empeño su grasa y su piel.
Los añuu, en cambio, han mantenido hasta el presente un profundo respeto por estos animales, a los que consideran como sus más ancestrales parientes en virtud de que, en efecto, las hembras de esta especie presentan verdaderas mamas con las que alimentan a sus crías durante la primera etapa de su vida; pero además, los añuu ubican al manatí en una especie de categoría conformada por todos aquellos animales considerados "misteriosos" que, por eso mismo, ocupan un importante espacio de su mitología de acuerdo a la cual, cumple con la importante misión de servir de guía y transporte a los muertos en su acuático y largo viaje hacia el mítico **einmatuare**[74]: el lugar de los añuu muertos.
Pero, además, los mismos europeos al visualizar la figura y comportamiento del manatí, las asociaron a las sirenas (mitad mujeres, mitad peces) de los antiguos mitos griegos. De tal manera que, ya sea que se les observe desde la visión europea, como desde la perspectiva añuu, **janama** (*manatí*) está estrechamente vinculado a una configuración que le conforma como sujeto estrictamente femenino. No de balde su nombre en lengua añú es el resultado de una inversión sintáctica del nombre dado a la mujer en su condición de *esposa*/*madre*: **amaana** (*se hace buena tierra*); por cuanto, etimológicamente el término: **janama** (*manatí*), no puede ser desligado de: **ana** (*bien*; *buena*) y de: **ma** (*tierra*), y, como sabemos, para la cosmovisión añuu todo elemento puede configurarse como *tierra buena* en la medida en que

[74] En el "Canto del joven hermoso" recopilado por nosotros, el manatí aparece intentando cumplir el sueño del joven pero es asesinado por la representación de los blancos europeos: el caballo. Este relato lo puedes leer y escuchar en el multimedia que acompaña este libro.

presenta condiciones o manifiesta capacidad para germinar o procrear vida, sea ésta vegetal, animal o humana; por tanto, es esta capacidad de *tierra buena* lo que constituye al elemento en su condición femenina.

Janama (*Manatí*) (*trichechus manatus manatus*)

jannamai: Nombre. ***Bagre paletón*** (*Sorubin sp*.).

Entre todas las especies que habitan los ríos que desembocan en el lago de Maracaibo, el bagre paletón es el que puede alcanzar la mayor talla en tamaño y peso. En efecto, pudiéramos decir que, en su etapa adulta, el tamaño de un bagre paletón puede estar entre los 75 cm hasta más de un metro de longitud (aunque hemos atestiguado la captura de algunos ejemplares que han sobrepasado esta medida), y un peso que puede oscilar entre los 1,5 kg hasta los 8 kg y aún más.

Como es de apreciar, se trata de una variedad capaz de proveer una considerable ración proteínica a los pobladores y, por lo mismo, se convierte en una especie muy apetecida por los pescadores añuu, tanto para el consumo familiar como para la comercialización en el mercado criollo. De hecho, de acuerdo al estudio conjunto realizado por la Universidad de los Andes (ULA-Mérida) y la Universidad del Zulia (LUZ)[75] quedó demostrado que el *bagre paletón* soporta cerca del 30% del total de la pesca artesanal en el Lago de Maracaibo.

Sin embargo, el mismo trabajo reconoce la inexistencia de estudios que permitan tener un justo conocimiento acerca del comportamiento del *bagre paletón*. En este sentido, consideramos fundamental el aporte añuu al respecto; el que no puede ser desvinculado del nombre con el que, en su lengua, este pueblo lo identifica en su totalidad como sujeto presente en el mundo, es decir, en su *ser* (referido a sus características físicas) y, sobre todo, en su *hacer* (que señalan aspectos de su comportamiento), y, es a partir de esta visión de totalidad del sujeto con la que los añuu no sólo construyen su nombre sino que definen las condiciones en que han de darse sus relaciones con los **jannamaikan** (*los bagres paletones*) como *sujetos convivientes* del mundo.

Así, podemos decir en primer lugar que, para los añuu, el rasgo físico más destacado de esta especie es su singular bigote y barba, lo que les configura como sujetos estrictamente masculinos, muy a pesar de que, según el censo de captura realizado en varios sitios del Lago de Maracaibo para el estudio de la ULA anteriormente citado, se determinó una mayor presencia de hembras de la especie las que, además, pueden alcanzar tallas mayores que los machos.

Ahora bien, esto se debe a que, dicen los añuu, las hembras son las que se movilizan nocturna y continuamente, siempre bordeando las orillas del río y, por ello, el pescador debe colocar su cebo atado a una estaca clavada en la orilla y retirarse para retornar luego a revisar las carnadas amaneciendo el día.

[75] Para más información acerca de este estudio ver: http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/27327

Dicho de otra forma, la captura del bagre paletón depende, fundamentalmente, de la sabia colocación de la carnada que, a su vez, depende exclusivamente del desplazamiento del animal y no del pescador; en fin, se trata entonces de llegar a conocer el territorio marcado por la hembra de la especie y el que ella siempre desanda sin alejarse demasiado del macho que, constantemente, la acompaña y la sigue, pero desde el fondo de la corriente. Por eso, dicen los añuu, el bagre paletón macho siempre es más flaco, pues, debe esperar a que la hembra comparta con él su comida y, por eso mismo, a todo añuu que no trabaja o, permite que lo mantenga su mujer, se le conoce despectivamente como **jannamai** (*el mantenido*).

Jannamai (***Bagre paleton***) (Sorubin sp.)

Anou wunatünü aye, waünain apani jannamain (*Ayer nos fue bien, pescamos 3 bagres paletones*).

januurii: Nombre. ***Arco Iris***.
Es común escuchar decir en el momento en que el arco iris se dibuja en el horizonte, que dejará de llover o que no lloverá. La idea, aunque pareciera atribuirle un poder mágico al arco iris, no deja de tener sentido y propiedad, toda vez que la imagen del arco iris sólo es posible en el momento en que los rayos del sol atraviesan el prisma generado por la humedad en la atmósfera. Sin embargo, de acuerdo a la perspectiva añuu según la cual el mundo vive, se trata del momento en que la tierra esconde la lluvia y cambia el tiempo y el mundo mismo, provocando un ambiente acogedor de buenas esperanzas.
Decimos esto por cuanto la raíz sobre la que se configura el nombre es –**anuu-** que, ya hemos visto, aplica para el verbo *esconder*; *ocultar*; *esconderse*. Esta es inmediatamente seguida del morfema –**ru-** que marca *interioridad* o *dentro de*, y, finalmente es sufijada por el morfema –**ii** que, sabemos, indica *cambio*, *cambiar*, *cambiarse* en una vuelta. Así, pues, el nombre del fenómeno del arco iris, desde la perspectiva añuu, se conforma como la acción que permite esconder hacia el interior del mundo un tiempo para así cambiar hacia otro tiempo; tal acción es propia de la tierra, de allí que el pronombre **j-** que prefija la expresión corresponde a *ella*, la tierra, viva, escondiendo la lluvia para cambiar el tiempo, iluminando de colores el horizonte con su arco iris que señala el nuevo tiempo que comienza de vuelta. **Jüootatürü januuriikarü, eitee juyá pe ya** (*Ha salido el arcoíris, ya no lloverá*).

jañá: Pronombre personal de segunda persona plural. ***Ustedes***; ***vosotros***.
Aunque previamente hicimos mención a este término, necesitamos insistir en el mismo, pues, nos permite apreciar una de las primarias diferencias que pueden ayudarnos a comprender el proceso de separación o distanciamiento lingüístico-cultural entre los emparentados pueblos

arawakos añuu y wayuu en el contexto de la territorialización de la cuenca del Lago de Maracaibo y el particular devenir histórico-cultural de cada uno de ellos.
Nos referimos al hecho fono-fonológico que se produce con el paso o cambio de la palatal "**y**" (*sorda*) del **jayá** (wayuu) a la palatal nasal (*sonora*) "**ñ**" del **jañá** (añuu), o viceversa. Así, de entrada, este fenómeno se hace presente en aquellos términos con los que cada uno de estos pueblos se autodefinen y cuyo sentido significativo remite a la misma acción: *emerger*, *hacerse presente* sobre la tierra: **ayou/ayu** (*para los wayuu*) y **añou/añu** (*para los añuu*).
En este sentido, este fenómeno pareciera constituirse en una regla con la que pudiera ser medido el proceso de distanciamiento entre estas dos lenguas y culturas, en la que ciertamente, la wayuu debiera estimarse como previa o más antiguamente presente en el territorio. Tal regla pudiera proponerse como: *a toda palatal sorda* ("**y**") *presente en palabras del wayuunaiki correspondería una palatal nasal sonora* ("**ñ**") *en palabras significativamente equivalentes del añunnükü*.
Así, podríamos señalar entre otros ejemplos, los siguientes:

Wayuunaiki	**añunnükü**
Ja***ya***	ja***ña***
Maja***yu***re	(ma)***ñe***rü
Jamüi***ya***	jümüi***ño***
Wa***yu***u	a***ñuu***

Ayou jañá tapiña (*Bienvenidos ustedes a mi hogar*).

jañu(n): Nombre. ***Hormiga(s)*** (*himenóptero del trópico*).
Es sumamente interesante el hecho de la evidente proximidad lingüística entre la definición que el pueblo añú se da a sí mismo como cultura, y la nominación que otorga a estos pequeños insectos como singulares habitantes de la selva de manglar. Tal similitud, pudiera estar relacionada con la identificación de varios aspectos que, para los añú, son fundamentos definitorios de su cosmovisión.
En este sentido y, en primer lugar, nos encontramos con el hecho de que para los añuu el *hacer* de las hormigas (**jañun**) es similar al propio de la cultura y, es este *hacer* el que permite a ambos grupos construir, sostener y defender sus comunidades en el contexto del manglar en tanto *hacer colectivo*. Por esta vía, las hormigas son identificadas con lo que se entiende es principio esencial de todo *hacer humano*: la acción común y colectiva que nos conforma como sociedad y como cultura. De esta manera, el *hacer* se constituye en factor fundamental para la configuración de los nombres y que, en este caso, permite aproximar una particular identificación entre **añuu** (*humano*) y **jañu** (*hormiga*). Además, sabemos que **añuu** deviene de **ayou**, que es la acción de *emerger* a la superficie; así, los añuu comprenden que su presencia en el mundo se debe a un *emerger de las aguas*. En este sentido y, como parte del *hacer* que los hace presentes en el mundo y los empareja con la comunidad humana, **jañun** sale o *emerge de la tierra*, bajo cuya superficie habita.
En segundo lugar, el *hacer* de las hormigas de la selva de manglar se caracteriza, además, por una constante acción de *cortar*: hojas, pequeñas ramas y todo aquello con lo que construyen y fortalecen sus colonias o se alimentan. De tal manera que, el *cortar para compartir* (-**ookoto**-), principio fundamental de la cosmovisión añuu, constituye igualmente, fundamento de la vida observable de las hormigas.

Así, pues, no puede resultar extraño que la nominación para hormiga (**jañu**) tienda a equivaler significativamente en la lengua al sentido: *como la gente*, en tanto que, desde la perspectiva añuu, el *hacer* del insecto así lo confirma.

Jañu – ***Hormiga*** (*himenóptero del trópico*)

Mana jümo jañunkan nanaatawa nanuutaareru ata eiteei juyá (*Cuando las hormigas se guardan en su guarida es porque lloverá*).

jaokoti: Adjetivo. ***Sentado***; ***asentado*** (*serenado*).
El presente término es el resultado de la adjetivación del verbo –**ookoto**- (*cortar/compartir*), lo que se produce mediante la acción del atributivo **a-**, por lo que su sentido significativo se orienta hacia aquello que está *sereno* y, por tanto, *quieto*, *sentado* o *asentado*, condición fundamental para el *compartir*. Su función es la de adjetivar a un nombre cuando se considera o se pretende expresar que el mismo se muestra estable o serenamente firme. Así, por ejemplo, podemos decir: **jaokoti kepenkekarü** (*el café está asentado*), para referirnos al momento en que el café, luego de hervido, está en condiciones de ser servido, compartido; o también, cuando decimos: **jaokoti eichi api wookoti jounükü aka nüitaya pe** (*Él ya no está bravo, está serenado para conversar*).
De tal manera, pues, la condición de *sentado* o *asentado* (**jaokoti**) se configura como el estado en que el sujeto se muestra o, manifiesta una estable serenidad o expresa disposición para ejercer debidamente la acción que con mayor propiedad define lo que representa el *hacer* que orienta el sentipensar añuu, esto es, el *cortar/compartir* con los otros.

japu: Nombre. ***Grasa***; ***cebo***; ***grasa animal*** (generalmente, la del cochino de monte).
A pesar de que la dieta del añuu se conforma fundamentalmente del consumo de pescado y especies marinas o acuáticas, no por ello dejan de sentir la necesidad de consumir proteína y grasa animal, la que obtienen ya sea a través de la cacería del llamado piro piro o chigüire los que, aún hoy día, son posibles de cazar en las selvas del manglar, pero también, a través del intercambio con otros pueblos de quienes pueden obtener carne y grasa de báquiro o cochino de monte. En todo caso, **japu** se refiere a la grasa o al tocino obtenido de este tipo de animal y que, cuando les es posible obtenerla, los añuu disfrutan de ella. **Wuneei aperenata watta anatiyara api weka nüirrukü je nüjapu** (*Mañana iremos a cazar báquiro para comer su carne y su grasa*).

japuuna: Nombre. ***Jabón***; ***grasa que bota grasa***; ***saca grasa*** (*detergente*); ***grasa se va***.
Para el pensamiento colonial, desde el siglo XVI hasta el presente, no le es posible aceptar que los pueblos y culturas originarias fueran capaces de procesos "complejos" mediante los cuales éstos pudieran extraer de plantas o de animales elementos utilizables en su beneficio,

y, cuando se acepta esta posibilidad, la misma es adjudicada a una "acción por instinto" pero nunca como parte de un original proceso de conocer. Es así como podemos entender el hecho de que especialísimos lingüistas puedan llegar a suponer que el presente término constituye un préstamo del castellano *jabón*, y no una designación correspondiente a una elaboración cultural propia.

Así, nuestros lingüistas criollos son capaces de registrar el término **japu** como designación autóctona añuu para la grasa animal, como cebo; sin embargo, registran el nombre **japuuna** como un préstamo castellano de *jabón*. Tal consideración se debe, precisamente, al hecho de que colonialmente consideran que el pueblo añuu desconocía el jabón tanto para el lavado de su vestimenta como para el aseo personal.

En este sentido, es importante señalar que la elaboración de jabón, ya con grasa animal (en el pasado), ya con aceite de coco (más recientemente), el proceso de elaboración de jabón, en sus propios términos y condiciones, era del todo conocido por los añuu, para quienes, el uso de pasta de cebo o grasa animal procesada con hojas y flores de plantas aromáticas era del todo conocida para el lavado de su ropa y su muy estimado aseo personal (lo que, dicho sea de paso, no puede decirse, aun en la actualidad, de los europeos y, especialmente, de los españoles). Vale decir, los añuu nunca necesitaron de la Procter and Gamble o la Colgate-Palmolive para producir su propio jabón, y, es por ello que no de balde **japuuna** se conforma mediante: **japu-** (*grasa, cebo animal*), y el verbo –**una-** (*salir*; *ir*; *irse*), esto es: *sale grasa*; *saca grasa*.

japüya: Verbo. ***Avergonzar***; ***apenar***; ***sentir vergüenza***; ***sentir pena***.

El término se conforma a partir de –**üya-** el cual, está vinculado significamente a *dolor*, *enfermedad*, *malestar*, *fiebre* o *debilitamiento corporal*; en fin, se trata del momento en que nuestro cuerpo somatiza el malestar de nuestro espíritu, lo que sin duda suele ser más difícil de superar que una enfermedad propiamente física, pues, esta supone un dolor o pesar de nuestro corazón, de nuestro espíritu.

Así, la vergüenza o sentirse avergonzado constituye un ataque a nuestro espíritu, lo que generalmente puede llegar a ser considerado como más fuerte y doloroso que una bofetada, pues, en todo caso, el golpe recibido no es lo que nos provoca el dolor, ya que este pasará de forma rápida, si se quiere, pero la vergüenza puede ser un sentimiento mucho más doloroso ya que se instala en nuestro espíritu intentando gobernar todas nuestras acciones. **Japüyati te atüma teiñatüi jarü taperatüi aye** (*Estoy avergonzado por lo que hice ayer cuando estaba borracho*).

jara: Adverbio. ***Aún***; ***todavía***.

Adverbio de tiempo utilizado para señalar la espera de una acción por realizarse o, un acontecimiento que no ha sucedido o que está por suceder. Así, podemos escuchar frases como: **wayaapain ata berrnadoran jara** (*Todavía esperamos por el gobierno*) (*Aún estamos a la espera del gobierno*). Sin embargo, el mismo término puede usarse como interrogativo:

> **jara**: ¿***Cuál es***?; ¿***Quién es***?
>
> En este caso se conjuga como un verbo y recibe el sufijo marcador de género del sujeto al que se refiere. Así, por ejemplo: ¿**jarü jallakarü**? (¿*Cuál es la casa*?); o también: ¿**jari eintay ye**? (¿*Quién llegó*?), donde nos es posible observar que, a diferencia de su anterior uso adverbial en el que **jara** está al final de la frase; como interrogativo, por el contrario, encabeza la pregunta (**jarü** o **jari**) referida a ¿*cuál*?, o ¿*quién*?

jara _ ya: ¿***Dónde está***?
Al igual que en el caso anterior, el interrogativo toma el género del sujeto en referencia mediante los sufijos **i/ü**, dependiendo de si se trata de un sujeto masculino o femenino respectivamente. Inmediatamente, éste es seguido por el sujeto (el nombre) al que se interroga y, finalmente cierra la frase con la particula –**ya**, la cual implica la actualidad del contexto temporal en la que o por la que se interroga. Vale decir; por ejemplo: ¿**jari pei ya**? (¿*Dónde está tu padre ahora*?); o también: ¿**jarü jia yacha**? (¿*Dónde está ella ahorita*?).

jara pe: Adverbio. ***Aún no***; ***todavía***.
Se trata de una forma de enfatizar la espera del suceso o acción que no ha ocurrido o que está por ocurrir. Así, podemos decir, por ejemplo: **eintai jara pe niá** (*Todavía él no llega*; *él aún no llega*); **Iima jara pe ouna api aüna we** (*Aún no es tiempo para salir a pescar nosotros*).

jarau: Nombre. ***Carrizo*** (*caña brava*).
Anteriormente, muy abundante en la región, pues, era muy utilizada en la construcción de viviendas, ya sea de manera directa o combinada con barro, esta última forma es una técnica más comúnmente desarrollada por los wayuu. Pero una especie de caña brava es la que los añuu buscaban para la confección de su principal instrumento musical: la **aurüra**. Es a esta especie a la que comúnmente los criollos denominan carrizo. **Tanapeei mane anai jarau api teiña aurürakarü** (*Buscaré un buen carrizo para hacer la flauta*).

jarera: Verbo. ***Estar o ser dulce***; ***suave***; ***agradable***.
Las implicaciones significativas de este verbo nos permiten apreciar, una vez más, la estrecha relación que para la cosmovisión añuu tienen los sentidos y, por tanto, la inseparable vinculación entre el ojo y la mano, o también, entre el gusto (la lengua) y la mano; vale decir, para el sentipensar añuu los sentidos (vista, oído, gusto) actúan siempre como un todo con la mano (el tacto), es así como la cultura unifica en una misma acción o condición la percepción de las diferentes texturas de las cosas que, efectivamente, son sentidas con los ojos antes de ser tocadas con la mano, y, ambos órganos igualmente actúan en la acción de saborear.
Ahora bien, la relación entre lo *dulce*, *suave* y *agradable* (**jareri**-**jarerü**) es significativamente negada por lo *amargo*, *áspero* o *desagradable* (**jarerape**), y se produce como la vinculación lógica que establecemos con aquello que nos gusta, ya sea por su aspecto, su suavidad o su sabor. **Joukai jiatürü jarerü mey jiá** (*Ella siempre ha sido muy agradable*); **Jarericha kepenkekarü** (*El café está dulcito*).

jarüpi: Adverbio. ***Cuando***.
¿**jarüpi einteechi wei**? (¿*Cuándo llegará nuestro padre*?
Aküürükarü ee arakatüi jarüpi eichiñü einteenü nana (*La comida estará cocinada cuando los hombres lleguen*).
En los dos ejemplos anteriores podemos ver dos usos posibles del adverbio de tiempo **jarüpi** (*cuando*). El primero como interrogativo, caso en el cual siempre estará en posición inicial de palabra o frase, y, en el segundo, en una afirmación en la cual actúa como enlace condicionante en la perspectiva del tiempo y, por tanto, enlaza dos oraciones: 1) **aküürükarü ee arakatüi** (*la comida estará cocinada*), y, 2) **eichiñü einteenü nana** (*llegarán los hombres*); ambas entrelazadas mediante el adverbio **jarüpi** (*cuando*) como condicionante.

El término es el resultado de la unión de **jara-** (*aún*; *todavía*), y, **-api-** (*a causa de*; *por*; *por causa de*). Es esta relación entre el "aún" y la "causa" lo que determina su configuración como condicionante y como interrogativo; por lo que bien podríamos decir que para el *sentipensar* añuu no es posible separar la noción de tiempo de su vinculación significativa a una singular causalidad.

jata: Verbo. ***Quemar***; ***arder***; ***quemarse***; ***encenderse***.
El verbo debe conjugarse con el sufijo de género correspondiente al sujeto que arde o se quema. Así, habrá de decirse: **jati**, si el sujeto que se quema se considera masculino, o, **jatü**, si lo que arde es considerado como no masculino.
Así, por ejemplo, podemos decir: **Jati nüwaketakai niá** (*se está quemando el arpón de él*; *se quema su arpón*); **Jatü jüpiña jiá** (*se quema la casa de ella*; *se quema su casa*).

jatoüwa: Verbo. ***Tener agujero***; ***tener un hueco*** (*ahuecado*; *agujereado*).
Puede utilizarse indistintamente para referirse a un hueco o agujero en el vestido, la embarcación o, simplemente para señalar una cueva en la tierra, sea esta natural o construida como madriguera por algún animal. De acuerdo a estas consideraciones es por lo que podemos decir; por ejemplo: **Jatoüwa anuakarü** (*está agujereada la canoa*; *tiene un hueco el cayuco*); **Jatoüwa keiwikai niá** (*el caimán tiene su cueva*); **Ee maneü jatoüwa tayawinru** (*Hay un agujero en mi vestido*).

jatupa: Adverbio. ***Mediodía***; ***después de***.
El horario o la medida del tiempo del día, entre los añuu, se calcula a partir o en relación al movimiento del sol o de su posición en la cumbrera del mundo. Así, en su salida por oriente y en su viaje por las alturas del cielo va marcando el horario de las actividades diurnas de los añuu. En este sentido, **jatupa** marca la posición del sol cuando se dirige o está en el cenit o punto central del cielo del mundo. **Jatupa ya, ee keikai aito watta** (*Ya es mediodía, el sol está en lo más lejos del cielo*).

jatupaüyü: Adverbio. ***De mediodía*** o ***al mediodía***.
Se refiere al establecimiento de ese tiempo como específico de una acción o suceso. Así, por ejemplo, podemos decir: **Kireenü we jatupaüyü tapiñaru** (*Nos veremos en mi casa al mediodía*); **Jatupaüyü kamaira warusharukarü** (*Al mediodía hace calor en la laguna*).

jatta: Verbo. ***Estar seco***; ***secarse***.
Normalmente se utiliza para referirse a la estación seca o cuando baja la marea en el lago o el mar, la ausencia de las lluvias y, por ende, al descenso de la corriente del río que forma la Laguna. Sin embargo, es igualmente usado para referirse al momento que nos secamos luego del baño, o también, a la muerte de las plantas o de los árboles en el manglar. **Jattü ouriyakarü** (*Está seca la planta*); **Jattiru eimakai** (*El río está seco*; *está baja la corriente del río*); **Iima jatta eepe juyakarü** (*Está seco el tiempo, no hay lluvia*).

jatü: Nombre. ***Flecha***.
Hasta mediados de los años ochenta era posible encontrar o atestiguar a algunos hombres añuu pescar con arco y flecha, aunque, es bueno decirlo, todos los que atestiguamos formaban parte de dos particulares familias en las que, aún hoy día, a pesar de que ya no las usan, estos hombres poseen el conocimiento de su elaboración y uso.

De alguna manera, el uso de arco y flecha para la pesca y la cacería fue decayendo no sólo por el desplazamiento de la pesca por volumen o cantidad, lo que les llevó a lugares de pesca en las aguas extendidas fuera de la laguna y sus caños; sino también en la cacería dentro de la selva del manglar en la que fue sustituida por el uso de la escopeta.
Sin embargo, igual peso de causa lo tiene el hecho de que el uso de arco y flecha es la imagen directa de la condición indígena de quien los usa, lo que lo ata a un pasado no deseado. Tal parecer, lenta e inexorablemente se fue imponiendo en el pensamiento de los pobladores y es por ello que apenas esas dos familias son ciertamente las más representativas de su condición añuu no sin recibir cuestionamientos del resto de los pobladores por eso mismo. **Jümüiwo waünatünü amo aapüra je jatü** (*Anteriormente pescábamos con arco y flecha*).

jatüchi: Nombre. ***Escopeta***; ***revolver***; ***arma de fuego***.
Es interesante observar que la designación para el arma de fuego, que ciertamente los añuu y todos los pueblos indígenas conocieron en su mortal ferocidad de manos de los europeos durante la conquista y colonización, se haya configurado en la lengua a partir de lo que constituye su propio proyectil: la flecha (**jatü**).
Esto es así, por cuanto para el pensamiento añuu el principio de todo y que efectivamente orienta la conformación de la designación con la que queremos nombrar al elemento, es el *hacer* del mismo o que le es propio a cada elemento. En este sentido, la visión que del arma de fuego conformó su nombre en añuu, fue su *hacer* de disparar un proyectil a una velocidad o con una fuerza que lo hace presente (**-chi**) a pesar de la distancia que logra alcanzar el disparo y, sobre todo, por el trueno que produce. Así, el arma de fuego, sea ésta una escopeta o un revolver, desde la perspectiva añuu siempre será **jatüchi** en tanto su *hacer* es disparar el proyectil capaz de causar la muerte. **Maneü kajatüchi shiru ayounakai nüpiñaru** (*Ese criollo tiene una escopeta en su casa*); **Keenarü we aperenata amo jatün ya, jaketü jürükü aperenatain amo jatüchi** (*Ninguno de nosotros caza con flechas, ahora todos cazan con escopeta*).

jatüta: Verbo. ***Tiritar***; ***temblar*** (*de frío o escalofríos*).
Como vemos, el verbo temblar se conforma mediante **jatü** (*flecha*) como raíz e igualmente permite construir el nombre para el arma de fuego y que, como ya hemos dicho, no está vinculado a la forma o al material del arma sino a su *hacer*, lo que ciertamente incluye no sólo la expulsión o disparo del proyectil, sino el movimiento de tensión inherente al mismo, tanto si se trata de una flecha impulsada por la tensión del arco o si se trata de una bala disparada por un revolver; en todo caso, **jatüta** se refiere al movimiento generado por la tensión que hace posible el disparo; por lo que, el tiritar o temblar de frío, para los añuu, es un estado de tensión incontrolado que, ciertamente, coloca al cuerpo en el disparadero, estado único y definitivo puntualizado con el sufijo –**ta**. **Ee jamiramei poreesakarü jatütain we** (*Hay mucho frío por eso estamos temblando*); **Awayuwi kajatüta niá** (*Él está enfermo, tiene escalofríos*).

jawaa: Nombre. ***Que se ofrece a sí misma***; ***prostituida***; ***sin dignidad***.
Es importante señalar que prostitución como tal, no existe en la Laguna de Sinamaica, por tanto, el término **jawaa** se refiere, con todo, al hecho de que una mujer pierda su dignidad en cuanto se entrega a un hombre sin las exigencias que socialmente la cultura tiene establecidas como normativa ética. Así, el término se orienta significativamente a la pérdida de la estima

individual y familiar que es, de acuerdo al pensar añuu, lo que nos da la entereza de ser y formar parte de la cultura.
De tal manera que, la entrega sin ética no está sólo relacionado a lo sexual pues una mujer no responsable en cuanto a *su hacer* dentro de la familia igualmente pierde la confianza de los otros, pues, su corazón ha perdido la dignidad que previamente su familia y la comunidad le ha otorgado.

jawara: Verbo. ***Cansarse***; ***estar cansado***; ***agotado físicamente*** (fig. *agotamiento espiritual*).
El término puede ser utilizado no sólo para señalar un estado de agotamiento luego de un esfuerzo físico, sino también y, por extraño que parezca, es mayormente utilizado para señalar un estado depresivo por frustración. Así, por ejemplo, es más común escuchar a una madre decir: **jawarü te api tachonñü nacheen pe** (*Estoy cansada de que mis hijos no me escuchen*), que escuchar a la misma madre decir: **jawarü te atüma atarawoümei te** (*Estoy agotada de tanto trabajar*).
Así, muy poco se declara el cansancio físico, ya que es parte de la idea añuu de la dignidad, mientras que es más común la figuración de la frustración depresiva como cansancio en la búsqueda de la dignidad de aquel que la ha perdido.

jawaru: Nombre. ***Lago***; ***embalse***.
Término con el que genéricamente se designa a un embalse de aguas, ya sea si se trata de una formación natural o creada por los hombres. Así, por ejemplo, el Lago de Maracaibo, en tanto embalse natural se debe considerar como **jawaru**, sin embargo, el nombre propio asignado al mismo por los añuu es el de **karoorare** (*El lugar del gran espejo*).
Ahora bien, cuando se trata de un lago o embalse de pequeña dimensión el término es el de: **Jawaruchaa**; es decir, *laguna* o *pequeño lago*. Tal es el caso de la laguna de Sinamaica que, por su condición de embalse natural de menor tamaño que el Lago de Maracaibo debe considerarse como **jawaruchakarü** (*La Laguna*); sin embargo, el nombre propio de la misma es **karookarü** (*El espejo*).

jawata: Verbo. ***Pararse***; ***levantarse***; ***estar de pie***; ***estar parado***; ***erguirse***; ***estar erguido***.
Funciona mayormente como un imperativo, como orden que de común dictan las mujeres a los hijos llamándolos a levantarse para iniciar las labores del día; pero también, como llamado a la lucha en medio de un conflicto. Así, pues, el término está orientado significativamente a su relación con el *hacer* y la forma en que físicamente se muestra el *hacer* de la dignidad, esto es, levantarse, estar de pie, erguirse, ya que de cierta manera la dignidad es expresión de la rectitud de la persona que, figuradamente, se muestra de pie.
Esta singular relación está estrechamente vinculada al hecho de que vivir o, la vida sobre el agua exilia o por lo menos limita el hacer de las piernas y, por esta vía, estar de pie, estar erguido, se relaciona mucho más con la entereza y la dignidad espiritual que a la posición del cuerpo propiamente dicha. Esto, por supuesto, no anula el uso del término en su sentido estricto: pararse, ponerse de pie, pero es importante saber que tal uso es restringido y su uso más común es el que hemos señalado como expresión, digamos, corporalmente gráfica de lo que para los añuu representa la dignidad. **Joukai jawatain we maarümei** (*Siempre nos levantamos muy temprano*); **Mana jümo beernadoran nachatainraa we, mei jawatain we** (*Cuando los del gobierno más nos golpean, más nos levantamos*).

jaweya: Verbo. ***Heder***; ***estar hediondo***; ***despedir mal olor*** (*en el momento*).
Para referirnos a este término de la lengua, quisiéramos hacer mención de una anécdota que nos parece pertinente en muchos sentidos, pero sólo haremos referencia al que con respecto al término presente nos interesa destacar. Cuento:
Venía de regreso de la Laguna de Sinamaica acompañado por Atala Uriana, quien, para ese momento, era mi compañera de estudios en la Escuela de Letras. Esperábamos el autobús para regresar a Maracaibo cuando una camioneta de wayuu se detuvo frente a nosotros. Se trataba de primos y primas de Atala que, al reconocerla, se dispusieron a darnos el aventón.
Al poco de embarcar e iniciar el viaje nos preguntaron de dónde veníamos y, al responderles que de la Laguna de los añuu, extrañados (por Atala, no por mí), preguntaron qué hacíamos allí y al responderle que trabajábamos con los añuu, ellos, sonriendo pero con cierta sentencia dijeron (palabras más, palabras menos): "ustedes están locos, esa gente hiede a pescado".
Relatamos la anécdota, no por las implicaciones negativas que muchos wayuu manifiestan acerca de los añuu, sino por el hecho totalmente contrario a lo expresado por algunos wayuu, pues, es una verdadera preocupación para los añuu la de eliminar cualquier hedor generado por su constante relación con las aguas y los peces. Es por ello que para los añuu **jaweya** es algo que cuidan permanentemente de eliminar una vez terminada su faena.
Dicho de otra manera, un añuu luego de la pesca y composición de la captura se somete a un largo baño de aseo personal que, a veces, puede resultar excesivo; ello en función de que ningún rastro de hedor pueda emanar de sí y con el que pueda fastidiar a los otros. Es decir, al contrario de lo que muchos puedan pensar como estigma de los añuu, es posible aseverar que, si hay una cultura preocupada por la higiene y su buen sentido del aroma, es el pueblo añuu.**Tauneei taawa ya ata tachakape jaweya** (*Voy a bañarme ya porque no quiero estar hediondo*).

jaüwa: Verbo. ***Heder***; ***despedir olor por sí mismo***.
Se refiere al olor natural o propio de plantas, animales y todo elemento presente, y por el cual puede ser identificado por la comunidad. Así, el cazador de piro piro (*chigüire*), no sólo sigue sus huellas, sino que debe ser capaz de percibir el olor que despide la manada. Asimismo, los curanderos y curanderas pueden identificar la presencia de las plantas medicinales por su aroma. En este sentido, **jaüwa** se diferencia de **jaweya** en que la primera corresponde al aroma natural de las cosas, mientras que la segunda es un olor adquirido o que se despide en un momento determinado o que es generado debido a determinadas circunstancias. **Asiikarü wiitaüyü mei jaüwa aka apüita eiyara jiá** (*La flor del taparo hiede mucho, pero ayuda a curar*).

jawira: Verbo. ***Babear***; ***salivar***; ***escupir***.
El acto de escupir o de babear resulta siempre una imagen desagradable y por tanto, rechazada, pues, ello manifiesta que el sujeto no debe ser muy responsable ya que para los añuu, el babear puede ser señal de que la persona fue demasiado mimada o consentida en su infancia, y, por esa vía, con poco apego a la responsabilidad, lo que se manifiesta en su acto desagradable de babear o escupir frente a los otros. De allí que, una de las recomendaciones de una madre a sus hijas parturientas es que se inhiban de besar a sus hijos en el rostro, pues, según este parecer, ello le generará al niño salivación o babeo; de tal manera que la demostración de afecto de una madre a su hijo entre los añuu no contempla el besuqueo del rostro del niño como primera enseñanza del camino de la responsabilidad. **Asokutape niá ata kennar, amüiwo manei jawirari niá** (*Él no responde por nada, es sólo un baboso*).

jaya: Verbo. ***Calentar***; ***estar caliente***.
El término se usa con regularidad en el ambiente de la cocina, pues, se refiere al calentamiento de algo mediante el fuego y no a un aumento de la temperatura del cuerpo, es decir, se trata de algo que está caliente por haber estado expuesto al fuego y no por calor de generación propia. Así, podemor decir: **Jayatürü kepenkekarü ya** (*Ya se calentó el café*); **Tamaana jaya takü̈ürü** (*Mi esposa calienta mi comida*).

jayaü: Nombre. ***Jaiba***; ***cangreja azul*** (*bio. Callinecte sapidus*).
Se trata de uno de los crustáceos cefalópodos más importantes para los añuu, no sólo desde el punto de vista comercial que en la actualidad posee, sino porque desde la más remota antigüedad añuu en la región del Lago de Maracaibo, la *jaiba* siempre ha resultado una de las más importantes fuentes de proteína para las poblaciones humanas de la cuenca; de hecho, y de acuerdo a los informes de arqueología presentados por los Maestros J.M. Cruxent e Irvin Rouse acerca de sus excavaciones en la zona llamada La Pitía, muy cerca de Sinamaica, los restos de comida más abundantes correspondían a conchas de caracol y conchas de caparazón de cangrejas; por lo que podemos decir sin temor que la cangreja y en particular la *jaiba* o cangreja azul (**jayaü**), ha sido una especie singularmente importante para todas las poblaciones indígenas de la cuenca y, muy particularmente para el pueblo añuu.
Igual podemos decir, que debido a la inmensa cantidad de sus crias la población de **jayaü** siempre había sido extraordinaria y, por tanto, garante de proteína en la alimentación añuu. Sin embargo, a partir del momento en que su carne se hizo predilecta del mercado de la costa de La Florida en los Estados Unidos, se generó un proceso de industrialización para su procesamiento y comercialización y, por supuesto, una captura masiva que sumada al cambio de las condiciones de su hábitat en el Lago de Maracaibo, ha llevado a poner en peligro su existencia, al punto de que el Trtibunal Supremo declaró su protección mediante una severa veda.
Por mejor decir, la *jaiba* (**jayaü**) dejó de ser alimento de los añuu y pasó a ser una especie para la obtención de ingresos monetarios; no obstante, hoy día no es ni lo uno ni lo otro, sólo una manifestación más de la imposición colonial y la pérdida del camino propio del pueblo añuu. **Paraatü eeatüi kaaya jayaü jawarukarü, waaye wataüra mei apünincha** (*Antiguamente había mucha jaiba en el Lago, hoy son muy pocas las que agarramos*).

Jayaü (*Jaiba*) (*Callinecte sapidus*)

jayuta: Verbo. ***Entibiar***; ***estar tibio*** (*caliente pero no tanto*); (*suficientemente caliente*).
Al igual que **jaya**, se trata de la exposición de un elemento al calor del fuego para calentarlo. Sin embargo, en este caso el calentamiento se corta en un punto que se considera suficiente, de tal manera que el elemento se presenta tibio o suficientemente caliente. Así, por ejemplo,

podemos escuchar decir: **Püchijee tü ariya amo jayuta win** (*Lávate esa herida con el agua tibia*).

je: Conjunción. ***Y***; ***asimismo***; ***además***; ***también***.
Se trata de la conjunción copulativa "y" que permite enlazar dos ideas o proposiciones en una oración; en este caso, su posición siempre será la intermediaria entre dos términos; por ejemplo: **takümatüi üyü je iiü aye** (*Ayer comí pescado y yuca*).
Sin embargo, puede encontrarse en posición inicial de frase, lo que genera u orienta hacia otro sentido; por ejemplo: **je amá katouwa we je ou'ta we** (*Asimismo como vivimos también morimos*).

jeere: Interrogativo. ***Cuánto***; ***cuantos***.
Interrogativo para cantidad; por ejemplo: ¿**jeere waluakarü püperenatatüi aye**? (¿*Cuántas babillas cazaste ayer*?). Como vemos, **jeere** no requiere marcas de género o número, de tal manera que no habrá cambios si se trata de un elemento o de muchos, si estos son considerados masculinos o femeninos. De tal manera que igual se puede decir: ¿**jeere nnerr ee poorіaru**? (¿*Cuánto dinero hay en la bolsa*?), como también: ¿**jeere jallakan ee oupararu**? (¿*Cuántas casas hay en la orilla*?).

jeipa: Verbo. ***Temer***; ***tener miedo***.
A pesar de lo alejado que pueda parecer su significación, **jeipa** es uno de los términos con los que los añuu han explicado, por contraposición, la idea de *dignidad*. Ya con anterioridad hemos hecho referencia al *estar de pie*, el *estar erguido* como expresión de dignidad; sin embargo, también es posible explicar la representación de dignidad por la manifestación de lo contrario, esto es, *achicopalarse* como revelación de un temor incontrolable.
Así, pues, el término **jeipa** no sólo se refiere al natural miedo que todo sujeto es capaz de sentir como expresión de su condición humana, pues, sólo las piedras son incapaces de mostrar o hacer visible su temor lo que, en modo alguno, piensan los añuu, demuestra que no lo sientan o vivan sino que, en todo caso, sentir miedo siempre está relacionado a la sensación de debilidad frente a otro, situación o circunstancia a la que llegamos a sentir como imposible de solventar. Dicho de otra forma, sólo sentimos miedo en la medida en que nuestro espíritu se empequeñece frente a otro que percibimos como superior o muy grande.
En este sentido, **jeipa** es la expresión para significar que el sujeto siente, vive y actúa con miedo; pero, por eso mismo, **jeipa** puede llegar a adquirir un segundo significado, el cual es:

jeipa: Verbo. ***Avergonzar***; ***estar avergonzado***; ***sentir vergüenza***.
De alguna manera, para el pensamiento añuu es imposible separar el *temor* de la *vergüenza*, o mejor dicho, *temer* de *avergonzar*, pues, todo temor es expresión o manifestación de la vergüenza y, hay que ver cómo el colonialismo, desde los conquistadores europeos a los colonialistas del Estado-gobierno actual, han sido capaces de atemorizar y avergonzar a los pueblos indígenas que intentan mantenerse erguidos, es decir, mantener en pie su dignidad, pues, cuando esto ocurre, el Estado-gobierno aplica acciones en doble dirección: primero genera miedo a través de la represión, que va desde lo simulado hasta la matanza genodida; sin embargo, esto nunca se presenta en solitario sino acompañado con acciones que obligan a la vergüenza del amenazado, esto es, por un lado el rebelde que se atreve a erguir su dignidad recibe la acción represiva del poder, y, por el otro, se le obliga a recoger migajas o limosnas desde el suelo para avergonzarlo y así empequeñecer su espíritu.

Así, pues, jeipa bien puede aparecer como: **Nana ayouna berrnadoran nachaka jeipa we amo nanaatikürün** (*Ellos, los criollos del gobierno quieren atemorizarnos con sus soldados*); **añun we je kajeipa pe we** (*Somos añuu y no tenemos verguenza*).

jeishi: Nombre. ***Guanábana***.
Se trata de la fruta tropical cuyo árbol puede crecer dentro de la selva del manglar. Anteriormente era muy conocida y consumida por los añuu, pero en la actualidad, casi ha desaparecido del entorno debido a la salinización de las tierras, lo que regularmente ocurre cuando la corriente del río baja su cauce en tiempos de sequía.
El fenómeno de penetración de agua salada en la Laguna de Sinamaica está vinculado a dos hechos que son importantes resaltar. El primero tuvo que ver con el cierre del llamado Caño Paijana, lo que según la memoria de los pobladores ocurrió cuando la finca Isla Japón que hasta fines los años 1940 era lugar destacado en la producción de arróz al punto que, de acuerdo a las estadísticas oficiales de entonces, la Laguna de Sinamaica era uno de los principales productores de arroz del país. Sin embargo, cerrar el caño para ganar espacio cultivable con la esperanza de aumentar la producción resultó una acción contraproducente, pues, se produjo un cambio en el flujo de la corriente del río permitiendo la penetración del agua salada del mar hasta la Laguna, salinizando las tierras de Isla Japón y con ello, la liquidación de la producción de arroz en Sinamaica.
El segundo hecho, aunque independiente muy vinculado en sus consecuencias al anterior, lo constituye el dragado en la zona de la Barra, esto es, en la mera boca del Lago de Maracaibo para el paso de los barcos que para esa fecha no sólo habían aumentado en número sino también su calado, por lo que permanentemente se requiere dragar la boca del Lago para generar la profundidad exigida por los grandes tanqueros cargadores de petróleo, lo que como efecto inmediato genera la salinización del más grande reservorio de agua dulce de Venezuela.
En todo caso, la salinización no sólo afecta las aguas sino que de manera inmediata y directa, ha provocado la desparición de especies animales y vegetales como el árbol de ganábano que anteriormente abundaba entre los manglares del Lago de Maracaibo y de la Laguna de Sinamaica. **Jümüiwo wekatünü kaaya jeishi jakeetü einta amo pe ya** (*Antes comíamos mucha guanábana, ahora ya no se consiguen*).

jewo: Adjetivo. ***Rojo***; ***enrojecido*** (*color rojo*).
Podríamos decir que para el pensamiento añuu, como color, sólo existe el rojo y el "negro", pues, la gama de los otros "colores" son o corresponden a la misma luz solar o expresan la propia condición del elemento. Así, por ejemplo, el color verde, para los añuu, es propiedad de las plantas o de los frutos no maduros; el azul, en todas sus tonalidades, corresponde a la forma en que el viento muestra sus diferentes estados de ánimo a los ojos de los hombres; o el amarillo, que pertenece a la madurez de las plantas y sus frutos. De tal manera, pues, sólo el rojo y el negro pueden ser colores producidos por los seres humanos. Ambos resultan del procesamiento del carbón vegetal molido y mezclado con aceite de coco (el negro), y con el onoto (*bixa orellana*) o achiote macerado (el rojo).
A su llegada, los europeos observaron cómo algunos añuu usaban tintura roja de onoto para cubrir sus mejillas, especialmente las mujeres embarazadas, y por ello les denominaron como constituyendo la "*tribu*" de los Onotos, aunque tal denominación fuera totalmente ajena y desconocida por los propios añuu. Pero también observaron que muchos de sus hombres, especialmente al navegar, usaban tintura negra alrededor de sus ojos, lo que remitió a los

europeos a la imagen de sus reses con tales lunares negros y a las que llamaban alcoholadas; así, pues, la denominación de alcoholados fue asignada a estos añuu que de esta forma eran igualados a las reses de los ayouna, pero también como diferentes de aquellos que cubrían de tinte rojo su rostro.
Ahora bien, justo es señalar que ambas tinturas siempre han sido usadas como tratamiento preventivo de posibles daños en la piel, ya sea por las incidencias del sol (la tintura negra) que fundamentalmente usaban los hombres, sobre todo, cuando les tocaba navegar durante el día en aguas extendidas; o las manchas de embarazo (la tintura de onoto) que era (y aún lo sigue siendo), de uso casi exclusivo de las mujeres, pues, según su experiencia previene de la aparición del llamado "paño" que es una especie de lunar renegrido que llega a cubrir el rostro de la mujer durante y luego del embarazo.
En todo caso, si de color hablamos, para los añuu sólo existe color cuando el ser humano es capaz de producirlo, pues, toda gama fuera del rojo y el negro, pertenece a los elementos que la manifiestan. En este sentido y, no de balde, al momento de hablar de pintar debe decirse: **ashara**, que no es otra cosa que *echar fuera la sangre* (refiriéndose de esta manera al color rojo), pues, pintar, colorear es, finalmente, poner rojo o negro sobre la superficie que se quiere destacar. **Tasharatüi aka jewo asürachaakarü** (*Pinté de rojo la vasija*).

jiichü ein: Nombre. ***Corazón*** (*refiriéndose al órgano corporal*).
El término **ein** está vinculado al *sentir* y al *pensar*; es decir, se trata del lugar al que vinculamos los sentimientos, la memoria y aún el sentido o razón que, dicen los añuu, se atesora en el corazón. Por eso, cuando se reflexiona para emitir un juicio se dice que la palabra que se dice luego de tal proceso: *sale del corazón*, pues, es el resultado de un pensar que para que sea verdadero debe registrarse en el corazón.
Sin embargo, hay una absoluta conciencia acerca de la condición del corazón como órgano vital del cuerpo humano, y es solamente en este caso que para nombrarlo el hablante debe usar como marca previa el término **jiichü**, pues, ello determina que la orientación significativa de **ein** está siendo estrictamente vinculada a su condición de órgano muscular del cuerpo y no como interioridad del *sentir* o del *pensar*. Así, podemos decir, por ejemplo:
Jayai Juan jiichü nein aka aya niá (*A Juan le duele su corazón pues está enfermo*).

jiikorein: Nombre. ***Agallas del pez*** (*por donde resuella el pez*; *por donde palpita el espíritu*).
Si descomponemos el término en sus constituyentes es posible notar que **j-** es la marca personal de *ella*; *su de ella*; **-ii-**, ya lo hemos visto, es una raíz que conforma a *todo lo que se mueve o gira en un movimiento rítmico y permanente*; **-ko-**(**ka**), lo explicaremos mejor más adelante, pero, en todo caso, se trata de una particula que en esta posición nominaliza al verbo que sufija dándole un sentido interrogativo; **-r**(**u**)- que es la marca del aspecto de *interioridad*, y, finalmente, **-ein**, sustantivo para *corazón* pero también *espíritu*, *alma*. De tal manera que el término se configura como *el lugar donde el pálpito del corazón o del espíritu interior del pez se pone de manifiesto*.
Así, si en los seres humanos ese palpitar o manifestación del espíritu se evidencia a través del aliento **jiikorein** es el lugar del pez que cumple con ese *hacer*. Nótese que hablamos de lugar y no de "órgano", tal como es definido desde la perspectiva de la Biología occidental; esto, porque ciertamente para el *sentipensar* añuu nuestros órganos son lugares en los que acontece un *hacer* que hace posible la manifestación de la vida. **Üyükarü nüsanaraai aka jiikorein niá** (*El pez respira por medio de sus agallas*).

jiinshi tein: Expresión. ***Palpita mi corazón***. ***Está presente su latir de mi corazón***.
La expresión es común para expresar el estado de ánimo del sujeto, es decir, el bien o mal *estar* lo define el "su palpitar" del corazón; de tal manera que éste afecta y es afectado por nuestro espíritu. Así, podemos decir, por ejemplo: **ayú jiinshi nein** para indicar que el espíritu de él está enfermo, está deprimido o infeliz; o también: **anou jiinshi nein** (*está bien el palpitar de su corazón de él*), esto es: *está feliz*; está sano y su espíritu se manifiesta desprovisto de amarguras.

jiirükü aapa: Nombre. ***Yema de los dedos*** (*carne o piel de la mano*).
Con este término los añuu hacen una precisa distinción acerca de la piel que cubre los dedos y la palma de la mano, específicamente en su particular dibujo que manifiesta la huella individual de cada sujeto; en tal sentido, se trata de una "carne" (piel) que se distingue del resto de la piel que cubre nuestro cuerpo. Así, **jiirükü aapa** está estrechamente vinculada en su significación, a la huella, pues, ésta es la manifestación del hacer de la piel en la yema de los dedos que, saben los añuu, es propia a cada uno de los individuos o sujetos; de tal manera que se trata de una carne (o piel) distinta o, a la que corresponde un hacer particular al resto de la piel del cuerpo. **Tamuri püpanaa amo jiirrükü taapakarü** (*Acaricio tu rostro con la piel de mis dedos*).

jiirükü aí: Nombre. ***Encía*** (*carne o piel de los dientes*).
Como es de apreciar, para el pensamiento añuu los nombres parecen corresponder a una precisa descripción de lo nombrado, pues, la misma siempre es realizada desde dos ángulos o perspectivas. La primera es por la forma exterior, su apariencia visible, y la segunda, por su hacer, esto es, por aquello que hace como función, como tarea o utilidad en correspondencia con otro elemento con el que ciertamente se complementa. Vale decir, y tal como en este caso, la encía es descrita como piel o carne que cubre o aposenta a los dientes, lo que sin duda corresponde a su hacer o función en relación a los dientes cuyo hacer particular es diferente, pero para el que requiere del hacer de la encía, de la carne que los cobija.

jiirükü jüükü: Nombre. ***Yema del huevo*** (*su carne del huevo*).
Se trata del conferimiento de la condición de carne a la yema del huevo en el sentido de que es la sustancia que contiene su espíritu y su heredad; por tanto, lo que alimenta y lo hace comestible para los seres humanos. Vale decir, para los añuu (también para los wayuu), el **eirükü** es la manifestación en carne del espíritu colectivo, de la familia y su descendencia. Así, **eirükü** es carne en tanto sustancia vital, aliento de vida que hace posible la existencia de un sujeto como miembro del grupo, capaz de dar continuidad con su propia carne y espíritu a la carne y espíritu del grupo.
Ahora bien, en los humanos el **eirükü** se manifiesta en su esencialidad reproductiva, de tal manera que es posible comprender que la yema del huevo sea considerada por el pensamiento añuu como su esencia, como su carne. **Tekamatüi jiirükü jüükü arinakarü aye** (*Ayer comí yema de huevo de gallina*).

jiruma: Nombre. ***Nubes*** (*cúmulo nimbo*).
Desde la perspectiva añuu, todo y todos tienen o deben tener un lugar. Así, a todo elemento presente en el mundo le corresponde un lugar en el mismo. Esto, no sólo para aquellos elementos visibles sino igualmente a los invisibles. De tal manera que, animales, plantas,

seres humanos, astros, y aún a los espíritus de los muertos, les corresponde un lugar. Es en este sentido que el término para nube ha sido configurado como el lugar del gran padre: **ei** (**joutei**, *el viento*).
Para los añuu, entonces, **jiruma** es el lugar donde el viento reside, se posa y desde donde se desplaza por el mundo. **Jiruma** es la tierra del aire, del aliento del mundo. Su aspecto y color es manifestación de su estado de ánimo, de allí que cuando su color es blanco y se desplaza con hermosa parsimonia es porque **tei** (*mi padre*) está felíz y el tiempo es bueno; pero, cuando se oscurece y su desplazamiento es violento, es porque **tei** está molesto o se prepara para enfrentar a **juyá**, su hermano y eterno contrario. **Ee jiruma kasuuñü iipünaru payawa wei** (*Hay nubes blancas en el cielo nuestro padre está feliz*).

jirümacha: Nombre. ***Nubecita***; ***neblina***.
Es un hecho que, de forma consistente y regular se hace presente en esta región del trópico el fenómeno de la neblina (**jirümacha**). Se trata de ese periodo de tiempo en el que **joutei** parece desaparecer dejando a cargo del mundo a su primo el sol (**keikai**). Pero, dicen los añuu, que **keikai** tiene un problema de alcoholismo, pues, le gusta emborracharse y, cuando lo hace, pierde su conciencia y entonces explota en cóleras que sólo **joutei** (*el viento*) logra amainar con su soplo.
Así, es en el tiempo cuando **joutei** se va y no queda nadie que pueda sujetar las borracheras de **keikai**, cuando los días se hacen más largos porque el sol se niega a dormir y descansar, y su calor y fuego queman las aguas de **paraa** y **waruchar** que entonces se evaporan formando una visible **jirümacha** que sube a las alturas.
Es el tiempo del equinoccio de verano, con sus días largos y calurosos cuando vemos, al amanecer en esta región del mundo, la neblina (**jirümacha**): son las aguas evaporándose, que suben como nuestros ruegos para que vengan las lluvias y así nuestro padre el viento (**joutei**), regrese con nosotros a refrescar el mundo. En este sentido, **jirümacha** es igualmente distintivo de la época o tiempo de verano. **Jaketü einta jattakarü aka urikeu amo jirümacha** (*Ya viene la sequía pues amanece con neblina*).

joi: Nombre. ***Bocachica*** (pez sp.) (*Prochiladus magdalenae*).
Es una de las especies más comunes en el río Limón; sin embargo, ha ido mermando su presencia en la Laguna, por no decir que ya es casi inexistente. Hay varias especies dentro de esta familia que los añuu saben identificar. Está el propio **joi** (*bocachica*) cuya mayor talla no supera los 40 cm. De longitud, por lo que generalmente es pequeño, de piel plateada y lisa. Su nominación como *bocachica* (**joi**) se debe, precisamente, a su boca aventosada o que, como ventosa, usa para absorver todo aquello de lo que se alimenta.
Existe aún en la actualidad en la Laguna, y de manera más abundante, otro tipo perteneciente a esta especie cuya piel es igualmente lisa pero que presenta unas vetas negras y amarillas, por lo que podríamos describirla como atigrada; a este tipo de bocachica los añuu le llaman **kotí** y que, tal como explicaremos en su momento, no es muy consumido por la comunidad; tal vez, por el valor simbólico que le atribuyen.

Joi (*Bocachica*) (*Prochilodus magdalenae*) - **Kotí**

Jümüiwo keetü weka pe joi ata naunatünü warüchaüyü (*Hace tiempo que no comemos bocachica porque ellas se han ido de la laguna*).

joikaa: Verbo. ***Reir***.
Si hay una característica que sobresale entre los añuu es la de saber reir. Su enorme sentido del humor y su capacidad para improvisar y dramatizar situaciones cómicas con las que la risa se hace general, es casi permanente. Así, por ejemplo, el uso del falso relato en el que generalmente el protagonista es el propio narrador es, tal vez, el instrumento de risa más difundido y practicado entre los añuu, al punto de que, anteriormente, podían reunirse las familias para escuchar cada vez, de cada narrador, una mentira, a cuál más asombrosa y, por eso mismo, totalmente risible. Por esta vía, no sólo se lograba un hermoso e inolvidable rato de esparcimiento, sino porque en el fondo, la risa o el reir de la mentira, de la historia falsa, reafirma la seriedad de la verdad y de lo verdadero, pues, la mentira es sólo para reir.
Por otro lado, es observable que el verbo se configura a partir de la forma y acción de la boca. **Jürükü we wachaka joikaaraa** (*A todos nosotros nos gusta reir mucho*); **Mana jümo joikaa we, atüma payawa wein** (*Cuando reimos es porque nuestro corazón está feliz*).

joluro: Nombre. ***Bodega***; ***pequeño abasto*** o ***tienda de abarrotes***.
El pequeño comercio entre los añuu y en casi todos los pueblos indígenas, es una actividad que surge durante el periodo colonial y, por supuesto, se trata de una actividad que éstos tomaron expresamente de los europeos. Con esto no queremos decir que no existiera entre los añuu y entre éstos y otros pueblos de la cuenca el intercambio, digamos, "comercial", sino que nos referimos al hecho de que, establecer un espacio particular y propio de un sujeto (**jolurori** – *el bodeguero*) en el que éste almacena alimentos, herramientas y productos para ofrecerlos en venta a quien los requiera, es una actividad que establecen los europeos y que los añuu asumieron como positiva.
Anteriormente, tales bodegas ofrecían productos propios como pescado salado, sal, cocos, aceite de coco, carne de babilla salada, machetes y otras herramientas; así como productos elaborados por los wayuu como hamacas, mochilas y alimentos como yuca, auyama, melón y patilla también cultivados por los wayuu. **Püuna jolurokarü ayaara maneü poori mayikü api eiña maikañü** (*Ve a la tienda a comprar una bolsa de maíz para hacer arepas*).

jonta: Verbo. ***Bañar***; ***estar mojado***; ***estar húmedo***.
Creemos haberlo dicho con anterioridad, el baño personal es casi una obsesión para los añuu; no sólo por vivir en el agua sino porque, en efecto, las altas temperaturas y la humedad del ambiente hace del baño un refrescante aliciente del cuerpo y lo reactiva en la medida que repone la hidratación y equilibra la temperatura corporal de los sujetos. Así, bañarse, estar húmedo o mojado es algo que se hace por lo menos tres veces durante el día, especialmente, en tiempos de verano. **Joukai jontawai te apanituwa jürükü joukai** (*Siempre me baño tres veces todos los días*).

jookaa: Verbo. ***Estrechar***; ***ahogar***.
Es interesante señalar que desde la perspectiva añuu, todo aquello que pierde aire es porque se muestra estrecho. Ahora bien, todo aquello que se "ahoga" busca como respuesta una salida, una boca de aire por la que pueda respirar u obtener el aliento vital. De allí que:

Jookei: adj. ***Estrecho***; ***ahogado***.
Se trata de la adjetivada condición de lo que por acción natural o por la intervención de los sujetos de cualquiera comunidad de seres, ahogan o estrechan el aliento, el respiro o la libertad de otra comunidad. Por mejor decir, un caño o camino en las aguas, un afluente, puede ser sellado naturalmente mediante su propia sedimentación; pero también, el ahogo o estrechamiento del mundo se produce por acción de los hombres. Sin embargo, a pesar de la certeza de esta última proposición, justo es decir que no hablamos de "todos los hombres", sino de algunos hombres y más particularmente nos referimos a los hombres pertenecientes a una cultura: los hombres de la cultura occidental, pues, como quiera que sea, es la ciencia occidental la que ha establecido a la naturaleza y al mundo como un objeto opuesto a su subjetividad y, de esta forma, todo su esfuerzo de conocimiento se ha sustentado en la idea de que el mundo es susceptible de ser dominado, sometido y puesto a su servicio.
De última cuenta, **jookei** se refiere al que se muestra como "apocado" en su pensamiento y, por tanto, "estrecho" en su acción como miembro de una comunidad. Así, todo aquel (o aquello) que se *apoca* frente a otro es porque su espíritu se ha estrechado y se ahoga en el no saber hacer y es por lo que puede ser definido como **jookei**, es decir, que se ha estrechado en su espíritu, esto es, ha perdido su libertad. **Aüri nüunatüi Marakayaru jookei añun nein** (*Desde que estuvo en Maracaibo se ha ahogado su corazón añuu*).

joosa: Nombre. ***Oso hormiguero*** (*Oso hormiguero de manglar*) (*Cyclopes didactyla*).
Antiguo habitante solitario de los humedales y selvas de los manglares y eneales de la región de Gran Eneal y el piedemonte de la Sierra de Perijá. Es su trompa que termina en una muy estrecha boca lo que provoca la conformación de su nombre añuu a partir del radical **joo-**, pues, es tan angosta que por ella sólo sobresale una más larga y pegajosa lengua con la que atrapa su principal alimento: las hormigas.
Joosa deambula permanentemente en busca de hormigueros y termiteros, ya en la tierra como en los árboles, a los que logra romper con las poderosas garras de sus patas delanteras para así poner al descubierto las hormigas o termitas que atrapa con su lengua y que no abandona hasta no saciar su apetito.
Joosa puede llegar a medir hasta un metro de longitud sin contar su alargada cola que le sirve para aferrarse en los árboles. Es generalmente gris con grandes lunares negros a sus costados y puede llegar a pesar unos 25 kilos. Actualmente está en peligro de extinción. **Teratüi aye manei joosa nüaumaai chikekü weimei** (*Ayer vi un hoso hormiguero caminando alrededor del manglar*).

Joosa (*Oso hormiguero del manglar*) (*Cyclopes didáctilas*)

jootüri: Nombre. ***Manatí*** (*macho*).
Si la hembra es identificada por los añuu como **janama** (*ella buena tierra*), el macho es identificado a partir de la abertura genital que normalmente parece una estrecha boca debajo de su ombligo y por el cual sale su miembro sexual en épocas de apareamiento.

Jootüri (*Manatí Macho*)

joronka: Verbo. ***Roncar***.
Sonido que se produce generalmente al dormir, producto de una obstrucción o resistencia al paso del aire durante nuestra respiración, lo que provoca un sonido que puede adquirir un tono muy grave y elevado. **Jookotaü Marisela keetü apünincha jatümaü ata kaaya joronkai te, aka joronkaü jiá aüri te** (*Dice Marisela que ella duerme poco porque yo ronco mucho, pero ella ronca más que yo*).

joronkari: Nombre. ***Roncador*** (pez sp.) (*Pomadasis incisus*)
Se trata de un pez que, en singular cantidad, pueden localizarse y pescarse en las costas del Golfo de Venezuela y otras costas del país. Durante la noche salen en grandes cardúmenes en busca de alimento, pero durante el día todos se reúnen en la profundidad y es cuando producen sus ronquidos por el que los pescadores añuu pueden localizarlos e iniciar su captura.
Generalmente su piel es plateada, pero también puede variar del plateado al pardo oscuro; sin embargo, lo más característico es una línea lateral prolongada hasta la aleta caudal. Su tamaño es por lo general pequeño y oscila entre los 22 cm., los más pequeños, hasta los 40 cm., los más grandes.
Amüiwa anain aunaa joronkarikarü atüma kaaya nana (*Solamente es bueno pescar al roncador porque ellos son muchos*).

Joronkari (*Roncador*) (*Pomadasis incisus*)

joto: verbo. ***Estar podrido***; ***putrefacto***; ***en mal estado*** o ***en descomposición***.
Es parte de toda cultura la identificación de lo que está en buen estado y lo que está "descompuesto". En este sentido, es lógico que sólo pueda ser utilizado y consumido aquello que se considera en buen estado y nunca lo que se presenta como descompuesto o que está en proceso de descomposición, pues, se considera desagradable o como origen de enfermedades, por lo que debe ser apartado de la proximidad de la familia, de la casa y la comunidad.
Esto, no sólo está referido a lo consumible sino igualmente a los humanos; así, son apartados los alimentos podridos, pero también los sujetos vivos por su hedor y, por supuesto, los muertos que ciertamente entran en descoposición. De tal manera que, todo aquello considerado como podrido es considerado insano y por eso mismo debe ser apartado ya que puede atentar contra la salud de todos. **Maneü ou'ti jotawa poresakarü wachakape niá wattape we** (*Un muerto se pudre por si mismo, por eso, no lo queremos cerca de nosotros*).

jou: Nombre. ***Bebé*** (***niño o niña recién nacido***).
Una vez más, es evidente que desde la perspectiva añuu nombrar algo está en directa relación con *el hacer* del elemento nombrado. Así, el que vive, lo que evidencia a través del *hacer* de su aliento (*inspirar/expirar*) lo hace mediante un *emerger* que se produce necesariamente a través de un orificio o agujero que así, hace posible el *emerger* del sujeto a la superficie desde una singular interioridad. Es por ello que, tanto los ojos como las fosas nasales, la vagina de la mujer y hasta el ombligo, son marcados por la raíz –**ou-**, es decir, se trata de espacios o lugares del cuerpo humano que hacen posible el *emerger* de las imágenes, la respiración y, aún, del nacimiento de los niños al mundo.
Así, un recién nacido es aquel o aquella que emerge al mundo; por lo que **jou** puede ser traducido como *ha emergido, ha brotado*; ahora que si queremos precisar el género del que ha emergido debemos marcarlo con el sufijo correspondiente (**kai**/**karü**).

jouchei: Nombre. ***Bebé*** (*varón*).
Es igualmente nombre para bebé recién nacido, pero esta vez sí se establece claramente que se trata de un niño varón. La palabra se estructura mediante la raíz **jou-** (*que emerge*), seguida de –**cha** (*diminutivo*) que afectado por el sufijo marcador de género masculino –**i**, transforma la vocal precedente de **a-**, a **e-**. Lo mismo ocurre con el sufijo marcador de género femenino –**ü**, que transforma el término a **jouchü** para referirse a una niña bebé recién nacida. **Jamüratunü jiá maneü jouchü** (*Ella parió una niña*).

jou eichi: Nombre. ***Fosas nasales*** (*ella emerge su ser*; *ella emerge el espíritu*).
Cómo es posible apreciar, el nombre otorgado a las fosas nasales se conforma mediante dos términos que, por separado, se refieren a dos sujetos en etapas o tiempos diferentes; es decir: **jou**, que por sí mismo puede ser traducido como: *sale*; *emerge*, *brota* (*ha brotado*); sin embargo, sabemos que –**ou-** también tiene que ver con "*ojo*", de tal manera que **jou** es también "*su ojo*".
Por otro lado, **eichi**, lo hemos dicho previamente, se refiere a la presencia efectiva de un hombre adulto, es decir, de un *sujeto vivo*; sin embargo, la condición viva del sujeto la determina **ei-** (*aliento*) como radical del término y cuya presencia efectiva la marca el sufijo –**chi**. De tal manera que es posible inferir que **jou eichi** se refiere, sobre todo, a la efectiva realización del proceso de inhalación/expiración que es la efectiva muestra de la vida del sujeto referido. Dicho de otra manera, **jou eichi** en tanto nominal para las *fosas nasales* está

sujeto al hacer de las mismas como lugar y vía que hace evidente la presencia y existencia viva del sujeto.

joukai: El presente término puede ser utilizado en varios sentidos, pues, tiene la propiedad de servir como nombre, pero también como expresión adverbial. Así, **joukai** es el nombre para el *amanecer* ya que expresamente se refiere al emerger del sol, esto es, el momento en que el sol brota en el horizonte del mundo. Igualmente puede ser usado para referirse al justo momento del parto o nacimiento de un niño (*alumbrar, dar a luz*). En todo caso, se refiere a la emergencia a la luz del día y, por tanto, su principal uso adverbial es el que indica la mañana, que es de día y, en determinados contextos, puede ser traducida como *todo el día*; *todos los días*; *siempre*. **Joukai jarera keikai wara nünaatawa eita je kamaira ye** (*Al amanecer el sol es suave, después se pone bravo y hace calor aquí*); **Joukai eita juyá iima jüüta** (*Siempre llueve a fin de año*).

jounükü: Nombre. ***Boca*** (***ella emerge palabras***).
Como vemos, la boca (toda boca), es configurada como el lugar donde ocurre un *emerger*, por donde algo se asoma, en este caso, **nükü** (*palabras*); así, el término se configura a partir de lo que se considera la función o acción fundamental de la boca, esto es, **j-** (*ella*); **-ou-** (*emerge*); **-nükü** (*palabra*; *voz*). **Tajounükü ookoteei pe keetarü** (*Mi boca no dirá nada*).

jouneima: Nombre. ***Su emerger del río*** (***boca del río***); ***caño***.
Vale decir, todos los ríos tienen bocas por donde igualmente emerge su espíritu en corrientes que irrigan la tierra o, por donde reciben fuerza (de agua de las lluvias o de otros afluentes) a su propio espíritu o cauce y que son los que en criollo se conocen como "caños" o "canales", esto es, lo que para occidente es un canal, para el sentipensar añuu es una "boca" que puede emerger o ingerir fuerza vital. **Watta waüneenü jouneimaru** (*Mañana pescaremos en la boca del río*).

joutei: Nombre. ***Viento*** (*ha emergido mi padre*; *ha emergido mi aliento*).
Considerado como el gran benefactor, el viento es para el pensamiento añuu, la manifestación del aliento del mundo que despeja las tormentas en el cielo, lo que antiguamente hacía posible el desplazamiento sobre las aguas al impulsar las velas de sus embarcaciones, permitiéndoles así, obtener el sustento mediante la pesca; no de balde **joutei** es considerado como el gran padre (**tei**). Así, en la conformación de su cosmogonía, los añuu consideran a **joutei** y a **juyá** como dos hermanos muy diferentes: **juyá** es entendido como severamente peligroso y, por ello, no deseado, especialmente cuando está molesto, ya que con sus rayos y centellas es capaz de causar terribles daños a los añuu.
Pero, a fin de cuentas, **juyá** (bueno o malo) es un tío cósmico de los añuu (**atüyü añunkan**), y puede ser, a veces, amoroso y magnánimo, pues, cuando se presenta como llovisna, él contribuye a la reproducción de las especies marinas y lacustres, es decir, ayuda a la reproducción material de los añuu. Sin embargo, **juyákai** (*El lluvia*), siempre es impredecible y, por eso mismo, los añuu, hijos de **joutei** (*el viento*), suplican al padre no desampararlos, no dejar solo a **juyá** para que no esté nunca solo en un mismo lugar. Es por eso que, dicen los añuu, que cuando aparece **juyá**, **joutei** le sigue pegadito, pues, a fin de cuentas, él como padre debe ser responsable y proteger a sus hijos.
Por otro lado, como vemos, el término joutei posee en su conformación la partícula –**ei**- que, además de su condición nominal de padre, también se refiere al "*aliento*", esto es, a la

condición de *soplo*, de *espíritu vital*, por así decirlo, pues, se trata de la manifestación de la vida del mundo. Así, es claro que para los añuu la vida, el vivir y el dar vida es, con todo, *dar aliento*, *alentar a otros*; es por ello que **joutei** puede ser igualmente traducido como: *el que emerge mi aliento*; *el que me alienta*. **Joutei jiaapa we jüeikarü api katouwa we** (*El viento nos da su aliento para nosotros poder vivir*).

juchon (**juchichon**): Nombre. ***Pájaro*** (***su hijo del monte***).
Es de apreciar que el pájaro (los pájaros), de acuerdo a la perspectiva del sentipensar añuu son hijos del monte, de la selva que, por supuesto, se muestra igual que todo lo presente en el mundo, es decir, como un sujeto vivo, capaz de dar vida. Así, los pájaros que habitan la selva y viven de ella, son sus hijos o la materialización particular de su *hacer*. **Keenarü ataa jara ya naou'ta juchichonkan** (*Nadie sabe donde mueren los pájaros*).

juein: Nombre. ***Lengua*** (*órgano*); (***ella emerge el espíritu***).
Es importante señalar que el término se conforma mediante **j-** como pronombre personal de tercera singular femenino (*ella*; *su de ella*); seguida por el morfema –**ou-** que, ya hemos descrito como "*emerger*", "*asomar*", "*ubicar en la superficie*", y, finalmente, **-ein**, que es el *corazón*, pero también el *espíritu*, *alma* o *energía interior* inherente a todos los sujetos presentes en el mundo. Así, pues, el término configura el hacer que corresponde a la lengua como órgano de nuestro cuerpo: "*ella emerge el espíritu*"; "*ella emerge la energía vital*", esto es, nuestras palabras no son sólo palabras, sino que son, con todo, *la expresión de nuestro corazón*, de nuestro espíritu (**jouein**-**juein**). De tal manera, pues, que el hacer de la lengua (más allá de percibir los sabores), es el de hacer posible la expresión de nuestro ser interior a través de las palabras. **Shiya keetü araa kajuein mou** (*Aquel que dice mentiras tiene mala lengua*).

jü: Prefijo pronominal de tercera persona singular femenino. Puede acompañar nombres, verbos y preposiciones para indicar: *ella*; *su de ella*; y sus variantes son: **ja-**; **jo-**; **je-**; **ji-** y **ju**, ello va a depender de la vocal inicial del trémino al que anteceda.

jüchoncha: Nombre. ***Hijito***; ***su hijo pequeño***; ***su hijito*** (fig. ***su frutita***; ***su pequeño fruto***).
El término se conforma mediante **jü-** como pronombre de tercera persona singular femenino: *ella*, que es inmediatamente seguido por el nominal –**chon** (*hijo*), y, finalmente, el sufijo de diminutivo: **-cha**, que hace de –**chon**- *un hijito*; por lo que la construcción configura el sentido significativo de: *su hijito de ella*.
Ahora bien, el término no sólo aplica para sujetos humanos sino también para animales y plantas; así, **jüchoncha** puede ser *su hijito* de una mujer, pero también de un animal y aún el fruto de una planta. Es por ello que bien podemos decir: **Jüchoncha María kanoupana** (*El su hijito de María tiene la cara bonita*); **Jüchoncha ariinakarü** (*El su hijito de la gallina*; *el pollito*); **Jüchoncha kuunkarü** (*El su hijito del árbol*; *la frutita*).

jüka: Conjunción. ***Porque*** (*causa, motivo*).
Se trata de un relator de causalidad con el que se enlazan oraciones subordinadas. Por ejemplo: **jüirarü jüka tauni ya** (*Ella está llorando porque ya me voy*). **Tauni Marakayami jüka tuun pitaarüyü** (*Voy a Maracaibo porque mi madre está en el hospital*).

jümüiwo: Adverbio de tiempo. ***Antiguamente***; ***Anteriormente***; ***Hace mucho tiempo***.
Se refiere al pasado distante o muy lejano, de tal manera que el "*antes*" al que se refiere está lejos en la distancia del tiempo en términos de la memoria; por lo que puede ser traducido como: *antiguamente*; *hace mucho tiempo*. Sin embargo, dado que su uso está generalmente vinculado al momento de iniciar un canto o relato, pudiéramos decir que se trata del: "*Había una vez*", expresión muy propia del relato oral.
En todo caso, con **jümüiwo** nos interesa destacar una categoría fundamental del sentipensar añuu y que tiene que ver con la imposibilidad de separar las nociones de tiempo y espacio. En este sentido, **jümüiwo**, que a todas luces se refiere a una temporalidad, su orientación significativa está marcada por una distancia (*espacial*) alejada del aquí y el ahora. Así, hablar de un tiempo siempre se hace en términos de un espacio, esto es, el pensamiento añuu entiende que todo tiempo se manifiesta en un lugar y que todo lugar siempre está cargado de historia, es decir, de tiempo. De tal manera que no es posible abstraer el tiempo de su correlato espacial, pues, es el lugar el que hace visible, presente, al tiempo, muy a pesar de que se refiera a un pasado muy lejano.
Esta idea es igualmente ubicable en buena parte de las culturas originarias de toda Abya Yala y constituye el sustento de buena parte de la organización y funcionamiento social comunario, y, sobre todo, como sustento a su interpretación y registro oral de su historia, pues, les resulta fundamental hacer visible, presente, su memoria, como base o sustentación de la persistencia de todos como pueblo, en y por sus territorios. **Jümüiwo kaaya waünatunü karoorareru, jaketü waüna mei apünincha poreesakarü wamürata jaamü we** (*Anteriormente pescábamos mucho en el Lago de Maracaibo, ahora pescamos muy poco por eso estamos sufriendo de hambre*); **Nookota araurakan keetü jümüiwo wookotatunü amo weikan: joutei je keichi aka naapatunü we. Joukai, keenarü ookota amo nana je wein amüroyawatui** (*Dicen los ancianos que antiguamente hablábamos con nuestros padres: el viento y la luna y ellos nos escuchaban. Hoy, nadie habla con ellos y nuestro corazón se ha perdido*).

jüniyawa anükü: Nombre. ***Eco***. ***La voz del espíritu***; ***la palabra del espíritu***.
La designación del fenómeno físico del eco como palabra o voz del espíritu, para el sentipensar añuu corrobora la condición de sujeto del mundo, esto es, el mundo no es sólo un lugar, sino que es un sujeto capaz de compartirse con nosotros como comunidad; con todas las comunidades en él presentes. Así, por ejemplo, el desplazamiento de las nubes, el cambio de su tonalidad, acompañadas por el ocultamiento de las aves o el nervioso trabajo de resguardo de alimentos de las hormigas, es distintivo del anuncio del tiempo de las grandes lluvias. Las aves y las hormigas lo saben porque ellas ya lo han platicado con el mundo y por ellas nos enteramos nosotros.
Cuando el viento se queda quieto, las olas casi se paralizan y el sol pareciera estar borracho de calor, sabemos que el mundo habla de su sacudimiento: es palabra del mundo que, desde la perspectiva añuu, es lengua que debe aprenderse para poder compartir. Tal idea genera un orden ético que obliga a un tratamiento emparejado y que se traduce en el respeto que los añuu y, en general, todos los pueblos indígenas crean alrededor de lugares donde su propia voz rebota o es rebotada por el mundo, quien, de esta manera, les hace notar su vitalidad. Así, los lugares de eco obligan al silencio, a transitarlos con humildad y respeto, pues, ellos nos devuelven nuestras propias voces como expresión de que sólo somos una comunidad entre todas las comunidades con las que el mundo se comparte por su propia voluntad.

Shirüarure kouta we aka ee jüniyawa anükü je nükota mmokarü (*En ese lugar tenemos que callar pues hay eco y el mundo habla*).

jünüchi: Nombre. ***Medicamento***; ***medicina***; ***remedio***; "***su esencia***".
Ciertamente el término es de uso exclusivo para referirse, sobre todo, a aquellas plantas o elementos provenientes de los animales y demás preparaciones (infusiones) que los añuu destinan para atender y curar dolencias, fiebres y afectaciones de la salud. Pero, como vemos, conceptualmente el término abarca elementos con diferentes orígenes, familias y especies; de tal manera que un remedio y/o medicamento es medido o taxonómicamente descrito en virtud de lo que el mismo término **jünüchi** implica, en tanto que se refiere a la interioridad presente en el elemento más que al elemento mismo; o por mejor decir, lo que el pensar añuu trata de establecer con **jünüchi** es que todo elemento presente en el mundo tiene o posee por sí mismo un *hacer* que es correspondiente a "la esencia" de su espíritu como "ser" o "sujeto vivo", y es este espíritu el que anima su *hacer* que siempre se manifiesta en su relación con los otros.
Así, **jünüchi** se refiere a la esencia curativa que es el *hacer* del remedio o medicamento que bien puede estar presente en las plantas, la corteza de los árboles, la grasa de los animales, etc., y que es la esencia de su existencia en tanto que hace posible la manifestación de su *hacer* en su relación con los otros, en este caso, el sujeto enfermo. **Teinka ya kuuntünükarü jewo weimei api jünüchi püiyara püawara** (*Ya tengo la corteza del mangle rojo para el remedio que te sane de tu hemorragia*).

jüña: Adverbio de tiempo. ***Luego***; ***más tarde***.
Generalmente vinculado a expresiones marcadas por el tiempo inactual o futuro inmediato.
Jüña tauneei (*Más tarde iré*); **Jüña ekeei te** (*Comeré luego*).

jüpa: Nombre. ***Piedra***.
El presente término permite ratificar lo que hemos venido señalando como principio fundamental del sentipensar añuu, cual es, la noción de que todo lo presente en el mundo se muestra como sujeto y, por tanto, como elemento vivo, y tal condición se manifiesta en lo que se hace visible como *el hacer* del elemento y que éste expresa en su relación con otros elementos con los que se comparte o complementa.
Siendo esto así, aún las piedras se muestran vivas y, por eso, su nominación se configura bajo la idea de representar dedos o manos de la tierra y aún del río. Así, la piedra, de alguna manera posee *el hacer* de servir de contención, de atrapar, de moler y todos estos haceres son manifestación de su condición de sujeto vivo en su relación con los demás elementos de la naturaleza incluyendo a los hombres. **Teinka jüpa tü api tuun, aka jüchakaü maneü jüpeera** (*Llevo esta piedra para mi madre, pues ella necesita una piedra de moler*).

jüpata: Nombre. ***Hilo***.
Aquí, la vinculación del elemento con *su hacer* es mucho más definitivo y único, pues, se trata de algo que, en principio, parece casi imperceptible y sólo es su relación con la mano la que hace visible su hacer en la medida en que ser tejido crece y da origen a la tela o a la red para pescar. Así, no se trata de la mano del hombre o mujer que lo hilan o tejen, sino de "la mano del hilo" que, complementada con la mano del sujeto, hacen posible el emerger de la tela o la red para pescar.

Visto así, el elemento hilo (creación cultural) exilia cualquier sentido de objeto y se empareja en la acción creadora como sujeto con aquel o aquella que hila o teje; por consiguiente, el sujeto que hila o teje se empareja con lo creado, ya que sin la mano del hilo no le será posible a su mano, crear telas para vestidos o redes para pescar.
He allí, pues, el fundamento de la intersubjetividad y la complementariedad del sentipensar añuu. **Teinkatui aye jüpatakarü api atüra maneü kaüpein** (*Ayer llevé el hilo para tejer una red para pescar*).

jüpeera: Nombre. ***Piedra de moler***.
Conformada mediante **jü-**, que sabemos corresponde al pronombre de tercera persona singular femenino (*ella, su de ella*), **-apa** (*mano*); seguida de –**ee-** que es marca del aspecto inactual o de un tiempo futuro inmediato, y, finalmente, el sufijo –**ra**, el cual tiene la función de señalar un desplazamiento hacia afuera, es decir, marca *exterioridad*, lo que hace posible configurar el sentido de expandir la condición del sujeto. Todo ello, orientado por la necesidad de describir el *hacer* ya señalado para **jüpa** (*piedra*) que es la de contener, pero también la de *moler*; así, **jüpeera** es la piedra capaz de *macerar*, es decir, expandir o ampliar el ser de un elemento al molerlo. Por sólo poner un ejemplo, los granos de onoto (bixa Orellana), son molidos con una piedra que así los pulveriza formando una estela de polvo roja que puede ser usada por las mujeres para condimentar las comidas o como polvo facial. De tal manera que, lo macerado pierde su condición original y adquiere una forma ampliada, expandida o llevada más allá de su forma inicial; por lo que, en este sentido, el *hacer* de la piedra de moler es lograr ampliar la capacidad de la mano para transformar el volumen de los granos al ser molidos por ella. **Püapa te jüpeera api taraara mayikükarü** (*Dame la piedra de moler para macerar el maíz*).

jürüko: Cuantificador. ***Todo***; ***todos*** (*la totalidad*).
Se trata del término que permite a la lengua generalizar el número de individuos o elementos de un conjunto. Así, **jürüko** puede aplicarse para totalizar el número de elementos de una comunidad entendida como única o diferente, y esta puede ser de plantas, animales de una especie, seres humanos o elementos de la naturaleza como las aguas, las nubes, las estrellas, etc.; por tanto, **jürüko** puede ser *el todo*, pero también las partes, es decir, "*todos*" los que son o conforman la totalidad. **Chi jürüko ee** (*Esto es todo lo que hay*); **Narü chi jürüko jallakan** (*Esas son todas las casas*).

jüükü: Nombre. ***Huevo***; ***su huevo de ella***.
Visto así, se trata de un huevo o postura de cualquier especie animal cuya reproducción sea ovípara; sin embargo, el término en sí mismo establece que la postura pertenece a ella o es de ella, refiriéndose, claro está, a aquella que lo puso; por tanto, desde la perspectiva añuu siempre habrá que señalar a la especie o animal a quien pertenece el huevo.
Así, **jüükü** no puede aparecer de manera independiente o aislada, pues, no hay huevo sin aquella que lo ha puesto, y que bien puede ser una gallina: **jüükü ariinakarü** (*su huevo de la gallina*); de babilla: **jüükü waluakarü** (*su huevo de la babilla*); de tortuga: **jüükü waayamakarü** (*su huevo de la tortuga*), etcétera.

jüüta (**üüta**): Verbo. ***Acabar***; ***terminar***; ***finalizar*** (*fin, su final*).
Tal como ya hemos señalado en varias ocasiones, desde la perspectiva añuu *todo tiene su hacer* y todo *hacer* está sujeto al cumplimiento de un ciclo que, sólo termina en el momento

en que es posible el inicio de uno nuevo, cuya responsabilidad recae en el *otro* sujeto participante de la relación intersubjetiva y complementaria que materializa el principio del movimiento, el cambio y/o transformación del mundo.
Así, cuando decimos que para el sentipensar añuu nada acaba de manera terminante o definitiva, es porque lo que termina puntualmente es *el hacer* de uno de los miembros de la relación, final absolutamente necesario para el inicio del *hacer del otro* que, igualmente, ha de acabar para permitir el inicio del *hacer* del primero y así, sucesivamente, lo que permite que el movimiento sea siempre indetenible e inifinito. De tal manera que, **jüüta** (**üüta**), es un *acabar puntualmente el hacer que hace posible el hacer del otro*; por tanto, ni siquiera en el instante en que verbalmente se usa para establecer el punto final de, por ejemplo, señalar el final de un relato, esto marca el inicio del *pensar-hacer-reflexionar de los otros* lo que puede ir desde la risa y el aplauso aprobatorio hasta la expresión de preguntas o comentarios de diversa índole que, ciertamente, renuevan al cuento mismo.
Podemos incluso usarla para señalar el fin de la vida (muerte) de alguien y, aún así, su uso señala el inicio de la vida del sujeto en el otro plano de la existencia, esto es, el inicio de su camino a **einmatuare**; por lo que pudiéramos decir que **üüta** (*acabar, finalizar*), siempre será el final de algo (**jüüta**), *su final*, y, al mismo tiempo, el comienzo del *hacer del otro*. **Tachikü jüütatüi** (*Mi cuento se acabó*); **Jüütatüi katouwa niá waaye nüchiworeei nükuwa ami einmatuare** (*Se acabó su vida ahora comenzará su viaje hacia el lugar de los muertos*).

jü'ü: Nombre. ***Semilla***; ***su semilla de ella***.
Es, como veremos, aplicable tanto para las semillas de las plantas como para los animales ovíparos, pues, el huevo (**jüükü**) parte de la misma raíz: **-üü-**. Se trata de la raíz que señala el hacer de un sujeto que "*tiene la semilla*" y, por tanto, puede dar vida. Así, **ü'ün** significa "*madre*" porque ciertamente ella es **kü'ün**, esto implica que ella "*tiene la propiedad de la semilla*" o es "*portadora de la semilla*". Es por ello que, mediante la misma configuración, un árbol, es decir, una planta adulta es **kunuun**, ya que se trata de una planta que ha alcanzado el estadio de poder *parir*, es decir, *dar frutos*, pues, en sí misma es portadora de semillas de reproducción de la vida de su propia comunidad.
Como vemos, humanos, plantas y animales están emparejados a partir de su condición de ser poseedores de la semilla y, por eso, ser capaces de dar vida. Tal perspectiva, sin lugar a dudas, genera una ética social que obliga a la comunidad humana a una relación profundamente emparejada a sus complementarias: las comunidades de plantas y animales, no precisamente como mera noción ecológica como gusta decir a los ambientalistas, sino como expresión de una vida necesaria y verdaderamente intersubjetiva y complementaria. **Kajü'ü jiá poresakarü anou jiá api amaanawa** (*Ella tiene la semilla por eso está lista para casarse*)

jüü ooyakarü: Nombre. ***Vagina del pez*** (*por donde el pez emerge sus huevos*).
Propiamente el término se conforma mediante **jüü** (*sus huevos de ella*) y **ooya-** que se refiere a la *vagina*, finalmente, el sufijo –**karü** que es el determinante de género no masculino. Es decir, se trata del lugar por donde ella expulsa sus huevos y, principalmente se utiliza para referirse a *la vagina del pez*. Ahora que, dado que físicamente ésta abertura siempre se encuentra ubicada en el origen de la cola o aleta caudal de los peces es por lo que, igualmente, se utiliza para referirse a este miembro. **Ee you jüü ooyakarü** (*Está grande la cola del pez*). **Püchira jaükün püchechera jayure oomi jüü ooyakarü jiá** (*Saca sus huevos apretando su panza hasta su vagina*).

K

ka-: ***Prefijo atributivo***. ***Otorga propiedad***, ***posesión*** (*que tiene o posee*).
Partícula que en posición de prefijo atribuye una propiedad o condición al sujeto actante. Generalmente acompaña a nombres que por su acción se verbalizan, indicando posesión o algún atributo. Puede presentarse como: **ke**-, **ko**- pero siempre cumpliendo la misma función. **Kanuai** (*Él tiene cayuco*; *él tiene canoa*); **Keintaari** (*Él tiene saber en su corazón*); **Kookotaari** (*Él sabe hablar*; *él tiene palabra*).

-**ka**: Sufijo que al acompañar a un verbo lo nominaliza y lo transpone a una estructura interrogativa. Puede aparecer igualmente como –**ko** y cumple la misma función. Así, por ejemplo, la expresión **kapiñaka** conformada mediante **ka**- (*atributivo de posesión*), -**piña**- (*casa, hogar*), y, finalmente, el sufijo –**ka**, configura el sentido de que el sujeto tiene casa (hogar) pero no se sabe cuál es ni donde está. Tal es el sentido que provoca –**ka** como sufijo. **Nünaataka nner** (¿*Él guarda dinero*?) (No se sabe cuánto ni dónde).

kacheera: Nombre. (*Insecto sp. Blattodea*). ***Cucaracha*** (***que tiene grandes orejas***).
Si las hormigas (**jañun**) son identificadas como semejantes a los humanos en virtud de su hacer colectivo y comunitario, las cucarachas, desde la perspectiva añuu, son identificadas o nombradas por sus largas antenas que, saben los añuu, permiten a estos insectos percibir todo a su alrededor.
Es por ello que el término lo conforman mediante: **ka**- (*atributivo de posesión*, *que tiene o es poseedor*); -**achee**- (*orejas*; *oídos*), y, finalmente, el sufijo –**ra** (*marcador de exterioridad*); por tanto, se trata de "largas orejas", es decir, "que tiene antenas". Ahora bien, de acuerdo al saber añuu, no hay duda acerca de la función que cumplen las largas antenas de las cucarachas (y de otros insectos); de tal manera que nombrarlas como **kacheera** no está referido a las antenas en sí, sino al *hacer* de las mismas. **Ee kaaya kacheeran anuaru** (*Hay muchas cucarachas dentro del cayuco*); **Kacheerakan tachaka pe** (*No me gustan las cucarachas*).

kaamata: Verbo. ***Perdurar***; ***permanecer***; ***durar*** (*que posee una tierra puntualmente*).
Es muy importante entender que para el sentipensar añuu sólo permanece o perdura aquello que, de manera puntual y única, posee un espacio territorial. Tal es el sentido significativo del presente término conformado mediante la unión de: **ka**- (*atributivo de posesión*); -**a**- (*atributivo de condición*) que al preceder al nombre –**ma**- (*tierra*) lo verbaliza en el sentido "*territorializar*", "*mover o sacudir la tierra*", y, finalmente, -**ta**, como sufijo de puntualización que configura el sentido de que aquello que se posee como espacio es porque ha sido territorializado lo que le otorga posesión de permanencia, de duración.
He allí, pues, la definición del concepto de lo que algunos (nosotros incluidos) denominan como "territorialidad". Vale decir, sólo perduramos o permanecemos en el tiempo porque hemos sido capaces de generar una "territorialidad", "nuestra territorialidad"; por tanto, nuestra permanencia y persistencia depende de la territorialidad que hemos creado y que nos define como totalidad espacio/temporal que, asimismo, sólo logramos construir en nuestras

relaciones con el mundo mediante el proceso de construcción de nuestro territorio, es decir, mediante un proceso de territorialización.
Por otro lado, es igualmente importante observar cómo el sentido significativo de **kaamata** es orientado por la distinción de un tiempo indefinido, es decir, hacia una persistencia en el tiempo que, sin embargo, no es posible sino es en un lugar que se define como propio por el hacer de la comunidad capaz de conmoverlo, esto es, de territorializarlo.
Así, pues, **kaamata** es un término que en su sentido de perdurar o permanecer no puede ser usado exclusivamente como una relación temporal, sino que tal permanencia o duración está determinada por la puntual posesión del espacio o lugar donde el elemento o sujeto perdura o permanece. Se trata, pues, de la esencial relación espacio/tiempo para el filosofar añuu, y, pensamos, de todos los pueblos indígenas en general; así como de la definición de territorialidad propia de ese filosofar indígena. **Jürüko añun ñeerü kaamata ama amaana jiá** (*Toda mujer añuu es fiel* (permanece) *como esposa*); **Añun we poresakarü kaamateenü ya** (*Somos añuu por eso aquí permaneceremos*).

kaamatü: Adverbio de cantidad. ***Mucho***. (***Ha durado mucho***; ***ha permanecido mucho***).
Como es de apreciar, se trata del mismo verbo *perdurar* (**kaamata**); sin embargo, se encuentra sufijado por el aspecto perfectivo –**atü**, de tal manera que el término real es: **kaamata-atü**-**kaamatü**, lo que introduce el sentido de que se trata de algo visto como integralmente realizado en el pasado o que viene del pasado, esto es, *que ha perdurado*, *ha permanecido mucho tiempo*. **Amürata kaamatü we** (*Hemos sufrido mucho*)

kaani: Verbo. ***Tener***; ***poseer***.
Su uso está restringido a la tenencia o posesión de entidades u objetos culturalmente creados. Así, es posible tener o poseer cayuco, red para pescar, cuchillo, arco y flecha, arpón, etcétera; pero no es posible su uso para señalar sujetos animados como personas (esposa, hijos), y aún, aguas, tierras, árboles, pues, desde la perspectiva añuu, la relación que los humanos establecen con estas comunidades de seres es, precisamente, de intersubjetividad complementaria, por lo que no es posible posesión o propiedad alguna sobre ellos. **Kaani anou kaüpein niá** (*Él tiene una buena red para pescar*); **Kaani pe anua jiá** (*Ella no tiene cayuco*).

kaari: Verbo. ***Ser o estar oscuro*** (*penumbra, oscuridad*).
Es interesante señalar que para el sentipensar añuu la oscuridad es un espacio/tiempo visto como positivo, especialmente para los hombres, pues, su principal actividad la realizan normalmente durante la noche; de tal manera que la oscuridad es beneficiosa a su propósito material y, por eso mismo, simbólicamente la oscuridad remite a paz interior. Así, por ejemplo, el palafito (la casa) se construye buscando producir una penumbra u oscuridad interior que haga posible tal paz. **Wayaapeenü keetü kaari api kaamata waünaa** (*Esperaremos que esté oscuro para continuar pescando*).

kaarpeta: Nombre. ***Carpeta***. Pez sp. (*Eugerres plumieri*) (Préstamo del castellano).
También conocida como Mojarra, la Carpeta es un pez que puede estar presente tanto en las aguas del mar como en los ríos de agua dulce, pues, pude adaptarse fácilmente tanto al agua salobre como a las aguas dulces. Puede alcanzar tallas de más de 40 cm., y un peso de hasta 1 kg. Es plateado con franjas oscuras en sus costados como siguiendo la dirección de sus espinas dorsales. A pesar de su pequeño tamaño, su carne es apetecida y su presencia siempre

es abundante; por ello, una captura de carpeta siempre garantiza alimento para muchas personas. **Wataüratünü kaaya kaarpeta aye** (*Ayer atrapamos muchas carpetas*)

Kaarpeta (*Carpeta*) (*Eugerres plumieri*)

kaaya: Adverbio de Cantidad. ***Mucho(a)***.
Desde la perspectiva añuu, la medición de cantidades se hace a partir de lo que una mano pueda sostener, lo que cabe en una mano o entre las manos; de allí que, cuando la cantidad de elementos supera el número de dedos de las manos, su número siempre remitirá a *mucho* (**kaaya**), es decir, supera la capacidad de agarre de la mano y por tanto es considerada como mucha su cantidad. Este principio es aplicable tanto para señalar entidades efectivamente manejables; por ejemplo, podemos decir: **kaaya'ki kunü'ünkan** (*son muchos los árboles*), pero también, **kaaya mükaüñakarü** (*es mucho el humo*).
Tal es el sentido y uso propio del término **kaaya**: medición de cantidad por extensión por encima de la capacidad de una mano. Pero, igualmente, la podemos registrar para nombrar la organización urbana de los pobladores criollos, esto es, las *calles*. Así, **kaaya** es nominal de *calle* en el sentido castellano del término, por lo que en este caso la condición adverbial se pierde ya que entre los añuu no existen las calles.

kachapoü: Nombre. ***Zorrito lavamanos*** (***Mapache***) (*Procyon cancrivorus*).
También conocido como *Osito manglero* y *zorrito cangrejero*. Se encuentra en muchas partes de América del Sur, siempre habitando en la selva en lugares próximos a los ríos. En Venezuela es común en la selva de manglar, pues, su alimentación consiste en pequeños crustáceos, cangrejas, camarones, caracoles y pequeños peces.
Su cara es blancuzca pero una mancha negra dibuja una especie de antifaz sobre sus ojos, de allí que los añuu lo nombran como **kachapoü** (*tienes pequeños ojos*). Tal configuración de sentido se conforma a partir de **ka**- (*prefijo de posesión*); -**cha**- (*diminutivo*); -**p**- (pronombre de segunda persona singular: *tú; tuyo*), y finalmente, -**oü** (*ojos*).
Ciertamente, la singular mancha negra que cubre los ojos del zorrito manglero oculta sus ojos de tal manera que los hace casi invisibles. **Kachapoü** puede llegar a una altura de entre 25 a 30 cm., tener una longitud de 40 a 70 cm desde la cabeza a la cola y llegar a pesar entre 10 y 15 kg. Así, pues, su pequeño tamaño como también sus patas y manos característicamente desnudas y que terminan en pequeñas garras, les permiten ser excelentes trepadores de árboles en los que generalmente se ocultan durante el día (aunque también pueden ocupar madrigueras construidas por otros animales), pues, es un animalito eminentemente nocturno. Su agilidad, su visión nocturna y su capacidad para capturar peces, camarones, cangrejas, y comerlos usando sus manos que luego lava en la orilla del río, es lo que a los añuu les hace considerarlo como un "muy semejante", especialmente de aquellos añuu hábiles en escabullirse de situaciones difíciles "lavándose las manos" haciendo uso de su agilidad verbal. No de balde hay un antiguo relato añuu que da cuenta de esta consideración. **Ee manei kachapoü nüpiñaru Juan** (*En la casa de Juan hay un zorrito manglero*).

Kachapoükarü ama we, nükai je wara nürotawa nüapacha (*El zorrito manglero es como nosotros, él come y luego se lava las manitos*).

Kachapoü (*Zorrito lavamanos o manglero*) (*Procyon cancrivorus*)

kachee: Verbo. ***Que escucha***; ***que tiene oído***; ***que sabe escuchar*** (*por estar atento*).
Se trata de un término singularmente importante para el sentipensar añuu, pues, está referido a un *hacer* que es muy valorado: *saber escuchar*; *estar atento a la palabra del otro* (el complementario), pues, sólo saber escuchar la palabra que el otro dice (piensa) permite tener una idea clara de su complementariedad. Vale decir, sólo nos es posible complementarnos con el otro diferente a nosotros, en la medida en que logramos "escuchar" su palabra, esto es, el sentido de su pensar, y, al mismo tiempo, la necesidad de que ese mismo otro pueda saber escucharnos y entender nuestro pensar que expresamos con nuestra palabra.
Así, **kachee** es, con todo, "*tener oído*": **ka**- *prefijo atributivo de posesión*; **-achee**, nominal de "*oído*", "*pabellón de la oreja*"; de tal manera que, estar atento, saber escuchar para distinguir el sentido de la palabra del otro es algo así como, *potenciar el hacer del oído*. Tal vez, la acción que con mayor fuerza evidencia esto que decimos es la labor (*hacer*) que ejerce uno de los miembros de la tripulación en una incursión de pesca verdadera. Nos referimos al **kacheeraari**.
Consideramos necesario explicar previamente que la tripulación de una embarcación de pesca verdadera, debe ser correspondiente a los dedos de una mano, por lo que la misma debe estar conformada por cinco miembros que se ocupan de realizar una labor propia o que les es correspondiente. Así, está el poseedor de la embarcación, es decir, su conductor; luego está el oidor o escuchador (**kacheeraari**), cuya labor consiste en sumergirse en las aguas a fin de escuchar *el habla* de los cardúmenes y así poder señalar la posición de los mismos hacia donde el conductor pondrá proa, y los tres restantes miembros, serán los encargados de lanzar y recoger las redes con la captura. **Eichi kachee niá atatü keintaarunü** (*Él es hombre que escucha por eso tiene saber en su corazón*)

kacheerari: Nombre. ***El oidor***; ***el escuchador***; ***el que tiene la propiedad de escuchar***.
Como mencionamos arriba, un oídor es aquel que aprende a distinguir con su atención las *voces* de los peces bajo las aguas, siendo capaz de determinar su especie, su distancia de ubicación y su número aproximado. Se trata de una labor especializada que no sólo requiere del entrenamiento del oído para realizar tal distinción de sonidos emitidos por los peces, sino que, además, requiere de la capacidad de contener la respiración bajo las aguas durante periodos de tiempo por encima de lo normal o de la capacidad de cualquier ser humano; pero además, la paciencia suficiente de la escucha que es, en definitiva, lo que permite al **kacheerari** poder separar los sonidos y distinguir las voces de los peces.
Esta última condición aplica igualmente para aquellos o aquellas que suelen ser buscados para la solución de conflictos, pues, éstos deben escuchar los reclamos y argumentos de las

partes enfrentadas para distinguir donde se encuentra la justicia en cada una de ellas y poder así ofrecer una solución posible de ser consensuada; es por ello que estas personas se conforman también como **kacheerari/kacheerarü** (*oidor/oidora*) como miembros importantes al interior de una familia o de la comunidad en general. **Api waünaa wamanaruyü Pedro kacheerari we** (*Para pescar de nuestra familia es Pedro nuestro escuchador*); **Joukai wanapa araürakarü Guardina api eiyara wapüree atüma kacheerarü jiá** (*Siempre buscamos a la vieja Guardina para arreglar nuestros problemas porque ella sabe escuchar*).

kachika: Verbo. ***Que tiene siembra***; ***que tiene conuco***.
A pesar de que milenariamente los añuu han logrado resolver su alimentación en base a la pesca y captura de especies del agua, su necesario complemento alimentario lo han obtenido, ya de la cacería en las selvas de manglar, así como de la recolección de algunos frutos y leguminosas que igualmente crecen en el manglar. Sin embargo, la necesidad de tierra les llevó a idear una forma de crear pequeños espacios cerca de sus casas y que son las llamadas "escolleras", en las que algunas familias desarrollan pequeños huertos en los que siembran plátano, cambures y otras plantas como ají, tomate y, sobre todo, cocos para el consumo familiar. Otros, más recientemente, buscan producir en parcelas ubicadas en lugares fuera de la laguna.
Así, pues, tener conuco, tener siembra es una actividad que, a pesar de no estar del todo generalizada, comienza a ser parte importante de la cultura. **Sánchez amanakarü koyeeraru nachika nana** (*La familia Sánchez tiene conuco en su escollera*).

kachin pe: Verbo. ***Ser o estar débil***; ***no tener fuerza***.
El término se conforma mediante el prefijo atributivo de posesión **ka-**, seguido del morfema –**chin**- que se refiere a la "*capacidad de hacer*", esto es, la energía que se expresa en fuerza, voluntad, en fortaleza, por tanto, se trata de la verbalización de nominales como *fuerza* o *energía*, la que se manifiesta a través de esa "capacidad de hacer". Finalmente, el término cierra con el morfema –**pe**, el cual representa la negación de todo lo anterior. Así, **kachin pe** es *no tener fuerza*, es *carecer de energía para hacer*, en fin, se trata de una *manifestación de debilidad*. **Joséaya kachin pe niá** (*José está enfermo. No tiene fuerza, está débil*); **Kaari joukai keikai kachin pe** (*El día está oscuro, el sol no tiene fuerza*).

kachin: Verbo. ***Ser o estar fuerte***; ***tener fuerza***, ***energía***.
Por el contrario, **kachin** es la demostración de la *fortaleza* o *energía* del sujeto, esto es, su *capacidad de hacer, su voluntad*. Se trata del estado de bienestar de los sujetos en los que pueden o tienen la fuerza para cumplir con el hacer que les corresponde.
Es importante mencionar que tal estado (**kachin**) o su contrario (**kachin pe**), pueden ser aplicados a todos los sujetos, sean estos humanos, plantas, animales o elementos de la naturaleza celeste. **Kachin tachon, poreessakarü tataai napürureeyawa oupara nüaya** (*Mi hijo es fuerte, por eso yo se que aguantará a su enfermedad*).

kachon: Verbo. ***Tener hijo***; ***ser fértil***.
Conformada mediante **ka-** (*prefijo atributivo de posesión*), y –**chon** (*nominal de hijo*), orienta su sentido tanto a manifestar que el sujeto tiene un hijo o que el sujeto está en condiciones o que tiene la capacidad de procrear hijos. Puede ser aplicado a todas las

comunidades, es decir, humanas, animales y plantas. **Türü kachon ouriyakarü ya** (*Esa planta ya tiene hijo*; *esa planta puede tener hijos ya*).

kachoü: Verbo. ***Tener lagañas en los ojos***; ***tener enfermos los ojos***.
Puede referirse estrictamente a las pequeñas supuraciones que normalmente emergen y se acumulan en los lagrimales de nuestros ojos al dormir (lagañas), o cuando padecemos de la infección ocular de la conjuntivitis; sin embargo, su sentido está orientado a expresar que son nuestros ojos los que las poseen. Así, el término se conforma mediante: **ka-** (*atributivo de posesión*); **-cho-** (*corto, pequeño*), y finalmente, **-oü** (*ojo*); de tal manera que el sentido significativo del mismo es "*eso pequeño que brota del ojo o que posee el ojo*".
Es importante señalar que se trata de un verbo que sólo puede conjugarse como: **kachoi**; **kachoü**, para másculino y femenino respectivamente, y que sólo se usa para la conjugación de –**oü**- (*ojo*), es decir, para: **toü**; **poü**; **joü**; **nüü**; **woü**, etc. **Nü'üayan kachoi niá** (*Sus ojos de él están enfermos tiene lagañas*).

kachuru: Verbo. ***Tiene remolinos***; ***está arremolinada***; ***tiene caída hacia adelante***.
Es importantísimo señalar que el término orienta su sentido significativo a partir del movimiento giratorio que brota desde y se dirige hacia, su propio interior. Se trata de la descripción del fenómeno físico de los vientos arremolinados, que pueden presentarse tanto en las aguas (**kachuru paraakarü**); pero también en tierra (**kachuru mmokarü**), manifestándose con la violencia de un giro que produce siempre un hoyo que muestra el origen del giro, así como la dirección del desplazamiento de la masa, ya de agua o de tierra, que luego de expandirse desde el punto de origen, busca regresar al interior (**-ru**) del mismo remolino.
La observación del fenómeno físico de los tornados o huracanes, es realmente común a las poblaciones de las costas e islas del mar Caribe y del Lago de Maracaibo; por tanto, la descripción de su hacer en el término es demostrativo de la intensidad de su observación por parte de los añuu, quienes saben que su presencia en el agua como en la tierra es capaz de generar una fuerza de atracción centrífuga hacia el interior del campo o vórtice que el viento crea y que igual es capaz de violentar las aguas o la tierra, generando los remolinos de agua o polvo ciertamente vemos. **Kachuru paraakarü, joukai anou pe woota aünaa we** (*El mar está arremolinado, hoy no es bueno que salgamos a pescar*).

kaí: Nombre. ***Sol***; ***día***.
Se conforma mediante la idea de posesión de su contrario, esto es, la oscuridad de la noche. Así, el Sol es el poseedor de la noche en tanto que la luminosidad de su presencia la oculta, la desvanece, para así imponer su calurosa claridad.
Decimos esto, por cuanto, el término se estructura a partir de **k-** (*atributivo de posesión*) y el nominal –**ai** (*noche*); por lo que su sentido se orienta a describir la posesión de la noche lo que de alguna manera configura su genero masculino (**kaikai**), y, por esa misma vía, su diferencia y complementariedad con **keichikarü** (*la Luna*) que, ya lo veremos, tiene un hacer afín a los hombres.
En todo caso, **kaikai** es *el sol*, cuyo luminoso hacer se comparte con las mujeres añuu y todo lo femenino presente en el mundo, restringiendo la actividad de los hombres quienes, durante el día, se dedican a labores breves como el remiendo o tejido de redes, reparación o calafateo de sus embarcaciones y revisión de sus artes de pesca en general, pero sobre todo, a descansar a la espera del tiempo del mundo en el que nuevamente puedan zarpar a desplegar su hacer

como hombres de agua. **Waaye urikeyatüi mei kachin kaikai** (*Hoy amaneció muy fuerte el sol*)

-kai: Sufijo. Marcador o determinante de género masculino singular. Artículo determinado "***El***" que acompaña a nombres a los que especifica como masculinos.
Anuakai (*El cayuco*); **jarütakai** (*El machete*); **jouteikai** (El viento); **keiwikai** (*El caimán*).

kakanei(ü): Nombre. ***Observador(a)***; ***curioso(a)*** (***acechador(a)***).
Se trata de aquel sujeto que gusta de observar, ya sea por curiosidad o por impertinencia. En este sentido, el término puede tener un costado negativo o peyorativo en cuanto a que señala un tipo de curiosidad no pertinente, es decir, aquella que atenta contra la privacidad de los otros, pues, dada la diafanidad de la existencia cotidiana en la comunidad, no es bien visto tratar de observar más allá de lo que públicamente se muestra sin complejos. Vale decir, todos permanentemente se exponen en su palabra y hacer, así que tratar de ir más allá de eso implica que el sujeto es un fisgón sin propiedad.
Sin embargo, el sentido del término es más positivo que eso, ya que dadas esas condiciones sociales son muy pocos los dados a la fisgonería; en cambio, sí es considerado como muy positivo la curiosidad de observar con atención a todo aquello que ocurre o pudiera ocurrir y sus afectaciones positivas o negativas para la persona, la familia y la comunidad. Dicho de otra manera, la curiosidad es buena por cuanto ella es parte del hacer del conocer. **Anou pe maneü kakaneü ñeerü** (*No es buena una mujer fisgona*); **Anou aperenati niá aka mei kakanei** (*Él es buen cazador porque es muy observador*)

kakei(ü): Verbo. ***Es glotón(a)***.
Comer para los añuu, es una actividad que debe realizarse con la misma paciencia y delicadeza con que se realiza el acto de conseguir o producir los alimentos, es decir, se debe comer con la misma calma que exige la producción y preparación de los alimentos, es esa la medida con la que se considera su disfrute; por tanto, no se come con desesperación y tampoco se come más de lo que el cuerpo solicita. De tal forma que la glotonería (*comer con desespero y en demasía*) es una acción que se considera negativa, pues, se parte de la idea de que es mucho el esfuerzo, paciencia y delicadeza que se ofrece para capturar los peces, conseguir los frutos, cazar los animales y mucha más paciencia y delicadeza requiere su preparación, darles el sabor y la textura para que nuestro cuerpo los disfrute al comerlos, máxima recompensa al esfuerzo invertido.
Así, quien al momento de comer se muestra glotón (**kakei**) o glotona (**kakeü**), es alguien al que se considera como falto de sentido, de corazón, pues, cuando comemos, el sentido de disfrute va de nuestro paladar al centro de nuestros sentimientos: el corazón; por tanto, quien come con desesperación y en demasía no alimenta su espíritu, "sólo tiene comer, no tiene corazón", pues se entiende que "él sólo tiene estómago".
Tal perspectiva del comer, no sólo como alimento material del cuerpo sino del espíritu, es lo que obliga a una racionalidad del consumo que se manifiesta en: 1) una permanente economía de la escaces, es decir, un manejo adecuado y discreto de los bienes de sustento tan pacientemente producidos, y, 2) un discreto disfrute del consumo de los alimentos con el que, por así decirlo, se valora el esfuerzo de su producción, pero también el ejercicio del equilibrio entre alimentación coroporal y degustación espiritual que siempre es social. **Nnawa kakei püka pe amo awaichira** (*No seas glotón no comas con rapidez*).

kakii: Verbo. ***Ser inteligente***; ***tener cabeza*** (*ser capaz*); ***tiene cabeza***; ***es inteligente***.
"Tener cabeza" no necesariamente es "ser sabio". Decimos esto para contradecir alguna traducción que hace sinonimia entre "inteligencia" y "sabiduría", y tal apreciación no se corresponde con el sentipensar añuu, pues, la "inteligencia" en clave añuu, es una capacidad que se concretiza en un hacer generalmente manual, es decir, alguien que es capaz de resolver problemas reparando o creando mecanismos, instrumentos, formas, procedimientos, en fin, alguien que muestra capacidad de idear y hacer tecnologías y técnicas frente a viejos y nuevos problemas en el proceso de producir los bienes y condiciones materiales de existencia. Así, quien es capaz de demostrar esto, es considerado como **kakii**, esto es, alguien en quien se reconoce su capacidad y/o habilidad para resolver problemas de la existencia material. La sabiduría, en cambio, requiere de otras condiciones de las que hablaremos en su momento. **Mei kakii niá mana jümo waünaa nüchira namo awaichira apüreekan** (*Él es muy inteligente, cuando pescamos él resuelve con rapidez los problemas*).

Kakiirawa: Verbo. ***Tiene gran inteligencia***; ***tiene mucha cabeza por sí mismo***.
Como vemos, corresponde al superlativo (-**raa**-) del término anterior reafirmando, además, que tal condición es una capacidad desarrollada y demostrada por y para sí mismo (-**awa**); condición que ciertamente el sujeto posee en la cabeza (**kakii**-); por tanto, se ratifica que una persona hábil, inteligente, astuta, no necesariamente es sabia, pues, generalmente actúa por o para sí mismo. **Keenarü aünaa namo niá atüma kakiirawa je nüchaka jürüko eiña amüiwa** (*Nadie pesca con él porque es muy inteligente y todo lo quiere hacer solo*).

kakuwa (**kakuawa**): Verbo. ***Es veloz***; ***que tiene rapidez por sí mismo***; ***que anda veloz***.
Quien anda rápido, camina velozmente (sin correr) es alguien que tiene camino por sí mismo o para sí mismo. Es lo que ciertamente implica significativamente el término **kakuwa** o **kakuawa**, conformado a partir de **k**- (*prefijo atributivo de posesión*), seguido de –**aku**- (*camino*), y, finalmente, -**awa** (sufijo reflexivo). Vale decir, el sujeto con su andar ligero tiene o posee el camino por sí mismo o para sí mismo.
Esto es posible por cuanto, para el filosofar añuu, los caminos sólo existen al andarlos, es decir, al caminarlos, de tal manera que la rapidez en el andar implica que ya el sujeto en sí mismo tiene su camino. **Joukai nüumaa amo awaichira kakuwa aumaa niá** (*Él siempre camina con rapidez, él es veloz al caminar*).

kamain: Nombre. ***Vello*** (púbico o axilar).
En verdad, la expresión utilizada para nombrar tanto al vello púbico como axilar tanto de hombres como mujeres es: **kamain konouchi** (*que emerge como mosco y hace tierra o tiene su lugar*). Esto, por cuanto el vello púbico o axilar emerge por sí mismo, siempre rizado (semeja "moscos"), y en cierto sentido pueblan tales lugares de nuestro cuerpo. Es así como podemos decir que, para el filosofar añuu, hasta el vello que crece en nuestro cuerpo tiene un hacer que lo muestra como sujeto vivo.

kamaaroona: Nombre. ***Camarón***. (Bio. *Caridea*).
El presente término es lo que pudiéramos entender como un falso cognado añuu, pues, la gran mayoría de los lingüistas lo infieren como un vocablo eminentemente castellano y, por tanto, su presencia en la lengua añuu correspondería a un préstamo lingüístico. Sin embargo, sabemos que el nominal para esta especie de crustáceo descabezado en España es el de "***Quisquilla***" o también "***Esquila***".

Decimos esto, por cuanto la conformación del nominal pareciera seguir al pie las reglas de nominalización que la perspectiva del sentipensar añuu genera, esto es, se nombra a partir de aquello que manifiesta o hace visible el hacer del sujeto nombrado. Dicho de otra manera, el nombre, todo nombre, describe la acción (verbal) del sujeto que, por tal hacer puede ser identificado.

Así, **kamaroona (ka-ma-aroo-na**) describe, con todo, el particular desplazamiento de la especie en las aguas que, a pesar de vivir en el agua, no nada sino que camina sobre la tierra de las orillas o de poca profundidad; por lo que es lógica la conformación del nombre que se realiza mediante: **ka**- (*atributivo de posesión*); seguida de –**ma**- (*tierra*); -**aroo**- (*espejo de agua*; *laguna*); y finalmente, -**na** (*ellos*, *ellas*); por lo que el término configura el sentido de *aquellos que tienen tierra en el espejo del agua*, refiriéndose, ciertamente, al singular desplazamiento y hábitat de los camarones en las aguas del Lago de Maracaibo, la Laguna de Sinamaica y los manglares de sus alrededores. **Namo maneü leeya berrnadoran apüta pe we ataüra kamaroonañü warüraaru** (*Con una su ley los del gobierno no nos dejan atrapar camarones en el Lago*).

Kamaaroona (Camarón) (*Caridea sp*.)

kamaira: Verbo. ***Acalorar***; ***calentar***; ***estar caliente***; ***hacer calor***.

Se trata de un término eminentemente físico referido a la presión atmosférica que se manifiesta en una absoluta ausencia de brisa combinada con altas temperaturas. La observación añuu acerca de este fenómeno que, dicho sea de paso, es muy regular en estas regiones tropicales; es racionalizado a partir de su configuración como una propiedad de la tierra que se convierte en causa del fenómeno.

Dicho de otra forma, la conformación del término mediante: **k**- (*atributivo de posesión*); seguido de –**ama**- (*resuena la tierra*; *tiembla la tierra*), y, finalmente, -**ira** (*sufijo causativo*), orienta el sentido significativo del término hacia la descripción del estado atmosférico en el que la tierra puede temblar o tiembla, pues, es señal de que una fuerte tormenta se incuba en el mundo ya que, sabemos, -**ama**- describe un retumbar o un sacudimiento de la tierra que generalmente designa al caballo en su galope, pero su presencia en **kamaira** sugiere, precisamente, la premonición de un estremecimiento del mundo causado por el mundo mismo. **Ouruta pe je, ee kaaya kamaira, wa einteei maneü eichujuyakarü** (*No sopla y hay mucha calor, posiblemente vendrá una tormenta huracanada*).

kamami: Verbo. ***Estar o ser "pobre"*** (*va hacia, o, se dirige a poseer tierra*).

Desde la perspectiva añuu, ser o estar pobre es no tener asidero, no tener lugar y, por tanto, plantea la necesidad de buscarlo, de dirigirse hacia o crear ese lugar o asidero que permita enraizar su vida individual y colectiva. Así, bien podríamos decir que para el sentipensar añuu la pobreza se expresa en términos de un viaje en la búsqueda de la permanencia y, como quiera que sea, toda permanencia implica una territorialización.

Dicho de otra manera, el no lugar y la búsqueda de un lugar supone una momentánea "pobreza" que termina por ser superada en el momento en que el grupo humano logra territorializar lo que se constituye como territorio de su permanencia, expresada en la capacidad de generar los elementos materiales y simbólicos de la vida de los sujetos, las familias y la comunidad.
Esto es, el filosofar añuu no alude a la pobreza como una ausencia de bienes acumulados sino en la inexistencia de un territorio propio, de un lugar territorializado en tanto que, al mismo tiempo, en la búsqueda del mismo está su hacer vital; por lo que pudiéramos decir que la pobreza se entiende como un estadio "momentáneo" por el que transita toda comunidad humana que no tiene lugar y que ciertamente sólo supera mediante la búsqueda y territorialización de un lugar que se transforma en asidero territorial de su persistencia y su "riqueza" como comunidad. En fin, para los añuu no se es pobre por no tener dinero o acumular bienes materiales, sino por no tener territorio. **Amüiwa kamami nana naya kama pe** (*Solamente son pobres los que no tienen tierra*).

kamara: Nombre. ***Zamuro*** (Cethartidae sp.); ***urubú***; ***aura*** (*que tiene su tierra allá*).
Hasta muy recientemente, siempre fue un hecho fortuito poder ver a un zamuro en tierra. Por supuesto, cuando esto ocurría era porque el animal (o un grupo de ellos) se encontraba haciendo su labor, "limpiar el mundo de la carroña de los muertos, de los no inhumados: los animales". Vale decir, hasta hace muy poco resultaba un prodigio (positivo o negativo, de acuerdo al contexto de su acontecer), pues, esta ave realmente siempre vive en las nubes o, allá: -**ra**.
Es por ello importante señalar que el zamuro también puede ser nombrado en añuu como **aura** (**aoura**), término que igualmente señala que se trata de un sujeto que tiene la atribución de emerger (-**ou**-) o permanecer en la superficie de "*allá*": -**ra**, esto es, "la exterioridad de las alturas". **Ee kaaya kamarañü ariwaa nana, kapiyaru ee manei amüni ou'ti** (*Hay muchos zamuros volando, seguro hay un animal muerto*).

Kamara (Zamuro) (*Cethartidae sp.*)

kamenaa: Verbo. ***Amolar***; ***afilar***; ***estar afilado***; ***tener filo*** (*para cortar*).
Conformada a partir de: **ka**- (*atributivo de posesión*); -**mee**- (*morfema con el sentido de filo, o que tiene la propiedad de cortar, rasgar o abrir*), y, finalmente, el sufijo –**naa**, que es marca del *aspecto múltiple*, es decir, se trata de un morfema que señala que la acción ejercida por el sujeto es consecutiva y contínua hasta obtener el resultado deseado; en este caso, *que tenga filo*, que sea *capaz de cortar*. **Kamenatüi tameeyakarü api taurera üyükan** (*Afilé mi cuchillo para limpiar los pescados*).

kamüni: Verbo. ***Tener animales***; ***que tiene ganado***.
Como sabemos, los añuu son esencialmente pescadores y sólo por temporadas cazadores y recolectores de algunos frutos y vegetales; de tal manera que la cría de animales como ganado vacuno o caprino es, además de reciente, muy escaso. Sin embargo, gustan criar algunos animales domésticos como perros y gallinas; ello, luego de la creación de la escollera como espacio de tierra o patio que algunas familias añuu construyen al lado de sus palafitos y donde siembran también árboles de coco, plantas de ají dulce y, sobre todo, para criar sus gallinas y perros; pero esto no es común ni generalizado. **María kamünücha jüchaka jiá jamoyaa ariinakan koyeeraru jiá** (*María tiene sus animalitos, a ella le gusta criar gallinas en su escollera*).

kanneri (**kannerr-kannerüi-kanneri**): Verbo. ***Tener dinero***; ***adinerado*** (***rico***).
Bien podríamos decir que el presente término es una construcción añuu en su interpretación del pensamiento-hacer de la cultura criolla occidentalizada, es decir, la respuesta conceptual a la noción de "riqueza" por acumulación de tierras, animales, esclavos, dinero, realidad ciertamente vivida por los añuu sólo a partir de la conquista y colonización europea y su continuidad criolla hasta el presente.
Por tanto, es importante destacar que de alguna manera el término, como concepto, forma parte del proceso de naturalización del "dinero" como símbolo de riqueza (poder) por su acumulación. Así, la idea se conforma mediante **ka**- (*atributivo de posesión*), **-nnerr** (*nominal de dinero*) a todas luces préstamo del castellano, configura el sentido de "tener dinero"; "ser adinerado".
Sin embargo, esta idea de "riqueza" y su contraparte "pobreza", debido a la acumulación o ausencia del mismo, es radicalmente contradicha por el pensamiento añuu (estamos seguros que por todos los pueblos originarios del continente), para quienes la noción de "riqueza" por acumulación simplemente no existe en su lengua y, por tanto, en su pensamiento. En todo caso, se aspira y se habla de la noción de "bienestar" o de "vida buena" para lo cual sólo se aspira a la posesión de un espacio territorial, de un territorio. Esto lo podemos aseverar si atendemos al antónimo de "rico" (**kannerri**): **kamami** (*pobre*), que como ya hemos visto, está referido a la necesidad de un lugar territorializado que necesariamente sólo es posible construirlo socialmente, garantizando así la subsistencia y permanencia material y simbólica de toda la comunidad; de tal manera que ser pobre es no tener un lugar, la riqueza, por tanto, será medida por la posibilidad de un territorio para todos, lo que implica que se trata del bienestar colectivo y no de bienes acumulados.
Ahora que, hablando con propiedad, la idea de **kanneri** se ha venido instalando como expresión "natural" de "riqueza" o de "bienestar", y hoy podemos ver a muchos añuu (y a miembros de otros pueblos indígenas), en una carrera por acumular bienes y sobre todo –**nnerr**-, lo que no deja de crear conflictos al interior de las comunidades, pues, aquel que busca la acumulación individual de bienes o dinero es mal visto y siempre tratado con distancia. Estos, a su vez, consideran a sus compañeros simplemente como "envidiosos" o como "incapaces" de acumular riqueza. **Juan amüiwa nüchaka kanneri niá, poeresakarü joukai nüyotura oupara ayounakan** (*Juan sólo quiere ser rico, por eso siempre se arrodilla delante de los criollos*).

-**kana** (**kanü**) (**kan**): Sufijo. ***Determinante de plural*** (***Los; las; unos; unas***).
Se trata del sufijo que acompaña a los nombres para marcar su número plural; sin embargo, al acompañar a verbos o adjetivos los nominaliza. Es, pues, el determinante de plural que

sólo cambia de género por su vocal final, esto es: **kana** o **kan** para masculino y **kanü** para elementos no masculinos y femeninos **Jallakanü** (*Las casas*); **Keiwikan** (*Los caimanes*); **Eichikana/eichikan** (*Los hombres*); **amaanakanü** (*Las esposas*).

kanootei: Verbo. ***Ser bebedor***; ***tener la propiedad de beber*** (*ser o estar borracho*).
Dos elementos nos parecen importantes destacar a partir del presente término. El primero se refiere a la condición de quien gusta o tiene la propiedad de beber aguardiente; sin embargo, justo es decir que los añuu nunca han sido productores de ninguna bebida alcohólica ni alucinante alguno; de tal manera que su consumo siempre ha dependido de la posibilidad de adquirirlo de aquellos que sí lo producen; de antiguo, de sus parientes wayuu que, en efecto, son productores de aguardiente de caña y de maíz. Por tanto, el consumo de aguardiente por parte de los añuu siempre ha estado sujeto a su adquisición.
Ahora bien, la dificultad para adquirirlo siempre redujo su consumo a celebraciones sociales de carácter religioso o de las familias. Así, antiguamente se bebía durante la celebración del final de las lluvias y la llegada de los vientos suaves y cielos despejados; o por la celebración de la salida de una muchacha de su encierro y/o futuro matrimonio; o también, durante el velorio de algún difunto. De tal manera que el consumo de licor siempre fue económica y socialmente restringido.
Definitivamente esa realidad ha sido radicalmente transformada. No tenemos datos acerca de los índices de alcoholismo entre los añuu; sin embargo, es evidente que el consumo social restringido ha sido violentado de manera contundente y hoy día es común ver o presenciar un elevado consumo de alcohol provocado por una realidad económica, social y cultural cada vez más adversa y distorsionada.
En segundo lugar, el término es un nominal destinado exclusivamente a los hombres. Es decir, no se concibe a una mujer como "bebedora", pues, ella es la representación del equilibrio social y cósmico; por tanto, no es cencebible que ella pierda la conciencia por ninguna vía, de allí que en el caso que se produzca una mujer que guste de beber, seguramente forma parte del proceso de disolución de la familia lo que no necesariamente está vinculado al vicio, sino que el vicio forma parte del proceso de disolución social generado por otras causas.
(Para que esto que decimos pueda ser comprendido debo relatar una dramática experiencia personal a la que remitimos al lector al capítulo: "**Cuando el apañakai se va**" del **Libro Tercero: El Libro de los añuu**). **Aüri ou'tatürü pümaana nüütatüyawa kanooteei** (*Desde que murió su esposa él se ha vuelto bebedor*).

kanuei (kanuwei): Nombre. ***Canoero*** (***que tiene canoa; que conduce un cayuco***).
Otra forma de medir la pobreza entre los añuu es la de no tener un cayuco para desplazarse al interior de la Laguna; de tal manera que la canoa, el cayuco (**anua**-**anuwa**) es un elemento de importancia social. Sin embargo, para un hombre, ser canoero (**kanuei**) es, igualmente, señal de su pobreza, pues, de alguna manera señala la imposibilidad de ejercer su hacer más importante: pescar en las aguas extendidas, esto es, el gran Lago de Maracaibo o el mar de la península.
Dicho de otra manera, la conducción de canoas o cayucos es generalmente una actividad femenina, o cuando los hombres ya muy viejos no tienen la posibilidad de participar en una incursión de pesca; por lo que tienen que dedicarse a cortar mangle; cazar babillas; buscar y transportar sedimento para la fabricación de escolleras, en fin, de actividades en las que no se requiere una embarcación más grande o formar parte de la mano de una tripulación.

Mei araürai Pedro ya, poeresakarü jaketü amüiwa kanuei niá (*Pedro ya está muy viejo, por eso, ahora solamente es canoero*).

kanüye: Nombre. ***Comunidad***; ***aldea***; ***caserío***; ***pueblo***; ***población***.
Es interesante observar que este nominal se conforma mediante la pluralización del lugar de procedencia. Decimos esto por cuanto el mismo se estructura por medio de: **k-** (*atributivo de posesión*); seguida de –**anou-** (-**an-**) que se refiere a *bien, bueno* o *buena*; luego, -**üyü-** (*sufijo que se añade a nombres para indicar procedencia*); y, finalmente, -**ye** (morfema indicativo de lugar, *aquí*).
De tal manera que el término se estructura como: **k/anou/üyü/ye** (**kanüye**), para crear el sentido significativo de *comunidad*; *aldea* o *pueblo*. Esto sucede a pesar de que, como vemos, literalmente el término se refiere más bien a una *buena procedencia que el sujeto posee*, y esto puede ser así, por cuanto es necesario entender que todo sujeto presente en el mundo *bien pertenece a una comunidad*. Así, pues, la comunidad no es algo aparte de aquellos que precisamente por proceder de allí, son quienes finalmente la conforman; de tal manera que la comunidad sólo existe por aquellos que la constituyen ya que provienen de ella misma.
Esta idea contraviene todo cuestionamiento al sentido de comunidad que suele ser atacado conceptualmente debido a una supuesta condición intrínseca al sentipensar indígena a negar la individualidad del sujeto miembro de la comunidad; pero como vemos, el término de comunidad y pueblo se construye a partir de la procedencia individual del sujeto a un colectivo plural. **Wakanüye wañunawa we** (*Nuestra comunidad añuu somos nosotros mismos*).

kaparaa: Nombre. ***Suelo***; ***piso***; ***que sostiene o puede sostener***.
Si atendemos a la estructura del término nos damos cuenta de que el mismo puede ser interpretado morfológicamente desde dos perspectivas de construcción. Una primera es la que precisa su conformación a partir de: **k-** (*atributivo de propiedad*); -**apa-** (nominal para *mano*); y finalmente el sufijo: -**raa** que es un *sufijo de aumentativo* o superlativo. En este sentido, el *suelo* o el *piso* se configura como *una gran mano* de sustentación o que sostiene todo lo que sobre el mundo está.
Sin embargo, una segunda interpretación proviene de ver la estructura del término a partir de **ka-** (*atributivo de posesión*) y –**paraa** (*ma*r, *aguas extendidas*), en cuyo caso el sentido viene dado por el hecho evidente de que el "suelo" que sostenta a los añuu son precisamente las aguas. En todo caso, ambas formas de interpretar la estructura interna de **kaparaa** orienta su sentido significativo en torno a la noción de que *piso* o *suelo* es aquel espacio o lugar que sustenta o sostiene algo sobre su superficie. **Tü warüchakarü kaparaa we** (*Esta laguna es nuestro suelo*).

ka'pe: Nombre. ***Café*** (préstamo).
Como es evidente, se trata del préstamo lingüístico del nominal de un fruto que los añuu siempre han recibido por intercambio y, por esta vía, lo conocen y consumen. Como se sabe, el café es un cultivo proveniente de las tierras altas, mayormente de la región andina, pero su consumo en forma de infusión es del todo general en la totalidad del país, tanto en tiempos prehispánicos como posteriores a la conquista y colonización europea hasta nuestros días presentes. **Tachaka joukai anoota maneü ka'pecha maarü urikeu** (*Me gusta siempre tomar un cafecito temprano de madrugada*).

kapiña: Verbo. ***Vivir***; ***morar***, ***habitar***; ***que tiene hogar***.
Conformado mediante el prefijo de posesión **ka-** y el nominal para "casa" (*hogar*) –**piña**, el término genera el sentido de "vivir", "habitar" o "morar" en tanto que se refiere a que el sujeto posee o tiene hogar. Así, la condición de vivir es inseparable del lugar en que el sujeto habita o, dicho de otra manera, el sujeto vive porque tiene hogar, de tal manera que la casa (el hogar), para el sentipensar añuu es principio o fundamento para la vida de todo sujeto en tanto que, es el hogar (la casa) el que le conforma como perteneciente a una comunidad de seres, sea esta animal, vegetal o humana. **Waluakarü kapiña kunü'ünriyaru weimei** (*La babilla habita en la selva de mangle*); **Kapiña niá watta ye** (*El vive lejos de aquí*).

kapiyaa: Verbo. ***Tiene verdad***; ***es verdadero***; ***la tienen dos***. (***Verdad***).
Hemos llegado a uno de los términos que forman parte de los cinco fundamentos del sentipensar añuu: la noción de verdad, la idea de lo verdadero. En efecto, y tal como iremos detallando, para los añuu son cinco los principios que rigen el hacer de todo ser humano verdadero, y, uno de ellos precisamente lo es, decir, actuar y prestar atención a la verdad y a lo verdadero; pero, ¿qué es, desde su perspectiva, la verdad y lo verdadero?
De acuerdo a la conformación del término que define el concepto podemos ver que se estructura mediante el prefijo atributivo de posesión **ka-**, esto es, la verdad y lo verdadero constituye una posesión o es algo que se tiene, o mejor, es una propiedad a la que accede el sujeto.
Sin embargo, el término completa su sentido mediante –**piyaa**, el cual proviene o está estrechamente vinculado al numeral "dos" (2) "**piyoumü**"; así, el término orienta su sentido hacia el significado de la verdad o lo verdadero como lo es apreciado o compartido por "dos"; vale decir, lo verdadero es toda aquella experiencia compartida, vivida y poseída por dos, noción que ciertamente exilia todo solipsismo, pues, sólo lo que se comparte como experiencia puede ser considerado como una *verdad* (**kapiyaa**), ya que es la reflexión compartida por dos, lo que convierte a la experiencia y, por tanto, a su conocimiento, como verdadero (**kapiyoü**).
Como vemos, para el sentipensar añuu una experiencia sólo se transforma en verdad en la medida en que es compartida y reflexionada con el "otro", pues, sólo este compartir la hace verdadera, es decir, propiedad de dos que así la experimentan, reflexionan y asumen como parte de su hacer. No cabe, pues, en el pensar añuu, la idea de un sujeto conocedor aislado o en solitario, ya que todo saber es en sí mismo experiencia compartida y, por eso mismo, verdadera.
Por este sendero debemos entender que, si un sujeto vive o realiza una determinada experiencia, el conocimiento que de ella obtiene o construye no será verdad hasta que la misma experiencia no sea vivida, compartida y reflexionada con "otro", pues, sólo el compartir da condición de verdad (**kapiyaa**) a la experiencia y a su resultado como conocimiento verdadero (**kapiyoü**), en tanto se ha socializado, por lo menos, entre dos.
Por otro lado, es importante señalar la relación directa entre –**piyaa-** y –**piña-**, en la que –**piña-** es la expresión para *hogar* por ser el lugar (casa) que se levanta para ser compartida por dos, es decir, la pareja complementaria hombre/mujer que conyugalmente hacen posible la constelación familiar y, por supuesto, la persistencia de la cultura, de la comunidad. Así, pues, el hogar es el horizente verdadero ya que el mismo resulta de la complementaria relación y experiencia entre dos, quienes, mediante su hacer, hacen posible la permanencia de todos y tal idea es, con todo, una verdad (**kapiyaa**), y ello es así, por cuanto se trata de una experiencia compartida; no de balde la creación cultural trascendental para el pueblo

añuu, o mejor dicho, la creación cultural que originariamente hizo posible la conformación de los hombres y mujeres de agua como pueblo culturalmente definido y diferenciado no es otra que la casa palafítica, el hogar que hace posible la existencia de la cultura basada en la complementariedad entre dos como relación verdadera, en tanto hace posible la multiplicación de la existencia y, por esa vía, de la cultura. Es por ello que el saber de su construcción y su transmisión colectiva es el sustento, no sólo del conocimiento producido originariamente, sino la garantía de su permanencia en tanto que es la expresión de la verdad (**kapiyaa**) que define su ser colectivo verdadero (**kapiyoü**). **Nükota tü niá kapiyaa aka katouwatüi te** (*Lo que él dice es verdad porque yo también lo viví*).

kapiyarari(ü): Adjetivo. ***Verdadero***; ***verdadera***.
Se trata del segundo principio del sentipensar añuu cuyo horizonte ético es alcanzar un estado de plena conciencia. Así, decir siempre la verdad es actuar con la verdad de nuestro hacer, que es lo que nos hace ser *verdaderos* (**kapiyararin**), y es lo que nos conduce al estadio de la *Confianza* de *nosotros* en *nosotros* y de la confianza de los *otros* en/por *nosotros*. Por tanto, estamos obligados a decir siempre la verdad, no importan los riesgos que ello suponga sufrir ya que mentir en lo que decimos y/o hacemos, nos aleja de la conciencia, nos separa de la comunidad; por el contrario, decir y actuar con verdad, a pesar de las molestias y riesgos, nos afianza en la complementariedad con *los otros*.
Por mejor decir, una planta, un pez, un animal, el sol o la luna, la lluvia o el mar, *jamás mienten en su hacer*, no importa el riesgo que el animal corre de ser atrapado por los hombres o sus depredadores, él siempre actúa en su verdad, la verdad de su hacer. El sol no miente nunca, siempre es energía de fuego que alumbra, pero también quema. La lluvia no miente cuando cae, ella puede refrescar el día, pero también puede provocar inundaciones o tronar el mundo con sus rayos y centellas; de tal manera que, para el sentipensar añuu, los seres humanos que actúan siempre desde la verdad de su hacer se emparejan a todos los demás elementos presentes en el mundo y, mantener ese principio de vida, es fundamental para alcanzar la plenitud de la conciencia. **Araürai Santos eichi añun kapiyarari** (*El viejo Santos es un hombre añuu verdadero*).

kapoi: Verbo. ***Tener filo***; (adjetivo: ***Afilado***); ***que tiene filo*** (***está bicelado***; ***tiene bicel***).
El término está referido a todo aquel elemento presente en el mundo cuya forma se muestre bicelada o pueda adquirir la forma de bicel, esto es, mostrar o poder adquirir la forma de bisel en su propio cuerpo. Por sólo mencionar un ejemplo, el pez llamado *Pámpano* es en su forma como un hacha de piedra, ya que es grueso en sus costados, pero tanto su dorso como su abdomen tienden a afilarse o a mostrar una forma afilada o de bisel en su cuerpo.
Dicho de otra manera, el término no se refiere a la acción de *amolar* o *afilar* sino a la forma biselada o al filo que el cuerpo del elemento muestra o le conforma en sí mismo. **Türü jüpa kapoi apaata apürü maneü anou poru** (*Esa piedra tiene filo sirve para una buena hacha*).

kapü: Verbo. ***Que está amarrado***; ***que tiene amarras***; ***que está atado***.
Es interesante señalar que la raíz que orienta el sentido significativo del término **kapü** está estrictamente vinculada a –**apa**- (*mano*), de tal manera que *tener atadura* o *estar atado*, desde la perspectiva añuu, es siempre una acción ejercida por la mano al *apresar*, *asir* o *atar* aquello que sostiene con el amarre, la atadura. Así, pues, todo aquello que se anuda, que se ata, obtiene su estar por la acción manual del atado, del nudo. Esta idea puede ser vista más claramente a partir de los siguientes términos:

kapünaa: Verbo. ***Que se agarra***; ***que se aferra***; ***que está agarrado*** o ***aferrado***.
Como vemos, la acción manual es mucho más evidente por el sentido de esfuerzo ejecutado y que se manifiesta mediante el sufijo –**naa**, que es el *marcador del aspecto múltiple*, es decir, que señala que *la acción del sujeto es continua y sostenida*. Dicho de otra manera, **kapünaa** es la acción manual del sujeto para *fijar*, *agarrar*, *aferrar* o *aferrarse* a algo en un momento o lugar determinado. No de balde por ello:

kapünei: Nombre. ***Agricultor***; ***que tiene la propiedad de sembrar***, ***que aferra plantas***.
Se trata de aquel que siembra (*fija*, *ata*, *agarra*) plantas en la tierra; por tanto, tiene o posee (**ka**-), el *nudo*, el *amarre*, la *atadura* (-**apü**-), como capacidad manual para lograr de manera contínua (-**naa**-), fijar las plantas o, por mejor decir, tiene la capacidad de *alentar* (-**ei**) con sus manos, aquello que siembra en la tierra.

kapürürü: Verbo. ***Ser o estar arrugado***; ***que tiene o posee arrugas***.
La idea de que todo lo atado o amarrado obliga a producir una arruga o un cambio en la textura de lo atado y su atadura es, con todo, una interpretación añuu que introduce un elemento al principio físico de fuerza y superficie, esto es, toda fuerza aplicada sobre una superficie cambia o reduce a la misma, de tal manera que tal reducción expresa su capacidad de resistencia, así como determina la cantidad de fuerza aplicada. Expliquemos esto.
Como sabemos, la base o sustento para la edificación de la gran creación cultural añuu: la casa palafítica, no sólo es el resultado de un tejido de elementos disímiles en su forma, textura y fortaleza, sino que sólo un verdadero "amarre" (*arruga*) puede otorgarles la resistencia necesaria para su permanencia en función de *su hacer*. Así, el atado de los puntos de articulación de la estructura del palafito depende del "arrugamiento" de la fibra de la majagua que, sabemos, en su condición natural tiende a ser frágil o fácilmente cortable; sin embargo, cuando la torcemos o "arrugamos" mediante su anudamiento, puede convertirse en una cuerda de atado con una gran resistencia, al punto de mantener sólidamente atada (**kapünaa**) la estructura de la casa por mucho tiempo, aún en contra de la fuerza de los vientos.
No debemos olvidar que previo a la llegada de los conquistadores y colonizadores europeos los añuu no conocían el entramado con clavos de hierro y, por ello, el uso de la majagua torcida (*arrugada*) era la técnica esencial para la construcción estructural del palafito; por tanto, desde el sentipensar añuu pudiéramos postular que, "al torcer, arrugar un elemento, no sólo producimos un cambio en su forma y textura externa, sino que nuestra fuerza de torción se traduce en capacidad de resistencia del elemento así torcido (*arrugado*); por tanto, la resistencia del material será igual al cambio o reducción de su volumen por el área que finalmente cubre, ata o amarra, sobre la cantidad de tiempo (*lluvia/seca*) durante el cual el elemento permanece vivo o respira".
Esto último es un dato muy importante, pues, todos los elementos de la ecuación que postulamos son elementos vivos, es decir, se trata de elementos naturales que aún luego de ser cortados, "respiran" y, por lo mismo, "resisten", y en el momento en que naturalmente reciben el aliento del mundo (rocío, lluvia, sol y viento), logran una regeneración capaz de aumentar su tiempo de resistencia que sólo merma hasta llegar a ser igual a cero en la medida en que su corte previo para su uso como amarre se haya producido en mejores o peores condiciones para la prolongación de su respiración autónoma posterior a ser cortada.
Como vemos, el estudio de la resistencia de los materiales entre los pueblos indígenas incorpora variables que la física occidental desecha o pasa por alto a pesar de que, ciertamente, se trata de variables presentes e imponderables como la "respiración" de los

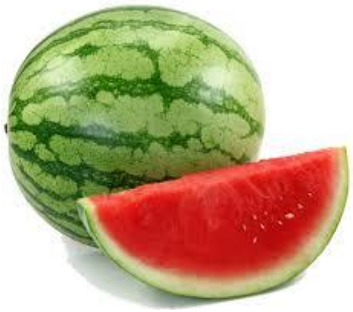
elementos en tanto que se trata de sujetos vivos que, aun luego de ser cortados para ser tejidos en el proceso de construcción de la casa, son capaces de absorver energía de sus complementarios (*lluvia/sol/viento*), que hacen posible su persistencia en el tiempo.
Pero también y, finalmente, **kapürürü** también se refiere a las arrugas en la piel, lo que es señal de vejez y, por eso mismo, de tiempo, de experiencia y por ello, de sabiduría. Los surcos de arrugas en el rostro y las manos así, son referentes de los años de vida que siempre inspiran respeto, precisamente porque quien las exhibe es un anciano o anciana que ha resistido a una larga vida y quien ha alcanzado una sabiduría propia de su experiencia. Así, al escuchar decir, por ejemplo, **kapürürü kuta** (*ya está arrugado*) es porque ha alcanzado la vejez, porta las arrugas del tiempo en su piel lo que, de alguna manera, lo muestra como sujeto digno de respeto por la resistencia y sabiduría que su larga vida le ha prodigado. **Kapürürü kuta te, iima aratatüi ata te araürai te ya** (*Estoy arrugado, el tiempo ha pasado por mí, ya estoy viejo*).

kapüree: Verbo. ***Está enredado***; ***tiene nudo***; ***está difícil***; ***tiene dificultad***; ***hay dificultad***.
El término se conforma mediante **k-** (*atributivo de posesión*); **-apü-** (*atadura*; *nudo*), **-re** (*sufijo locativo o de lugar*), y, finalmente, **-ee** (verbo *haber*). En este sentido, para el sentipensar añuu una dificultad es un nudo que está o se produce en un lugar concreto. Dicho de otra manera, es el momento y lugar donde una actividad o acción se encuentra enredada, atada y, por tanto, difícil de ejecutar o realizar.
El término no sólo es usado para señalar dificultades en las labores cotidianas como la pesca, la cacería o el corte mangle o enea; sino que igualmente es utilizada para señalar enredos en las relaciones sociales; es por ello que aún en español, cuando se producen desencuentros intersociales entre los sujetos, ellos dirán siempre: **eeatüi kapüree amo wamirü** (*se ha presentado una dificultad con nuestro hermano*).
Así, resolver la dificultad implica desatar el nudo que la ha producido y, para ello, se requiere paciencia para escuchar, aún lo que no nos gusta o no queremos escuchar acerca de nosotros, y decir lo que no queremos decir. Dicho de otra manera, *desatar el nudo* implica tener la *resistencia para escuchar la verdad* y la *fuerza para decir la verdad*.

Karaakaüyüri (ü): Nombre. ***Caraqueño (a)***; ***que proviene de Karaaka*** (*Caracas*).
En este punto es importante señalar que todo sujeto proveniente de la ciudad es, por principio, un **ayouna**, esto es, un *extranjero*; por lo que es relativamente reciente la distinción de los **ayouna** de acuerdo a su lugar de procedencia, es decir, si es o viene de Maracaibo (**Marakaüyüri**), o de Caracas (**karakaüyüri**). Más aún, el caraqueño o el que proviene de Caracas es visto como más **ayouna** que el de Maracaibo, pues, se entiende que la ciudad de Caracas corresponde a un lugar que para el sentipensar añuu es siempre otro país; no así Maracaibo, la que se entiende como parte de la gran laguna que siempre ha sido entendida como el territorio de los añuu. **Tawati Carola karaakaüyürü** (*Mi amiga Carola es o viene de Caracas*).

karaapüü: Nombre. ***Patilla*** (Sandía) (*Citrullus lanatus*); ***la que tiene cuerdas***.
Muy cultivada por sus parientes wayuu, la patilla o sandía es una fruta que siempre ha sido del gusto de los añuu. Su nombre lo configuran a partir de los dibujos en su piel que, ciertamente semejan cuerdas que van de un extremo a otro de su cuerpo alargado o redondo. Así, las líneas irregularmente rectas y de un color verde más oscuro que el resto de su cuerpo,

hacen que las mismas sobresalgan a la visión. **Jürükü añun kaaya wachaka wekain karaapüü** (*A todos los añuu nos gusta comer patilla*).



Karaapüü (Patilla-Sandía) (*Citrullus lanatus*)

karamaara: Nombre. ***Almeja***; ***ostra***; ***chipi chipe***; ***mejillón*** (*bivalvo sp*.).
En determinadas épocas del año abundan estas conchas en las orillas de la costa de la península y el lago, pues, puede adaptarse tanto al agua salada del mar como a las aguas dulces del lago. Es importante señalar que estas constituyen la familia de los bivalvos y hay diferencias entre ellas, sin embargo, para los añuu es su hacer lo que las define y, por tanto, es su hacer lo que orienta el nombre otorgado. De igual modo, es importante decir que la especie común en nuestras costas es la que comúnmente llamamos Chipi chipe (*donax denticulatus*), que en otras regiones nombran como Chirla o también Loquina del Caribe. En todo caso, para los añuu todas son **karamaara**, ya que por un lado se intenta describir la concha de su cuerpo (-**ara**-) que es desde su perspectiva, análoga a la concha del armadillo, y por el otro, se precisa su hacer en su espacio o lugar.
En efecto, estas conchas viven en los límites de la intermarea y el barrido del oleaje de las playas arenosas. Generalmente permanecen sumergidas en aguas con una profundidad no mayor a un metro, aprovechando el oleaje para sus desplazamientos. Ellas se entierran muy rápidamente en la arena hasta unos 20 cm, de allí que para los añuu pertenezcan a la tierra o que la arena las tiene dentro de sí (**karama**-). Vale decir, **karamaara** es la concha que pertenece a la arena.
Desde tiempos inmemoriales estas conchas han servido de alimento de las poblaciones indígenas en la región, pues, tanto añuu como wayuu las han consumido a lo largo de la historia de su asentamiento en este lado del mundo. De hecho, de acuerdo a las excavaciones arqueológicas realizadas por J.M. Cruxent en la llamada zona de La Pitía en las inmediaciones de Sinamaica en la Península de la Guajira, el estudio de los restos de conchas en gran cantidad, entremezclados con restos de alfarería que, comparada con otros yacimientos de Venezuela, permitió al arqueólogo ubicar la presencia de estas poblaciones alrededor de unos tres mil (3000) años antes de hoy.
No es de dudar un alto consumo de conchas, pues, no sólo son fáciles de capturar sino por su abundancia en las épocas correspondientes y porque efectivamente su masa corporal consumible es 75% proteína lo que representa un altísimo valor alimenticio. **Iima ya api wauneenü añapa karamaarañü ouparaaru** (*Ya es tiempo para que vayamos a buscar conchas en la playa*).

Karamaara (*Chipi Chipe*) (*donax denticulatus*).

karawiwa: Nombre. ***Chigüire***; ***Piro Piro*** (*Hydrochaerus hydrochaeris*).
Se trata del más grande de los roedores que habitan los humedales y zonas pantanosas en Suramérica. Es abundante en la región de los Llanos, pero también en la región del Zulia. En el territorio añuu todavía pueden verse algunas manadas en la zona de Gran Eneal y aún en la selva de manglar de la Laguna de Sinamaica. Pueden llegar a medir unos 130 cm de largo y alcanzar un peso de más de 60 kg. Su carne es apetecida por los añuu, quienes, por temporada, salen a cazarlo para suplir la pesca. **Nüinkatüi Juan aye manei karawiwa naperenatatünü weimeikanaru** (*Juan trajo ayer un Piro Piro que cazaron en los manglares*).

Karawiwa (*Chigüire o Piro Piro*) (*Hydrochaerus hydrochaeris*)

karei: Verbo. ***Tener fuerza***; ***que tiene fuerza*** (***que tiene aliento***; ***está alentado***).
Conformado mediante **ka-** (*prefijo atributivo de posesión*); seguida de –**r(u)-** que es un morfema que indica *interioridad*, o lo que *está dentro de*, y, finalmente, **-ei**, que es sustantivo de "*aliento*", "*espíritu*", "*soplo*". Así, **karei** es el *espíritu interior que posee el sujeto* y que lo muestra con *fuerza*, *atento*, *despierto*, *activo*; de tal manera que, desde la perspectiva añuu, la fuerza física es manifestación del espíritu interior del sujeto. **Wayee nütüküratüi niá amo mei karei** (*Hoy despertó él con mucha fuerza*).

kareira: Nombre. ***Tigre***; ***jaguar***.
Para los añuu, el tigre es el animal con más fuerza; por tato, se le considera como el que tiene un gran espíritu interior; tal vez, por eso, para los hombres de agua es el tigre el dueño del territorio o lugar donde van los espíritus de los añuu que mueren, tal como registra uno de sus cantos. Igualmente, debido a su fuerza y coloración lo vinculan al sol.
Antiguamente estos animales merodeaban hasta las orillas del río Wasaale (Guasare) en sus incursiones de cacería. Aún hoy, en la región más alta de este río se pueden encontrar señales de su presencia, pero esto es cada vez más escaso y esporádico debido a la fuerte intervención del bosque producto de la creación de fincas agropecuarias y, sobre todo, del terrible avance de la explotación minero-carbonífera en la región. **Kareirakai nüunatüi mei watta poresakarü nüirawa pe ya apünaa ye** (*El tigre se ha ido muy lejos, por eso ya no se ve por aquí*).

Kareira (*Tigre, Jaguar*)

karii: Verbo. ***Que está oscuro*** (*que interiormente está cambiando o ha cambiado*).
Con anterioridad hemos descrito el morfema –**ii-** como marca que orienta el sentido significativo hacia la noción de cambio o transformación, particularmente vinculado a los cambios perceptibles en las cumbreras del mundo, es decir, los cielos como gran espacio donde se manifiestan los grandes cambios de la gran claridad a la gran oscuridad. En este sentido, **karii** está referido a la posesión del cambio del mundo en el momento o tiempo de oscuridad, esto es, de la noche. Sin embargo, el término es regularmente usado para referirse a cambios interiores negativos que los sujetos manifiestan, es decir, se utiliza para referirse al hecho de que el espíritu interior del sujeto se ha oscurecido, ha cambiado y se muestra penumbroso, oscuro en su proceder, en fin, como no felíz.
Pudiéramos decir que se trata de lo que comúnmente se reconoce como "tener maldad"; no obstante, sobre este aspecto profundizaremos más adelante; en todo caso, debemos saber que **karii** se refiere tanto al oscurecimiento del mundo como al oscurecimiento del espíritu personal de un sujeto. **Ee niá karii, nüinkari moukarü** (*Él está oscuro, está portando el mal*)

kariraa: Nombre. ***Raya***; ***Chucho*** (*Potamotrygon*).
También nombrada en lengua añuu como **ariya**, y como vemos, la raíz sigue siendo –**ari-** en tanto se refiere a *raya* como *cicatriz* o *marca*, pero también lo que deja marca o cicatriz. En este caso, la presencia del *prefijo atributivo de posesión* **k-** señala que el sujeto es *poseedor de aquello que marca o deja la marca*, pero, además, el sufijo –**raa** que es un *aumentativo*, orienta el sentido hacia *la gran espina que marca o deja la marca o herida*.
Es común en los ríos que drenan hacia el Lago de Maracaibo y por supuesto, en las riberas y caños de la Laguna de Sinamaica. Su forma es casi redonda terminando en una cola donde se aloja una espina con la que ataca cuando se siente amenzada.
Generalmente vive semienterrada, muy cerca de las orillas del río y así permanecen a la espera de pequeños peces de los que se alimenta. Su color es gris oscuro y parece mimetizarse con la tierra. Con su carne los añuu preparan uno de sus platillos más comunes al que en criollo se le conoce como "mojito en coco", que consiste en la carne de Chucho o Raya guisada con papas en la leche de coco y zasonada con onoto o achiote (bixa orellana). **Kaaya wachaka wekan kariraa aarakatürü kookaru** (*Nos gusta mucho comer raya guisada en coco*).

Kariraa (*Raya, Chucho*) (*Potamotrygon*)

Mojito en Coco

karoo: Verbo. ***Que tiene brillo***; ***que resplandece***; ***que tiene espejo; espejea***.
Tal vez, uno de los fenómenos físicos más experimentados por los añuu sea el fenómeno óptico de la reflexión de la luz; no sólo por la intensidad solar en esta región de extensas planicies y altas temperaturas, sino por la presencia tanto del mar Caribe como el inmenso Lago de Maracaibo y aún, por una costa de playas arenosas con gran cantidad de sal.
De tal manera que, la luz solar es continuamente refractada por las aguas y la sal de la tierra, especialmente, en la región de Sinamaica y toda la Guajira, provocando de manera casi permanente la formación de espejismos de luz y convirtiendo al Lago y a Sinamaica en lugares con espejos, que brillan o que espejean. No de balde el nombre añuu para su laguna en Sinamaica sea precisamente el de **karoo**; pero también, el nombre que otorgan al gran Lago de Maracaibo es **karoorare**, esto es, *el lugar que tiene un gran espejo*.
Ahora bien, este término nos permite profundizar en algo más que sus implicaciones acerca del concimiento de los fenómenos físicos presentes en esta región territorial de los añuu y los wayuu. En este sentido, consideramos necesario desmitificar de manera contundente el colonial relato según el cual todos los indígenas eran tontos, ya que por su desconocimiento de los espejos y del fenómeno de la refracción de la luz y la generación de imágenes, fueron fácilmente engañados por los "astutos" europeos, llegando a "cambiar oro por espejitos". Decimos esto, pues, a la luz del conocimiento que estos pueblos demuestran acerca de la física de la óptica y la refracción; por lo menos, los añuu y los wayuu, expresan en su lengua un pleno conocimiento del mismo. Pero, ya lo hemos dicho, se trata de un relato colonial que, lamentablemente, ha sido instalado como natural o propio de nuestros pueblos originarios a través de la acción sistemática del sistema educativo.
Así, **karoo** significa: que *tiene espejo*, en tanto **k-** es el *atributivo de posesión*, y, **-aroo**, es el nominal para *espejo*. En este mismo orden, **karoorare** completa su sentido al integrar al sufijo –**raa** (*marca de aumentativo*) y, finalmente, el sufijo –**re** (sufijo locativo o que se refiere a *un lugar en concreto*). Esto es, para nosotros, de trascendental importancia, toda vez que los Estados nacionales (Venezuela y Colombia) mantienen una disputa limítrofe sustentada en la idea colonial de que tales espacios, **karoo** en La Guajira, y, **karoorare**: el Lago de Maracaibo, corresponden a su colonial dominio hereditariamente adquirido y cada uno de ellos colonialmente le nombra para establecer una supuesta histórica propiedad sobre el mismo. Sin embargo, los añuu, hasta hace muy poco, seguían refiriéndose en sus propios términos a ese espacio como propio; por ello, era común escuchar decir: **Karoomi**: Verbo. ***Que se dirige hacia*** **karoo** (*Sinamaica*); que va hacia **Karoo** (*Sinamaica*); **Karoüyü**: Verbo. ***Que viene desde Sinamaica***, o, finalmente; **Karoüyüri:** Nombre. ***El que es oriundo de*** **karoo**; ***el que es de Sinamica***.

karu: Verbo. ***Que contiene***; ***que tiene dentro*** (***recipiente***).
Se trata de un relator que connota el sentido de interioridad, es decir, se refiere a todo aquello que es capaz de servir o funcionar como recipiente o receptor de algo. Así, puede ser utilizado para referirse a todo aquel elemento con forma cóncava o con capacidad física para servir de receptáculo o envase. **Tü ariita japüiteerü tami ama karu** (*Esta totuma me servirá como envase*); **Nanuakan apürü ama karu ou'tikan we** (*Las canoas de ellos son recipientes para nuestros difuntos*).

karuwa: Verbo. ***Tomar para sí***; ***esconder*** (fig. ***robar***).
Si existe alguna falta que atente mayormente en contra de las relaciones sociales y por lo que es severamente cuestionada por los añuu, es la de tomar para sí lo que ciertamente pertenece

a otro. Este rechazo social al robo es comprensible en la medida que en una sociedad no acumulativa y complementaria tomar lo que es de otro es, sin duda alguna, una ruptura de la complementariedad que la conforma, ya que se sabe que al complementarnos, todo es cortado y compartido, por tanto, tomar algo que no es nuestro sin comunicarlo a su verdadero dueño es del todo evitado como principio o razón ética que todo añuu busca sostener como fundamento de su condición humana; lo contrario lo emparentaría con el zorro lavamanos (**kachapoü**), a quien se tiene por ser engañoso, mentiroso y que gusta de tomar lo que no le pertenece sin previamente pedirlo.
En este sentido, no hay peor ofensa que la de "ladrón" (**karuwei**), pues, se entiende que quien roba no sólo se desprestigia a sí mismo, sino que con su acción rompe la armonía social poniendo en peligro a toda la comunidad; de hecho, no ha sido sino muy recientemente que los añuu han comenzado a utilizar puertas de madera y aún rejas de seguridad, ya que hasta hace muy poco las puertas de los palafitos no eran sino esteras de enea que como cortinas permanecían enrolladas durante el día, dejando abiertas las casas y, por la noche, apenas se dejaban caer para preservar la privacidad más no para garantizar una seguridad que socialmente no era requerida. **Jümüiwo wapiña kaamatatünü jutatain nana, jaketü wachuta nana atüma karuwakan** (*Antes nuestras casas permanecían abiertas, ahora las cerramos por los robos*).

karuwei: Nombre. ***Ladrón***.
Así, pues, tal como señalamos arriba, aquel que toma para sí lo que no ha solicitado ni esperado a que le sea compartido, es catalogado de forma contundente como "ladrón" (**karuwei**), apelativo que a ningún añuu (hombre o mujer) le gusta recibir, pues, rompe con uno de los cinco principios de su horizonte ético, cual es: la confianza.
Por ello, nadie quiere ser señalado como **karuwei** (*ladrón*), pues, se trata de alguien que siembra la desconfianza en la comunidad y, por tanto, entendido como más pernicioso que cualquier otro defecto. **Mané atarawatüi te amo maneü ayouna karuwei, poresakarü tachakatüi pe atarawou te amo niá** (*Una vez trabajé con un criollo que era ladrón, por eso no quise trabajar más con él*).

kasuu: Verbo. ***Tener blancura***; ***estar limpio***; ***ser o estar puro***.
Se trata de un término con el que los añuu se refieren ciertamente a la luminosidad en tanto claridad del ambiente físico; pero igualmente y, sobre todo, se utiliza en las relaciones sociales para referirse a la claridad, limpieza o pureza en que estas se producen o han de producirse, dado que los sujetos actúan con firmeza de acuerdo a los cinco principios del horizonte ético de su sentipensar. En este sentido, al mantener el rigor de tales principios se dice que es un sujeto **kasuui**, o mejor, **kasuusein**, esto es, que tiene un espíritu puro, claro, limpio. No hay, pues, maldad en su corazón. **Jümüiwo jürüko wachakeerü kasuusein añun** (*Antes todo lo que aspirábamos era a ser personas de corazón limpio*).

katanei: Nombre. ***Luz de luna***; "***claridad nocturna***", "***ha eliminado su aliento, su espíritu***".
Este término ciertamente es utilizado para nombrar la ténue luz de la luna, especialmente en su fase llena. De acuerdo a su morfología se refiere a la supuesta acción mediante la cual, la luna, ha logrado desaparecer o eliminar el aliento o espíritu del sol y, de esa manera, hacer posible el trabajo nocturno de los hombres; de tal manera que la luz de la luna es posible

porque ella le ha quitado fuerza al espíritu del sol y es cuando ella puede iluminar la oscuridad de la noche.
En efecto, el término se construye mediante **kata-** que es raíz de términos vinculados a *poner fin a algo, dar muerte, eliminar* o a aquello que definitivamente ha muerto; seguida de –**nei**, que es *su espíritu de él* (**nü-ei**); "*su aliento de él*"; por lo que el vocablo orienta su sentido significativo hacia la muerte del sol, de cuyo espíritu la luna toma la energía con la que brinda "claridad a la noche" en tiempos de luna llena.
Tal es, pues, la explicación del hecho cierto de que la luna como satélite terrestre no ilumina con luz propia, pues, la adquiere del sol y con ella logra resplandecer en la oscuridad nocturna. **Ee anou katanei, waaye auneerü anou aünaakarü** (*Hay buena claridad nocturna, hoy será buena la pesca*).

katatei: Verbo. ***Que toma el espíritu de otro***; ***que mata***; ***que pone fin al espíritu de otro***.
Podemos decir que todos los pueblos originarios de esta región del Lago de Maracaibo se vieron obligados a guerrear en defensa de sus territorios y formas de vida. Sin embargo, toda guerra implica que se está dispuesto a poner fin a la vida de otro, esto es, matar o morir. De tal forma que matar no es una acción que pueda considerarse como noble si no está sustentada en la defensa de la vida propia, individual y la de la comunidad.
Así, a pesar de que ciertamente el término se refiere al hecho de que un sujeto pone fin o acaba con el espíritu o aliento vital de otro, nos negamos a traducirlo como: "ser asesino", tal como algunos lingüistas occidentalizados lo hacen. Nos negamos a hacerlo por dos razones esenciales: la primera, ya la hemos mencionado, ningún añuu (y nos atrevemos a aseverar que ningún miembro de cualquier pueblo originario en la cuenca), acaba con la vida de otro a menos que su vida y la de la comunidad esté amenazada por ese "otro" para quien se reserva el término **katatei**, es decir, es el otro quien ha provocado la acción de mi defensa.
En segundo lugar, podemos afirmar, que el sentipensar manifiesto en su horizonte ético constituye una verdadera muralla de contención a cualquier sentimiento que tienda a generar una acción criminal en contra de uno de los suyos; de tal manera que, matar o asesinar, se reserva como acción obligada en defensa o autodefensa personal y comunitaria. Vale decir, no hay asesinos entre los añuu, aunque sí sujetos capaces de defender con su vida, la vida personal y comunitaria, a pesar de que tal defensa implique acabar con el espíritu del *otro* constituido en amenaza.

katawe: Verbo. ***Que es cadáver***; ***que se está descomponiendo***; ***podrido***; ***llegó a su fin***.
Tal como hemos podido apreciar en las definiciones anteriores, **kata-** es una raíz que implica que lo referido tiene o ha recibido un punto final a su existencia y, por tanto, su cuerpo queda abandonado, es decir, sin aliento, sin espíritu, y, por tanto, se convierte en cuerpo en descomposición, en proceso de putrefacción no agradable y hasta enfermiza, por lo que debe ser apartado de la mirada o percepción de los vivos.
En este punto es importante destacar un aspecto trascendental a toda cultura como lo es, su relación con la muerte y lo que está muerto. En este sentido, la idea de que todo tiene su punto final (**kata**), nos permite señalar que para el sentipensar añuu la muerte es una decisión del espíritu, nuestro espíritu, el que nos alienta y da vida a nuestro cuerpo en esta dimensión de la realidad; de tal manera que morir es la acción de nuestro espíritu que pone punto final a la vida de nuestro cuerpo que así, inicia el proceso de descomposición propio a su nueva condición: cuerpo orgánico sin espíritu que lo anime.

Así, pues, a pesar de que **katawe** pareciera referirse a lo podrido, al hedor del cuerpo muerto, lo que realmente busca es distinguir a la muerte como "el punto final de la relación complementaria entre el espíritu que se va (-**ouna**-) y el cuerpo que queda e inicia su vida sin espíritu, y la vida de todo cuerpo sin espíritu es siempre una transformación orgánica cuya distinción es la putrefacción y el hedor, ya que es el espíritu quien le da aroma al cuerpo y su ausencia lo que provoca es fetidez. He allí, pues, la idea del proceso de la muerte para el filosofar añuu. **Nüou'tatüi ya, waaye amüiwo kataweechi niá** (*Él ya murió, ahora sólo hederá*).

katouwa: Verbo. ***Vivir***; ***estar vivo***: ***tener vida*** (***tiene vida porque emerge por sí mismo***).
Para la comprensión del pensar añuu manifiesto en su lengua es importante entender que todo en el mundo se presenta como un *hacer complementario* entre elementos o haceres que se muestran inversamente proporcionales en forma y funciones. Así, si poner fin a una vida o al espíritu que alienta la vida de un sujeto es **katatei**; surgir a la vida o tener vida es, su contrario complementario: **katouwa**; en la que, **ka-** es el *prefijo de posesión*, es decir, indica que el sujeto *la tiene, la posee*. Inmediatamente es seguida por la prtícula –**ta-** que es un *puntualizador* que establece que *lo que el sujeto posee es único y definitivo*. Ésta es seguida de –**ou-** que ya hemos dicho, se refiere a un *estar o emerger a la superficie*, un estar que finalmente es -**awa**- (*reflexivo*), esto es, es realizado por el mismo sujeto. Así, pues, estar vivo es poseer la *capacidad de un sujeto de emerger por sí mismo de manera única* o puntual. **Jürüko tüya keetü weira mmarukarü katouwa nana** (*Todo aquello que vemos en el mundo tiene vida*).

kattowi: Nombre. ***Mochila***; ***bolso***.
A diferencia de sus primos wayuu, quienes ciertamente hacen uso permanente de bolsos o mochilas donde cargan instrumentos, armas o cualquier elemento que consideran importante llevar consigo, lo añuu son poco dados a usar este elemento, y, cuando lo hacen, es porque precisamente lo han obtenido de los wayuu.
No obstante, **kattowi** es toda bolsa que permite guardar o preservar instrumentos, herramientas, productos, alimentos, etcétera. Puede ser de hilo o tela, tampoco importa su tamaño, en fin, **kattowi** es todo aquello que embolsa objetos. **Pünaata aküürü türü kattowiru** (*Guarda esa comida dentro de la mochila*).

katüna: Verbo. ***Que tiene brazos***; ***bracear***; ***Nadar***; ***que tiene alas***; ***aletear***.
Como bien podemos observar, el término puede ser aplicado para precisar la acción de nadar de un sujeto, es decir, describe y explica la acción de nadar como el movimiento de sus brazos, esto es, el *braceo* que hace posible su desplazamiento en el agua.
Pero, asimismo, **katüna** es también la descripción del desplazamiento en el cielo de cualquier ave; de allí que pudiéramos decir que **katüna** es la expresión genérica para el *braceo*, sea de ave o ser humano, pues se trata del hacer de los brazos que hace posible el desplazamiento ya en el agua como en el aire. Es por ello que **katüna** también es usado por los añuu para designar al avión, pues, en efecto, el avión igualmente muestra como elemento distintivo de su vuelo las grandes alas desplegadas en el aire tal como cualquier ave al surcar el cielo. **Nütaai katüna meyanou** (*Él sabe nadar muy bien*).

katürei: Nombre. ***Que teje***; ***que es tejedor***.
A pesar de que la labor de tejer, especialmente de la enea para la confección de enseres, esteras y petates de uso doméstico corresponde al dominio femenino, el tejido de las redes de pesca y su reparación corresponde directamente a los hombres, aunque no todos llegan a dominar el arte del tejido de redes y atarrayas; aunque debemos decir que sí hay quienes logran establecerse de manera contínua basándose en el tejido y reparación de redes de pesca como oficio. Ellos son los conocidos como **katürei**, quienes con su arte sirven a todos los demás pescadores. **Pedro anou katürei warucharu, poresakarü kaaya nanapa niá aka nütaa anou atüra kaüpeinkan** (*Pedro es un buen tejedor en la Laguna, por eso muchos lo buscan pues él sabe tejer bien los chinchorros*).

kaura: Nombre. ***Cabra***; ***chivo***; ***ovejo***.
Como es de apreciar, se trata de un préstamo del castellano (*cabra*), pero que sólo llega al vocabulario añuu a través de sus primos wayuu quienes, en efecto, durante el proceso colonial europeo pasaron de ser eminentemente agricultores y cazadores, a pastores de ganado, principalmente caprino y, en menor medida, agricultores. Para ambos pueblos (añuu-wayuu) no hay distinción nominal para las diferentes especies, por lo que no hay diferencia en el nombre para cabra, chivo y ovejo, pues, todos indistintamente son **kaura**; en todo caso, la distinción de género se produce por el determinante al final de la palabra.
Así, por ejemplo, **kaurakarü** y **kaurakai** es lo que diferencia a hembras de machos; pero esto no quiere decir que tanto añuu como wayuu no tengan clara la diferencia entre una cabra, un chivo o un ovejo, sino que sólo bastó un término prestado para nominalizar a cada una de las especies. Por otro lado, el cambio cultural generado por la presencia de **kaura** entre los wayuu se hizo patente en la transformación de la celebración comunitaria que los wayuu dedicaban a la presencia o la llegada de las lluvias (**juyá**) y a la que denominaban **simirriü**, siguió celebrándose en la misma temporada o época, pero ahora nombrada como **kaulayawa** (*Danza de la Cabra*). Para los añuu, en cambio, la misma temporada o época era interpretada desde la perspectiva de la presencia del viento y, sobre todo, de la llegada de los grandes cardúmenes de sardinas; por tanto, su celebración dedicada a la aparición de las brisas y las sardinas, conocida como *La Fiesta de la Sardinas* (**Samonka püroükarü**), terminó siendo asumida por los añuu como su particular celebración del **Kaulayawa wayuu**.

kaumari kunú: Nombre. ***Palo caminante***. (Bio) (*Socratea exorrhiza*).
También conocido como *palo que camina* o que tiene la propiedad de caminar, pues, sus raíces aéreas se van desplazando dando lugar al crecimiento de otro árbol, al tiempo que el árbol madre termina por morir dejando su lugar al nuevo árbol en un nuevo espacio por lo que bien parece que camina.

Kaumari kunú (*Palo caminante*) (*Socratea exorrhiza*)

Weimeikarü manei kaumari kunú (*El manglar es un palo caminante*)

kaüpein: Nombre. ***Chinchorro para pescar***; ***atarraya***; ***red de pesca***.
Al examinar el término en su conformación lingüística, creemos sea posible descubrir un aspecto del sentipensar añuu, ya que, como vemos, **kaüpein** se construye a partir de: **ka-** (*prefijo atributivo de posesión*); seguido del morfema –**ü-** que deviene de –**ou-**, es decir, que *emerge a la superficie*; -**p-** de **piá** (pronombre de segunda singular: *tu*, *tuyo*), y, finalmente, -**ein**: *espíritu*, *alma* o *corazón*; por lo que bien podríamos decir que **kaüpein** debe ser traducido como "*el que tiene la capacidad o el poder de hacer emerger tú espíritu o tu vida*".
Tal traducción tiene, por lo menos, dos importantes implicaciones vinculadas al filosofar añuu. La primera tiene que ver con la idea de que, para el pensamiento añuu, no existen objetos, pues, aún sus creaciones culturales como las artes de pesca; vale decir, las redes, anzuelos, trampas, etc., una vez construidas y en posición de realizar su propio *hacer*, dejan de ser creaciones humanas y adquieren una vida propia que es directamente proporcional a la labor o función que cumplen por sí mismos.
Dicho de otra manera, a partir del momento en que un instrumento (creado por los seres humanos) ha sido elaborado en función de un hacer particular, éste deja de ser creación humana y, por sí mismo, adquiere una vida propia que se hace manifiesta en el ejercicio de su hacer, y que siempre redunda en la expresión de su complementariedad con la comunidad humana que previamente lo ha confeccionado. Así, pues, a partir del momento en que la creación cultural ejerce su hacer particular, el sentido de *objeto* es exiliado tornándose sujeto que, por vía de su hacer, se muestra vivo; por lo que, podemos decir, que el principio de que "todo vive" es el fundamento para la conformación del término **kaüpein** como nombre para la red de pescar.
En segundo lugar, el término describe la acción de la red, esto es, *capturar los peces* que así, son emergidos por el pescador. De tal manera que desde la perspectiva añuu, es la red la que, con sus finos hilos, atrapa los peces y los emerge a la superficie; por tanto, la captura es propia de la red y no del pescador; de allí que éste comprenda que pescar se trata de una relación complementaria entre el pescador y su red.
En fin, **kaüpein** no sólo es el nominal para un instrumento creado por la comunidad humana en atención a su subsistencia material, sino que tal propósito sólo es posible de ser alcanzado en la medida en que éste deja de ser objeto creado y se hace sujeto en ejercicio de su hacer: servir de mediador entre la comunidad humana y la comunidad de peces. **Watta wouneenü akaüpein we** (*Mañana iremos a atarrayar*).

kaüti(ü): Verbo. ***Ser o estar gordo(a)***.
Podemos aseverar que son muy pocos los hombres y mujeres añuu que desarrollen un abdomen abundante o con una panza producto de la obesidad; por el contrario, las mujeres, sobre todo, son delgadas y con un cuerpo esbelto. Pero también los hombres, quienes, en su mayoría, son de espaldas anchas, brazos fuertes y manos gruesas. Un hombre o una mujer **kaütí(ü)** ("panzón", "panzona) es, hasta cierto punto, poco visible, porque generalmente es alguien de quien otros hacen mofa, lo que sucede especialmente entre los jóvenes; por lo que, **kaüti(ü)** puede ser considerado como un término despectivo. **Joukai nüunai wanapümi wiinru ata mei kaüti** (*Siempre se va hacia el fondo del agua por ser muy gordo*); **Nüututa pe ata kaüti niá** (*No puede correr por ser gordo*).

kawaichira: Verbo. ***Tiene apuro***; ***que se apresura***; ***que anda apresurado***.
Para una cultura que se precia de estimar altamente la paciencia, andar apresurado es una actitud que sólo se explica por la existencia de una presión sobre el sujeto, la que le obliga andar rápido o apresurado, es decir, cuando un sujeto se desplaza o actúa apresuradamente es porque definitivamente tiene un apuro; de tal manera que el término habla de la existencia o posesión del apuro que, en definitiva, es lo que lleva al sujeto a actuar rápido o hacer las cosas rápidamente, sin paciencia, sin pensar.
Así, andar o actuar de forma apresurada no es muy bien estimado, pues, el apresuramiento impide ventilar el hacer en su justa dimensión, por lo que, sólo la existencia de un apuro que presione al sujeto puede justificar la rápidez y la impaciencia. **Nüiña ma atüma kawaichira niá** (*Él lo hace así porque tiene apuro*).

kawira: Verbo. ***Tener lágrimas***; ***lagrimear***; ***los ojos llorosos por tristeza o enfermedad***.
Es interesante señalar que este término generalmente es usado para referirse al momento en que un sujeto (hombre o mujer) se muestra lloroso, esto es, muestras lágrimas, ya sea porque ha llorado por tristeza o porque le aqueja una enfermedad y el lagrimeo es parte de la sintomatología; sin embargo, no es común ver llorar a un añuu, pues, cuando lo hacen, por ejemplo, en el velorio de un pariente muerto, tanto hombres como mujeres ocultan su rostro; las mujeres, colocando frente a su rostro su larga cabellera como una cortina que impide ver su llanto, y, los hombres, sencillamente se ocultan para no ser vistos llorando.
Así, pues, cuando vemos a algún añuu con los ojos llorosos es porque ha llorado, pero, sobre todo, porque está enfermo y el lagrimeo es parte del mal que le aqueja. **María ee mei mou jüin poresakarü kawira jo'üñüru** (*María está muy triste, por eso tiene lágrimas en sus ojos*); **Pedro kawira atüma ayai niá** (*Pedro lagrimea porque está enfermo*).

kayaawori: Verbo. ***Tener disposición para pelear***; ***ser peleador***; ***guerrero***.
El término se conforma mediante **ka-** (*atributivo de posesión*); **-ayaawa-** (verbo *pelear*), y, finalmente, el sufijo de masculino –**ri**. Vale decir, se trata de un sujeto que tiene la capacidad de *pelear*, no porque guste de ello sino porque no teme, tiene el pelear dentro de sí, es dueño de su pelear, ya que es capaz de defenderse a sí mismo (**aya-awa**). Así, pues, el término es reservado a los hombres que, en cualquier momento, deben pelear para defender por sí mismos su territorio, su forma de pensar o de vivir.
Debemos entender entonces que, en modo alguno, se trata de una expresión que pueda ser aplicada a una especie de disposición natural del espíritu del pueblo añuu, sino que es propio de todos los hombres que en su momento deben manifestar su disposición a pelear por sí mismos. En fin, hablamos de la noción de guerrero en su más preciso sentido, es decir, aquel que está preparado para pelear por sí mismo, del que tiene conciencia de sí y, por ello, es capaz de defenderla frente a cualquier enemigo. **Nigale añuunatüi niá kapiyari kayaawori** (*Nigale fue un verdadero guerrero añuu*)

kayaraa: Verbo. ***Tener comezón***; ***tener que rascarse***; ***tener alergia***.
La exposición a la picadura de insectos al penetrar al manglar y su afectación, es lo que de alguna manera establece el hecho de que algunos hombres dejen de asistir a las labores de corte de mangle o a cazar en la selva de manglar, quedando tales actividades como especialidades de aquellos que, ciertamente, muestran una natural resistencia a la picadura de bichos y sus consecuencias: comezón, ulceraciones, etc.

De tal manera que aquel que luego de una incursión al manglar, sea por corte de mangle o por cacería, comienza a rascarse o siente mucha comezón, definitivamente es invitado a no asistir más, pues, tal comezón es muestra de su alergia o indisposición orgánica para tales tareas y, en modo alguno esto es entendido como muestra de debilidad o sea motivo de cuestionamiento; se trata sencillamente, que su cuerpo no está hecho para ese espacio y el rechazo su cuerpo lo expresa con la incontenible comezón que el sujeto experimenta.
La mayoría de las veces la comezón o alergia es tratada con baños corporales con infusiones preparadas con la corteza de las diferentes especies de mangle mezclada con otras hierbas presentes en la selva de manglar. En algunas oportunidades el sujeto termina curado y vuelve a participar de tales incursiones, de no ser así, termina por abandonar esas tareas y sus compañeros así lo entienden. **Wayee José kayaraa atüma naperenatatünü kunü'ünuriyaru aye** (*Hoy José tiene comezón porque ayer cazaron en el monte*).

Kayo (**kai-ou**): Adverbio. ***Mediodía***; ***ya tiene su emerger***; ***ya emergió***.
Evidentemente, el término hace referencia al sol, y señala que éste ya tiene su emerger en el mundo y, por ello, ya lo ilumina desde su espacio o lugar más alejado: el cénit. Se trata, pues, de la marca del llamado mediodía. **Kayo ya poresakarü kajaamü te** (*Ya es mediodía, por eso tengo hambre*).

kayoüyü: Adverbio. ***Al mediodía***; ***de día***; ***diurno***; ***en el día***; ***durante el día***.
Como vemos, se trata del término adverbial que señala, por un lado, la condición diurna del tiempo, es decir, define el desplazamiento solar en el espacio y, por supuesto, a su luminosa claridad; pero, por otro lado, indica el tiempo en que la acción del sujeto es o va a ser ejecutada. **Weireenü kayoüyü api eiyara wanuakarü** (*Nos veremos al mediodía para reparar nuestra embarcación*); **Wayee amüiwo wataraweeinü kayoüyü** (*Hoy sólo trabajaremos durante el día*).

kayonoo juyá: Expresión. ***Tienen crecida las aguas por la lluvia***; ***crecen las aguas por la lluvia***; ***creciente***.
Siempre, a determinadas horas del día, las aguas de la Laguna crecen por acción del aumento del flujo de las aguas del río que aumenta su caudal, generalmente, por las lluvias ocurridas en sus cabeceras. Así, el flujo y el reflujo (creciente y seca) es un fenómeno permanentemente observable en la Laguna; de allí que, por este movimiento de las aguas, los añuu disponen sus palafitos a una altura calculada por encima de las crecientes regulares del río.
Sin embargo, es interesante observar que la expresión se construye mediante: **ka**- (*atributivo de posesión*); -**ayou**- (*hacerse presente*, *presentarse*), y, finalmente, -**noo**, que es el verbo "*beber*". De tal manera que, el sentido significativo hacia el que se orienta la expresión es al "*hacerse presente el beber de juyá*", lo que regularmente coincide con la fase creciente de la luna.
Tenemos así que la fase creciente de la luna le indica a los añuu que arriba en la Sierra de Perijá, de donde proviene el río que da vida a la Laguna, **juyá** está haciendo presente su "beber" y, en consecuencia, crecen las aguas del río y con ellas las de la Laguna. Durante ese periodo no es recomendable la pesca en el río, pues, la creciente arrastra consigo mucho sedimento y los peces buscan zonas de aguas mansas y en ellas se ocultan; por lo que, durante la creciente es preferible dedicarse a los arreglos de aparejos de pesca, calafatear la embarcación o reperar las casas o crear nuevos utensilios.

De tal manera que, **kayonoo juyá** es un periodo en el que es propicio realizar determinadas actividades con la certeza de que sus resultados van a ser positivos o esperados por sus ejecutantes; actividades que, de ser ejecutadas en un periodo diferente, corren el riesgo de resultados negativos o contraproducentes. Así, por ejemplo, es conveniente sembrar durante **kayonoo juyá**, pues, es garantía de que lo sembrado va a crecer de veras; por el contrario, no se recomienda cortar árboles o varas de mangle, pues, de seguro, se pudrirán. **Kayaapaa we nüinta kayonoo juyá api wapünaa türü kooka ouriyain** (*Tenemos que esperar que llegue la creciente para sembrar esas plantas de coco*).

kayüküü: Nombre. ***Fogón***; ***cocina***; ***estufa***.
La cocina o el fogón, es un área de la casa que se entiende como lugar exclusivo de las mujeres y es construido como espacio aledaño a la casa y, por eso mismo, tiene su propia estructura en la que no sólo se tiene en cuenta el lugar de la estufa propiamente dicha sino también el lugar para el procesamiento de los alimentos, así como el de su almacenaje; pero sobre todo, el espacio para el desplazamiento y conversación de las mujeres a la hora de cocinar.
Anteriormente, un fogón era levantado como una especie de gran caja de madera de mangle, cuyas paredes eran rellenadas con barro de sedimento del río que, al secarse, se conformaba como el lugar donde se enciende la leña para generar el brasero con el que finalmente se cocinan los alimentos. En la actualidad este tipo de fogón es escaso, pues, ha venido siendo sustituido por las estufas a gas y éstas son ubicadas dentro de las mismas casas tal como lo hacen los criollos.
Este cambio, en apariencia trivial, ha generado profundas transformaciones culturales, comenzando por la pérdida de la significación del concepto de casa como lugar creado por dos o para dos (**piña**), esto es, como el *hogar/lugar* para el descanso y la unión de dos que hacen posible la persistencia de la familia y la comunidad; de allí que, durante el día, la casa permanece vacía, pues, tanto hombres como mujeres realizan sus labores en sus espacios respectivos fuera de la casa; por ello, al introducir la cocina dentro de la casa (tal como los criollos), la casa no descansa y, por lo mismo, es incapaz de generar descanso, paz, ingentes a la armonía de la pareja, la familia y la cultura. **Eichikan nakerota pe kayüküüru aka amüiwo ee amaanakanü ye** (*Los hombres no entran en la cocina pues ahí sólo están las mujeres*).

keekü: Verbo. ***Que tiene piojo***; ***tener piojo***; ***está piojoso*** (*está sucio*).
Conformada mediante: **k-** (*atributivo de posesión*), más el sustantivo para "piojo": **-eekü**, ofrece el sentido de "sucio" o de "suciedad", pues, tiene o muestra bichos pegados a su cuerpo. Así, a través del término podemos inferir la noción de higiene y pulcritud que en él subyace, pues, ciertamente, demuestra la idea de salubridad de la cultura ya que, para los añuu, tener parásitos o piojos es demostrativo de la falta de aseo quien los posee.
Es por ello que las madres, permenentemente revisan a sus hijos y, no sólo los despiojan, sino que preparan una mezcla de aceite coco con algunas hojas de plantas de aroma intenso con la que dan tratamiento al cuero cabelludo de los niños para evitar que los piojos se reproduzcan y se acerquen. Igualmente, en determinados periodos, desparasitan a sus hijos con infusiones, pues, ciertamente, para el pensamiento añuu, tener parásitos (externos o internos) es sinónimo de un cuerpo sucio o sin higiene. **Shirü mayiichi keekü ee nüroteeichi nüki amo seita kookaüyü** (*Ese muchacho tiene piojos hay que lavarle su cabeza con aceite de coco*).

keema: Nombre. ***Marullo***; ***oleaje***; ***ola***; (*tendrá tierra*).
A pesar de correr el serio riesgo de restar lo que llaman "seriedad científica" a nuestro trabajo, no nos es posible dejar de mencionar que el presente término es, a nuestro parecer, uno de los nombres más hermosamente construidos y poéticamente más significativos al sentipensar añuu, pues, se refiere nada menos que al movimiento de las aguas en el mar, esto es, al oleaje que en su sinuoso desplazamiento logra aproximarse, desde los más alejados confines del mundo, hasta llegar y tocar o tener, brevemente, la orilla de la tierra.
Decimos esto, por cuanto el término se conforma mediante: **k-** (*atributivo de posesión*); inmediatamente seguido de –**ee-** *marcador del aspecto que señala un tiempo inactual*, es decir, que el suceso no ha acontecido, pero, de seguro, sucedereá; lo que ciertamente implica una especie de futuro inmediato. En este sentido, **-ee-** no es más que la señal de que el mar pronto *tendrá* –**ma**, *tierra*.
Así, pues, **keema** no describe otra cosa que el contínuo pronto acaecer del momento en que el mar o las aguas extendidas tocan o toman por un minúsculo breve instante, la tierra; es decir, se trata del momento en que el marullo parece tocar la arena de la playa; de tal forma que tal movimiento se muestra inacabable, así como efímero es la posesión del mar sobre la tierra. **Eira paraakarü era pe keemakarü, aka, paraakarü amá jirüma, je keemakarü aapüparaakarü keetü jamüra ouparakarü** (*Ver el mar no es ver el marullo, pues, el mar es como el cielo, y el marullo es la mano del mar que acaricia la orilla*).

keenarü: Cuantificador. ***Alguien***; ***nadie***.
Su uso está restringido a la referencia de sujetos humanos, a personas. El sentido de "alguien" o "nadie" se deduce por la relación entre el prefijo atributivo de posesión **k-** y el morfema –**ee**- que, además de corresponder al *aspecto inactual* o futuro inmediato, también funciona como el verbo "*haber*"; por lo que el término se orienta hacia la significación de que "*habrá*" o se "*tendrá*". Ahora bien, lo que condiciona el sentido como de referencia hacia una persona lo determina la presencia de –**n(ü)-** marcador de tercera personal singular masculino; sin embargo, el sufino final –**karü**, apocopado en –**arü**, como determinante de género no masculino, hace posible comprender que a ese *alguien* o *nadie* no es posible determinar su género. **Keenarü einteei waporoüami** (*Nadie vendrá a nuestra fiesta; alguien vendrá a nuestra fiesta*).

keerorü: Verbo. ***Hacer ruido***; ***tener ruido***; ***ser ruidoso***.
Para una cultura que asume el escuchar como base de la armonía espiritual y social de los sujetos, sin lugar a dudas, el ruido, la bulla, resultan una impertinencia que atenta contra la buena escucha y, por tanto, contra esa búsqueda de armonía individual y social. Así, el ruido y la bulla se proscriben, se espantan socialmente, y toda persona bulliciosa, escandalosa, se toma como no armónica y, por supuesto, odiosa para la armonía social.
Aún en la actualidad, cuando la comunidad añuu está asediada e intervenida por la cultura criolla occidentalizada y sus instrumentos de expansión del sonido, podemos decir que en la Laguna de Sinamaica regular y normalmente priva el silencio en su cotidianidad. Así, a pesar de los actuales equipos de sonido que ahora retumban en algunos sectores de la Laguna, en la mayoría de ellos la gente se desenvuelve en sus tareas en medio de un muy discreto silencio, pues, de antiguo saben que el escándalo es un perniocioso peligro para la armonía

de todos.* **Nümoroyatüi nüin, nüapa pe niá atüma keerorü** (*Él ha perdido su corazón, no lo escucha por escandaloso*).

keeta: Verbo. Interrogativo. ¿***Cuál es***?; ¿***Qué es***?
Estrictamente utilizado para interrogar: **Keeta tü** (¿*Qué es esto*?); **Keeta shirü** (¿*Cuál es ese*?); **Keeta türü** (¿*Cuál es esa*?).

keetarü: Cuantificador. ***Algo***; ***nada***.
Utilizado para referirse a sujetos que se presentan como no animados, es decir, a elementos materiales o inmateriales que aparecen como no vivos. Podemos decir que se conforma siguiendo el mismo curso de **keenarü**, la diferencia estriba en que el pronombre personal de primera singular masculino –**n(ü)-** es sustituido por el morfeme –**ta-** que, sabemos, se trata de un *puntual* que establece lo referido como único o definitivo. Así, **keetarü** se refiere a que puntualmente habrá "*algo*" o "*nada*". **Ee keetarü aa** (*Hay algo allá*); **Ira keetarü** (*Allá esta algo*); **Eepe keetarü aa** (*No hay nada allá*); **Ira pe keetarü** (*Alla no está nada*).

keeeti: Verbo irregular. ***Aunque***.
Se utiliza al principio de expresiones en las que siempre aparece subordinado un verbo principal. El sufijo que acompaña a **keeti** siempre concordará con el género y número con el sujeto del verbo, así, debe decirse: **keetichi** (para cuando el sujeto del verbo es masculino singular); **keetirü** (cuando el sujeto del verbo es femenino), y, **keetinü** (para cuando el sujeto del verbo es plural). **Nütarawai pe atüma araürai niá keetichi kachin niá** (*Él no trabaja porque está viejo, aunque él está fuerte*); **Jara jatürü jiá keetirü eira pe jiá ya** (*Ella todavía teje, aunque ya no ve*); **Noota api naünaa keetinü eepe üyükan warucharu ya** (*Ellos salen a pescar, aunque ya no hay peces en la laguna*).

keetü: Cláusula relativa o relacional. ***Que***.
Anou keetü püintai ye (*Está bien que llegaste aquí*)
Ee keetarü keetü kate apürü piá (*Hay algo que tengo para ti*).

kei: Nombre. ***Queso***.
Por supuesto, la presencia del queso como elaboración producto de la cría de ganado vacuno o caprino no es ni remotamente propia de los añuu, puesto que, sin lugar a dudas, se trata de un alimento al que acceden con la colonia. Sin embargo, a la hora de nombrarlo, los añuu lo hacen mediante una relación de analogía física con el elemento que, de acuerdo a su perspectiva de ver el mundo es el más importante para el ejercicio de su hacer que hace posible su sustentación material: la Luna.
Ciertamente, la fisonomía del queso elaborado es, al parecer de los añuu, como la luna; es decir, es de piel blanca y rugosa; circular, y, sobre todo, se puede comer, así como la luna hace posible conseguir lo que se come. En todo caso, el queso, a pesar de no corresponder a una creación cultural propia, para los añuu posee la condición esencial a todo elemento que da vida o tiene vida: **kei**, esto es, **k-** (*atributivo de posesión*), y, **-ei** (*aliento, alienta, vida*), de tal manera que el queso, no sólo por su forma puede ser nombrado como la Luna, sino que ciertamente, él mismo es poseedor de *aliento, tiene vida*. **Mana jümo tekai kei payawa te**

* Para una mayor comprensión de este precepto de la cosmovivencia añuu, recomendamos la lectura del "Canto del Hombre escandaloso", presente en el Libro Tercero de esta obra.)

atüma ama ekaa te keichikarü (*Cuando como queso soy feliz porque es como comer la Luna*).

keichar (**keichakarü**): Nombre. ***La Luna***; ***pequeña energía***; ***pequeño espíritu***.
Evidentemente proviene de **keichichakarü** (*La Lunita*), que en el uso común es una forma en la que se enfatiza la proximidad entre los añuu y su amor por la que consideran Madre de todos: la Luna.
Decimos esto por cuanto, sabemos, que –**cha**- es un *marcador de diminutivo* que se utiliza no sólo para referirse al tamaño o dimensión de las cosas sino, sobre todo, para enfatizar el sentimiento de aprecio, cariño o amor por lo referido.
Así, al decir: **keichi** (*Luna*); **keichikarü** (*La Luna*); **keichicha** (*Lunita*); **keinchichakarü** (*La Lunita*), por ley del menor esfuerzo todo ello es posible de ser reducido o apocado en: **keichar** (*la Lunita*; *lunita*) que, de acuerdo al pensar añuu, es igual a decir: *mamacita*; *madrecita*; *mamita*.

Keichar uuncha pünapü te	(*Lunita, madrecita, escúchame*
püpüita we,	*ayúdanos,*
api akanara we	*a vencer*
waünü…	*a nuestro enemigo…* (* Del Canto de Nigale)

keichee: Nombre. ***Estrella***; ***lucero***.
El presente término nos permite insistir en un aspecto fundamental del sentipensar añuu; cual es, la perspectiva según la cual "todo vive", especialmente cuando de una u otra forma muestra su espíritu, el aliento que posee. Así, los luceros que vemos en el firmamento, las estrellas que titilan en la noche están vivas, pues, su resplandor, el destello que vemos es el aliento que da vida a su espíritu. Decimos esto, pues, la presencia de –**ei**- implica que aquello que nombramos tiene *aliento, espíritu* o, si se prefiere, *energía*, que ciertamente muestra vivo al elemento referido, en este caso, las estrellas. Tal espíritu o aliento se manifiesta mediante la luz que vemos que de ella emana y que se entiende, es manifestación de la energía que todo ser vivo posee por sí mismo.
Ahora bien, el sufijo –**chee** implica que la presencia de las estrellas está sujeta a la distancia que les separa de nuestra visión; por lo que, una estrella que hoy vemos a una enorme distancia, esas de las que apenas percibimos un mínimo resplandor, muy probablemente desaparezcan de nuestra visión, dicen los añuu, porque tales estrellas son los espíritus de nuestros muertos que sólo vemos titilar durante su viaje a **e'inmatuare** y, cuando llegan, definitivamente no les vemos más. **Tataai keetü tamirü o'uti nüintatüi ya e'inmatuare ata nükeichee erawa pe airu** (*Yo sé que mi hermano muerto ya llegó al lugar de los muertos porque su estrella no se ve en la noche*).

keichi: Nombre. ***Luna*** (figurado. ***Mes***; ***menstruación***).
Nos parece importante destacar la diferencia entre **keichi** y **keichee**, pues, como vemos, ambos parten de la misma raíz: **kei**- que, tal como hemos señalado, indica que el sujeto "*posee* o *tiene aliento, espíritu, energía*". Así, la diferencia la establece el sufijo al final de palabra que, para estrella es –**chee**; mientras que para Luna es –**chi**, al que ya hemos decrito como un presentador que hace énfasis en la presencia actual del sujeto. Por lo que, pudiéramos decir, la diferencia esencial entre **keichee** y **keichi** es que la *energía* o el *espíritu* (-**ei**-); en la primera, está distanciándose, pues, su visibilidad es imprecisa; mientras que, en la segunda, se hace presente de manera regular y permanente.

La presencia de la energía de **keichi** en todas sus fases de transformación, es lo que hace posible ordenar, tanto las actividades humanas como las de la naturaleza, y es ese ordenamiento lo que desde la perspectiva añuu, hace de la Luna una madre benefactora; no de balde es considerada como la que orienta el flujo de las mareas y las corrientes de agua, el crecimiento y orden de las plantas, así como los periodos de apareamiento y reproducción de las comunidades de animales, y, aún, los periodos menstruales de las mujeres.
Así, pues, la energía, el espíritu y aliento de **keichi**, siempre está presente, y sus transformaciones están vinculadas a las transformaciones del mundo, lo que permite periodizar las actividades de todas las comunidades de seres, y, por esta vía, es que los añuu definen a las aguas, las plantas, los animales y los seres humanos como pertenecientes a la luna, en tanto que es su aliento y espíritu el que permite ordenar sus vidas.
Muchos son los cantos (relatos) en los que la luna aparece como dadora de vida; así, desde el canto que pudiéramos considerar como el relato de origen de los añuu, hasta aquellos vinculados a acontecimientos del periodo colonial en los que ella interviene mezclándose con las acciones de la comunidad humana. En fin, la Luna es sin lugar a dudas una energía, un espíritu que ciertamente está presente y que los añuu conciben como su aliento. **Keichikarü mei u'un jürüko we** (*La luna es la gran madre de todos nosotros*).

keikarü: Verbo. ***Tiene el espíritu***; ***tiene la energía***; ***lo tiene***; ***la tiene***.
El término es usado regularmente para definir la manifestación de la vida de cualquier elemento, esto es, su energía vital, su espíritu. Así, los humanos, animales, plantas y elementos de la naturaleza cuando se nos evidencian en *su hacer*, es porque cada uno de ellos ejerce su **keikarü**, pues, con *su hacer* ponen de manifiesto su energía, su espíritu; por lo que pudiéramos decir que es este el término o expresión con la que los añuu definen uno de los principios fundamentales de su sentipensar, cual es: ***todo vive***, pues, todo aquello que está presente en el mundo tiene o ejerce un *hacer* y, el ejercicio de *su hacer* es la evidencia de **keikarü**, es decir, que tiene la energía, tiene el espíritu que lo manifiesta vivo. **Jürüko mmaaru keikarü oomi jüpakan** (*Todo en el mundo tiene energía hasta las piedras*).

keima: Verbo. ***Ser o estar barbudo***; ***tener barba***.
Por supuesto, tal término tiene el uso restringido para sujetos masculinos; por tanto, tiene una sola conjugación posible: **keimari** (*Él tiene barba*; *él está barbudo*). Ahora bien, no es común entre los hombres añuu tener barba, no sólo porque naturalmente se caracterizan por poseer escaso vello facial, sino también porque cuando este comienza a brotar ellos lo rasuran rápidamente. Así, pues, el término comenzó a tener mucho mayor uso como nominal para los sacerdotes misioneros, tanto en tiempos de la conquista como de la colonia hasta bien entrada la república en el siglo XIX; de tal manera que con el término **keimari** se referían a los sacerdotes de la orden de los capuchinos, quienes se caracterizaban por mostrar una profusa barba que cubría su rostro.
No obstante, si observamos bien la conformación del término nos podemos percatar de que el mismo se estructura mediante: **k-** (*prefijo atributivo de posesión*); **-ei-** (*espíritu*; *aliento*; *energía*); seguido de –**ma** (nominal para *tierra*), y, finalmente, el sufijo –**ri** como marca del género masculino; por lo que una traducción más o menos literal sería: *el que tiene o posee el espíritu de la tierra*, que como bien vemos pareciera no referirse explícitamente a la descripción del vello facial en su aspecto exterior y, por tanto, superficial; por el contrario, debemos entender que el término configura el significado de acuerdo a una lógica que comprende el comportamiento del organismo humano como emparejado al comportamiento

del mundo, y es por esta vía que debemos entender el crecimiento del vello facial como equiparado al crecimiento de la paja sobre la tierra; de tal manera que los **ayouna keimain** (*los extranjeros barbudos*) tienen el espíritu de la tierra, así como el rasuramiento del vello facial entre los hombres añuu corresponde a su condición de hombres que poseen el espíritu del agua y no de la tierra. **Naokotatünü wa'tüiñü keetü mana jümo naintain keimariñü kaapuchinakan wo'utiñü aunatünü aperenatatünü** (*Decían nuestros abuelos que, cuando llegaron los barbudos capuchinos nuestros piaches fueron apresados*).

keimüchi: Verbo. ***Ser o estar casada***; ***tener marido***.
Si **keima** es término de uso exclusivo para referirse a sujetos masculinos, **keimüchi** es un verbo de uso exclusivo para referirse a sujetos femeninos. El mismo configura el sentido significativo de aquella que ya tiene o cuenta con el aliento de su complemento, es decir, hace presente su condición de ser tierra por su complementario: el marido.
Decimos esto en tanto que el verbo se conforma mediante: **k-** (*prefijo atributivo de posesión*); **-ei-**(*espíritu*; *aliento*; *energía*); **-ma-** (*tierra*); seguido de –**ü-** (*sufijo marcador de género femenino*), y, finalmente el presentador o enfático de presencia –**chi**; de tal manera que de acuerdo a la lógica del pensamiento añuu keimüchi configura la noción de mujer casada, pues, ya tiene "*esposo*"; dicho de otra manera, el espíritu de tierra propio de la mujer (**-mü-**) sólo se hace presente cuando está casada, cuando tiene marido, cuando él está presente (**-chi**) como complementario. Así, *tener marido* (**keimüchi**) es contar con la presencia del complemento que hace posible el despliegue de la energía procreadora de la tierra presente en toda mujer. **María keimüchi ya, jamaicharu jeerü ü'ün jiá** (*María ya tiene marido, dentro de poco será madre*); **Toupa Delfa anki keimüchi pe ou'tatürü mayüre** (*Mi tía materna Delfa nunca tuvo marido murió siendo señorita*).

keinchi: Verbo. ***Que tiene o está en su centro***; ***que está centrado***; ***tiene corazón***.
Se trata de uno de los términos con los que los añuu se refieren al que representa el tercer principio de su sentipensar: ***la confianza***, que el sujeto adquiere en la medida en que actúa de manera equilibrada, pues, todo lo razona en función de lo justo, de la armonía, ya que su corazón está presente en su palabra y sus acciones.
En este sentido, es importante señalar que para el filosofar añuu (también para los wayuu), *el corazón representa el centro del pensar verdadero*, de tal manera que hablar con propiedad y actuar con verdad y justicia, implica que el sujeto realmente razona con su corazón presente y, por ello, sus acciones son centradas, esto es, equilibradas y armónicas o en función del equilibrio y la armonía personal, familiar y social.
Así, pues, **keinchi** nos habla de un sujeto que *tiene presente su corazón*, es decir, razona antes de hablar o actuar, pues el equilibrio y la armonía residen en él y constituyen el centro de su palabra y su hacer. **Mana jümo wachaka wachee maneü anounükü wanapeenü wa'tücha aka keinchi niá** (*Cuando necesitamos escuchar una palabra justa buscamos a nuestro abuelito pues él tiene corazón*).

keini: Verbo. ***Tiene nombre***; ***es famoso***; ***es reconocido***; ***tiene fama***.
Dos consideraciones nos parecen importantes señalar al respecto de este término. La primera, pudiéramos decir, es de orden lingüístico; en este sentido debemos indicar que la idea de "fama" o "reconocimiento" de un sujeto se conforma a partir de **k-** que, sabemos, es *prefijo atributivo de posesión*; seguida de –**ei-** (*aliento*; *espíritu*; *energía*), y, finalmente, **-ini** (*nombre*; nominación por la que es conocido un sujeto determinado); de tal manera que una

traducción literal nos conduce a significar el término como: "*tiene espíritu su nombre*"; por lo que es posible deducir que por su particular proceder, actitud y/o aptitud, su nombre adquiere espíritu propio. Como vemos, tal significación se sustenta en la consideración de la posibilidad de vida propia de las palabras.

En segundo lugar, debemos decir que la "fama" o el "reconocimiento" no es algo que el sujeto busca o se propone como objeto de su vida, pues, todo añuu sabe que se trata de un hacer que corresponde a los otros acerca de nosotros, es decir, en la construcción de la comunidad cada sujeto debe buscar ejercer su hacer desde la complementariedad con los otros y, son los otros los que valoran nuestro hacer y viceversa; de tal manera que "sólo mi hacer es o será el fundamento para el reconocimiento". Si mi hacer se corresponde con la complementariedad que busca la armonía de todos, mi nombre adquiere espíritu propio y, por tanto, deja de pertenecerme ya que al mencionar mi nombre no se refieren sólo a mí como sujeto material sino a la justeza de mi hacer que, en definitiva, es lo que se conforma como sustento de la armonía; pero si por el contrario, mi hacer atenta contra el equilibrio, igual mi nombre será reconocido pero como lo que debe ser negado y, por ello, su mención es singularmente evitada.

En fin, queremos enfatizar el hecho de que para el sentipensar añuu ningún sujeto tiene como propósito de vida la búsqueda de su reconocimiento por los otros como personal beneficio, sino que, debe orientar su hacer en virtud y en función del *cortar/compartir* para la persistencia familiar y comunitaria. En este sentido, cada quien procura realizar su hacer de la mejor manera posible y, si por ello los otros le reconocen, entonces, habrá alcanzado uno de los más importantes logros de cualquier ser presente en el mundo: su nombre se habrá desprendido de él y será asumido por los otros como símbolo del hacer de todos, o, si por el contrario su hacer es negativo, los otros evitaran nombrarlo hasta que la negatividad de su hacer desaparezca de la memoria de todos. **José keini ata nütaa aünaa niá** (*José tiene nombre porque sabe pescar*); **Kennar sota ein niá, keini ata mou** (*Nadie lo recuerda, tiene fama por malo*).

keintaawa: Nombre. ***Conciencia***; ***tiene en sí mismo saber en el corazón***.

Quinto y último estadio del horizonte ético del sentipensar añuu. Es el que permite considerar al sujeto que así lo alcanza, como un verdadero añuu. Se trata del tiempo en que el sujeto ha logrado llenar su corazón de sabiduría y ésta, está en él, por sí mismo; es decir, ha transitado el camino de su vida guiado por su propósito de alcanzar su transformación en *mano*; por tanto, no requiere sino escuchar a su propio corazón para encontrar la respuesta adecuada a un problema o dilema de su vida o de la vida de los otros o de todos.

Por supuesto, alcanzar este estadio de conciencia ha requerido de toda una vida de templar su cuerpo y espíritu en un permanente y vigilante ejercicio de la responsabilidad, la verdad, el razonamiento y la autonomía de su palabra y su hacer; de tal manera que siempre actúa con gran voluntad, desplegando su energía y, al mismo tiempo, aquietando esa misma energía dentro de su propio espíritu a partir de la reflexión de lo justo y lo verdadero, lo que ciertamente no es nada fácil especialmente, durante la juventud del sujeto que, en esta etapa de su vida, se siente sobrecargado de energía y de poder (*voluntad*).

Así, sólo aquel o aquella que logra mantener su hacer de acuerdo al horizonte de vida de la comunidad, puede ser considerada como una persona que ha alcanzado el estado de **keintaawa** (*conciencia*), esto es, ha llegado a *tener o poseer saber en su corazón por sí mismo(a)*, y por lo que ciertamente le permite enfrentar con equilibrio y armonía todo, aún, el inexorable momento de la muerte, lo que de seguro hace con la certeza de que el instante

que ha sido su vida, lo ha vivido guiado por su aspiración de ser una humilde mano complementariamente estrechada a la mano de los otros. En este sentido, tal condición es lo que hace posible que el instante de la muerte y el camino hacia el lugar de los muertos represente un "sufrimiento" manejable, ya que, a fin de cuentas, sentipiensan los añuu, con la muerte el único que *deja de ser* es el cuerpo del muerto, pues, su espíritu sigue su propio camino.

Por tanto, alcanzar el estadio de conciencia (**keintaawa**) es lo que hace posible que el sufrimiento propio a todo proceso de transformación (-**kii**-) sea exiliado del sujeto que, durante el mismo, siente toda su vida como una suave brisa que apenas pasa y golpea refrescante su rostro. Vale decir, el horizonte ético del sentipensar añuu tiene el propósito de preparar al sujeto a lo largo de su vida, para la adquisición de la conciencia (**keintaawa**) de su limitada material existencia, por lo que debe ser capaz de mirar sin temor, los ojos de su propia muerte.

Debe entenderse entonces, el hecho de que **keintaawa** es una expresión que se reserva para referirse a sujetos así considerados como parte de la memoria social de los añuu, es decir, es estrictamente referida a un anciano(a) difunto(a) (**keintaawari**/**keintaawarü**) que, de esta forma, es incorporado(a) al cuerpo de todos como representación de su conciencia colectiva, y que se manifiesta en la palabra y hacer de aquel o aquella así estimados, lo que les convierte en guías de la continuidad del camino de todos. **Atüyükai Alberto keintaawari aruuyü amana Sánchez ontuwachaaru** (*El tío abuelo Alberto es la conciencia de los Sanchez de Cuervito*).

keitita: Verbo. ***Calmar***; ***aquietar***; ***sosegar***; ***tener calma***; ***estar calmado***; ***ser sosegado***.

Si **keikarü** (*lo tiene*; *lo es*) se refiere a alguien con un espíritu y voluntad evidentemente manifiesto en *su hacer*, **keitita** busca expresar la necesidad de *aquietar*, *sosegar* o *calmar* al espíritu inquieto o voluntarioso. Así, podemos decir que para el sentipensar añuu el exacto proceder en el ejercicio del *hacer* de un sujeto es el permanente equilibrio entre **keikarü** y **keitita**, esto es, entre *la posesión del espíritu, la energía* y *el aquietamiento puntual de esa misma energía, de ese espíritu*.

Decimos esto porque, efectivamente, **keitita** se conforma mediante: **k-** como *prefijo atributivo de posesión*; **-ei-** como *espíritu*, *energía*, *aliento*; inmediatamente seguida por la partícula –**ti**- que es un morfema indicador de *distanciaciamiento*, *alejamiento*, y, finalmente, **-ta** que es un puntualizador que otorga el sentido significativo de condición única o definitiva. Así, pues, calmar o calmarse; sosegar o sosegarse; aquietar o aquietarse, implica distanciar puntualmente nuestro espíritu que es igual a alejar la energía propia de nosotros para obtener la calma, ya que sólo así nos es posible mantener el equilibrio entre el razonamiento y la voluntad, o también, entre nuestro pensar y nuestro hacer como base de sustentación de nuestro verdadero saber.

Podemos, además, decir que existe una evidente relación entre los tres términos que hemos descrito como expresión de un aspecto fundamental del sentipensar añuu, es decir, entre **keikarü** – **keini** – **keitita**, ya que la primera está referida a la posesión (manifiesta) del espíritu del sujeto, lo que se hace evidente por su hacer y su voluntad que, sea que lo realice por bien o por mal, genera un reconocimiento por parte de los otros; por tanto, su nombre (**keini**) adquiere espíritu propio, para bien o para mal, y cuando esto sucede, si el sujeto se dispone alcanzar la conciencia (**keintaawa**), está obligado a sosegar el ímpetu voluntarioso de su espíritu (**keitita**), distanciándolo puntualmente.

Así, de acuerdo al sentipensar añuu cualquier persona que actúa con verdad es porque ejerce su hacer guiado por la voluntad complementaria del horizonte ético de su comunidad. Quien así vive, siempre será reconocido por los otros, y este reconocimiento transforma simbólicamente su nombre en expresión del *ser de todos*. Pero ¡cuidado!, es en ese momento, es allí donde frente al sujeto siempre surgirá un falso camino que, de seguirlo, puede distanciarlo para siempre de la conciencia y, por ende, de la comunidad.

Hablamos del falso camino que nos muestra el *eco* provocado por el sonar de nuestro nombre en la voz de muchos. Seguir este camino implica impedir la necesaria separación del nombre (**-ini-**) con el que somos nombrados por los otros del hacer de nuestro espíritu que, ciertamente, es originariamente libre. Por otro lado, materializar en nuestro cuerpo el nombre con el que los otros nos nombran puede llevarnos, ciertamente, a adquirir y a ejercer mucho poder sobre los otros; pero, finalmente (y lo peor de acuerdo al sentipensar añuu), es esto lo que nos lleva falsamente a creer en la posible eternidad material de nuestra existencia como sujetos, a creernos eternos *en* y *por* nuestro poder.

Para el sentipensar añuu la solución a este conflicto no es otro que "saber escuchar", esto es, no perder jamás de vista el horizonte ético que la comunidad ha definido como corazón de su cosmovisión y cosmovivencia; por tanto, a pesar de que todo sujeto esté expuesto a escuchar el eco de su nombre mencionado por los otros, no debe sucumbir a la falsedad de todo eco y eso depende de sí mismo, de su propia conciencia que como único camino le pedirá siempre: **keitita**: *calmar*, *sosegar* o *aquietar* su espíritu, pues, sólo el sosiego puede distanciar puntualmente la energía que nos impulsa en nuestro hacer; es algo así, como la necesaria desaceleración de nuestra voluntad en la búsqueda del equilibrio personal y de la armonía social. **Joukai keititari niá, poresakarü jürüko anou nüiña** (*Él siempre está calmado por eso todo lo hace bien*) frente a todo); **Amüiwa weintay keintaawa we mana jümo watiyerawa keitita we** (*Sólo llegamos a la conciencia cuando aprendemos a calmar nuestro espíritu*).

keiwii: Nombre. ***Caiman*** (*el que tiene el espíritu del agua*).

Este miembro de la especie *cocodrylus*, perteneciente a la familia de los *aligátor*, ha estado milenariamente presente en las aguas pantanosas de los manglares aledaños a la región de Gran Eneal y la Laguna de Sinamaica. Su permanente presencia entre sumergido y flotando en la superficie es lo que ciertamente generó la orientación en la construcción de su nombre, pues, **keiwii** es la expresión que resume lo que podríamos definir como *el estar* del animal y que tal como creemos haber señalado previamente en el **Libro Primero**, el ***estar*** en el mundo constituye uno de los principios sobre el que los añuu fundan su sentipensar. De tal manera que **keiwii** no es otro que, *aquel que tiene* o *posee* (**k-**) el *espíritu*, el *aliento* (**-ei-**) del agua (**wii**(**n**).

Debemos señalar, además, que entre todos los sujetos de la comunidad de animales, el caimán es uno de los de mayor poder simbólico para el filosofar añuu y, aunque parezca obvio, la razón de ello no es solo el hecho de su permanente *estar* entre el fondo y la superficie del agua, sino porque tiene la capacidad de *hacer tierra*; esto es, que su larga existencia en la superficie del agua del pantano le lleva a acumular polvo y sedimento sobre su lomo donde llega a crecer musgo convirtiéndolo en una especie de isla viva y, porque además, es portador de la memoria del proceso mediante el cual los añuu han debido generar tierra desde su origen y permanencia en el agua. **Nükota Julio keetü kunuunuriyaru weimei ee manei keiwii araüraraa** (*Dice Julio que en la montaña de magle hay un caimán muy viejo*).

Keiwii (*Caimán*)

kii: Verbo. ***Tiene el cambio***; ***está cambiado***; ***tiene la propiedad de cambiar***.
El término está vinculado a la propiedad de transformación de todas las cosas, esto es, se trata del principio del cambio, pues, todo cambia, todo se transforma y esa capacidad o propiedad de todo elemento a transformarse es a lo que se orienta el término **kii**.
Sin embargo, todo cambio, todo proceso de transformación por medio del cual un elemento puede pasar de un estado a otro, involucra el abandono y/o desprendimiento de parte del estado anterior para incorporar los elementos propios del nuevo estado, lo que siempre implica un proceso que se presiente doloroso.
Dicho de otra manera, no nos transformamos sin sufrir, sin dolor, porque todo desprendimiento e incorporación en el cambio es, de alguna forma, doloroso por lo que se deja de ser y aún sufrible por lo que se recibe para asentar nuestro nuevo estado. Así, por ejemplo, en la expresión: **nikii ou'tikai**, con la que los añuu nombran a aquel que recién ha muerto y, por tanto, ha dejado su estancia con nosotros pero que ciertamente no ha tenido el tiempo suficiente para arribar o alcanzar la propiedad de su nueva condición que sólo culmina cuando llega o se establece en ese otro lugar propio de los muertos, es entendido y así es nombrado como: ***el sufriente***, aquel ***que se está transformando***, pues, ya no vive con nosotros pero aún no ha llegado al lugar de los muertos, y, es ese precisamente, el proceso de transformación propio del sujeto que de vivo pasa a muerto y que lingüísticamente es la residencia de la idea de **kii** como propiedad del cambio o transformación, siempre dolorosa, de todas los elementos del mundo. **Jürüko kii mmaarukarü** (*Todo cambia en el mundo*).

kiira: Nombre. ***Maraka*** (***maraca***); ***tiene la propiedad de inducir el gran cambio***.
De acuerdo a la perspectiva occidental, una maraca es un instrumento musical de percusión que se puede acoplar a otros en la configuración de una armonía. Pudieramos decir que desde una perspectiva amplia de ver el elemento maraca, hay coincidencia entre el pensamiento **ayouna** y el pensamiento añuu; sin embargo, ya sabemos que para el sentipensar añuu, en primera instancia, todo elemento presente en el mundo, aun siendo el resultado del proceso creador de la comunidad humana, una vez creado, adquiere su libertad, la cual está en relación directa a su propósito, es decir, a *su hacer* y, por tanto, se independiza, esto es, se tranforma en sujeto que ejerce su hacer que le es propio.
En este sentido, **kiira** (*la maraca*), tiene como hacer la posibilidad o la condición de cambiar el tiempo o la dimensión y la percepción de esa dimensión. Dicho de otra manera, cuando la maraca es manipulada en una sesión de trance espiritual, es su sonido el que hace posible el cambio de dimensión espacio/temporal y es por su intermedio que quien la manipula (**ou'ti**), puede llegar a penetrar el costado del mundo de los muertos y así lograr la interacción que requiere para incidir en la realidad.

Kiira está conformada mediante **k-** (*atributivo de posesión*); **-ii-** morfema que indica un *cambio* o *transformación* que, en este caso, se proyecta *al espacio exterior* (**-ra**). Así, la maraca es el instrumento que en manos del **ou'ti**, tiene la propiedad de acrecentar el cambio, la transformación de la dimensión espacio/temporal generando otra instancia de atención que le permite al sujeto penetrar a la dimensión de los espíritus. **Mana jümo ou'tikai eichujuya kiirakarü nükerota outiarureñü** (*Cuando el piache truena la maraca entra en el lugar de los muertos*).

kiiramoyachi: Nombre. ***Maraquero***; ***el que hace presente el hacer de la maraca***.
Es interesante observar que el término hace visible la relación intersubjetiva entre el elemento "maraca" (en tanto sujeto), con el sujeto que lo manipula, única vía posible para lograr efectivamente la manifestación del *hacer* de la maraca como tal. Vale decir, no se trata de nombrar al ejecutante de la maraca sino a la interacción entre el sujeto que por su *hacer* logra sonar la maraca y el *hacer* de la maraca propiamente dicha; por lo que es posible entender que se trata de una relación estrictamente complementaria ya que ciertamente, el *hacer* de la maraca (romper la membrana de la dimensión de la realidad que vemos para entrar en la realidad que no vemos), requiere de la acción del maraquero; pero, éste no podrá entrar a la dimensión de *la otra realidad* sin *su hacer* de sonar la maraca.
Decimos esto, porque **kiiramoyachi** se conforma mediante: **kiira-**, descrita previamente como *que posee la propiedad de inducir el cambio, la transformación*; **-amo-** morfema preposicional que implica instrumento, por lo que puede ser traducido como: "*con*" o "*por medio de*"; seguida por –**ya-** como adverbio de tiempo: "*ahora*"; "*ya*", y, finalmente, **-chi** que es un sufijo que tiene dos implicaciones significativas: constituye un presentador que actualiza la presencia del sujeto o acción del mismo, lo que ciertamente se acrecienta por la acción previa de –**ya-** (*ahora*), pero también funciona como marcador de género masculino; de tal manera que la expresión **kiiramoyachi** bien puede ser traducida como: *El que hace presente ahora la propiedad del cambio, la transformación*. Ahora que, si el sujeto ejecutante de la propiedad de la maraca fuera una mujer, el término se tendría que expresar como: **kiiramoyatü** (*La que hace presente ahora la propiedad del cambio*, etc.).
En todo caso, **kiiramoyachi**/**kiiramoyatü** configura su sentido significativo a partir del cambio acrecentado que resulta de la complementariedad entre *el hacer* del "sujeto" maraca y *el hacer* del sujeto humano que la manipula. **Jürüko pe kiiramoyachi, aka, jürüko pe nau'tikan** (*No todos son maraqueros, pues, no todos son piaches*).

kitiroo: Verbo. ***Que tiene la propiedad de distanciar*** (*ampliar*) ***el espejo***. ***Luna llena***.
Imaginemos por un momento que estamos bogando en una embarcación sobre las aguas, exactamente en el centro del lago de Maracaibo en una noche con luna llena. Si podemos hacerlo, de seguro, logramos llegar al fondo de lo que el término **kitiroo** implica significativamente, pues, se trata de hacer visible la amplitud o distancia posible de abarcar visualmente en noches de luna llena y no a la luna llena como tal.
Dicho de otra manera, el término no se refiere exactamente a la descripción del elemento luna en su fase llena o plena, sino al *hacer* que ella evidencia en *su plenitud*, el cual es posible de ser visualizado a partir de la amplitud o distanciamiento (**-ti-**) del espacio iluminado por ella y, por tanto, se trata de la descripción de la ampliación o distanciamiento del *hacer de espejo* (**-roo-**) que la luminosidad de la luna llena hace visible en medio de la oscuridad de la noche. Por lo que, una vez más, queda demostrado que desde la perspectiva del sentipensar añuu, el nombrar aparece sujeto al *hacer* de los elementos nombrados y, cuya existencia está

siempre en relación con los otros elementos con quienes comparte *su estar* y *su hacer* en el mundo. **Wachaka waünaa ayarun kitiroo ata wera mei watta** (*Nos gusta pescar en noches de Luna llena porque vemos más lejos*).

kochiinai (**kochiikaü**): Nombre. ***Cerdo*** (***a***); ***cochino*** (***a***).
Como es evidente, se trata de un préstamo del castellano, pues, este tipo de animal no es propio de la región. Es decir, se trata del cerdo doméstico ya que el cerdo salvaje o cochino de monte es reconocido por los añuu como **anatiyara**. (Ver **anatiyara**: ***Cochino de monte***; ***báquiro***).
En todo caso, saben los añuu que hay una diferencia esencial entre **kochiinai** y **anatiyara**, y es la que tiene que ver con el hecho de que **anatiyara** es un "cochino" que no puede vivir sin su manada y, por tanto, se resiste a la domesticación (lo que no impide que la comunidad humana no pueda lograr su sedentarización) pero, ciertamente, a diferencia de **kochinai**, quien puede vivir aislado y solitario en el espacio creado para él por los hombres, **anatiyara** es esencialmente gregario, vive en manadas y, aún domesticado, requiere de la presencia de otros como él en un mismo espacio, pues, de lo contario se rebela. **Anou irükü kochiinai aka tachaka pe aüri irükü anatiyara** (*Es buena la carne de cochino, pero no me gusta más que la carne de báquiro*).

kokonoutü: Verbo. ***Que tiene joroba***; ***que está jorobado***.
Ciertamente el término está restringido al uso que implica señalar el proceso de envejecimiento o ancianidad de un sujeto, pues, es el tiempo en que su cuerpo tiende a encorvarse hasta llegar al momento de su imposibilidad de caminar. Tal proceso, de acuerdo a la perspectiva añuu, no es privativo de los seres humanos, sino también de las comunidades animales y aún de las plantas. Pero, en todo caso, se trata del proceso de envecimiento que obliga al cuerpo del sujeto, sea éte vegetal, animal o humano, a una vuelta sobre sí mismo hacia la forma de su propio origen, esto es, a su posición fetal o de semilla.
Queremos decir, no se trata de señalar una deformación física en sí misma, ya que tal deformación es casi inexistente en sujetos jóvenes de cualquier especie; de hecho, podríamos decir que los añuu, físicamente, se caracterizan por poseer un cuerpo esbelto, de espaldas anchas y pecho erguido y solamente en la vejez muy avanzada tienden a sufrir de eso que denominan como **kokonoutü** que significa que ha adquirido o está adquiriendo una joroba, o que se está jorobando por su edad. **José meyaraürai keetü kokonoutü niá ya** (*José ya está tan viejo que ya tiene joroba*).

koojüi: Verbo. ***Ser glotón***; ***tener ansiedad***; ***tener la comida como ambición***.
A pesar de constituir un verbo, **koojüi** actúa como el nominativo, en tono despectivo, para aquel que se muestra ansioso por comer o, come con ansiedad y abundancia exagerada, lo que por supuesto, no es bien visto socialmente, pues, para los añuu, el acto de comer no sólo es la necesaria restitución material de nuestro cuerpo, sino que representa el momento en que el espíritu recibe lo materialmente necesario para sostener su vitalidad y energía que se manifiesta en la recuperada fuerza de nuestro cuerpo; de allí que el espíritu aspira a recibir justo lo necesariamente requerido para la reposición de su energía vital; por tanto, el consumo de alimentos ha de hacerse con la prudencia exacta para mantener la armonía entre cuerpo y espíritu que lo gobierna. Así, pues, el glotón, con su ansiedad, pone énfasis en la saciedad exagerada de su cuerpo y no en el equilibrio con su espíritu. **Angel koojüiraa poeresakarü**

pi yo mei jawata wa nüchaka pe nütarawa (*Angel es muy glotón por eso o es muy pesado o no quiere trabajar*).

kooka: Nombre. ***Coco***; ***fruto del cocotero***.
Evidentemente se trata de un préstamo lingüístico y cultural que los añuu han sabido incorporar, pues, ciertamente la planta o árbol de coco no es original en esta región, esto es, se trata de una planta traída por los colonizadores europeos; sin embargo, los añuu no sólo la incorporaron en virtud de su valor nutritivo y para la atención de enfermedades que el agua del coco es capaz de proveer, sino que muy bien supieron crear técnicas para su aprovechamiento total, pues, la concha exterior es utilizada para la construcción de escoyeras; la concha dura (interior) es utilizada para la fabricación de tazas, cucharas y otras artesanías utilitarias u ornamentales; mientras que de su carne extraen la leche que es común en su arte culinario pero de la que también obtienen el aceite con el que producen medicamentos y hasta artículos de tocador, especialmente para las mujeres en el tratamiento del cabello, y aún, con el bagazo de la carne del coco producen confitería o generan alimentos para los animales domésticos (gallinas, cerdos y ovejos). En fin, nada se pierde del coco y, tal vez, por eso mismo, los añuu han buscado y logrado las formas de incorporarlo totalmente a su cultura por lo que, en efecto, en la actualidad les pertenece totalmente como parte de su territorialidad. **Kookakarü pi ya we, aka jein kawinaru wa we** (*Somos como el coco, pues, su corazón tiene el agua adentro como nosotros*).

kookü: Adjetivo. ***Árido***; ***sucio***; ***miserable***.
Para el sentipensar añuu, donde no hay agua y la tierra es seca y árida, torna al lugar en espacio miserable o sucio, pues, desde su perspectiva, la presencia del agua en abundancia es equvalente a una abundancia de vegetación o, por mejor decir, de vida de todas las otras comunidades de seres complementarios a la comunidad humana, única garantía para una vida buena o un buen vivir. En tal sentido, vivir en las aguas y los manglares es para este pueblo lo que hace posible su fortaleza, su "riqueza"; por el contrario, aquellos que viven en los espacios de la sequedad y la aridez, de escasa vegetación y poca agua, representan la manifestación de la pobreza y la vida miserable. **Wamirüin wayuukan amou ein we aka katouwa nana kooküaru mmakarü je kawiimpe** (*Nuestros hermanos los wayuu nos entristecen pues ellos viven en la tierra árida y no tienen agua*).

koroori: Adjetivo. ***Brillante***; ***que tiene brillo***; ***metal precioso***.
Se aplica fundamentalmente a todos los metales (*oro*, *plata*, *cobre*, etc.), es decir, a cualquier metal o elemento que destella por sí mismo; por tanto, también es aplicable al hacer de las estrellas o a ellas por sí mismas, y aún a los peces especialmente simbólicos como el pámpano, por sus destellos plateados en su desplazamiento.
En todo caso, no es una condición que pueda ser aplicada a los seres humanos, a menos que éste sea poseedor de fortuna metálica (**nnerr**) representada por el dinero, lo que por supuesto es una forma de adjetivar relativamente reciente y generada por la colonialidad. Por ello, cuando quieren referirse a una persona que tiene dinero dicen que esta persona *parece brillar* de tanta moneda que posee: **koroorikai** (*el adinerado*; *el que tiene brillo*).

koukarei: Verbo. ***Son o están casados***; ***están viviendo juntos***.
Señala fundamentalmente a la propiedad que tiene la pareja (hombre/mujer) de reproducir la vida, o mejor, la propiedad de hacer emerger la vida a partir del momento en que viven juntos.

Así, se trata del término para referirse a la pareja conyugal por excelencia, pues, ella es la base material de la complementariedad que permite o hace posible el emerger de nuevos miembros a la comunidad; por tanto, la reproducción de la misma. **Koukarei nana, nauna kachonta ya** (*Ellos están viviendo juntos seguro van a tener hijos*)

kouta: Verbo. ***Que se calla***; ***hace silencio***; ***dejar de hacer ruido o escándalo***. ***Callar***.
Tal como el glotón (**koojüi**), el o la escandalosa no es bien visto, pues, se entiende que se trata de una persona que desequilibra la armonía social. Así, cuando una persona con su voz escandaliza, es generalmente cortado con el imperativo **kouta** (¡*Cállate*!, *haz silencio*). Así, pues, las discusiones al interior de una familia o entre familias, generalmente se realizan sin alzar la voz si es que se quiere llegar a un acuerdo, ya que el escándalo supone la indisposición para el arreglo. Un padre que escandaliza en su hogar puede llegar a ser separado del mismo, pues, no contribuye a la armonía interna, propósito fundamental de la cultura. Se trata, pues, de un imperativo que busca el silencio del sujeto. **Kouta ata na naatikürükan keetü nanapa we** (*Callate que allá está los soldados que nos buscan*).

kouyapei: Verbo. ***Mendigar***; ***ser pordiosero***; ***pedir limosna***.
Es el antónimo de aquel que se da valor a sí mismo, por tanto, se trata de aquel que abiertamente ha perdido su dignidad. Podríamos decir que, a pesar del sistemático y continuo despojo y desposesión del que los añuu han sido víctimas a lo largo de la historia colonial y de la colonialidad republicana, el no llegar al estado de **kouyapei** es un principio fundamental, pues, el darse valor a sí mismos es lo que impulsa a los hombres y mujeres desde sí mismos y frente a los otros. Así, pues, el pordiosero, el que pide por lástima es visto como fuera de la cultura, esto es, deja de ser añuu. **Anou pe kouyapei, shiya aouyapai nnawa mane wekan** (*No es bueno mendigar, aquel que pide no es uno de nosotros*); **Wachaka pe kouyapein, poresakarü ajañunwe** (*No queremos ser pordioseros, por eso bachaqueamos*).

ko'upe: Verbo. ***Ser o estar ciego***; ***que no tiene ojos***.
Construida mediante; **k-** (*atributivo de posesión*); **-o'u-** como nominal de *ojo*; y finalmente, la particula de negación –**pe**. Así, se configura el sentido de que *no tiene ojos, no puede ver* o *no tiene vista*.
Entre los añuu sólo hemos podido contactar a personas que por su avanzada edad han perdido la vista producto de cataratas o glaucomas nunca atendidos. **Berrnadoran ko'upe ata nera nachakape** (*Los del gobierno están ciegos porque no quieren ver*).

koüta: Verbo. ***Tener valor***; ***ser o estar*** "***caro***", "***valioso***".
Es importante señalar que, en su origen, el término nada tiene que ver con la noción de *precio (costo-mercancía*), sino con "valor" en el sentido del aprecio que le damos a un elemento por las implicaciones de *su hacer* lo que, por supuesto, está vinculado a las relaciones de *su hacer* con los elementos con los que se complementa. Vale decir, el valor de algo está vinculado al hacer del elemento en sus relaciones intersubjetivas y complementarias con los otros; por tanto, puede decirse que todo tiene su valor y, por tanto, su dignidad; de allí que en lo que respecta a los seres humanos, la dignidad es un valor que cada uno de nosotros debe darse a sí mismo: **koütawa**, lo que implica que cada quien debe, ante todo, vincular su hacer al beneficio de todos, pues, esa es la vía para que los otros lleguen a considerarlo o estimarlo como una persona con dignidad (*valiosa*) **koütawari**(**ü**).

No fue sino con el establecimiento de las relaciones comerciales en el contexto de la sociedad colonial que el término adquirió la acepción de *costo* en tanto *precio* del elemento convertido en mercancía. ¿**Jeere koüta tü jamaa**? (¿*Cuánto cuesta esta hamaca*?); **Mane anua koüta mei ata amo jiá anükaa we** (*Un cayuco es muy valioso porque con ella andamos*).

koüta atüma: Expresión. ***Ser valorado por los otros por su honradez y dignidad***.
Se trata de la expresión utilizada para referirse a una persona en virtud de su dignidad o que merece ser honrado por los otros por su valor. Así, el sufijo de **koüta** va a marcar el género y número de la persona a quien se honra, mientras que el prefijo de **atüma** representa al sujeto que manifiesta su honra. Por ejemplo: **koütari tatüma tatüi** (*Yo honro a mi abuelo*; *mi abuelo tiene dignidad*; *mi abuelo es honrado*).
En fin, **koüta** (*valor*) es una condición radicalmente opuesta a **kouyapei** (*mendigo*, *pordiosero*), pues, el que pide por lástima o espera ayuda por lástima es porque ha perdido su valor o *no se valora a sí mismo* (**koütawape**), lo que ciertamente, aún hoy día, en medio de la pobreza, desposesión, persecución y maltrato, los añuu evitan. Así, a pesar de que se les ha despojado de la pesca, ellos han preferido contrabandear gasolina y nada le piden al gobierno y mucho menos, a sus militares perseguidores. **Jürüko eichi añuu koütari nütüma nümaana** (*Todo hombre añuu honra a su esposa*).

koyeera: Nombre. ***Escollera***; ***explanada***. (En México: ***Chinampa***).
Puede apreciarse que se tratra de un préstamo lingüístico, más, sin embargo, se trata de una invención propia por medio de la cual el pueblo añuu en un extraordinario proceso de ingeniería, es capaz de construir espacios de tierra dentro del agua, creando así patios artificiales en los que puede generar pequeños cultivos de coco, algunos vegetales o levantar enramadas para el trabajo o la simple estancia familiar.
La **koyeera** se construye a partir del levantamiento de un cercado, generalmente en forma de cuadrilátero armado de varas de mangle dentro del agua, siguiendo para ello la misma técnica para el sembrado de los puntales de la casa palafítica. Posteriormente, el espacio al interior del cuadrilátero se va rellenando con sucesivas capas de conchas de coco y sedimento extraido de los caños de los alrededores de la Laguna; una capa sobre otra, hasta que el espacio queda relleno totalmente hasta constituir un espacio de tierra artificialmente creado pero que, ciertamente, conforma un lugar altamente productivo ya sea que se utilice como huerto familiar, lugar de trabajo o estancia para el sosiego de la familia. **Wauna waküma maneü koyeera api wapünaa manan ouriya kooka** (*Vamos a construir una escollera para sembrar unas matas de coco*).

kunú(n): Nombre. ***Tronco***; ***palo***.
Nos parece importante hacer la distinción entre los términos **kunú(n)** y **kunuun**, pues, mientras el primero se refiere al nominal para *palo*, *tronco* y/o *madera* utilizada en la construcción de casas, cayucos, canaletes, arpones, y hasta leña para cocinar, se trata, en todo

caso, de una pieza extraída de **kunuun**, es decir, de un árbol que, ciertamente, es considerado como un sujeto con la propiedad (**ku**-) de ser *madre* (-**uun**-); por tanto, es capaz de dotar de hijos, ya como frutos o partes de su propio cuerpo, para bien de la comunidad. Así, saben los añuu que sólo pueden obtener madera de un árbol-madre y, por eso mismo, su acción está sujeta a una estricta racionalidad intersubjetiva con la que deben ejecutar el corte, que está en relación al tiempo preciso en que el árbol-madre está en condiciones de compartirse con los hombres y mantener su vitalidad y persistencia; de lo contrario, se corre el riesgo de hacer un desgarre del árbol-madre y no un cortar/compartido.

kunuuntünü: Nombre. ***Piel del árbol***; ***corteza***; ***brazo del árbol***; ***ramo***.
A estas alturas ha debido quedar claro que para el sentipensar añuu, todos los elementos presentes en el mundo se muestran vivos, esto es, todo son sujetos con un hacer con el que se relacionan complementariamente con los otros. Ahora bien, tal consideración de sujetos vivos de árboles y plantas les configura corporalmente y, por su hacer, de forma análoga a los sujetos humanos, de tal manera que la noción antropocéntrica es del todo exiliada en este filosofar. Siendo así, ninguna planta o árbol está porque sí en el mundo, sino que ella está por su hacer siempre complementario con las demás especies y comunidades (animales y humanas) con las que comparte el mismo espacio territorial.
Es en este sentido que, para los añuu, el árbol de mangle se constituye en representación simbólica de la máxima aspiración de su horizonte ético, esto es, **keintaawa**, pues, se trata del árbol que contiene en su corazón toda la sabiduría del mundo que habita, ya que es capaz de generar tierra para los añuu, atraer una inmensa cantidad de especies animales de cacería al seno de sus bosques; sus troncos y brazos se transforman en sustento de la estructura de sus casas, cayucos y enseres, y, por si fuera poco, de sus flores y su piel pueden obtener esencias medicinales para atender enfermedades. Por sólo mencionar un par de ejemplos, la corteza del mangle rojo es efectiva para las hemorragias y por ello, hasta hace muy poco, era utilizada por las mujeres con procesos menstruales hemorrágicos o posterior a partos difíciles. La piel del mangle negro, en cambio, puede ser un remedio efectivo contra la diarrea y daños gastrointestinales. En fin, la piel del mangle (**kunuuntünü**) hace evidente parte importante del hacer del árbol que los añuu consideran símbolo de la conciencia (**keintaawa**) en tanto es capaz de cortar/compartir sin esperar más que la reciprocidad del hacer de aquellos con quienes se comparte y, por esa vía, se muestra como del camino a seguir por todos los seres humanos que pretendan ser hombres o mujeres verdaderos. **Apürü peiyara türü aawararü pünoota kunuuntünü jewo weimei wiinkarü** (*Para curarte esa hemorragia bebete el agua de la piel de mangle rojo*); **Kunuuntünün weimeikarü jeirükü wapiñan** (*Los brazos del mangle son el cuerpo de nuestras casas*).

kunuunuriya: Nombre. ***Bosque***; ***selva***; ***monte***; ***montaña***.
Se trata de una arboleda o del conjunto de árboles de manglar y de otras especies que llegan a conformar verdaderas selvas aparentemente impenetrables en las que habitan o establecen habitación estacional muchas especies de animales que durante su estación se convierten en sustitutos de la pesca. Los bosques de manglar pueden desarrollarse en un tiempo relativamente breve, pues, el árbol de mangle tiene una enorme capacidad reproductiva y sus raíces acuáticas atrapan sedimento en gran cantidad, generando suelos altamente propicios al crecimiento y reproducción de otras especies de plantas tales como gramíneas, leguminosas, frutales, que a él se acoplan, llegando a constituir así una auténtica selva o montaña que siempre está verde.

Podemos aseverar, que durante toda nuestra trayectoria en la Laguna de Sinamaica hemos sido testigos del permanente cambio de su geografía, lo que está ciertamente vinculado a la desaparición de caños por sedimentación, pero también, a la aparición y crecimiento de verdaderas islas de bosque de mangle donde antes no las había. **Jümüiwo tü kunuunnuriya eeatürü pe ye, jaiñawatünü ata weimeikarü** (*Antes esta montaña no estaba aquí ella se hizo por el mangle*).

Kunuunuriya jewoweimei (*Selva de mangle rojo*)

kuraana: Nombre. ***Fruto del plátano***; ***plátano*** (***topocho***; ***cambur***).
Al igual que el árbol de coco, el plátano, en todas sus especies, ha sido un cultivo que los añuu han podido integrar totalmente a su cultura tanto en su consumo directo y, en menor medida, como cultivo. Ello por cuanto se trata de una planta cuyo laboreo no requiere de mucho esfuerzo y tiempo o especial cuidado y su fruto es altamente apreciado, al punto que el nombre otorgado configura el sentido significativo como de lo que es *muy bueno*, o que tiene o *posee lo muy bueno* (*bondadoso*), en tanto: **ku-** (*prefijo de posesión*); **-raa-** (*morfema de aumentativo, superlativo*), y. –**ana** (*bien, bueno*). Así, en buena medida la creación de las **koyeera** fue impulsada precisamente, para la incorporación de los cultivos de coco y plátano, es por ello que, en la actualidad, toda familia que se hace de una *escollera* generalmente lo que siembra son árboles de coco y plátano, pues, sabe que éstos exigirán muy poco en su tratamiento y cuidado y sus frutos son casi permanentes y muy apreciados por su bondad. **Wachaka ekaa kaaya kuraanakarü** (*Nos gusta comer mucho el plátano*).

küi: Nombre. ***Chinchorro*** o ***red para la pesca***; ***tejido***.
La raíz –**üi-** pareciera referirse a la noción de *estela*, esto es, como *estilizada brizna* cuya presencia puede resultar, de primera cuenta, imperceptible, sin embargo, su trama la hace fuerte y resistente en su hacer de red para la pesca. Así, sus delgados hilos pueden cortar las aguas y su tejido resistir la fuerza de los peces atrapados. **Anai wekü̈i apürü aünakarü weiñeerü watta** (*Esta buena nuestra red para la pesca que haremos mañana*).

Wapütain wekü̈i (*Soltando nuestro chinchorro*)

küirei: Verbo. ***Llorar mucho***; ***ser llorón***; ***que está llorando***.

Nos encontramos nuevamente con la raíz –**üi-**, y, como vemos, pareciera corroborar su vinculación al sentido de *brizna* o *estela* casi imperceptible que, en este caso, a diferencia de la red hilada, se trata de una estela líquida que brota de nosotros como manifestación del sentimiento de nuestro espíritu. Así, cuando lloramos, nuestro llanto es ciertamente la continua brizna o estela líquida que brota de nuestros ojos como expresión de dolor o sentimiento que proviene de nuesto espíritu, de nuestro corazón.

Ahora que, hablando con propiedad, nos atrevemos a decir que el pueblo añuu no es dado al llanto aún en medio de la desgracia; queremos decir, no es llorando como los añuu normalmente expresen su dolor ante la desgracia, la pérdida de un ser querido o cualquier fatalidad, lo que no quiere decir que los añuu no lloren, sino que el llanto puede implicar la incontención del escándalo que ciertamente, siempre les parece debe ser controlado. Tal vez, por eso mismo, en el momento del velorio de un difunto, mientras sus familiares, especialmente las mujeres, se ocupan de la preparación de comida y de la atención de los asistentes, un grupo de mujeres, no necesariamente pertenecientes a la familia del muerto, se dedican a llorar; son las **küireirükan** (*Las lloronas*), quienes, acompasadamente y por espacios de tiempo regulares y precisos, lloran. Ellas, para su llanto, cubren su rostro con un manto o también, con su propia cabellera que colocan frente a su rostro como espesa cortina que así oculta su rostro y modula su llanto. Nadie, pues, ve sus lágrimas, lo que no quiere decir que efectivamente no estén brotando; en todo caso, lo que todos siguen es el rítmico llanto como quejido o lamento sustentado con frases como: ¡**Ay maama; ay paapa, ou'tipüchon nee; ou'ti pürin nee**! (¡*Ay mamá, ay papá, ha muerto tu hijo; ha muerto tu nieto*!), y luego vuelven al llanto.

En cuanto a los hombres, puedo decir que sólo cuando están bien borrachos los he visto llorar al no poder contener el peso de la desgracia que les afecta; sin embargo, aún en esos momentos, sus compañeros o familiares les regañan y conminan a dejar de llorar, pues, se entiende que el llanto aumenta o atrae la desgracia; tal vez, por eso, quienes lloran al difunto son *los otros*, no los propios. **Anou pe küirei aka üiraa ataüra moukarü** (*No es bueno ser llorón pues llorar atrae lo malo*).

kümaa: Verbo. ***Construir***; ***tener o hacer tierra***; ***asentar***.

Sin lugar a dudas, se trata del verbo más consecuente con lo que para el sentipensar añuu es el *horizonte del hacer* de todo lo presente en el mundo, esto es, *cortar/compartir* un lugar; por tanto, *construir* consiste en asentar o asentarse (*hacer o tener tierra*) en un lugar que, ciertamente, siempre será del todo compartido desde el hacer particular de cada una de las comunidades presentes en el mismo.

Justo parece ser el hito imaginario que impulsa esta definición del filosofar añuu, toda vez que se trata de una sociedad humana que habita las aguas, por lo que la necesidad de asentarse territorialmente en las mismas les impulsó milenariamente a crear o construir tierra con sus manos, y, para ello, lograron cortar/compartir el saber del hacer propio del manglar, ya que fue a partir de su relación con el manglar que los añuu lograron diseñar y construir para sí el palafito y, posteriormente, la escollera. Ambas obras de ingeniería con la que, en efecto, ha logrado hacer o tener tierra o, por mejor decir, construirse territorialmente sobre las aguas. De tal manera que, construir (**kümaa**) es para el sentipensar añuu, hacer para tener tierra allí donde no existe, es hacer con sus manos un lugar que los afirma sobre las aguas.

Waparaañun kümaatünü wapiña ouwiinkan apürü joukai woure ama mané kanüye (*Nuestros antepasados construyeron nuestro hogar sobre las aguas para nuestro eterno emerger como otro pueblo*.

L

Es importante señalar que el sonido palatal "**l**" tiene una muy escasa presencia en la lengua añuu, tanto en posición inicial como intermedia o intervocálica en términos propios del idioma; por lo menos, fueron muy pocos los que pudimos llegar a registrar nosotros, pero que también se evidencia en los discursos registrados por Marie France Patte y de otros investigadores antes que ella (Jahn, 1922; Wilbert, 1954). En este sentido, debemos aclarar de antemano que la casi totalidad de los términos que presentamos con el sonido "**l**" en posición inicial corresponden a préstamos del castellano.
Por otro lado, a diferencia del wayuunaiki, idioma en el que los sonidos líquidos "**l** / **r**" parecieran confundirse en el habla y sólo se diferencian cuando la vibrante "**r**" se hace múltiple "**rr**"; en el añunnükü no es así, pues, hay permanentemente una clara diferencia o absoluta separación entre "**l**" y "**r**", y también, una muy escasa presencia de la vibrante múltiple "**rr**".

……o…….

laapü: Nombre. ***Lapa*** (*Cuniculus paca*) (*Cuniculus taczanowskii*).
Se trata de un roedor que habita en la selva o la montaña en alturas superiores a los 350 a 600 mts por encima del nivel mar. Muy buscada por su carne es considerada una especie en peligro de extinción. Es imposible que estos animales puedan habitar en las selvas de manglar y alrededores de la Laguna, pues, residen en cuevas que construyen o aprovechan de otros animales que, como el Cachicamo, construyen bajo tierra con varias salidas a la superficie, siempre bien camufladas con la vegetación.
Siendo esto así, la única vía para que los añuu la obtengan es a través del intercambio con cazadores wayuu o criollos que la buscan en las montañas de la Sierra de Perijá. No obstante, esto es cada vez más esporádico, pues, la cacería de Lapa está absolutamente prohibida desde hace algún tiempo y sólo los cazadores furtivos la buscan para venderla a muy altos precios a restaurantes que, igualmente, las sirven en platos cuyo costo es mucho más elevado. Vale decir, se trata de una especie muy fuera del alcance de **nnerr** para que los añuu la puedan consumir.
Tekaaipe laapü ¡jüüüümüiwo kaaya iimain! (*Yo no como lapa haaaaace muchos años*)

Laapü (*Lapa*) (*Cuniculus paca*)

laranja: Nombre. ***Naranja*** (*Citrus sinensis*).
Al igual que el *limón* (**limoona**), la naranja es un fruto traído por los europeos para su cultivo en América. Estos, a su vez, especialmente oriundos de la península ibérica (España y Portugal), recibieron la Naranja y el Limón durante la dominación árabe de esa región de Europa, y, los árabes, previamente las habían obtenido de China que es, en definitiva, el lugar de origen de estos frutos cítricos.
Podemos ciertamente aseverar que entre los añuu es muy escaso el consumo de naranjas, lo que no ocurre efectivamente con el limón (**limoona**), pues, éste ha sido incorporado incluso como cultivo, dados sus múltiples usos, ya como parte del arte culinario o como parte de los remedios para afecciones de la salud, y aún en los rituales de limpieza espiritual practicados por los piaches. **Püpaata pe laranja aka jamaicha tekaai jiá, pümiyaana limoonain keetü japüita jürüko** (*No me des naranja pues poco la como, dame limones que sirven para todo*).

leechü: Nombre. ***Leche*** (*de vacuno o caprino*).
El presente término, como el anterior, nos permiten enfatizar en lo que es esencial al interés de la conformación de la territorialidad añuu. Nos referimos al hecho de que toda territorialidad genera un patrón de consumo alimentario particular, no sólo por el hecho de los posibles alimentos a encontrar o producir en el espacio territorializado, sino en la carga simbólica que los mismos generan al pensamiento de la comunidad que así los consume. Queremos decir, por ejemplo, que el limón (**limoona**) logra ser un fruto no añuu mucho más integrado a la cultura que la naranja (**laranja**), en tanto que la percepción de la fortaleza de la acidez de **limoona**, permite integrarle simbólicamente con mayor propiedad a procesos de curación o de intervención en la curación espiritual que la naranja, cuya acidez es, ciertamente, más dulce, lo que es interpretado como expresión de menor fortaleza de espíritu.
Por otro lado, durante toda su milenaria historia previa a la presencia europea, podemos decir que ningún pueblo indígena consumía leche de vaca, lo que en modo alguno les privaba de las fortalezas proteínicas presentes en la misma, ya que muchas leguminosas y raíces procesadas presentes en sus espacios territoriales llegan a poseer, incluso en niveles muy superiores de calcio, fósforo, hierro y otras vitaminas, por encima de los presentes en la leche. Por tanto, en buena parte la incorporación del consumo de leche en sustitución de la *java* (leguminosa) o la chicha elaborada con la raíz de la enea, entre los añuu, no puede explicarse sino como parte del proceso de sometimiento colonial y la imposición de la colonialidad del poder y del saber que, de igual forma, no es posible desvincularlo del proceso de desterritorialización sufrido por la cultura.
Lo anterior no implica para nada negar la necesidad y efectiva permanente ampliación y/o transformación del patrón de consumo que cada grupo humano desarrolla en el contexto de su territorio y territorialidad; pero, ciertamente, se trata de una operación que las comunidades humanas realizan a partir de su propia perspectiva de visión del mundo y, en este caso, de los alimentos en cuanto a su valor nutritivo material y simbólico en relación a su significación para la persistencia de su sociedad como cultura autónoma.
Es, pues, en este sentido, que el consumo de leche y de otros alimentos no sólo representan un terrible cambio del patrón alimenticio sino, sobre todo, expresión del proceso de desterritorialización añuu, la pérdida de su autonomía y su dependencia de la colonialidad del poder y del saber de la sociedad criolla occidentalizada nacional que, entre otras cosas, le impuso el consumo de la leche por encima de la chicha de raíz de enea; sólo que para los añuu (y todos los pueblos indígenas del país), el consumo de leche está restringido a su capacidad monetaria (**nnerr**) para adquirirla; así, la colonialidad del poder, luego de imponer

desde la colonialidad la supuesta superioridad energética de la leche de vaca por encima de los alimentos autónomamente producidos por las comunidades, manipula su control mediante los llamados programas sociales de asistencia intentando de manera sistemática mantener a las comunidades bajo su control, despojándoles de su dignidad. **Wanoope ya aurulamariche wiinkarü ata türü weiñawa añun, jakeetü wanooin leechü api weiñawa ayounain, aka kape nnerr we api wayaara je ata anoo leechü añun pe we ya aka nnawa ayouna weenü** (*Ya no bebemos el agua de la raíz de la enea porque eso nos hacía indios, ahora tomamos leche para hacernos como los criollos, pero no tenemos dinero para comprar y por tomar leche ya no somos indios, pero nunca seremos criollos*).

liürü: Nombre. ***Libro***; ***escrito sobre papel***; ***palabra del papel***.

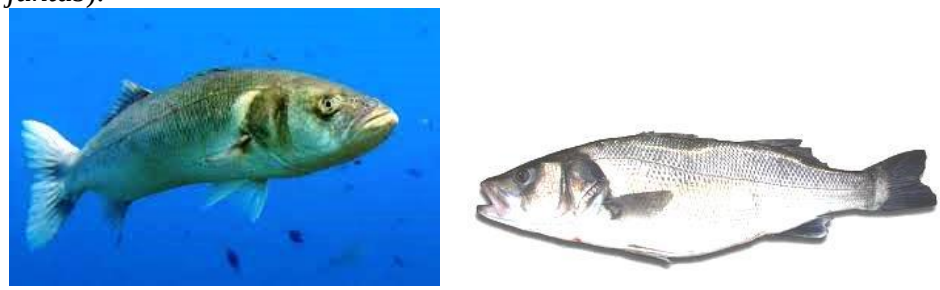
Si algún elemento cultural traído por el conquistador europeo impresionó sobremanera a los pueblos originarios en toda Abya Yala lo fue, precisamente, el libro, pues, se trataba, en lo esencial, de la voz en el papel, esto es, la posibilidad de escuchar la voz del papel que en forma de "dibujos" se encontraba registrada y para lo que el lector sólo prestaba su voz. Ahora que, hablando con propiedad, si la posibilidad de escuchar al papel hablar era de cierto impresionante, más impresionante, por terrible, eran las consecuencias de su palabra. Nos referimos a la obligada lectura de "*El requerimiento*", texto en el que se advertía a las comunidades indígenas de las consecuencias de su no aceptación del dominio y, por tanto, de su conversión a la ideología católica-cristiana y así evitarse una dolorosa derrota militar. Se trataba, pues, de una palabra surgida del **liürü** cuya imposibilidad de comprensión abría las puertas a una desigual batalla que terminaba en grandes bajas indígenas y en la esclavitud de los sobrevivientes. He allí, pues, el origen, desde la perspectiva indígena, del poder de la palabra grabada en **liürü**.

Pero si la lectura del "requerimiento" era previa al ataque militar a una población indígena por parte del ejército conquistador, la lectura de pasajes bíblicos o de partes del evangelio católico también eran declamadamente leídos por frailes y sacerdotes antes de la ejecución de la condena a muerte de los piaches o shamanes indígenas acusados y condenados por brujería. Se sabe (por los propios registros escritos de conquistadores militares y eclesiásticos), que en esta región del Lago de Maracaibo tuvieron lugar, por lo menos, dos juicios por brujería y los acusados (condenados) fueron, precisamente, **ou'ti añun**, también llamados **mojaana**, debido a sus prácticas ceremoniales y curativas, quienes, al momento de ser enjuiciados y condenados a muerte, debían escuchar la palabra del **liürü** que contenía la voz que explicaba "*las causas de su delito*" y "*la necesidad de su condena*" que siempre concluía en la muerte del condenado.

Ahora bien, la idea de graficar la palabra mediantes signos convencionales no era del todo ajena a los pueblos indígenas de Abya Yala; así, es posible hacer mención de las "estelas" mayas en las que se resumen las más importantes historias de la memoria de ese pueblo, la mayoría de las cuales fueron quemadas por los europeos en tiempos de la conquista. Pero también, en nuestra cuenca del Lago podemos mencionar la grafía simbólica de los hoy llamados **jeerü** wayuu que son diseños ideográficos con los que simbolizan a cada uno de los **eirükü** wayuu (clanes familiares); pero igualmente se sabe que en una cueva en las cercanías o alrededores del cerro de **Makuira** en la Alta Guajira, hay talladas en la pared de la misma una cantidad de estas gráficas que, según nos informan, algunos ancianos saben leer o interpretar su significado, la mayoría de ellos vinculados a la historia del desplazamiento de las poblaciones en el territorio wayuu. Pero también entre los yukpa persistió hasta comienzos del siglo XX la práctica del **Tiot Tio**, que consistía en una tablilla

de madera en la que el sujeto, mediante imágenes ideográficas dibujadas con carboncillo, redactaba y leía el relato de los acontecimientos que relataba de una comunidad a otra.
En todo caso, la escritura y el libro resultan una creación cultural que surge de la necesidad de la comunidad humana de registrar y expandir la memoria de sus experiencias y saberes, por lo que, en una comunidad donde la transmisión de sus experiencias y conocimientos puedan ser registrados y transmitidos verbalmente de manera eficiente, la escritura no resulta ser una creación necesaria. Tal es, pues, el caso de los añuu y muchos otros pueblos indígenas del continente. Es por ello que, para los añuu, la palabra del **liürü** siempre fue entendida como la expresión de un poder particularmente externo y, tal poder, era propio de la lengua de los otros y no de su propia lengua. Es por ello que, aún en la actualidad, para muchos añuu les parezca imposible la escritura de su lengua, pues, a su parecer, tal hacer sólo es propio de la lengua de los criollos y otros extranjeros. **Nüokota José keetü wanükü eearü liürükan ya, tayunka pe** (*Dice José que nuestra lengua ya está en los libros, yo no lo creo*).

looro: Nombre. ***Robalo*** (*Dicentrarchus labrax*)
Pez de las orillas del mar pero que igualmente logra adaptarse a las aguas de los ríos, especialmente, en las zonas de las desembocaduras de las aguas de los ríos en el lago como en su salida al mar. Pueden alcanzar tallas de hasta 1,40 mts., y pesos superiores a los 10 kilos. Se captura fundamentalmente con anzuelos moviendo constantemente la carnada que bien pueden ser pequeñas sardinas que él acosa. Los antiguos añun los capturaban también con arpones y flechas. Por su tamaño y peso, es muy apetecido, tanto porque con una sola pieza puede comer una familia completa, como por su valor comercial hoy día.
En la actualidad, en la época en que abundan en la desembocadura del río Limón hacia el Lago de Maracaibo, los criollos han tomado como deporte la pesca del robalo (**looro**) en un lugar que llaman El Trompo.
Weiñatünü maanaü püroü amo apani loorokan wataüratünü aye, wekatünü jürüko apani amanakan (*Ayer hicimos una fiesta con tres robalos que atrapamos, comimos tres familias juntas*).



Looro (*Robalo*) (*Dicentrarchus labrax*)

luseera: Nombre. ***Lucero***; ***estrella***.
En el proceso de pérdida de la lengua, los añuu, ya sea por desuso o por sustitución cultural dejaron de usar el término propio para estrella (**keiche**) por el de **luseerakarü**, ciertamente, un préstamo del castellano ***lucero***.

M

ma: Verbo. ***Así es***; ***decir***.
Este morfema actúa como verbo para referirse al acto de pronunciar un discurso o más bien, como afirmaciónde lo dicho, es decir, que lo pronunciado es tal y como se ha dicho; por tanto, no puede ser considerado como el verbo hablar propiamente dicho y que, ciertamente se conforma de otra manera que veremos más adelante; se trata más bien de que lo dicho es así, que lo dicho corresponde a lo comprendido. **Ma naokotain araürakan** (*Lo que dicen los ancianos así es*).

ma aka: Expresión comparativa. ***Así como***; ***como***; ***también***; ***es así como***.
Es importante señalar que para el sentipensar añuu las relaciones comparativas parten de la idea de complementariedad emparejada, esto es, las vinculaciones entre dos elementos, se realiza de acuerdo al *hacer* correspondiente a cada uno de ellos y, es el hacer lo que los empareja al momento de complementarse desde sus diferencias; por tanto, un elemento dentro de una relación no es ni más ni menos que su par en la relación complementaria.
Así, pues, no existe un elemento superior o menor, mejor o peor en sí mismo, sino diferentes haceres que, en su complementariedad, pueden ser capaces de generar un nuevo elemento con su propio hacer que siempre estará en función del beneficio de otro (especialmente el ser humano) que, por esa vía, resuelve problemas, obtiene beneficios, mejora o transforma la realidad. De tal manera que la comparación **ma aka** generalmente se utiliza para referirse a la relación de elementos diferentes pero complementarios en la producción o reproducción de un beneficio. **Ma aka weimeikarü nüaapa we mmo je akürü, wackaka niá je nnawa wachonaa niá mou iimaru** (*Así como el mangle nos da tierra y alimento, nosotros lo cuidamos y nunca lo cortamos en mal tiempo*); **Ma aka kaikai je keincikarü aunaa we jürüko joukai api weiña** (*También como el sol y la luna, nosotros salimos todos los días para nuestro hacer*).

maaküri: Nombre. ***Anguila de río*** (sp) (*Symbranchus marmoratus*).
Aunque su aspecto ha llevado a relacionarlas con las anguilas del mar, nada tienen que ver con éstas. **Maaküri** habita en aguas dulces, preferiblemente sedimentadas y con poca corriente; por eso, las zonas pantanosas del manglar son ideales para ellas mantenerse bajo la tierra anegosa y, durante la noche, capturar pequeñas cangrejas, caracoles, camarones y aún tortugas recién nacidas con los que se alimenta.
Sin embargo, durante los tiempos de sequía, ellas pueden permanecer durante mucho tiempo (meses) enterradas en el barro cenagoso sin ingerir alimento, por lo que, al parecer de los añuu, se trata de un *comedor de tierra*, de allí su nombre, **maaküri**, que como vemos, se conforma mediante: **ma-** (*tierra*); **-akürü-** (*alimento, comida*), y finalmente –**ri** (sufijo para masculino): *que se alimenta de la tierra*. Esto se debe al hecho de que el animal vive de sus hígados y riñones, reduciendo al máximo su metabolismo, lo que le permite autosostenerse durante todo el tiempo que dura la estación seca.

Su forma es alargada, llegando amedir hasta 1,40 mts. Tienen dentadura y su cuerpo, en lugar de escamas, está recubierto de una piel cubierta de una mucosa que es la que les proteje. Aunque desagradable al tacto y aún por su aspecto, en tiempos difíciles, los añuu las buscaban, pues, su carne da un buen guiso que preparan con leche de coco, papas y onoto.

Maaküri (*Anguila de río*) (*Synbranchus marmoratus*)

maama: Nombre. ***Mamá***.
Corresponde ciertamente al nombre casi universal para llamar a la madre. Sin embargo, para el pensamiento añuu representa, igualmente, el nombre de la madre de todas las generaciones de la gente del agua, de allí que exista un canto (lamento), que se interpreta al momento de la muerte de un miembro de la familia, en una especie de llamado o convocatoria a la madre universal de los añuu (las aguas), para que oriente, conduzca, acompañe y reciba en su corazón al difunto que ha iniciado su viaje al corazón del mundo de donde emergió su espíritu.
Este canto se interpreta antes de iniciarse el velorio propiamente dicho; se trata, con todo, de una convocatoria para todos, pero fundamentalmente, al espíritu de las aguas. Una muestra de este canto lo pudimos registrar interpretado por Isabelita (de La Ponchera) y lo ofrecemos en el disco que acompaña este trabajo.

maanaü: Cuantificador indeterminado femenino. ***Una***.
En efecto, el término se usa para cuantificar o numerar un elemento considerado como femenino o no masculino; igualmente, funciona como artículo indeterminado de género femenino. **Maanaü aroona jaratatürü aye jaapira keetü einta ya iima jattakarü** (*Una yaguasa pasó ayer, ella avisa que ya viene la estación seca*); **Aani te maanaü taraaya** (*Tengo una atarraya*).

maanaücha: Adverbio. ***Sólo***; ***solamente***; ***únicamente***.
Como vemos, el sufijo de diminutivo modifica el artículo transformándolo en adverbio de cantidad "solamente"; "únicamente", por lo que se entiende que para el pensar añuu el diminutivo reduce o circunscribe el espacio significativo del numeral o, por mejor decir, lo puntualiza de manera definitiva y única.
Ahora bien, es interesante observar que tanto **maanaü** como **maanaücha** se estructuran mediante: **ma-** (*tierra*) y –**ana-** (*bien, bueno*), que sufijadas por –**ü** implica el sentido de "**buena**"; así, la idea de una indeterminada tierra buena se constituye en el horizonte al que siempre han aspirado los hombres de agua; por lo que podemos decir que *el buen vivir* para los añuu no es otra cosa que alcanzar, solamente, *una tierra buena* donde aposentar su conciencia. **Maanaücha wachaka katouwa ata wakuwaipawa** (*Solamente queremos vivir por nuestro propio camino*).

maanei: Cuantificador indeterminado masculino. ***Un***; ***uno***.
Al igual que **maanaü**, **maanei** corresponde al numeral "uno" pero también al artículo indeterminado para elementos considerados masculinos. **Weiratünü maanei keiwi aye Poncherarukarü** (*Ayer vimos un caimán en La Ponchera*); **Maanei eichi kapiyari joukai keintaaru** (*Un hombre verdadero siempre tiene saber en su corazón*)

maarü: Adverbio de tiempo. ***Pronto***; ***temprano***; ***ya***.
Mucho más utilizado como "temprano" toda vez que la cotidiana actividad de hombres y mujeres comienza antes de la salida del sol, especialmente los hombres que salen a pescar, y, aunque la labor del corte de enea y majagua por parte de las mujeres se realiza durante el día, ellas deben, antes de salir al corte, dejar adelantadas sus labores, esto es, la comida, la limpieza y el ordenamiento general de la casa.
Así, la prontitud que pareciera implicar rapidez en la acción es, hasta cierto punto, de poca frecuencia, pues, para los añuu las acciones deben pensarse con detenimiento por lo que la rapidez no es algo que se aprecie en demasía y, por el contrario, el hacer pausado se considera siempre lo apropiado. **Eewe akümaa we ata maarü nainteenü juyakan** (*Tenemos que prepararnos porque pronto llegarán las lluvias*); **Jürüko maarü waunaatünu api joukai weiña** (*Todos salimos temprano a nuestro diario hacer*).

maarüla: Nombre. ***Majagua*** (*familia Cyperaceae*).
Se trata de una planta acuática que crece en los humedales de la Laguna de Sinamaica y Gran Eneal, generalmente acoplada a la enea que es otra especie de herbácea. Ambas son sumamente importantes para los añuu en tanto que, junto al manglar, son capaces de ganar tierra lo que, ya lo hemos mencionado, constituye el horizonte del buen vivir de la gente del agua. No de balde el término **maarüla** es posible analizarlo estructurado mediante: **ma-** (*tierra*); **-arü-** (*dentro de*; *adentro*), y finalmente, **-rüla** (de **aürüla**) (*raíz*); por lo que el sentido significativo del término está vinculado a: *la raíz que tiene la tierra adentro*. De igual forma, el término (supuestamente criollo) **majawa** está igualmente vinculado al *hacer* de esta planta que, desde la perspectiva añuu, se caracteriza por *ser tierra por sí misma*, en tanto que: ([**ma**-] *tierra*; [**-j-**] *ella*; [**-awa**] *por si misma*, *para sí misma*). En todo caso, la planta conocida entre los criollos como **majawa** y entre los añuu como **maarüla**, se caracteriza por tener unas hojas muy largas que pueden alcanzar alturas de hasta 1,60 mts; las mismas son casi redondas y con una conformación interior vascular. Se caracteriza, además, por ser muy resistente, al punto que las mujeres añuu las usan para hacer los amarres del tejido de la enea y en la antigüedad, los hombres las utilizaban para atar las estructuras de las casas.
Finalmente, lo que provee a la **maarüla** o **majawa** de su sentido significativo, es la noción adquirida por *su hacer tierra* o, por mejor decir, su capacidad de ganar tierra por sí misma y así contribuir con el horizonte del buen vivir aspirado por los añuu, con quienes por esa vía y, al fin de cuentas, se complementan y comparten.

Maarüla (**Majawa**) (*Cyperaceae*)

machee: Verbo. ***Ser o estar sordo***; ***no escuchar por tener mal oído***.
Conformado mediante la unión de **m-** (de **mou**: *mal* o *malo*) y –**achee**, que se refiere al *oído*, al *escuchar*; por esta vía, el sentipensar añuu logra configurar el sentido significativo del término como: *mala escucha*; de *mal oído*; en fin, *estar sordo* o *no escuchar*, lo que, sin lugar a dudas, es un mal que impide la complementariedad y, por tanto, atenta contra la armonía, pues, no es posible el compartir con aquel o aquella que se muestra sordo a nuestra palabra.
Es importante señalar que **machee** no implica lo que podríamos considerar una *sordera* natural, esto es, que el sujeto haya nacido sin la capacidad de escuchar o que por alguna razón o enfermedad haya perdido el sentido de la audición, sino que está referido especialmente a mencionar a aquellos que teniendo buen oído insisten en no escuchar o comprender nuestra palabra o mal interpretarla en su propio beneficio. Son estos los sujetos que, desde la perspectiva añuu, deben ser considerados como no confiables y peligrosos, pues, se muestran "naturalmente" reacios y contrarios a la complementariedad que para su filosofar, es el único sentido al que se ha de orientar nuestra vida en el mundo. **Berrnadoran machee wanükü, wookoti amo nana je nanaapaape we, nachaka pe ookotawa wamo** (*Los del Gobierno no escuchan nuestra palabra, hablamos con ellos y no nos comprenden, no quieren compartir con nosotros*).

machüra: Nombre. ***Brasa***; ***madero encendido*** (*brasa de madera en el fogón*).
Hasta muy recientemente, algunas familias añuu en la Laguna de Sinamaica cocinaban sus alimentos utilizando leña encendida, la que extraen de los manglares secos. Decimos esto porque, hoy por hoy, la mayoría utiliza el gas envasado en tanques de metal ("*bombonas*"), pero el hecho es que estas tienen un costo en moneda que, para muchos, resulta casi imposible su adquisición y uso.
Otras familias logran combinar los dos tipos de usos, pues, a pesar de poseer estufa a gas no abandonan el fogón de leña, pues, de alguna manera, esta combinación les permite racionalizar el uso del gas pero también de la leña, especialmente, porque la búsqueda de la madera para leña de fogón es una actividad que requiere de un esfuerzo completo; esto es, la misma es realizada por jóvenes adolescentes varones o hembras que deben buscar los árboles de mangle secos para cortarlos y luego transportarlos; de manera de no afectar al bosque del manglar en general. Por el contrario, el uso de gas en *bombonas* requiere de **nnerr**, lo que tampoco es muy fácil de poseer para los añuu.
Kamaira piá kepenke jara ee machüra kayüküru (*Calienta el café todavía hay brasa en el fogón*).

machüruuna: Nombre. ***Lagarto*** (sp) (*Basiliscus basiliscus*).
Se trata de un pequeño lagarto que desarrolla aletas tanto en su dorso como en su cola. Asimismo, posee una membrana entre los dedos de sus patas que terminan en unas largas uñas que les permiten trepar raudamente a los árboles en los que generalmente permanecen buscando alimento y cuidándose de sus depredadores en tierra.
Lo más interesante de este animalito es que en el momento de peligro en tierra puede correr a una enorme velocidad, irguirndo su cuerpo y así, solamente usando sus patas traseras puede correr por encima de las aguas. Esta capacidad de correr sobre el agua es disfrutada por los niños añuu, quienes buscan capturarlos sólo para soltarlos y poder verlos correr raudamente en el agua hasta alcanzar tierra y esconderse en el bosque del manglar. **Jamiyeenü we awaichirakan amo machüruunakan** (*Jugaremos a las carreras con los lagartos*).

Machüruuna (*Lagarto*) (*Basiliscus basiliscus*)

maika: Nombre. ***Arepa***; ***torta de maíz***.
A la llegada de los colonizadores europeos a la costa norte de Venezuela conocieron la torta de maíz (*arepa*) diseminada entre casi todas las poblaciones indígenas de la región, pues, constituye un importantísimo alimento. En la región occidental del país también era producida por los arawakos, tanto en lo que hoy es el estado Falcón como por los de la Península, esto es, tanto por los **kaketíos** de **paraawana** como por los **wayuu** de la Guajira. Ella, por supuesto, dependía del cultivo del maíz, para los añuu: **maikü**, y para los wayuu: **maiki**, el cual, luego de ser desgranado y cocinado en agua con sal, es molido y amasado hasta producir una mezcla con la que manualmente se produce la redondeada torta que luego es asada al calor de las brasas. Por supuesto, los añuu siempre obtuvieron el **maikü** de sus parientes wayuu para así producir su propia **maika**. **Tachaka tekai maika joukai** (*Me gusta comer arepa todos los días*).

maikü: Nombre. ***Maíz***; ***mazorca*** (*Zea mays*).
De origen mesoamericano, su cultivo y aprovechamiento por las poblaciones originarias se extendió en casi todo el continente. Hay muchas especies de este cereal y en Venezuela constituye hasta hoy día, el principal cultivo para muchos pueblos indígenas y campesinos. Esto se debe en gran parte a que puede crecer en zonas bajas y hasta alturas por encima de los 3000 metros sobre el nivel del mar; de allí que lo podemos encontrar en zonas costeras, pero también en las alturas de los Andes, pues, sólo requiere de agua para su normal crecimiento.
Su utilidad es múltiple, pues, no sólo constituye un importante alimento, sino que para algunos tiene un uso medicinal y ritual-religioso, especialmente cuando es fermentado para producir un licor utilizado en determinadas ceremonias que aún hoy día practican algunas comunidades wayuu.

Por su parte, los añuu generalmente obtienen el maíz y sus subproductos (la chicha, el licor y la masa para arepas) de los wayuu, aunque a mediados de los 80 ayudamos al viejo Miguel Paz (+) a cosechar una pequeña plantación de maíz que había logrado en parte de su escollera; sin embargo, esta experiencia no constituyó una acción asumida por la comunidad, pues, quiérase o no, el maíz requiere de una atención que los pescadores no pueden prodigar en su calendario de actividades.

Ma aka, anou maikü aka kawepe ama nüpüna niá (Es bueno el maíz, pero no tenemos como sembrarlo. *Así es*.).

Maikü (*Maíz*) (*Zea mays*)

maira: Nombre. ***Sábila*** (*Aloe vera*).

A pesar de que en la actualidad es una planta que pareciera silvestre en los caminos semiáridos que llevan a la Guajira, resulta ser una especie introducida por los europeos y que llegó hasta aquí por la vía del estado Falcón y que se ha extendido por casi todo el país, pero fundamentalmente en la región occidental que cubren los estados Falcón, Lara y Zulia.

Se trata de una planta con múltiples propiedades y es por ello que su cultivo se ha tornado familiar, pues, no requiere de gran cuidado y su reproducción es continua. Para los añuu y también los wayuu, su uso es medicinal y religioso, por lo que es común ver colgadas hojas de sábila en el interior de las casas ya que, se supone, ellas son capaces de capturar cualquier sentimiento maligno, mal de ojo o negatividad que se cierna sobre el hogar. De igual manera su crecimiento es observado con cuidado, pues, si crece fuerte se considera que en el hogar reina la paz, lo contrario sería señal de que un mal ronda la armonía y si le crece una flor es señal de que algún familiar perecerá pronto. **Joükai ee maira wapiñaaru aka jataa japüitaa we** (*Siempre hay sábila en nuestras casas, pues ella sabe ayudarnos*).

Maira (*Sábila*) (*Aloe vera*)

mana: Cuantificador. ***Un***; ***uno***; ***una*** (indeterminado).

Es igual a **maanaü** y **maanei** en cuanto a su función; sin embargo, es mucho más común su uso verbal que las anteriormente mencionadas, tal vez, por razones de la ley del menor

esfuerzo en el momento de la enunciación. **Mana anuara jaratatürü jaketücha** (*Un gran cayuco pasó ahorita*).

mana jümo: Expresión adverbial. ***Cuando***.
Se trata de la expresión con la que se busca definir el momento en que se produce un hecho, suceso o circunstancia, por lo que siertamente se conforma como el adverbio de tiempo: *cuando*. Tal sentido significativo se obtiene mediante el emparejamiento de **mana** (cuantificador: *uno*, *una*), y el término **amo** (preposición *con*, *en compañía de*), que al estar prefijado por el pronombre de tercera persona femenino singular (*jiá*; *jü-*), literalmente genera la construcción verbal: *uno con ella*; *una con ella*; con la que se configura el sentido del momento o el instante circunstancial en que se produce el hecho, suceso o acción, esto es: el *cuando* de la acción.
Esto es importante, pues, nos muestra que la idea de tiempo, para el sentipensar añuu (y creemos que para todos los pueblos indígenas de Abya Yala), sólo se produce o se materializa en la intersubjetiva relación entre el sujeto que ejecuta la acción y el hacer de la acción en sí misma. He allí el *cuando*, esto es, *el tiempo exacto del hacer y su consecuencia inmediata*. **Waüneenü mana jümo nauneenü juya** (*Pescaremos cuando se vayan las lluvias*).

mane: Cuantificador. ***Otro***.
El uso de **mane** obliga a utilizar como elemento gramatical previo los morfemas **shi** o **tü**, que implican los adjetivos demostrativos: *este* y *esto*; así, la unión de **shi mane** o **tü mane** orientan su sentido significativo a señalar que se trata de otro elemento de la misma especie en un conjunto dado, implicando *este otro* o *esto otro*. **Nnawa, shirü pe shi mane** (*No, no es ese, es este otro*); **Shi mane ayouna keetü nüriyaa jürüko joukai** (*Este es otro criollo que habla todo el tiempo*).

manechi kai: Adverbio de tiempo. ***Otro día pasado***; ***anteayer***.
Es significativo que, por lo general al momento de señalar el tiempo, para el sentipensar añuu, el énfasis está en el pasado y el presente, pues, aún para referirse a algo que ha de darse en un tiempo futuro, la expresión implica que se trata de un tiempo previsiblemente inmediato. Vale decir, no es concebible un futuro distanciado, pues, dado que todo tiene un hacer, el futuro está permanentemente haciéndose en el presente.
En este caso, se trata de señalar otro día ya pasado, el cual bien pudo haber sido ayer, anteayer y aún más allá en el tiempo; sin embargo, el pasado, al igual que el futuro es, por decirlo de alguna manera, atraído por el permanente hacer del presente que es el tiempo por excelencia. **Manechi kai waünatünü paraaru kaaya samonkan** (*Antes de ayer pescamos muchas sardinas*); **Amüiwacha manechi kai eeatüi katouwa aka waaye pa ou'ta niá ya** (*Apenitas anteayer estaba vivo pero pasado hoy ya está muerto*).

manemi kai: Adverbio de tiempo. ***Otro día en adelante***; ***hacia otro día***; ***pasado mañana***.
Corroborando lo dicho para el término anterior, **manemi kai** señala el tiempo marcado como un futuro inmediato en un desplazamiento hacia el día señalado: *pasado mañana*. Como vemos, tanto para **manechi kai** como para **manemi kai** la distancia de tiempo se calcula como máximo en un par de días, pues, más tiempo de eso es prácticamente una antigüedad en el pasado (**amüiño**) o un tiempo no posible en el futuro. **Wataanüi ata keichikarü keetü manemi kai eenü anou aünaa** (*Sabemos por la luna que pasado mañana habrá buena pesca*).

Mareiwa: (de **Maleeiwa** wayuu). Nombre. ***Lugar donde la lluvia cae en la tierra***; ***lugar de la primavera***. "***Dios***".

Una de las más importantes preocupaciones de los sacerdotes misioneros que acompañaron al proceso de colonización y dominio de los pobladores originarios era, precisamente, la posibilidad de encontrar los términos en sus lenguas que hicieran posible la traducción de la evangelización; ello, como parte del proceso de sustitución simbólica de su territorialidad o, por mejor decir, del despojo simbólico de su propia territorialidad ya que no les era posible comprender que, de pronto, algunas culturas pudieran entender la religiosidad desde una perspectiva en la que lo divino se encontrara en la armonía del hacer de hombres, mujeres, plantas, animales y todo lo presente en el mundo.

Así, pues, encontrar el término para nombrar a "Dios" (su Dios) en lengua originaria les resultaba fundamental; por lo que suponemos que a la pregunta, ¿cómo se dice Dios en lengua indígena?, para lo que debían explicar la idea de Dios como el dador de vida en el mundo y al mundo, de seguro los wayuu vieron claro que lo que los **alíjuna** buscaban era a **maleeiwa**, esto es, ***el lugar y momento en que las primeras lluvias de la primavera caen sobre la tierra*** sedienta de La Guajira, haciendo posible la siembra y el crecimiento de sus cultivos y, por tanto, creando y dando vida a plantas, animales y comunidades humanas.

Dicho de otra forma, la idea de Dios como único, omnipotente y omnipresente, no es posible desde el sentipensar indígena, sino que se entiende como parte de la vida del mundo, esto es, como el resultado de la relación complementaria entre elementos diferentes que hacen posible la existencia de todas las comunidades de seres presentes en el mundo. Así, la *lluvia* (**juyá**), al caer sobre **mma** (*tierra*) hace posible la vida de las plantas, animales y la comunidad humana y, por eso mismo, consideran a **juyá** y a **mma** como al *padre* y *madre* de todas las generaciones wayuu.

Pero, es el caso que para los añuu la relación de **juyá**/**mma** no tiene la misma significación, y el hecho de que tomaran el término de **mareiwa** como designación de "Dios" no resulta otra cosa que la posibilidad de resolver de manera rápida y eficiente el dilema planteado por la colonialidad del poder en tanto que, se trataba de ofrecer la respuesta esperada por el colonizador como la "natural" y "única" presencia de "Dios" en todo el mundo.

Sin embargo, sabemos que para los añuu no es **juyá** el gran padre, ni **mma** la gran madre, sino que es **joutei** (*el viento*), hermano inseparable de **juyá**, y **paraa** (*las aguas extendidas*) la gran madre, quienes, complementariamente han hecho posible la existencia de todas las generaciones añuu en el mundo.

Pero esta colonial búsqueda de la idea occidental de Dios como naturalmente existente en el pensamiento indígena no terminó con la colonia; por el contrario, ahora, en la colonialidad del saber científico no son los sacerdotes misioneros sino de los criollos occidentalizados, quienes, buscan dioses y divinidades a imagen y semejanza de su idea de Dios y de su religiosidad, ciertamente adquirida, esto es, no propia de ellos. Tratemos de explicar esto que decimos mediante un breve y real relato. Cuento:

Estando de visita en la Laguna de Sinamaica acompañando a un grupo de universitarios encabezados por profesores de antropología, una de estas profesionales; por cierto, muy reconocida por la academia local por haber traído esta disciplina desde Francia, luego de un rato de andar observando el paisaje desde la embarcación, le preguntó al viejo lanchero que nos transportaba:

- Señor Baez, ¿puede decirme usted cuál es la ***deidad*** de aquí de la Laguna?

A lo que, sin pensarlo mucho, el viejo le respondió:

- Ay señora, ***Deida*** se fue hace mucho de por aquí, los hijos se la llevaron *porái*, pa'Santa Rita dicen, yo no la ha visto más por aquí.

Cuando cuento esta anécdota, especialmente a mis alumnos indígenas wayuu y añuu, todos ríen; sin embargo, a pesar de lo risible, por absurda, que pueda parecer, la situación describe una dramática realidad, pues, ello implica la sujeción colonial de quienes se asumen dueños de la ***verdad científica*** que, a fin de cuentas, es considerada por la ***colonialidad del saber y del poder como la única y verdadera verdad*** que los muestra, en la actualidad, como los "*nuevos*" misioneros o sacerdotes de la ciencia, a veces, mucho más terribles que los sacerdotes religiosos, toda vez que se muestran como "poseedores" del control de la "única verdad científica".

Finalmente, justo es decir que si usted a cualquier añuu conocedor de su lengua le hace la misma pregunta en términos de la antropóloga o lingüista descrita, esto es: ¿Cómo se dice Dios en añuu?, todos le diran que es **mareiwa**; no obstante, debe usted saber que la misma es una respuesta fácil y para sacudirlo a usted de su presencia, pues, tal definición no es propia pero saben los añuu que es una pérdida de tiempo tratar de explicarle a usted algo que, para que realmente sea entendido desde su perspectiva, requiere que usted deje de ser colonial, esto es, ser uno más en el mundo.

mareko: Verbo. ***Estar o ser ennegrecido***; ***oscuro***.

No se refiere al color o la idea de la falta de luz; se refiere a aquello que no es negro en su condición exterior natural, esto es, que no es propiamente negro, sino que por su relación con otro elemento se ennegrece; por tanto, es aquello que es ennegracido por otro. Así, por ejemplo, una embarcación que al ser calafateada debe ser cubierta con la brea en todo su fondo y a lo largo de su quilla se dice que es **anua mareko** (*cayuco ennegrecido*), es decir, *ella está o ha sido ennegrecida o cubierta de negro*, aunque, en sí misma o por sí misma ella no lo sea. **Jürüko mareko ya, anou oora api woota waünaa** (*Ya todo está oscuro, es buena hora para salir a pescar*).

maricha: Nombre. ***Enea ya tejida***; ***cubierta*** (*techo de casa o laterales de la casa*).

Como sabemos, el palafito añuu es un tejido que se combina tanto como cubierta de su cuerpo como techo de la casa; todo este tejido es ensamblado o adherido a una estructura armada de palos y troncos de mangle.

Por supuesto, la raíz del término es **mariche** que como veremos seguidamente se trata del nominal de la herbácea utilizada para el fin de **marichata**, es decir, transformar la espiga de la planta en tejido que será techo o cubierta; por lo que bien podemos decir que **maricha** corresponde al momento en que **mariche** recibe en su complementariedad con las mujeres añuu, el hacer de configurar la casa, de cierto, la creación cultural más trascendental del pueblo añuu. **Tatüratünü maricha ya api jallakarü** (*Ya está tejida la cubierta para la casa*).

mariche (**marichü**): Nombre. ***Enea*** (*Typha dominguensis*).

Sin lugar a dudas, se trata de la planta herbácea de mayor importancia para la cultura añuu, ya que hace posible (unida al árbol de mangle) la construcción del lugar de habitación y la vida añuu sobre las aguas. Entre los añuu, el tejido de la enea es una labor femenina por excelencia; con ella las mujeres elaboran las esteras que serán utilizadas como cubierta o paredes y también los techos de las casas; pero, además, de sus raíces, lavadas y secadas al sol, las mujeres obtenían una harina luego de molerlas. Esta harina mezclada con agua se cocinaba y endulzaba con miel de abejas del manglar, dando como resultado un atole o

chicha, que es una bebida espesa, refrescante y muy nutritiva que hasta los años setenta, tanto niños como adultos, consumían casi a diario.
Así, pues, la enea y su procesamiento es tarea cotidiana de las mujeres, pues, no sólo se trata del mantenimiento de las casas sino que con su tejido producen también petates para dormir, cestos para almacenar alimentos o guardar ropa, en fin, la *enea* (**mariche**) es *la planta que teje tierra* pues es la que hace posible construir el lugar de la familia y la comunidad, y tal tejido sale de las manos de las mujeres que no de balde se conforman como las creadoras de la centralidad comunitaria; por eso, desde muy temprana edad las niñas acompañan a sus madres o abuelas al corte de la enea y posteriormente al aprendizaje de su tejido en la elaboración de lo necesario para la casa. **Ee ayaapaa marichekarü jatta apürü watüreerü we** (*Hay que esperar que la enea esté seca para tejerlo*).

Mariche (*Enea*) (*Typha dominguensis*)

mariita: Nombre. ***Lirio de agua*** (*Eichornia crassipes*).
En tiempos de verano o la estación seca, cuando las aguas del río que da lugar a la Laguna de Sinamaica bajan o merman en su caudal, se reproduce y crece **mariitakarü** (*el lirio de agua*) en una dimensión tal, que llega a cubrir totalmente algunos lugares de la laguna, especialmente, donde se localiza la mayor concentración de población o menor fuerza de la corriente del río. Así, pues, ante la baja del flujo de la corriente del agua, la concentración de elementos contaminantes es superior y como **mariita** se alimenta de ellos, es por lo que en esas zonas su reproducción y crecimiento es casi inmediato; es cuando podemos verla flotando sobre las aguas como una alfombra verde pincelada por unas hermosas flores violetas que resaltan por sobre la intensidad del verde de las hojas de la planta.
Ahora bien, dado que durante los últimos tiempos los periodos de sequía se han extendido de manera extraordinaria, el crecimiento de **mariita** se ha extendido en la misma proporción, cubriendo grandes espacios en la laguna, lo que en cierta forma no sólo perjudica al tránsito de las embarcaciones, sino que también las plantas agotan el oxígeno del agua alejando a los peces de la laguna. **Anaüchaa mariita mana jumo jawaana waruchakarü** (*Es hermoso el lirio de agua cuando cubre la laguna*).

Mariita (*Lirio de agua*) (*Eichornia crassipes*)

marükai: Nombre. ***Maracaibo*** (ciudad); ***la tierra adentro***; (***el continente***).
Conformada mediante **ma-** (*tierra*); **-rü-** (*adentro*, *dentro*) y, finalmente, **-kai**, sufijo determinante de género masculino, se configura como el nominal para designar un lugar que se encuentra tierra adentro, es decir, se refiere *al continente* y que, ciertamente, desde muy antiguo, esto es, antes de la llegada de los europeos constituía uno de los puntos de encuentro entre las diferentes parcialidades originarias de la cuenca del Lago para el intercambio de productos.
En términos wayuu, quienes ciertamente lo transitaban con mayor regularidad, se denominaba **marakaaya**, significando "*hay mucho cascabel*" o, donde hay mucha serpiente cascabel (**maraka**-*cascabel*) y **kaaya** (adverbio de cantidad: *mucho* o *mucha*). Ciertamente, el lugar de Maracaibo fue en tiempos de la conquista levantado por los europeos, por lo menos, en tres oportunidades, pues, permitía el anclaje de las embarcaciones españolas y en tierra firme, se trataba de una planicie extensa, suficiente para el emplazamiento de una ciudad. **Nüunatüi marükai** (*Él se fue tierra adentro*); **Ee jiá marükairu** (*Ella está en Maracaibo*).

marükami: Expresión. ***A Maracaibo***; ***hacia Maracaibo***; (***hacia tierra adentro***)
Se trata de la expresión con la que se señala el desplazamiento desde un lugar hacia Maracaibo, esto es, hacia el lugar que en la memoria y aún hoy, representa el punto de encuentro para el intercambio económico, aunque hoy día, por supuesto, debemos considerar la presencia centralizada de los poderes públicos del Estado como referencia importante a tales desplazamientos. **Wauneenü marükami watta api era wamirü aka ira jüpiña** (*Iremos a Maracaibo mañana a ver a nuestra hermana pues alla está su casa*).

marükaüyü: Expresión. ***De Maracaibo***; ***desde Maracaibo***; (***de tierra adentro***; ***desde tierra adentro***).
Expresión utilizada para señalar el desplazamiento del sujeto *de* o *desde Maracaibo* hacia otro lugar; de igual forma, indica el gentilicio o marca el lugar de nacimiento del sujeto que, en todo caso, corresponde a los **ayouna** nacidos en esa ciudad y que por ello son designados en añuu como **marükaüyüri** (*maracaibero*) o **marakaüyürü** (*maracaibera*). **Teintai marükaüyü** (*Vengo de Maracaibo*) (*Vengo desde Maracaibo*); **José marükaüyüri aka añunnüin** (*José es maracaibero pero su corazón es añuu*).

Mashareikai: Nombre. ***El Zamuro*** (*Coragyps afratus*).
Es el buitre carroñero, el que se alimenta de las vísceras de los muertos. Se trata de un animal vinculado simbólicamente por los añuu al territorio de los muertos, pero también del aire. Ambas relaciones simbólicas están expresadas en su nombre a partir de: **asha** (*vísceras*) para la primera, y, **ra-**; **-ei-** para la segunda. Esto por cuanto, en efecto, lo primero que este animal extrae de sus presas ya muertas son sus vísceras, y, lo segundo es porque sólo bajan a tierra para comer, de tal manera que la mayor parte del tiempo lo pasan planeando en las alturas usando para ello, las permanentes corrientes de aire circulando en el espacio. **Nariwan mashareikan, ee mana ou'ta amüni kunuunuriyaru** (*Están volando los zamuros, hay un animal muerto en el monte*).

Mashareikai (*El Zamuro*) (*Coragyps afratus*)

matuwara: Nombre. ***Sabana***; ***llano***; ***planicie***.
Por supuesto, al decir **matuwara** los añuu se refieren fundamentalmente, a las grandes extensiones llanas o a las sabanas de La Guajira, territorio de sus parientes wayuu y que son, ciertamente, observables desde las aguas en la hoya del llamado Golfo de Venezuela.
Conformado por **ma-** (*tierra*); -**tuwa-**, afijo que indica multiplicación, esto es, el número de veces que algo se reproduce a sí mismo ya sea como acción, suceso o estado, y, finalmente, el sufijo –**ra** que señala exterioridad; de tal manera que el sentido significativo de **matuwara** es el de una extensión de tierra que se multiplica o repite en una gran extensión o distancia, pues, ciertamente, si se navega desde la boca del Lago hacia la Península de la Guajira, puede bien observarse cómo el paisaje de tierras planas se repite una y otra vez en una gran distancia de la totalidad del recorrido. **Aruuyü orukarü weira matuwarain mokiirokan** (*Desde la costa vemos las llanuras de los Guajiros*).

maüchü: Verbo. ***Que está mal vestido***; ***desnudo***; ***usa vestimenta inapropiada***.
Conformada mediante: **m-** (*mal*; *malo*), y –**aüchü** (*ropa*, *vestido*, *vestimenta*), el término es utilizado para señalar que el sujeto está vestido inapropiadamente, lo que es considerado como andar o estar desnudo. Vale decir, para los añuu hay vestimentas que corresponden a determinados momentos y lugares; por ejemplo, el uso de mantas totalmente blancas, esto es, sin adornos, por parte de las mujeres es indicativo de luto y las mismas deben ser usadas a la hora y lugar del velorio. La manta colorida o adornada es festiva y su uso es generalmente reservado para los días de fiesta. Así, una mujer que asiste a un velorio con una manta adornada se dice que es: **maüchüü**, esto es, *está mal vestida* o *está vestida inapropiadamente* que es lo mismo que *andar desnuda* lo que, por supuesto, no suele ocurrir.
De igual manera, un hombre que va a cazar o a cortar mangle en el bosque debe ataviarse apropiadamente para enfrentar las condiciones de un ambiente plagado de mosquitos y zancudos que le rodeadarán y atacarán sin duda. Por ello, antiguamente, los hombres antes de entrar al manglar apenas con su guayuco, cubrían su piel con tabaco mascado por ellos mismos; hoy día, entran al manglar con camisas de manga larga y pantalones de tela grueza y sólo se untan saliva de tabaco en el cuello, rostro, orejas y manos para resistir el ataque de la plaga. **Joukai jitaaü anou aayawinawa aka jüchakape maüchüü jiá** (*Ella siempre sabe vestirse bien, pues no le gusta estar vestida inapropiadamente*).

mawaana: Nombre. ***Moján***; población de ***El Moján***.
Se trata de uno de los lugares que, en su viaje a Maracaibo, los añuu de la Laguna de Sinamaica siempre visitan y donde ciertamente, algunas de sus familias se instalaron en sus orillas en un caserío que hoy denominan Nazareth de El Moján. El término **mawaana** pareciera referirse a *una tierra buena en sí misma* o por sí misma. Es importante señalar que

la planicie de lo que es hoy el poblado de San Rafael de El Moján estaba ocupada por población wayuu, mientras que sus riberas eran ocupadas por palafitos añuu.
Así, la población criolla sólo logra establecerse en el lugar de manera definitiva a comienzos del siglo XIX (1830 para ser precisos); sin embargo, previamente, durante la conquista, las huestes europeas incursionaron en sus tierras y por supuesto, tuvieron que enfrentar a los wayuu logrando posteriormente no sólo el retiro o desplazamiento de la población originaria, sino el emplazamiento de avanzadas religiosas y militares que se dedicaron a someter, ya por vía del evangelio o por la fuerza de juicios y castigos a aquellos que eran considerados como brujos y herejes.
En efecto, de los pocos juicios que por brujería fueron realizados y de los que queda memoria registrada por la iglesia en ese periodo, reposan dos realizados en el lugar de El Moján, pues, de acuerdo a la memoria añuu, los mejores piaches o los mejores conocedores del saber medicinal indígena (wayuu y añuu), se localizaban en el poblado palafítico (añuu) y en las tierras de **mawaana** (los wayuu).

mawaanami: Expresión. ***A El Moján***; ***hacia El Moján***.
Expresión usada para señalar el desplazamiento desde un lugar hacia El Moján, lo que generalmente se hace desde la Laguna de Sinamaica, pues, buena parte de las familias (por no decir todas) de la Laguna, tienen vinculación congénita con los añuu ubicados en este poblado, así como en otros poblados palafíticos diseminados en el Lago de Maracaibo. **Wauneenü mawaanami watta** (*Mañana iremos hacia El Moján*).

mawaanaüyü: Expresión. ***De o desde El Moján***.
Expresión utilizada para indicar el desplazamiento desde El Moján hacia otro lugar. Designa igualmente la procedencia originaria, es decir, el gentilicio de los nacidos en ese poblado especialmente de los criollos; pero a veces también de los propios añuu nacidos en su poblado de Nazareth. Sin embargo, cuando se trata del gentilicio es necesario marcar el género del sujeto referido, por lo que el término se transforma en **mawaanaüyüri** (*mojanero*) o **mawaanaüyürü** (*mojanera*). **Tamirü eintai aye mawaanaüyü** (*Mi hermano ayer desde el Moján*).

mayiichi: Nombre. ***Joven***; ***adolescente***; ***que está "jojoto"***; ***todavía no ha madurado***.
Tiene como raíz el nominal de maíz **may-** (**mayikü**/**maiki**), inmediatamente seguido del morfema –**ii-** que, ya lo hemos visto, está vinculado al sentido de cambio o transformación; así, el término configura el significado de un maíz que está en proceso de cambio, de maduración; la condición humana la adquiere el término mediante el sufijo –**chi**, que es un presentador para señalar a un sujeto masculino.
Así, **mayiichi** es aquel sujeto masculino que se está transformando, que está en el proceso de cambiar para convertirse en hombre. Es, pues, el varón en el periodo de la adolescencia, tiempo en el cual ya no es niño, pero tampoco es un hombre completo. **Kate piyoümü mayiichichon keetü nayaapaain te amo aünakarü** (*Tengo dos hijos jóvenes que me ayudan con la pesca*).

mayüüchaa: Nombre. ***Muchachita***; ***niñita***; ***tierra tiernita***; ***tierrita "jojota"***.
A diferencia del término aplicado a los varones en esta misma etapa de sus vidas, para las hembras el término implica el sentido de tierra no preparada, es decir, tierra que aún no está en condiciones de madurez como para reproducir y sustentar vida. Así, el término se

conforma mediante el nominal **ma-** (***tierra***); seguida de –**yüü-** (*verde*; *no maduro*), y finalmente el diminutivo –**chaa**; por lo que ciertamente lo podemos traducir como: *muchachita* o más literalmente, *tierrita no madura*. **Jüchon manaaü mayüüchaa jara amaana pe jiá** (*Su hija es una muchachita, ella aún no puede casarse*).

meeya: Nombre. ***Cuchillo***.
Antiguamente, los añuu producían sus cuchillos con huesos de peces (la espina dorsal del tiburón, por ejemplo), pero también y muy particularmente, con lonjas del árbol denominado como "Macanilla", cuya madera no sólo es muy dura y altamente resistente, sino que es susceptible de ser bicelada mediante pulitura o frotación, lo que le permite adquirir un filo suficiente para cortar con eficacia. Sin embargo, también podían obtener cuchillos de metal de otras poblaciones indígenas provenientes de la actual Colombia, donde ciertamente se encontraban pueblos dedicados a la fundición de metales con los que producían ornamentos, instrumentos y armas. **Tachaka manai anou meeya api tachoneei shirü üyü** (*Necesito un buen cuchillo para cortar ese pescado*).

mei: El presente término tiene dos acepciones significativas totalmente diferencias, a saber: la primera es la que lo muestra como nominal para ***zancudo***, insecto que ciertamente es muy abundante en la selva del manglar y en las orillas de la Laguna. La segunda acepción es la que lo presenta como un ***adverbio de cantidad*** para significar: ***muy***, ***mucho***; pero también, ***sólo***; ***solamente***. Todo, pues, va a depender del contexto en el que la palabra sea utilizada. **Aa kunuunuriyaru weimei ee kaaya <u>mei</u> keetü apaatain we <u>mei</u> ayare** (*Allá en el monte de mangle hay mucho <u>zancudo</u> que nos dan <u>mucha</u> picazón*).

-mi: Sufijo. Acompaña a nombres para señalar el desplazamiento del sujeto desde un lugar hacia otro determinado; así, el morfema puede ser traducido como el preposicional ***a***, ***hacia***. **Tauneei Marükami** (*Iré a Maracaibo*; *iré hacia Maracaibo*).

miraa: Verbo. ***Estar pleno***; ***estar ahito***; ***estar lleno***.
Generalmente utilizado para referirse al hecho de que un sujeto se siente lleno, es decir, que ha comido o bebido lo suficiente; sin embargo, también puede estar presente para señalar la plenitud o para indicar que algo está lleno o que un lugar o espacio se encuentra totalmente ocupado. **Tekatüi mei, <u>miraa</u> te ya** (*Comí mucho, ya estoy lleno*); **Waütatünü hospitalaüyü ata nü<u>miraa</u>tüi je kaurape api wayakai** (*Nos regresamos del hospital porque estaba lleno y no tenía cama para nuestro enfermo*).

miyaawa: Verbo. ***Tener sed***; ***estar sediento***.
Tener sed es un estado que sólo puede explicarse en sí mismo y en el momento preciso; vale decir, no tiene manifestaciones visibles como para que sepamos que un sujeto tiene sed, pues, se trata de un estado momentáneo del sujeto mismo. Así, el término **miyaawa**, conformado por **mi-** que en posición inicial se refiere al *yo del sujeto*; seguido de –**ya-** que implica la instantaneidad del estado o situación (*ahora mismo*; *ya*), esto es, se marca el momento preciso y actual de **mi-**; y, por último, el sufijo –**awa**, que es el reflexivo que propicia la significación de que el estado de ansiedad o de sed es propia del sujeto en sí mismo. **Miyaawa te, püpaata wiin** (*Tengo sed, dame agua*).

mmo: Nombre. ***Tierra fangosa***; ***fango***; ***barro***; ***sedimento***.
Se diferencia de **mma** (**ma**) en cuanto a que éste se refiere a la tierra en su totalidad, vale decir, a toda la tierra (*el planeta*) y, en definitiva, a cualquier tierra o lugar; mientras que **mmo** se refiere de manera estricta a la tierra de los añuu, caracterizada por ser fangosa, generalmente movediza por el agua que la envuelve. Así, pues, **mmo** no es cualquier tierra, es el barro, es tierra del pantano o pantanosa, que ciertamente es donde, de alguna manera, los añuu han conformado su vida entre el agua y la tierra.

mmoru: Adverbio. ***Abajo***.
Como puede observarse, el término locativo se conforma mediante la unión del nominal **mmo-** (fango; sedimento), seguido por el sufijo –**ru**, que es el marcador que señala *interioridad*. Así, la idea de ***abajo***, desde la perspectiva añuu, se configura a partir del conocimiento de que bajo las aguas lo que hay es sedimento, es la tierra fangosa ya que es tierra cubierta por agua. **Mmokarü eekeetü oochira niá mmoruyü** (*El barro hay que sacarlo de abajo*)

mmorumi: Adverbio. ***Hacia abajo***.
En este caso, el sufijo –**mi**, le imprime movimiento al término **mmoru-**, en tanto que implica el desplazamiento *a* o *hacia*; de tal manera que **mmorumi** orienta su significación al sentido de movimiento o desplazamiento de un sujeto hacia el interior de la tierra, esto es, *hacia abajo* (del agua). **Keiwikai nüunatüi mmorumi nüpoosaru** (*El caimán se fue hacia abajo adentro de su cumba*).

mokiiroo: Nombre. ***Wayuu*** (*Guajiro*).
Nombre otorgado por los añuu a sus parientes wayuu; el mismo parece ser el resultado de la localización de los wayuu en las tierras más allá del agua y de las ciénagas; por mejor decir, señala a las tierras semidesérticas o que aparecen como secas. Así, **mokiiroo** se conforma mediante: **mo-** (*tierra*); seguido de –**kii-** (de –**aki-** *cabeza*), pero también, tal como ya hemos descrito, se trata de aquello que *tiene la propiedad del cambio o de la transformación*, y, finalmente, el término –**roo**, vinculado al significado de *espejo*, o aquello *que espejea*; por tanto, desde la perspectiva añuu, los wayuu es *la gente de la tierra que tiene la propiedad de cambiar a espejo*, o, dicho de otra manera, *la gente de la tierra seca que espejea*. Por el contrario, para los wayuu, los añuu son **parouja**, nominal conformado mediante: **paraa-** (*aguas extendidas*; *mar*); **-ou-** (como un *estar en la superficie*), y, finalmente, **-ja**, de **jayá** (*ustedes*); por lo que es justo traducirlo como: *ustedes los de la superficie del mar*; *los que están sobre el agua*.
Hacemos la relación entre ambas denominaciones puesto que, es observable la importancia que para ambos pueblos tiene el espacio territorial ocupado o correspondiente a cada uno de estos pueblos, por lo que, podemos decir que ambas denominaciones han sido construidas a partir de la territorialidad correspondiente a cada una de las culturas desde la perspectiva del *otro* que así les nombra o denomina. Es en este sentido que insistimos en señalar ***el estar en el mundo*** como principio del sentipensar indígena, pues, todo se nombra de acuerdo a ***su estar*** que estará estrechamente vinculado a ***su hacer***, segundo principio para el nombrar de todos los sujetos.

moreena: Nombre. ***Garza*** (*Ardea herodias occidentalis*)
En tiempos de verano, cuando las aguas bajan y se tornan pantanosas en las inmediaciones del manglar, las garzas se cobijan en la selva de mangle y, durante el día, caminan lentamente en el fango en la búsqueda de pequeños peces y crustáceos, los que capturan con sus largos, rectos y duros picos. Sus alargadas patas les permiten caminar en las sedimentadas aguas de los manglares y así atrapar su alimento que, en verano, enormemente se multiplica en las inmediaciones de la laguna.
La mayoría de las garzas que se hacen presentes en la laguna son las garzas blancas, pero también las morenas y las garzas soldado. Todas ellas caracterizadas por sus largas patas y su igualmente alargado cuello; algunas de plumaje gris y algunas vetas negras, una de ellas, por encima de los ojos, las que contrastan con su pecho blanco. Así, a pesar de que todas estas especies de garza pueden observarse en la laguna, para los añuu, todas ellas son **moreena**, pues, su nombre viene dado a partir de que –**na** (*ellas*) (**nana**), están en su *lugar* (-**ree**-) de la *tierra* (**mo**-). **Wataatünü keetü nüintai weraanakarü ata moreenakan namütatünü weimeyaru** (*Sabemos que llegó el verano por las garzas trepadas en el mangle*).

Moreena (*Garza*) (*Ardea herodias occidentalis*)

mota (moto): Verbo. ***Perder***; ***estar perdido***; ***perderse*** **(motawa)**.
Es importante señalar que el presente término es utilizado con frecuencia para referirse a un estado o condición del espíritu más que al hecho de que efectivamente el sujeto no encuentre el camino o a su desconocimiento del lugar en el que se encuentra o transita, pues, en todo caso, el sentipensar añuu relaciona la idea de estar perdido de manera directa y efectiva al estado de confusión por el que atraviesa el espíritu del sujeto; vale decir, todo aquel que se encuentra extraviado es porque ha perdido el camino justo, o dicho de otra forma, aquel que desconoce el camino que transita es porque momentáneamente ha perdido la relación con su propio espíritu.
Así, pues, aunque ciertamente podamos señalar que hemos perdido (o no encontramos) un instrumento de trabajo; un animal o cualquier otro elemento con el que estamos relacionados, tal pérdida forma parte de nuestra pérdida de nuestra armonía interior en nuestro camino, esto es, nuestra momentánea confusión espiritual nos lleva a no encontrar lo perdido. **Nümotawatüi tameeyakarü** (*Se me ha perdido mi cuchillo*); **Nüiñawatüi ayounakai, wamotatüi niá** (*Se ha convertido en criollo, lo hemos perdido*); **Tataape jara ya te, motawa te** (*No sé dónde estoy ahora, estoy perdido*).

mota ein: Verbo. ***Olvidar***; ***perder por olvido algo o alguien***.
La expresión, como vemos, está estrechamente vinculada al término anterior; sin embargo, la conexión de **mota** (*perder*; *perderse*) con el nominal **ein** (*corazón*; *espíritu*) para significar *olvido*, implica que *olvidar es*, desde la perspectiva añuu, ciertamente *perder el corazón*, o por mejor decir, *el que olvida es porque su corazón está perdido*. En este sentido, el no olvidar se constituye en fundamento esencial del ser añuu y, por lo mismo, dan prioridad a todas aquellos discursos y acciones que hacen posible la centralidad espiritual de los sujetos, esto es, el ***no olvidar***, la persistencia de la memoria.
Así, por ejemplo, a pesar de que se evita nombrar a los muertos, jamás se les olvida, y, sobre todo, la necesidad de recordar las experiencias es una constante en lo que constituye el sistema educativo añuu basado en gran parte, en el proceso de formación de la memoria. **Mou mota ein api kanüye we** (*Olvidar es malo para nuestro pueblo*).

mou: Verbo. ***Que es o está mal o malo***; ***que está enfermo***; ***que padece un mal o daño***.
Resulta interesante hacer la relación entre lo que está bien y lo que está mal, pues, nos permite ilustrar la perspectiva desde la cual el sentipensar añuu configura ambas nociones. Así, estar bien o ser bueno se expresa como **anou**, en la que raíz **an-** proviene de **ana**: *bien* o *bueno*; seguida de –**ou-**, la que hemos descrito como un *estar* o *emerger a la superficie*. Por su parte, **mou** (*mal*; *malo*), es conformada mediante **m-** para *mal*, es seguida del mismo –**ou-**; por tanto, señala que igualmente lo malo puede emerger o estar en la superficie. Vale decir, ambas designaciones parten de la percepción de que tanto lo *bueno* como lo *malo* pueden emerger a la superficie del mundo y, por supuesto, también de los sujetos. Así, pues, lo *bueno* (**an-ou**) o lo *malo* (**m-ou**) pueden tratar de esconderse, sin embargo, siempre resultará imposible contener su emerger (-**ou**-). **Anoukarü je moukarü joukai katouwatünü nana mmaru je weru** (*El bien y el mal siempre han vivido en el mundo y en nosotros*); **Nüiñatüi mou mana jümo nüchotatüi kunuunkarü tü** (*Él hizo mal cuan cortó ese árbol*).

mou ein: Verbo. ***Que está o es triste***.
Expresión para referirse a estar triste, al pesar y a la depresión. La unión de **mou** (*mal*; *malo* o *estar mal*), y, **ein** (*corazón*; *espíritu*), genera el sentido de *tristeza*, pues, señala de manera directa el malestar espiritual del sujeto que se indicará como prefijo de –**ein**; así, **mou tein** puede ser traducido como: "*estoy triste*" o, por mejor decir, "*está mal mi corazón*". En todo caso, la tristeza o el pesar son entendidos como un malestar del espíritu que, por supuesto, emerge a la superficie en las actitudes y acciones del sujeto afectado. **Mou tein** (*estoy triste*); **mou pein** (*estas triste*); **mou nüin** (*él está triste*); **mou jüin** (*ella está triste*); **mou wein** (*estamos tristes*); **mou jein** (*ustedes están tristes*); **mou nein** (*ellos están tristes*).

moushira: Nombre. ***Chispa***; ***chispazo***; ***destello de relámpago o centella***.
Se refiere fundamentalmente al chispazo que en el cielo oscuro de tormenta se refleja como un latigazo eléctrico antes del trueno. Es, propiamente hablando, la descarga eléctrica que, ciertamente aterroriza a los añuu, pues, más de una casa se ha incendiado al recibir la descarga de una centella. De seguro, es por ello que la raíz del término lo vincula a lo *malo* (**mou-**), a lo dañino, señalado en la expresión mediante la partícula –**shira** (*aquel* o *aquello*) que, a pesar de la distancia, puede ser capaz de generar un profundo mal a la comunidad. **Jaapiraü wachonñü ata ee kaaya moushira iipünaaru** (*Llama a nuestros hijos pues hay mucho relámpago en el cielo*).

moushirein: Nombre. ***Ceniza***; ***polvo***.
El presente término, a pesar de que ciertamente puede ser utilizado para nombrar los restos de la leña quemada en el fogón, su conformación parte del sentido de los restos de todo lo muerto, de aquello cuyo espíritu ha muerto y, por tanto, debe ser alejado de lo vivo, pues, su presencia puede producir daño. Con todo, se refiere a los restos de los difuntos cuyos cuerpos, antiguamente, eran alejados de la comunidad hasta que el tiempo los convirtiera en polvo.
Taparaaraatüi amo teiya ou'tikai, eekeetü ojorita moushirein niá (*He soñado con mi tío difunto, hay que enterrar sus cenizas*); **Ataüra moushireinkarü kayüküü piá** (*Recoge las cenizas del fogón*).

mouweiwa: Nombre. ***Murciélago*** (*Chiroptera*).
Entre todos los animales que habitan la selva de manglar, el murciélago tiene una gran significación simbólica para el pueblo añuu, pues, se trata de aquel que según su parecer, tiene rostro de hombre, porque además en su infancia es amamantado como los hombres y, algunos de ellos pueden llegar a pescar como los hombres; más sin embargo, se trata, de acuerdo al pensamiento añuu, de un ser que posiblemente puede dañar nuestro espíritu, de hecho, la propia conformación del nombre apunta hacia esa significación: **mou-** (*mal*; *daño*); **-wei-** (*nuestro espíritu*); **-wa** (*acaso, posiblemente*). No de balde el murciélago aparece en los relatos como un hombre que, al ser relagado por las mujeres añuu y asesinado por sus cuñados, toma venganza de ellas y las ataca en su sexo, provocando en ellas el origen de la menstruación como sangre dañada que la mujer expulsa como parte del mal. (Ver Canto del Murciélago en el Libro Tercero de esta obra).

Mouweiwa (*Murciélago*) (*Chiroptera*)

mowa: Nombre. ***Paloma*** (sp) (*Columba livia*).
En las tierras próximas a las orillas del río y aún en la costa de la selva de manglar, es posible observar, especialmente en tiempos de verano, bandas de palomas silvestres o rupestres, más conocidas por los criollos como palomitas de monte, muy diferentes a la paloma común que en gran abundancia vemos en las ciudades; esta especie habita en las sabanas o tierras bajas próximas a los ríos. Siempre andan en bandas que algunos añuu cazan por temporadas para comerciarlas a los criollos en lo que ellos llaman "ensartes", esto es, un manojo de unos seis ejemplares de esta especie que a los criollos gusta comer mezcladas con arroz, mientras que los añuu las preparan guisadas en una salsa de leche de coco y onoto. **Nüotatüi aperenata Juan aye mowachaa api nüikain nana ayounakan** (*Juan salió ayer a cazar palomitas para venderlas a los criollos*)

Mowa (*Paloma*) (C*olumba livia*)

moukiira (**mukiira**): Verbo. ***Ser o estar muy cambiado por mal***; ***ser o estar feo***.
Lo primero que debemos señalar a propósito del presente término es que para el pensamiento añuu, la belleza no está en relación con las formas exteriores del cuerpo o el rostro de los sujetos sino a su *estar* en armonía o no; por mejor decir, a la correspondencia armónica entre *su estar* y *su hacer* como sujeto; por tanto, la forma o aspecto exterior está exiliada del sentido de la belleza en el sentipensar añuu. Es por ello que, desde esta perspectiva, los elementos o sujetos no son "feos" de por sí, sino que se afean a partir de un cambio que, para mal, se da en ellos. Dicho de otra manera, un sujeto que cambia en su hacer *para mal*, se muestra inarmónico y, por tanto, se manifiesta "feo" o "afeado", o "no agradable" a la percepción de los otros.
Como vemos, para el filosofar añuu la belleza está totalmente desligada de la forma, las proporciones o las medidas, sino *al hacer* que orienta *el estar* del sujeto; lo que es determinado por la complementaria armonía entre el sujeto y *los otros*. De tal manera que, todo sujeto que no mantiene su *hacer* en el contexto de la complementariedad, esto es, no comparte, es individualista o actúa siempre por y para sí mismo, se afea, pues, adquiere la *superlativa* (**-ra**) *propiedad* (**-k-**) de *cambiar* (**-ii-**) *mal* (**mou-**), o también, de ser *malo* (**mou**) *visto* (**k-eira**) por los otros.
Por el contrario, todo aquel o aquella que se mantiene en el contexto de la armonía complementaria, se muestra o presenta "bello" ante los otros, sus complementarios; no importa su forma, proporción, medida o demás elementos externos de su figura o fisonomía exterior, ya que la belleza es, entre otras cosas, la *propiedad del hacer* como armónica complementariedad entre todos los sujetos presentes en el mundo. **Moukiira niá aka nümotatüi nüin** (*Él está feo, pues, ha perdido su corazón*).

mouyü (**muyo**): Verbo. ***Ser o estar mal***; ***enfermo***, ***estar engripado***; ***tener mal adentro***.
El término se conforma mediante: **mou-** (*mal*; *malo*), y, **-üyü** (*procedencia*; *que viene de o desde*), unión con la que el pensamiento añuu logra configurar el sentido de *mal o daño que viene de adentro*, esto es, *la enfermedad*, ya que a su entender, el malestar de la enfermedad es producto de un daño interior o que el espíritu está mal por lo que, exteriormente, el cuerpo se expresa mediante la fiebre, el dolor corporal, la debilidad, el dolor de cabeza y otros síntomas que, en todo caso, son manifestaciones por las que el espíritu hace saber del daño que sufre.
Vale decir, para el pensamiento añuu la enfermedad y su tratamiento pasa por la comprensión de que cuerpo y espíritu son inseparables mientras el sujeto esté presente en el mundo como elemento visible, ya que es la complementariedad entre ambos componentes (*cuerpo y espíritu*), la que hace posible la existencia del sujeto en cuestión; de tal manera que la atención del enfermo requiere no sólo atender a los síntomas manifiestos en su cuerpo, sino la atención de su espíritu que es, en definitiva, el lugar donde el mal se ha instalado

primariamente, y de donde hay que erradicarlo para poder curar el cuerpo. **Aiña kaikan José mouyü amo mei awayuwu niá** (*Hace días José está enfermo con mucha calentura*).

müjüra: Verbo. ***Ser o estar sucio***.
El aseo, tanto personal como de la casa, los instrumentos y utensilios representa una tarea cotidiana de importancia para las mujeres y los hombres añuu; así, el aseo y ordenamiento de la casa es la primera tarea de las madres y también de las niñas. De igual manera, los hombres durante el día destinan un buen tiempo en lavar sus instrumentos y artes de pesca, limpiar y ordenar su embarcación y disponer todo lo necesario para su próxima salida de pesca.
Por otro lado, la mayoría, especialmente los niños, se lanzan al agua de la laguna muy temprano en la mañana para un baño que dicen es lo que termina por despertarles. Muy probablemente vuelvan a bañarse en horas del mediodía, pues, ciertamente es el periodo en que el calor más apremia en esta región del trópico y un baño siempre es altamente refrescante. Pero, más adelante, antes de la caída del sol, todos se vuelven a bañar para vestir ropa limpia, casi como para ir a una fiesta, pues, gustan de sentarse a conversar o a visitar familiares o amigos.
En fin, lo que pretendemos decir es que el aseo es altamente apreciado entre los añuu y por eso, lo contrario: el desaseo y la suciedad, son despreciados, por lo que una persona desaseada es hasta cierto punto, rechazada o recriminada por su desarmonía. **Shirü eichi joukai tü müjüra, anou pe añun** (*Ese hombre siempre está sucio, no debe ser buena persona*); **Eekeetü aawa joukai api tü anou** (*Hay que bañarse todos los días para estar bien*).

mükaüña: Nombre. ***Humo***; ***humo del fogón***.
El término es fundamentalmente utilizado para referirse al humo que se produce al encender el fogón para la preparación de los alimentos. Es, con todo, el humo que provoca el hogar; por tanto, se trata de un efecto agradable y demostrativo de la estabilidad familiar, es decir, el humo del hogar significa que hay comida, que materialmente hay sustento y por tanto, hay alegría en la armonía, pues, a nada más se aspira.
Por el contrario, un fogón sin humo, apagado, implica la ausencia del humo del hogar y por ende, la tristeza que genera la falta de alimentos; de allí que, hemos podido atestiguar, algunas familias añuu, aún sin tener comida que cocinar, encienden el fogón, pues, se está seguro que el humo del hogar encendido atraerá la llegada de la comida. **Mana jumo tapiñaru mükaüñü pe mou ein we, aka, ata eepe akürü** (*Cuando en mi casa no hay humo de fogón estamos tristes pues, es porque no hay comida*); **Eepe you apayawa aüri mükaükakarü** (*No hay mayor alegría mas que el humo del fogón*).

mürata: Verbo. ***Sufrir***; ***padecimiento***; ***sufrimiento***.
Conformada mediante: **mü-**, la que deviene de **mou-** (*mal*); inmediatamente seguida por la partícula –**ra-**, que es el morfema *marca de exterioridad* y, finalmente, -**ta**, que es el sufijo que señala al hecho, suceso o acción como *puntualmente único*. De esta forma, el sentipensar añuu logra configurar la idea de *sufrir* o de *sufrimiento*. Vale decir, para el filosofar añuu, sufrir o el sufrimiento es un mal estado o mal sentimiento único del sujeto, pues, se trata de un espíritu afectado, exteriormente manifiesto, y tal afectación es personal y única, ya que se trata de un pesar que proviene del interior del sujeto y se exterioriza.

En todo caso, se trata de un estado o condición que se busca evitar o rechazar puesto que afecta la armonía personal y colectiva, ya que desarticula la fuerza espiritual propia del sujeto, minimizando su ánimo e impidiendo su compartir, base de la complementariedad.
Ahora bien, cuando se trata de un sufrimiento colectivo generado por una fuerza externa, **mürata** tiene su localización en **mürein**; por tanto, la respuesta para contenerlo y borrar **mürata** de la comunidad es siempre una acción colectiva que, antiguamente, se resolvía mediante rituales y celebraciones que así espantaban a **mürata** como sentimiento individual y colectivo. Es por ello; por ejemplo, que las periódicas celebraciones colectivas dedicadas a la aparición de las pléyades como anunciadoras del periodo de las lluvias, buscaban espantar el sufrimiento por la escacez de la pesca y, por lo mismo, durante toda la fiesta la comunidad pedía por la abundancia de frutos que colectar y de animales que cazar. **Ata ou'ta nümaana kamürata niá keetü napütaape aütaa amanami niá** (*Desde la muerte de su esposa él tien un sufrimiento que no le permite regresar a la comunidad*).

müree: Expresión. ***Así será***; ***así es correcto***; ***así es***.
Se trata de una interjección común utilizada para afirmar que lo que se escucha decir de otro, es preciso y justo. Corresponde a expresiones como: exacto; así; asina es; mero; asina mero, generalmente utilizadas por campesinos en diversas regiones a lo largo de toda Abya Yala. En todo caso, es una expresión de acuerdo, de afirmación y de correspondencia con un parecer, juicio, relato, etc. **Ama nüota müree** (*Cómo él lo dice así es*; *cómo lo dice él, así será*).

moürein (mürei): Nombre. ***Maldad***; ***espíritu muy malo***.
Conformada mediante **mou** (*mal*; *malo*); **-ra-** (*morfema de exterioridad*), y –**ei**(**n**) como *aliento, espíritu* o *corazón*; el término busca expresar la idea añuu acerca de la ***maldad***, esto es, un espíritu, corazón o aliento donde reside y se manifiesta la maldad.
Sin embargo, es importante aclarar que son muy pocos los elementos que, de acuerdo al sentipensar añuu se conforman como naturalmente malos, o que representen espíritus de maldad por sí mismos, pues, se entiende que todos los sujetos (humanos, animales, plantas, y aún los elementos), se constituyen como complementarios en sí mismos y es por ello que se muestran equilibrados en la armonía de lo positivo y negativo que los conforma como sujetos vivos.
Así, la maldad, el espíritu maligno no es sino la manifestación del desequilibrio del sujeto que, por alguna razón interna o externa, se despliega o manifiesta mediante la exacerbación de lo negativo que le es inherente. Por ejemplo, cuando un animal que normalmente es relativamente pacífico ataca, es porque se siente amenazado; o cuando una planta que debe ser consumida de una forma particular actúa en contra del sujeto, se entiende que lo hace, precisamente, por no haberla preparado debidamente para su consumo, es entonces cuando ella es capaz de generar reacciones alérgicas o de envenenamiento. Finalmente, cuando se trata de explicar las acciones de la lluvia consideradas como negativas (truenos, rayos y centellas), saben muy bien los añuu, que sin las lluvias no es posible el crecimiento del manglar y todo lo que él genera como beneficio a la comunidad humana.
En fin, la maldad pura y neta generalmente no existe. Sin embargo, un sujeto puede llegar a ser totalmente **mürei**, si es que no alcanza la armonía o equilibrio de los sentimientos que conforman su espíritu; esto es, sólo el desequilibrio o inarmonía permanente puede provocar que el sujeto se tranforme en **mürei**, que es todo lo contrario a **eintaari** (*corazón sabio*; *hombre de consciencia*).

Es por ello que, creemos que la maldad así entendida por los añuu, siempre ha estado presente; es lo que explica que, de acuerdo a su sentipensar, siempre ha existido la posibilidad de ayudar a equilibrar la maldad propia de los **ayouna** en función de su comprensión del principio de la complementariedad. No obstante, tal posibilidad cada vez se torna más difícil de alcanzar y, por el contrario, ante la persecución y muerte que reciben de los **ayouna** representados por las fuerzas militares del Estado y del gobierno nacional, **mürei** se hace presente como neta y única forma de manifestación de los **ayouna**, quienes, en su ambición, generan **mürata** al interior de la comunidad.

müü: Nombre. ***Gato*** (animal doméstico).
El gato casero tiene muy poca significación simbólica para los añuu; por lo que su reconocimiento se debe más bien, a la presencia e importancia de este animal en las casas de los criollos, pues, igualmente tienen poca significación entre los wayuu y todos los demás pueblos indígenas de la cuenca. De hecho, podemos decir con exactitud, que en todos los años de trabajo en las comunidades y pueblos indígenas de la región, jamás hemos visto un gato en alguna de las casas de ninguna de las comunidades que visitamos, y, mucho menos, en la comunidad añuu de la Laguna de Sinamaica, pues, se sabe, los gatos no son muy afectos a las corrientes de agua; por el contrario, muchas son las familias añuu que tienen perros en sus casas y éstos parecen adaptarse muy bien a los escasos patios o a transitar por los puentes de madera y, por su fuera poco, parecen disfrutar de darse continuos chapuzones en el agua, sobre todo, cuando quieren jugar con los niños de la familia. Pero gatos, nunca.

N/Ñ

na-: Prefijo. Pronombre personal de tercera persona plural: ***Ellos***; ***ellas***; ***su de ellos/ellas***.
Se trata de un prefijo que acompaña a nombres y verbos activos para señalar a los sujetos (masculinos o femeninos) nombrados o ejecutantes de la acción referenciada. Asimismo, **n-** corresponde a **nana** pero que, su uso como prefijo **na-** es obligada por la presencia de un verbo activo o un nombre cuya vocal inicial sea "**a**"; cuando no sea así, puede presentarse como: **ne-** y **no-**, dependiendo de la vocal inicial. Ejemplos: **Nauneenü naünaa watta** (*Ellos irán a pescar mañana*); **Nekaü apünincha kuraana** (*Ellos comen poco plátano*); **Nokotaü joukai mana jumo nachonaain marichekarü** (*Ellas siempre conversan cuando cortan eneas*).

na: Presentador. ***Helos allá***; ***allá están***.
Se trata de un señalador plural para ellos y ellas ubicados a una distancia del sujeto hablante, esto es, quien habla los señala a *ellos* o *ellas* a una distancia fuera de sí. En este caso, se presenta de manera aislada y por sí misma, pero como predicado de una oración puede asumir un sufijo que marque el género, tiempo y número del sujeto hablante. **Na wiirakan anuaru** (*Los anzuelos están allá en el cayuco*); **Aperenata nana kunüünuriyaru nawe** (*Ellos cazan en el monte según nosotros*).

-naa: Marcador aspectual Múltiple.
Este sufijo se utiliza cuando el hablante necesita establecer que la acción del sujeto es múltiple o continua, es decir, la acción es sostenida en el tiempo y el espacio para producir el resultado esperado. Así, por ejemplo, cortar o desgarrar un elemento mediante el uso de un cuchillo es, con todo: **tachonaai eirükükarü amo manaai meya** (*Corto la carne con un cuchillo*); o también: **nüinkanaai tü jamaicha ata jamaicha** (*Él lo trae poco a poco*).

-naa-: Verbo. ***Cortar***; ***cercenar***, ***desgarrar***; ***separar***.
En este caso, la acción del sujeto separa de manera radical un elemento en sus partes; se trata de un corte que no necesariamente supone un compartir, pues, ello implica la necesidad de otro término; de tal manera que –**naa-** se refiere al *corte* o *cercenamiento* de algo, lo que puede ser un elemento animado, inanimado y también un sentimiento. **Tachonaai nütünakan üyüi** (*Corto las aletas del pescado*); **Tachonaatünüi tanünükü amo jiá** (*He cortado mi relación con ella; he cortado mi palabra con ella*).

naapaa: Verbo. ***Oir***; ***escuchar***; ***recoger***; ***que atrapa*** o ***recoge de manera continua***.
Es interesante observar que desde la perspectiva añuu el escuchar puede ser considerado como una acción manual. Esto es observable en la estructura del término conformado mediante **naa-**, que es el marcador del *aspecto múltiple* o que remite al sentido de que la acción del sujeto es continua, y, **-apaa**, que es el verbo *echar mano, atrapar*; de tal manera que **naapaa** se refiere a la acción continua de recoger lo que ciertamente puede ser referido a elementos tomados con la mano o a palabras atrapadas por el sujeto a través de sus oídos.

Anou naapaai niá (*El está escuchando bien*); **Ayouna berrnadoran nataape naapaa keetarü** (*Los criollos del gobierno no saben escuchar nada*).

naata: Verbo. ***Guardar***.
A diferencia del anterior, en este caso, la acción múltiple o continua (**naa**-) de recoger, se detiene puntualmente, lo que es señalado mediante el sufijo puntual –**ta**; de tal manera que el sentido significativo del término **naata** señala que lo recogido se ha guardado o se guarda de forma única o definitiva. **Naatatüi te aapüwükarü jaapatüirü aye** (*Guardé el regalo que ella me dio ayer*); **Naatawe tü oomi watta** (*Guardemos esto hasta mañana*).

naatikürü: Nombre. ***Soldado***.
Bien es sabido que la mayoría de los pueblos originarios poseían una organización social que no requería de la existencia de hombres dedicados a la guerra, es decir, de una estructura social militar definida y de sujetos especializados en el arte de la guerra. Sin embargo, ello no suponía la preparación o capacidad militar para la defensa territorial; de hecho, a pesar del principio esencial del cortar/compartir orientador del sentipensar añuu, estos fueron capaces de organizarse militarmente y, actuar en consecuencia bajo el mando de Nigale para enfrentar a los españoles, cuando entendieron que estaban siendo despojados de uno de sus principales elementos territoriales: la sal (Ver Canto de Nigale en el Libro Tercero de esta obra).
Así, pues, el término no se refiere expresamente al soldado como sujeto particular, sino a la forma como se presenta, es decir, a su traje o vestimenta, a su uniforme, pues, de hecho, los añuu que fueron a la guerra vestían lo que ellos denominan guayuco cortado o guayuco que tiene corte o está cortado. Esto se refiere a que, cuando iban a la selva a cazar o en el momento de la guerra, los hombres añuu utilizaban otro tipo de guayuco que les permitía mayor movilidad en sus desplazamientos, muy diferente al guayuco normalmente utilizado.
Por supuesto, esta idea es posible trasladarla al uniforme militar actual, que muestra a los soldados vistiendo el mismo tipo de prenda en color o en camuflaje en sus desplazamientos formales o de combate en la selva. Vale decir, la vestimenta de los soldados está cortada igual para todos sus miembros.
Por otro lado, es importante señalar que para los añuu (y todos los pueblos indígenas), la presencia de los soldados expresa el dominio de las armas del gobierno, esto es, la manifestación de la historia de su despojo lograda a partir de la violencia de los que gobiernan. **Mana jumo nüentai naatikürükan wetaai keetü berrnadoran nachaka ou'tain we** (*Cuando llegan los soldados sabemos que el gobierno quiere matarnos*); **Joukai naatikürükan kayawinawa** (*Los soldados siempre tienen la misma vestimenta*).

nana: Pronombre personal de tercera persona plural: ***Ellos/Ellas***. (***Ellos/ellas allá***).
En su sentido estricto, se trata del pronombre personal de tercera persona del plural (*ellos*; *ellas*); sin embargo, de acuerdo al sentipensar añuu, todo lo que vemos en su presencia es porque en sí mismo tiene un *estar en el mundo* y, su *estar*, está vinculado a su *hacer*; en este sentido, **nana** no sólo se refiere a *ellos* o *ellas*, sino que *ellos* o *ellas están allá*, esto es, ***fuera de nosotros***; de tal manera que **nana** no sólo señala a los sujetos, sino que efectivamente ***los ubica espacial y culturalmente fuera del nosotros comunitario añuu***. **Ayouna nana** (*Ellos son los extrajeros de allá*); **Karakeñaüyü nana** (*Ellos son de allá de Caracas*).

nana: Adjetivo demostrativo. ***Esos***; ***esas***.
Como vemos, el término **nana** también puede ser usado en su sentido significativo de adjetivo demostrativo, esto es, como un señalador de *aquellos* o *aquellas* que están, ciertamente, fuera de nuestro espacio o lugar, es decir, implica el sentido de: ***esos*** o ***esas*** (que vemos) fuera de nosotros. El mismo puede ser utilizado para referirse a personas, animales y elementos inanimados. **Ouriyakan nana tayootatüi piá** (*Esas son las plantas de las que te hablé*); **Beernadoran nana joukaipe nayootai kapiyaakarü** (*Esos gobernantes nunca dicen la verdad*).

nara: Adjetivo demostrativo. ***Aquellos***; ***aquellas*** (*muy lejanos o lejanas*).
Como vemos, es mediante el uso del prefijo personal de tercera persona del plural: **na-** y el sufijo marcador de exterioridad: **-ra**, cómo la lengua añuu genera el sentido significativo de lejanía espacio/temporal de ellos o ellas, esto es, *aquellos* o *aquellas* a los que el sujeto hablante se refiere o señala. Así, **nara** puede ser usado para referirse a sujetos espacialmente ubicados a una distancia muy lejana, pero también, a periodos de tiempo muy distanciados en el pasado. **Nanaru eiñuin jürüko eichikan añuu wataatünü aünaa** (*En aquellos tiempos todos los hombres añuu sabíamos pescar*); **Nana mou mmokan** (*Aquellas eran tierras malas*).

narü: Adjetivo demostrativo. ***Estos***; ***estas***.
Como vemos, la diferencia entre **nana** y **narü**, viene dada por el sufijo que acompaña al prefijo del pronombre personal de tercera plural: **na-** (*ellos*; *ellas*), pues, en efecto, cuando se trata del sufijo –**na** (*allá*), el sentido significativo se orienta hacia: ***esos***; ***esas***, en la que queda implícita la condición *alejada* o *distanciada* de los sujetos referidos; por el contrario, cuando el sufijo que acompaña a **na-** (*ellos*, *ellas*) es: **-rü** la que, ciertamente implica interioridad, definitivamente genera una especie de aproximación de los sujetos y por tanto, el sentido significativo del término (**narü**) es el de: ***estos***; ***estas***. **Narü tawiirakan api aünaa te** (*Estos son mis anzuelos para pescar*); **Narü jallakan wattape oumotawa** (*Estas casas están cerca de desplomarse*).

naya: Adjetivo demostrativo. ***Aquellos***; ***aquellas***.
A diferencia de **nara** que viene a expresar el mismo demostrativo (*aquellos*, *aquellas*), **naya** se refiere a *aquellos* o *aquellas* que son o están a una distancia alejada pero inmediata, es decir, están alejados, pero claramente observables. Este sentido se obtiene a partir de la unión de **na-** en su sentido de pronombre personal de tercera plural (*ellos*, *ellas*) pero también como demostrativo de *allá*, y, el morfema –**ya**, que implica el sentido de inmediatez (*ahora*, *ya*); así, se trata de un *ellos* o *ellas* son o *están en un allá que resulta inmediato*. **Jallakan naya keetü weira kanuye Marakakarü** (*Aquellas casas que vemos es el pueblo de Maraca*).

nnawa: Adverbio de negación. ***No***; ***definitivamente no*** (***nunca***; ***jamás***)
Se usa para negar de manera enfática, esto es, cuando no cabe ninguna duda a la negación.
Nnawa aükeechi te Marükayami (Nunca visitaré a Maracaibo); **Berrnadoran nnawa nariyaa kapiyakarü** (*Los del gobierno definitivamente no dicen la verdad*).

nnerü: Nombre. ***Dinero*** (préstamo del castellano)
Es evidente que se trata de un término totalmente incorporado como parte del proceso colonial. La moneda o el dinero, ciertamente, no forma parte de la cosmovisión originaria

añuu, ni de ningún pueblo indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo; lo que no impidió nunca que los elementos generados en sus particulares procesos de producción no recibieran de su parte, un valor estimado de acuerdo a las implicaciones de su hacer en la complementariedad. Vale decir, por ejemplo, la sal para los añuu (y también para los wayuu), representaba un elemento con valor de intercambio, en la medida en que esta era absolutamente necesaria para la preservación de los alimentos y que ciertamente estaba fuera del alcance de otros pueblos indígenas de la Sierra de Perijá; sin embargo, no sería cierto equiparar la sal a la condición de moneda, pues, la primera requiere del proceso de producción que tanto añuu como wayuu han sido capaces de generar como parte de su territorialidad dada la presencia de la sal en sus espacios territoriales; por tanto, su valor estimado se sustenta en la posibilidad y capacidad de producirla, lo que en efecto forma parte de la territorialidad de estos pueblos y por las implicaciones del hacer propio de la sal en el contexto de la complementariedad entre comunidades.

Todo ello, como vemos, resulta significativamente muy diferente a las implicaciones conceptuales y simbólicas que la moneda o dinero posee en el pensamiento de la sociedad capitalista occidental, pues, el valor del dinero está supeditado a otra noción acerca del trabajo o el hacer de los hombres, así como la noción de utilidad o rédito a partir de la introducción de la categoría tiempo en el proceso de producción, lo que muy bien definió Marx como plusvalía, esto es, el plusvalor del elemento producido a partir del dominio y control del tiempo de trabajo invertido por los hombres en la producción del mismo permite al dueño del tiempo de trabajo de los otros, calcular el rédito, ganancia o utilidad que cree, le pertenece.

En todo caso, los añuu y todos los pueblos indígenas a lo largo y ancho de toda nuestra Abya Yala, han terminado por convivir (no necesariamente aceptar) con la noción implícita en el uso de **nnerr** en sus interrelaciones con la sociedad colonialista nacional y, actualmente, aún entre los mismos pueblos y comunidades indígenas.

Creemos importante señalar que la imposición de **nnerr** al interior de los pueblos indígenas tiene profundas implicaciones económicas, sociales, políticas y culturales que están directamente relacionadas con el proceso de despojo o desterritorialización sufrido por las mismas; es por ello que, en la medida en que un pueblo indígena está más desvinculado de la sociedad nacional, menos influencia o dominio ejerce **nnerr** sobre ellos; por el contrario, un pueblo indígena más vinculado a la sociedad colonialista nacional y, por ello, más desterritorializado, genera una dependencia de **nnerr** mucho más profunda en el ejercicio de su cosmovivencia. **Amüiwa mana jümo aünaa eepe wanapai nnerr poresakarü watarawai amo ayounakan** (*Sólo cuando no hay pesca buscamos dinero, por eso trabajamos con los criollos*).

-nee: Sufijo locativo. ***Allí***; ***ahí***; ***aquí***; ***allá hay***; ***habrá***.

Se trata de un sufijo que acompaña verbos y nombres para señalar el lugar en que se encuentra el sujeto u ocurre la acción del mismo. Puede presentarse también como –**ne**, en cuyo caso, sólo indíca lugar y no el tiempo verbal; vale decir, **-nee** no sólo es el lugar sino también el tiempo (futuro inmediato) en el que el sujeto estará o realizará su acción. **Tanee** (*Allí estaré*) **Waüneenü** (*Allí pescaremos*); **Nüne amüiwa nüriyai berrnadonarakai** (*Allí está él, el del gobierno hablando solo*).

neeirü (**neirü**): Expresión. ***Allá vive***; ***allá estará***; ***allá irá***.
Conformada mediante **n-** (de **na**, *allá*); **-ee-** que, por un lado, implica al verbo *haber*, y por otro, es la marca del *aspecto inactual* el cual es una especie de futuro inmediato, es por lo que la expresión puede ser traducida como *allá estará* o también, *allá habrá*. Sin embargo, dado que **ne-** es marca de *lugar*; **-ei-** es *aliento* o *espíritu*, y, finalmente –**rü** es sufijo marcador de género femenino, la expresión igual puede ser usada para indicar que *ella vive allí*, o también, *allá vive ella*.

no: Adverbio de negación. ***No***.
Se trata de la negación no necesariamente enfática, es decir, su uso indica que algo es negado, pero se deja abierta la posibilidad de que tal negación pueda ser cambiada por una afirmación o una corroboración, en este caso, es enfatizada mediante **nnawa**.
Wa no tauneei püroüami (*Quizás no vaya a la fiesta*); **Ata waaye no taate tü** (*Por ahora no sé de esto*).

-**noo**-: Verbo. ***Beber***; ***tomar***.
Se trata del verbo utilizado para referirse a la acción de ingerir un líquido como el agua por la necesidad material de calmar la sed, lo que la cultura sabe muy bien diferenciar de la ingesta de bebidas alcoholicas. Así, beber agua por la necesidad de líquido en nuestro cuerpo es muy diferente a beber aguardiente por otras razones o necesidades que no son necesariamente corporales o para la vida. **Tanoo** (*yo bebo*); **pünoo** (*tú bebes*); **nünoo** (*él bebe*); **jinoo** (*ella bebe*); **wenoo** (*nosotros bebemos*); **janoo** (*ustedes beben*); **nanoo** (*ellos/ellas beben*); **Mana jümo atarawai niá nünoo kaaya wiin** (*Cuando el trabaja bebe mucha agua*).

noota: Nombre. ***Bebida***; ***jugo***; ***refresco***; ***guarapo***; ***té medicinal; etc***.
Como es de notar, el sufijo puntualizador –**ta** es capaz de transformar al verbo –**noo-** (*beber*) en nombre: *bebida*, es decir, en una preparación que utiliza el agua como base de la misma, así, está puede cumplir *un hacer* que va desde la acción de una bebida refrescante o de agua saborizada con frutas, hasta la de constituir un té medicinal para la sanación de algún malestar o enfermedad. **Mana jümo kamaira ee no ama mané anou noota** (*Cuando hace calor no hay como un buen guarapo*).

nuutura: Nombre. (*Lutrinae-Mustelidae*). ***Nutria*** (*nutra*) (¿préstamo?).
Conocido también como perro de agua, se trata de un mamífero roedor que vive en la selva del manglar pero que gusta más del agua que de la tierra, pues, en el agua es donde encuentra su principal alimento que consiste en peces, caracoles, cangrejas y pequeñas tortugas. Es un excelente y rápido nadador, y su permanencia en el agua le ha permitido desarrollar membranas entre los dedos de sus patas, lo que hace posible la fluidez en sus desplazamientos, tanto en la profundidad como en la superficie de las aguas.
La primera vez que escuchamos el término **nuutura** (***nutra***), fue en boca del yerno de Isabelita, una de nuestras ancianas maestras de la lengua añuu que vivía en lo que se conoce como sector de La Ponchera, en la Laguna de Sinamaica. En esa oportunidad, mientras Isabelita me enseñaba a pronunciar algunas palabras añuu, su yerno, borracho y confundido por mi presencia, o perturbado por la escena en la que Isabelita pronunciaba una palabra añuu y al repetirla yo, ella corregía mi pronunciación, incluso, colocando su mano sobre mi rostro y boca en la posición debida para tal pronunciación. Entonces, él le decía a Isabelita:

-***Vos sois una mujer nutra***.
Con esa pretendida ofensa, el yerno de Isabelita aspiraba a callarla, pues, entendía que en ese momento Isabelita estaba devolviendo el tiempo y, de alguna manera, regresaba a la palabra de su territorialidad: el agua. Sin embargo, a pesar de lo duro que sonaban las palabras de su yerno, ella me pedía que no hiciera caso y que siguiera practicando. Al final, era el yerno quien terminaba vencido, no sé si por su borrachera o por la decidida actitud de Isabelita en enseñarme a cortar bien la lengua de los añuu. **Jümüiwo weiratünü nuuturakan katünain wiinru warüchaüyü, aka waaye weira pe ya** (*Antes veíamos a las nutrias nadando en las aguas de la laguna, pero hoy ya no las vemos*).

Nuutura (***nutra***) (*Lutrinae-mustelidae*)

nü-: Prefijo. Pronombre personal de tercera persona masculino singular. ***Él***; ***su de él***.
Puede acompañar como prefijo a nombres, preposiciones y verbos activos para señalar que se trata de una acción de *él*, o de algo que *le pertenece a él*. Puede aparecer también como: **na**-; **ne**-; **no**-; **nu**- y **ni**-; todos ellos corresponden a la misma significación: *él*; *su de él*. El cambio, en todo caso, resulta obligado por la vocal inicial del término al que prefija. **Jamüiwo nüaünai mana jümo ee anou keichikarü** (*Él solamente pesca cuando hay buena luna*); **Shirü nümeeyakarü** (*Ese es su cuchillo de él*).

-**nü**: Sufijo. Marcador de género y número para algunas formas verbales marcadas como aspectuales. Así, por ejemplo, -**nü** es marca de plural para verbos aspectualmente marcados por: **ee**- (*inactual* o *futuro inmediato*); -**i**- (*aspecto evolutivo*); -**ü**- (*aspecto situativo*); -**atü**- (*aspecto perfectivo* o *pasado perfecto*); -**iya**- (*aspecto prospectivo*). **Naüneenü** (*Ellos pescarán*); **naneinü** (*ellos mejoran, ellos sanan*); **aünaünü keekürü apürü aüri keichikan** (*pescando ahora tendremos alimento para más meses*); **auniyanü nana** (*Ellos se irán*).

-**ña**-: (Raíz). Nombre. ***Hogar***; ***casa como hogar***.
Creemos haber señalado con anterioridad, por lo menos, dos cosas en relación a este término. La primera tiene que ver con la forma: -**ña**- que, fonéticamente, está vinculada a la transformación de la palatal "**y**" en la palatal nasal "**ñ**", especialmente en posición intervocálica, lo que ciertamente ocurre con alguna regularidad y es por lo que, podemos decir, se trata de un aspecto fonofonológico particular de la lengua añuu y que, al parecer, explica la casi inexistencia de términos con el sonido palatal nasal "**ñ**" en posición inicial de palabra; por el contrario, son varios los términos en los que "**ñ**" aparece en medio de palabra y en posición intervocálica, dando cuenta del proceso de transformación fonética de "**y**" a "**ñ**".

Por otro lado, la condición significativa de –**ña-** como *casa en su sentido de hogar*, es decir, como *lugar construido y constituido por una pareja conyugal* ciertamente le distancia de la idea de casa como estructura arquitectónica o como construcción material. Esto es importante, pues, la idea implícita en –**ña-** tiene que ver; por un lado, con la diferenciación del sentido significativo generado por la transformación de –**ya-** en –**ña-**, en tanto que el morfema –**ya-** implica significativamente que el hecho o acción ocurre en ese mero ahora, esto es, en el mismo presente en que la frase se enuncia, lo que es lo mismo decir que –**ya-** significa un: *ahora mismo*; *en este momento*; por tanto, **-ña-** como expresión de la transformación fonológica de –**ya-** sugiere que se trata de un lugar (*hogar*), efectivamente existente "*ahora mismo*".
Por otro lado, **-ña-** en cuanto al fondo de su significación implica que el mismo va más allá del sentido de "*casa*", muy a pesar de que esté implícito en su expresión; pero resulta claro que con –**ña-** el hablante se refiere, muy especialmente a la casa en su real cosmovivencia, es decir, a *su hacer* en virtud de la existencia interior de la pareja conyugal en activa convivencia, presente, en el ahora. Es por ello que, no es posible hablar de –**ña-** como un nominal infinitivo sino como **piña**, pues, en efecto, la existencia de –**ña-** supone la previa conformación de **piyou-**, esto es, de una pareja (**piño**), ya que no hay hogar sino es *entre dos* o *entre tú y yo*. **Tapiña** (*mi hogar de los dos*); **püpiña** (*tu hogar de los dos*); **nüpiña** (*su hogar de él y su pareja*); **jüpiña** (*su hogar de ella y su pareja*); **wapiña** (*nuestro hogar de los dos*); **japiña** (*el hogar de ustedes dos*); **napiña** (*el hogar de ellos dos*).

ñeerü: Nombre. ***Muchacha (señorita); ya será ella***; ***pronto será mujer***.
Se trata del paso de transición de niña a mujer, lo que ocurre en el momento en que la niña tiene su primera menstruación. Si analizamos el fondo del término, es posible comprender su referencia a esta transición por medio de la cual una niña, en el momento de su primera menstruación, debe abandonar el campo de la niñez y comenzar el proceso de su conversión en **mayürü**, **ma-** (*tierra*), **-üyü** (*que procede o pertenece*) y, **-rü**, como sufijo de género femenino, lo que normalmente es traducido como *señorita*; sin embargo, como vemos, se trata de que *ella procede de la tierra*, o en ella se está transformando, pues, una vez concluida su preparación mediante un sistema de enseñanza propio, ella será **amaana**, esto es, *tierra buena para germinar*, o *tierra en buen estado para procrear* y así agrandar la vida de la comunidad.
En este sentido, **ñeerü** resulta de **ñ**(**a**)- (*hogar*); **-ee-** *marcador del aspecto inactual* o futuro inmediato, y, **-rü** como sufijo de género femenino; de tal manera, pues, **ñeerü** se refiere sin duda, al hecho de que *ella será en un futuro inmediato cuerpo del hogar* resultante de su complementaria unidad con un sujeto masculino de la comunidad.
Es por ello que debemos señalar que el término no se refiere al sujeto en tanto elemento humano, sino al proceso en el que se encuentra en virtud del tiempo que vive, lo que obliga a la construcción de un lugar especial para ella (**parü**) en su metamorfosis; es decir, **ñeerü**, en tanto que ya no es niña pero tampoco es mujer (**amaana**), requiere de un lugar propio para madurar su transformación mediante un proceso de enseñanza-aprendizaje que las mujeres mayores (madre, abuela materna y tías maternas) se encargan de administrar.
Es importante señalar, que a diferencia de los sujetos masculinos en el mismo periodo de pubertad, **ñeerü** exilia de su construcción verbal al morfema –**ii-** (**kii**) que sí está presente para referirse al mismo periodo en los varones, y, esto es así por cuanto el sentido de la transformación de la niña está orientado por **ña-** (*hogar*), lo que de alguna manera señala el horizonte al que se dirige en su transformación; dicho de otra manera, su transformación

implica la corporeidad del lugar que toda mujer provee a la existencia de la familia y la comunidad; por tanto, la transformación de **ñeerü** no implica en modo alguno un sufrir, sino la materialización en su cuerpo del futuro hogar que, de seguro, habrá de conformar en su complementariedad conyugal. **Ee maneü ñeerü jütaürarü jüpiñaru** (*Hay una muchacha en encierro en su casa*); **Añun ñeerükan nataürape ya** (*Ahora a las muchachas añuu no las encierran*).

O

okounutü: Nombre. ***Joroba***. (Ver **kokounutü**)
Generalmente denominamos joroba a la deformación que pareciera crecer en la espalda, particularmente, en el periodo de la vejez avanzada, pues, el cuerpo tiende a doblarse en una especie de búsqueda de la posición fetal. Decimos esto por cuanto, sólo en esas condiciones hemos podido observar entre los añuu hombres o mujeres con joroba, es decir, por lo general ésta mal formación no se presenta con regularidad entre los añuu. **Ta'tüi kokounutü ata mei araürai niá** (*Mi abuelo tiene joroba por ser muy viejo*); **Looro üyükarü kokounutü** (*El pez robalo tiene joroba*).

omu: Nombre: ***Suegra de un hombre***; ***madre de la esposa***.
Nominación utilizada por la familia del esposo para referirse a la madre de la esposa del sujeto. Se trata de aquella mujer a la que a partir del momento de la unión conyugal el sujeto aportará los resultados de su producción material, en tanto centro del nucleo familiar al que ahora él pertenece, pues, entre los añuu, una vez casado, el sujeto abandona su nucleo familiar propio y se desplaza a vivir con la familia de la esposa integrándose a ella. **Omu** se convierte así, en el nuevo centro alrededor del cual el sujeto orbitará con su esposa; de tal manera que, podemos decir, **omu** es la síntesis de la "tierra madre". **Tamaanatüi ya, waaye tauneei kapiña amo tomu** (*Ya me casé, ahora iré a vivir con mi suegra*). **Tomu** (*mi suegra*); **pümo** (*tu suegra*); **nümo** (*la suegra de él*); **womu** (*nuestra suegra*); **jomu** (*la suegra de ustedes*); **nomu** (*la suegra de ellos*).

onki (**ounüki**): Nombre. ***Cuello***; ***que une a la cabeza***.
La definición del cuello (todo cuello), se realiza a partir de la consideración de constituir el elemento que permite unir la cabeza al resto del cuerpo del sujeto referido. El término, así definido, es ciertamente el resultado de la unión de **o**(**u**)- como *lugar de superficie* en la que se une **n**(**ü**) *su de él*, -(**a**)**ki** *cabeza*, esto es el cuello. **Ayounakan you konki nana** (*Los blancos tienen cuello grande*).

ontuwa: Nombre. ***Cuervo***; ***pato cuervo*** (*Phalacrocorax olivaceus*)
Muy común en las inmediaciones de la Laguna de Sinamaica, la Ciénega de los Olivitos y el propio Lago de Maracaibo. Puede llegar a pesar entre 1 y 1,5 kilos de peso. Es totalmente negro en su estado adulto; se alimenta de pequeños peces y aún de crustáceos que atrapa en las orillas; prácticamente vive en el agua durante el día, pero, al caer la tarde, se desplaza hacia los árboles del manglar donde localizan sus nidos y se reproducen. A pesar de su abundacia, es muy poco apetecido por los añuu que siempre prefieren a la yaguasa (**aroona**), y es por este rechazo que cuando alguien come pato cuervo es porque en verdad hay hambre, es decir, no hay pesca ni dinero. **Mou eirükü ontuwa poeresakarü ekape we** (*Es mala la carne del pato cuervo, por eso no la comemos*); **Ee kaaya ontuwa karooraru** (*Hay mucho pato cuervo en el gran lago*).

Ontuwa (*Pato cuervo*) (*Phalacrocorax olivaceus*)

oochera: Verbo. ***Hacer subir***; ***alzar***; ***levantar***.
Conformada mediante: **oo-** morfema vinculado a la acción de *separar* (*cortar*) *para emerger*; **-che-** cuyo sentido significativo se orienta a la acción de *retener*, y, finalmente, **-ra**, que marca un *desplazamiento hacia el exterior* o que expresa el *sentido de exterioridad*. Así, **oochera** es la acción por medio de la cual *se separa y sostiene algo dirigiéndolo hacia el exterior*, configurándose así la idea de *alzar*, *levantar* o *subir algo*. **Kawe oochera kaüpeinkarü api weira keeta waünatünü** (*Tenemos que levantar el chinchorro para ver qué pescamos*).

oochira: Verbo. ***Sacar***; ***hacer salir***; ***poner fuera***.
En este caso, lo que se *separa* o es separado (**oo-**), está o es efectivamente mostrado (**chi**) o se hace *presente* luego de ser desplazado hacia la *exterioridad* (**-ra**). Vale decir, la diferencia entre **oochera** y **oochira** viene dada porque en la primera, el elemento es apenas mostrado como *levantado hacia fuera*; mientras que, en la segunda, el elemento es efectivamente presentado como *fuera de*, esto es, *ha sido extraido* o *sacado definitivamente al exterior*. **Woochiratünü kaaya üyükan aye** (*Ayer sacamos muchos peces*).

ookein: Nombre. ***Garganta***.
Observemos bien el presente término, pues, el mismo nos permite explicar una de las expresiones de la intersubjetividad complementaria como principio esencial del sentipensar añuu. Nos referimos al hecho de la necesidad de establecer las relaciones complementarias entre las partes y el todo o, mejor dicho, entre elementos diferentes dentro de un mismo conjunto, lo que está determinado por la relación de haceres correspondientes a cada elemento que en su acción dentro del conjunto los hace inseparables, ya que su complementariedad es la que hace posible la existencia del todo como conjunto.
Así, el término debe ser analizado a partir de la raíz **ook-** que es un morfema vinculado a la doble significación de *separar* y al mismo tiempo *unir*, en este caso, separa y une la cabeza y el corazón (**-ein**). Tal configuración es posible si entendemos que la acción humana que continuamente hace posible poner de manifiesto la unión entre el *pensar* y el *sentir* ocurre en ese lugar: la garganta. Nos referimos a la producción de la voz articulada en palabras; de tal manera que, para el sentipensar añuu, la garganta (**ookein**) *es el lugar del cuerpo donde ocurre el hacer que une cabeza y corazón a través de la expresión de la voz, la palabra del sujeto*.
Como es de apreciar, el término tiene profundas implicaciones con lo que hemos venido denominando como horizonte ético del filosofar añuu. Es precisamente por ello que, nos parece terrible que profesionales lingüistas sean capaces de entenderlo como un mero lugar corporal para el que, además, no encontraron un mejor ejemplo que hablar de un hombre añuu que le corta la garganta a su mujer con un cuchillo, con lo que no sólo parecieran

pretender naturalizar la condición criminal de todo añuu, sino que vacían de contenido al sentipensar añuu al dejar de lado la verdadera implicación conceptual del término; por lo que, a nuestro parecer, no sólo muestran una mentalidad cochambrosa y torcida en su colonialidad sino que, por esa vía, pretenden invisibilizar la profunda noción ética que guía el nombrar de la lengua de esta cultura. **Taanükü jaweeta teinru je jüotaü tookeinüyü** (*Mi palabra nace en mi corazón y sale de mi garganta*); **Taayunka nüota aruuyü tein je nüokota tookein** (*Mi pensar sale desde mi corazón y lo dice mi garganta*).

ookota: Verbo. ***Cortar/compartir***; ***separar y unir puntualmente***; ***hablar***.
El presente término debe ser entendido en su más amplia dimensión significativa, pues, regularmente el saber lingüístico académico de la colonialidad le traduce como "cortar", lo que ciertamente no es del todo incorrecto. Sin embargo, debemos señalar que **ookota** se trata de un ***cortar*** que exige como complementariedad, la presencia de la significación de ***compartir***. Dicho de otra manera, el término significativamente implica que la acción del sujeto o sujetos se configura como una "bisagra verbal" que, al tiempo que separa (abre), tal separación es correspondiente a la necesidad de unir (cerrar) la relación entre dos o más elementos en relación complementaria.
En este sentido, debemos entender que para el sentipensar añuu, la intersubjetividad y complementariedad se manifiesta en la necesidad de *separar* para luego *unir* los haceres correspondientes a elementos diferentes e inseparables en la conformación de la unidad del conjunto. Así, por ejemplo, es necesario *separar* los alimentos en proporcionales raciones ***cortadas*** al efecto, para poder ***compartir*** o, garantizar la unión de todos en la comida. Queremos decir, efectivamente, que para el sentipensar añuu, intercambiar (*compartir*) con *los otros* es del todo esencial a la existencia de la comunidad, y, todo intercambio o compartir siempre requiere, en principio, la necesidad de ***cortar*** o ***separar*** aquello que ha de ser compartido, como materialización de una complementariedad que, así, garantiza la existencia de todos.
He allí, pues, el principio que desde el sentipensar añuu sustenta el concepto de ***hablar*** como ***cortar/compartir palabras***; ***separar/unir*** sujetos y pensamientos diferentes pero unidos a través del diálogo; porque, además, la acción de hablar no es posible ser entendida sino entre dos, ya que *se habla* siempre *para compartir con los otros* en virtud y en función de la complementariedad. Así, el *habla sola* (el soliloquio) está efectivamente exiliado del filosofar añuu.
Ookota, entonces, puede ser entendido como ***hablar*** en el sentido que se trata de la acción en la que dos sujetos participantes (por lo menos), son capaces de *separar* (cortar) aquellos elementos susceptibles de ser *compartidos*, esto es: palabras, pensamientos y acuerdos, en virtud y en función de la necesaria complementariedad que hace posible la existencia y persistencia de todos en la armonía del mundo como conjunto. En definitiva, se trata de una concepción del habla orientada hacia un horizonte que exilia toda noción de individualidad; de allí que, hablando con propiedad, para decir *hablar* en añunükü se debe decir: **piñookoti**/**piñookotü**, pues, se trata de un *cortar/compartir* entre tú y yo. **Piñ<u>ookota</u> wounükükan** (*Tú y yo hablamos*; *los dos cortamos/compartimos emergemos las nuestras palabras*).

ookü: Nombre. ***Piojo***; ***liendra***; ***ladilla*** (*parásito*) (*Phthiraptera-amplara*).
Se trata del ectoparásito que se aloja en el cuero cabelludo y que, de acuerdo a los estudios realizados sobre el mismo, ha convivido por miles de años con los seres humanos, es decir, siempre; de allí que sean más de tres mil las especies de estos parásitos.
Una de las tareas que las madres añuu realizan en sus momentos de descanso y como demostración de su afecto, es esculcar la cabeza de sus hijos para despiojarlos; sin embargo, cuando la presencia de **ookü** sobrepasa la labor manual para su extracción, los añuu preparaban un insecticida con las hojas maceradas de plantas como el ají picante mezcladas con aceite de coco, lo que ciertamente resulta muy efectivo contra la presencia de los piojos, pues, estos pueden terminar por quebrantar la salud de quien los porta. **Jüchon Maríakarü kaaya kookü niá** (*El hijo de la María tiene muchos piojos*)

oomi: Preposición. ***Adonde***; ***hacia donde***; ***hasta***.
Si observamos, el término está más vinculado significativamente al desplazamiento del sujeto que al sujeto mismo. Ahora bien, de acuerdo a esta lógica, todo desplazamiento implica una separación del sujeto del lugar de estancia original y, tal desplazamiento es siempre "*hacia*" (**-mi**) otro lugar separado del lugar orginario. El lugar original siempre es especificado con el nombre del mismo, lo que además implica el establecimiento de los límites del desplazamiento, es decir, todo desplazamiento físico es entre los límites establecidos por el lugar original y el horizonte límite del alejamiento. Es por ello que, lógicamente, **oomi** también es susceptible de ser traducido como un "*hasta*" en tanto que, su significación considera la máxima aproximación del sujeto al lugar al que se desplaza.
Tal idea encierra profundas contravenciones a fórmulas de la ciencia física occidental, establecidas por demás, como leyes definitivas para el cálculo de, por ejemplo, la velocidad de un cuerpo en su desplazamiento que, sabemos, ha sido definida a partir de la relación:

$$\mathbf{V = e / t}$$

Esto es, la **V**elocidad de desplazamiento de un cuerpo es igual a la división entre el **e**spacio recorrido y el **t**iempo de ejecución del mismo. Pero, de acuerdo al concepto presente en **oomi**, los límites del desplazamiento están definidos previamente o antes del recorrido; de allí que la intencionalidad en alcanzar el horizonte límite que impulsa el desplazamiento, sin lugar a dudas, condiciona la **V**elocidad de ejecución como elemento de la ecuación, y, este condicionamiento hace posible el espacio para introducir a "**I**" como la **I**ntencionalidad del sujeto, en tanto impulso necesario para el desarrollo de la velocidad de desplazamiento. Así, desde la perspectiva de la ciencia física de los añuu, la expresión para el cálculo matemático de la **V**elocidad sería posible definirla mediante la fórmula:

$$\mathbf{V = I + e / t}$$

Fórmula que debe ser traducida como: La **V**elocidad de todo desplazamiento "hacia un límite determinado" (**oomi**), siempre será igual a la suma de la **I**ntencionalidad del sujeto que se desplaza, más la distancia o **e**spacio a recorrer, dividido entre la cantidad de **t**iempo de ejecución del desplazamiento. De tal manera que, **I** es ciertamente un condicionante/determinante de la velocidad. No de balde, la expresión: "***Vamos con calma que llevamos prisa***" es comúnmente usada en castellano por los añuu, como expresión de la **I**ntencionalidad presente en la ecuación que hace posible determinar la velocidad realmente necesaria para que el desplazamiento ***hacia*** o ***hasta*** (**oomi**) como límite aspirado por el sujeto, sea definitivamente desarrollada por el mismo a lo largo del **e**spacio establecido para llegar al lugar aspirado. **Wauna amo keitita aka weinka awaichira, amüiwo ma weinteenü**

oomi Maraküyami (*Vamos con calma que llevamos prisa, sólo así llegaremos hasta Maracaibo*).

oonoo: Verbo. ***Asar***; ***separar lo líquido***.
Para el sentipensar añuu, la idea de "asar" pareciera estar distanciada de la acción de colocar el elemento sobre las brasas, aunque, ciertamente tal operación está involucrada. Pero, desde su perspectiva, *asar* no es otra cosa que lograr separar los líquidos del cuerpo hasta que éste se muestre seco, esto es, sin líquidos. Es por ello que la conformación del verbo se realiza mediante la unión del morfema **oo**- (*separar*) y la raíz del verbo –**noo** (*beber líquidos*), de tal manera que, por esta vía, el añunnükü logra configurar la idea de separar los líquidos de un cuerpo como la acción de asar lo que, en efecto se logra la mayoría de las veces, al someter al cuerpo al calor de las brasas. **Wauna oonoo shirü üyükarü** (*Vamos a asar ese pescado*) **Wooneenü eirrükükarü anatiyara waperenatatünü aye** (*Asaremos la carne del cochino de monte que cazamos ayer*); **Mana jumo eirükü ou'tikai keichü ya jüüta ama aoonoota** (*Cuando el cuerpo del muerto ya tiene tiempo queda como asado*).

oopa: Nombre. ***Espalda***; ***dorso***; ***lomo***; ***tronco corporal***.
En la comprensión del cuerpo humano, para el sentipensar añuu (y creemos que para todos los pueblos indígenas de Abya Yala), todo lugar del mismo se define en relación a su otro inmediato, es decir, el tronco corporal (**oopa**) se define como esa parte del cuerpo que mantiene separados los brazos y, por supuesto, las manos (**apa**). Así, **oopa** actúa como la bisagra del cuerpo y, desde la perspectiva añuu, corresponde a la parte posterior del mismo. **Aya te toopa** (*Me duele mi espalda*); **Shirü püriko kariyain nüoparü** (*Ese burro tiene heridas en su lomo*).

oopiye: Nombre. ***Rodillas***.
Conformada mediante **oo**- (*que separa y une*); seguida de –**piya**, término que ciertamente proviene de **apiya** (*pierna*), lo que lleva implícito el hecho de que se trata de *un par,* esto es, de dos (**piyoümü**). Así, el término configura el nombre del lugar del cuerpo donde se separan y unen las piernas para el desplazamiento, es decir, las rodillas. **Toopiye** (*Mis rodillas*); **Püopiye** (*tus rodillas*); **Nüopiye** (*sus rodillas de él*); **Jüopiye** (*las rodillas de ella*); **Woopiye** (*nuestras rodillas*); **Joopiye** (*las rodillas de ustedes*); **Noopiye** (*las rodillas de ellos/ellas*).

oopü: Nombre. ***Hombro***.
Se refiere al lugar que separa y une al tronco tanto en cara frontal (el pecho) como en su parte posterior (la espalda); así, desde la perspectiva añuu, los hombros no sólo permiten separar y unir los brazos al cuerpo, sino que marcan los límites que unen y separan el pecho y la espalda; no obstante, considera a los hombros más puntualmente vinculados a la espalda. **Nüinka mane keiwi ou nüoopü** (*El lleva un caimán sobre su hombro*).

oopürü: Preposición. ***Detrás***; ***detrás de***; ***en el hombro***.
Como es posible observar, la preposición señala un lugar posterior o también el sentido de posterioridad del sujeto. El mismo se conforma a partir del nombre del que denominamos como lugar del cuerpo que une y separa pecho de espalda, es decir, del hombro (los hombros); por lo que podemos decir que de acuerdo a la perspectiva añuu, todo lo que está en una posisión *posterior* o *detrás de*, sólo es posible de ser percibida colocando la vista *en el hombro*. **Teira niá oopürü te** (*Lo veo a él detrás de mí*; *Veo que él está en mi hombro*).

oorapara: Nombre. ***Labios***; ***boca***; ***orillas separadas y unidas***.
Es interesante destacar, que el presente término ofrece una clara demostración de un nombrar el cuerpo a partir de la observación de la geografía territorial y viceversa, pues, los nombres de lugares geográficos como partes del cuerpo humano se traslapan para nombrarse mutuamente; de tal manera que, bien podríamos decir que para el sentipensar añuu, la cartografía del cuerpo igualmente nombra la geografía del mundo y viceversa.
Es por ello que, la boca, delimitada en su exterioridad por la unión/separada de los labios que permiten la apertura o cierre de la misma, en nada parece diferenciarse al movimiento permanente del oleaje en las orillas, es decir, la unión y separación de los labios de las aguas con los labios de la tierra que forma la playa; así, la corporeidad humana se manifiesta unida a la corporeidad del mundo al que; en efecto, los seres humanos pertenecen.
Ahora bien, todo esto lo decimos porque el término ha sido conformado mediante: **oo-** que, sabemos, implica al mismo tiempo un *separar*/*unir*; seguido de -**ra-** morfema para señalar *exterioridad* y, finalmente, -**para**, que es el nombre para las aguas extendidas; por tanto, se trata del extremo del mar, esto es, la orilla. Así, pues, el sentido significativo que sustenta el nombre para los labios o la boca corresponde a un *hacer* que empareja el oleaje del mar en las orillas con la apertura y cierre de los labios de la boca humana. **Toorapara** (*mis labios*, *mi boca*); **püorapara** (*tus labios*, *tu boca*); **nüorapara** (*sus labios/su boca de él*); **jüorapara** (*sus labios/su boca de ella*); **woorapara** (*nuestros labios*, *nuestra boca*); **joorapara** (*los labios de ustedes, la boca de ustedes*); **noorapara** (*los labios de ellos/ellas, la boca de ellos/ellas*).

oorurü: Nombre. ***Ruido***; ***bulla***.
Podemos decir que es una constante del horizonte ético de las sociedades indígenas en toda Abya Yala la búsqueda de la armonía y, una condición para poder alcanzar tal armonía lo es, sin duda, la discreción en la convivencia, que entre otras cosas se caracteriza por el control del ruido o la bulla. Así, desde la emisión de la voz en las conversaciones hasta el silencio en la realización de las labores forman parte de este control que contribuye, no sólo a escuchar bien sino, sobre todo, a la concordia y a la fraternidad. Es por ello que el ruido, la bulla, el escándalo, para el sentipensar añuu, altera las relaciones sociales en tanto que se convierte en elemento que desune, separa al sujeto del conjunto familiar y comunitario, pues todo ruido desarmoniza o rompe cualquier armonía.
No de balde el término que lo nombra se conforma mediante: **oo-**, que ciertamente implica *separar* y *unir* al mismo tiempo, pero que al estar vinculado a la raíz –**oru-** vinculada al sentido de "*borde*", *ubicar externamente* u *orillar*, genera el sentido de "*desunir*" o "*dejar por separado*" y tal separación ocurre internamente (**-rü**), es decir, todo ruido o bulla produce una ruptura al interior del sujeto, de la familia y hasta de la comunidad imposibilitando la cosmovivencia.
Como vemos, de acuerdo al sentipensar añuu el ruido y el escándalo debe ser evitado por la sociedad humana para su buen cortar/compartir con las otras comunidades de seres presentes en el mundo; por tanto, una persona escandalosa siempre es vista con recelo, pues, se entiende que se trata de alguien que, "sin querer queriendo", desarmoniza las relaciones y la complementariedad, por tanto, se ubica fuera o puede llegar a ser colocada fuera del conjunto familiar y comunitario. (Para una mejor comprensión de este aspecto del sentipensar añuu, recomendamos la lectura del ***Canto de la muchacha que vivió con el Abuelito Tigre*** o ***Canto del Hombre escandaloso*** presente en el Libro Tercero de esta obra). **Api wookotai anou pe**

eiña oorurü (*Para hablar nosotros no es bueno hacer bulla*); **Oorurükarü apütape anou aapa we** (*El ruido no nos deja escuchar bien*).

oota: Verbo. ***Salir***; ***separar definitivo***.
La conformación del término nos indica que la acción de salir de un lugar necesariamente implica la separación definitiva y única del sujeto en el momento en que realiza la acción. Es por lo que el verbo se construye mediante: **oo-** (*separar/unir*), seguido inmediatamente del sufijo puntual –**ta** que, en efecto, marca la condición definitiva y única de la separación del lugar original por parte del sujeto. **Eepe niá ootatüi ya** (Él no está, *ya salió*). **Tootai** (*yo salgo*; *me separo*); **püotai** (*te sale*, *te separas*); **nüotai** (*él sale*); **Jüotaü** (*ella sale*); **wootain** (*nosotros salimos*; *nos separamos*); **jootain** (*ustedes salen*; *ustedes se separan*); **naotain** (*ellos/ellas salen*; *ellos/ellas se separan*).

ootaa: Verbo. ***Ascender***; ***separado por saber***; ***lo separa/une el saber***.
Para el sentipensar añuu es muy clara la diferencia entre *subir* y *ascender*, pues, a pesar de que en castellano ambos términos se conforman semánticamente como sinónimos, para los añuu está claro que *subir* implica un desplazamiento del cuerpo que no del espíritu; por el contrario, *ascender* corresponde directamente al espíritu y no al cuerpo lo que sólo es posible a través de la sabiduría o saber alcanzado e incorporado en el corazón del sujeto.
Así, *subir* es colocarse por *encima de los otros*, lo que ciertamente puede ocurrir no por sabiduría sino por inteligencia o astucia del sujeto que, oportunistamente logra ubicarse por encima de los otros; en cambio, *ascender* corresponde al proceso que ubica el espíritu del sujeto en un lugar observable y reconocido por todos, en virtud de la sabiduría que su corazón ha alcanzado. Esta sustantiva diferencia semántica podemos establecerla a partir de la propia conformación del término que, al efecto, se estructura mediante **oo-** (*separar/unir*), inmediatamente seguida de la raíz verbal –**taa** (*saber, conocer*), orientando hacia el sentido de *separar por saber* con el que la lengua configura la idea de *ascender* como manifestación del espíritu a partir de la sabiduría alcanzada por el sujeto. De tal manera que el horizonte ético del sentipensar añuu supone la búsqueda del *ascenso por saber* y nunca el mero *subir por encima de los otros* sin conocimiento y sin corazón. **Nüotaatüi ata jürüko nütiyerawatüi** (*Él ha ascendido por todo lo que ha aprendido*).

opü: Nombre. ***Camino***; ***ruta***; ***vía***.
Se trata de la ruta que creamos en nuestro andar, es decir, el camino que construimos para unir dos puntos, aquel en el que estamos y el otro al que aspiramos o queremos llegar y alcanzar. En este sentido, **-opü-** no sólo está referido al nombre de la ruta materialmente construida sino al proceso realizado para alcanzar tal objetivo. **Ata tü opükarü weinteenü Mawaanami** (*Por esta ruta llegaremos al Mojan*); **Tü wopükarü api anou katouwa we** (*Este es nuestro camino a nuestro buen vivir*).

orokoin: Nombre. ***Testículos***.
El término se conforma mediante **oro-**, que se refiere a todo lo que *cuelga* o *se ubica en una posición exteriormente colgante* o *balanceada*; seguida de –**ko-** como morfema que indica *propiedad* o *posesión* y, finalmente, **-in**, de: **-ein**, pero que también actúa como pluralizador ya que, en efecto, los testículos se conforman como plural en el cuerpo de un hombre o de cualquier macho animal. Sin embargo, lo importante en la conformación del nombre para testículos es el hecho de la conciencia que los añuu tienen acerca de la condición de los

testículos como lugar donde reside la potencia masculina para la reproducción, es decir, como lugar del espíritu (**ein**) que el hombre comparte en su complementariedad con la mujer, pero que igualmente transmite a su descendencia. **You nürokoin tü kaülakai nüeei anou eirakai** (*Son grandes los testículos de este ovejo, va a ser un buen padrote*).

-oru-: Nombre. ***Borde***; ***orilla***; ***límite exterior***.
Se utiliza para referirse al *borde* o *límite externo* de cualquier elemento, a excepción de la orilla del mar o de las aguas, pues, esta exige la presencia de **paraa** (**ouparaa**), dado que esta última es susceptible de cambiar de forma o desplazarse, de tal manera que en la subida de la marea *(pleamar*) puede llegar a estar más hacia el interior de tierra firme o distanciarse de ella en el periodo de *bajamar*. Así, pues, **-oru-** es un borde que desde la pespectiva añuu se muestra estable en el elemento referido. **Jarütekarü ee oru anuaru** (*El machete está en la orilla del cayuco*); **Achoo tü ouriyakarü jüpanaoru** (*Es cortante el borde de la hoja de esta planta*).

-ou-: Preposición locativa. ***Encima de***; ***sobre***; ***estar sobre***; ***en la superficie***.
Ya anteriormente hemos hecho mención a este morfema indicando que, ciertamente, puede cumplir las funciones de un locativo que señala un *estar en* o *sobre la superficie*; es decir, orienta hacia su sentido hacia un límite superficialmente externo. Tal descripción, en efecto, puede ser considerada como del todo correcta; sin embargo, el mismo término pareciera igualmente ser susceptible de ser utilizado en la función verbal de señalar *un desplazamiento* hacia la superficie, esto es, un *emerger* o *brotar* del sujeto referido. Vale decir, todo lo que está sobre la superficie, ya de la tierra como del agua es porque, en efecto, previamente *ha emergido* o *brotado* desde una profundidad, lo que se constituye en principio de vida para todos los seres, sean estos hombres, animales, plantas o por mejor decir, de todo ser visible e invisible presente en el mundo.
Es por ello que en lengua añuu podemos decir; por ejemplo: **anii jiáye ouriyakarü** (*He allí la planta*; *he allí que brotó la planta*; *he allí que emergió la planta*). Pero también: **tameeya ee ou anuakarü** (*Mi cuchillo está sobre el cayuco*); o también, **tanua ee ouparaakarü** (*Mi cayuco está en la orilla*). Pero, además, **-ou-** en tanto *emerger* o *brotar* para *estar sobre* o *en la superficie*, no puede desvincularse de la representación del ***orificio*** que hace posible tal *emerger* o *brotar* del elemento que así, vemos en su *estar sobre la superficie* del agua o la tierra. Dicho de otra manera, **-ou-** es, con todo, un morfema cuyas implicaciones significativas van mucho más allá de la función preposicional locativa que comúnmente le adjudican los lingüistas expertos y esto es así, porque a pesar de no pretenderlo, sus estudios siempre parten de la consideración de que su disciplina es la universal perspectiva para entender los procesos de creación y ejercicio de una lengua.
En todo caso, no es nuestro interés menospreciar la labor científica de lingüistas muy bien formados en la colonialidad del saber, algunos de ellos muy vinculados a la colonialidad del poder; pero sabemos que otros no lo son tanto; por ello, y para no alargar el debate, nos conformamos con señalar que –**ou-**, para el sentipensar añuu es el morfema que le permite a este pieblo *construir su originario emerger y su permanente estar sobre las aguas*, y por lo que ha logrado territorializarlas material y simbólicamente.

oumoto: Verbo. ***Desmayar***; ***desfallecer***; ***desplomar***; ***caer definitivo sobre la tierra***.
Se trata del momento en que un sujeto pierde el control de su cuerpo y cae desfallecido, desmayado. Tal idea logra configurarse mediante la unión de **ou-** (*superficie*) y –**moto**

(*perder*), de tal manera que la idea de desmayo o desfallecimiento no proviene del cuerpo mismo del sujeto, sino de su pérdida del suelo, de su posición en la superficie. **Oumotawatürü jiá mana jumo jütaatünü ou'takarü jümirokai** (*Se desmayó cuando supo la muerte de su hermano*).

ouna: Verbo. ***Ir***; ***irse***; ***emerger allá***.
La combinación de **ou-** en su función verbal de "*emerger*", "*brotar*" o *surgir*, con el adverbio de lugar –**na** (*allá*), permite a la lengua configurar la idea de la acción de ***ir***, ***irse***, en tanto se trata de la acción de ***emerger allá***, es decir, realizar un desplazamiento orientado hacia una nueva ubicación en un lugar distanciado del sitio de enunciación. **Touna** (*Me voy*); **püuna** (*te vas*); **nüuna** (*se va él*); **jüuna** (*se va ella*); **wouna** (*nos vamos*); **jouna** (*se van ustedes*); **nauna** (*se van ellos/ellas*).

oupa: Nombre. ***Padrastro***; ***padrino***; ***tía materna***; ***emerge mano***.
Como vemos, en este caso **ou-** no se refiere a locación alguna sino a la *acción de emerger* o *surgir* como (**a**)**pa** (*mano*), configurado como el nombre de la persona que, por fuera de la madre y el padre, ayuda o contribuye en la crianza y formación de los hijos. En este sentido, la ayuda es vista como la mano de la tía materna, el padrino o un padre sustituto o padrastro cuando el padre verdadero ya no está presente. En todo caso, se trata de *una mano que emerge para ayudar*. **Jüchon atiyerawa Marükaru ata oupakai apüitaa niá** (*Su hijo estudia en Maracaibo porque el padrino le ayuda*).

ouparaa: Preposición. ***Al frente de***; ***delante de***; ***a la vista***; ***orilla***.
La definición de lo que está adelante se define a partir del límite de las aguas al tocar la tierra firme, es decir, la orilla. Dicho de otra manera, la ubicación territorial sobre las aguas parece haber generado la perspectiva añuu según la cual, todo lo que está a la vista se como adelante o como orilla; vale decir, todo lo que frente a mí se ubica constituye la orilla que orienta mi propia ubicación. **Nüjallakarü ee ouparaa tapiñakarü** (*Su casa de él está al frente de la mía; su casa de él es la orilla de la mía*); **Ee niá ouparaa tami** (*Él está delante de mí*; *él es mi orilla*).

oupünaa: Preposición. ***Por encima de***; ***por sobre de***; ***en la superficie***.
El término se conforma mediante **ou-** en su función preposicional locativa que indica "*sobre*", "*superficie*"; seguida de –**pü-** que, en este caso, está vinculada a la raíz de camino (-**opü**-), y, finalmente, el sufijo –**naa** que, sabemos, es marca del *aspecto múltiple* o del sentido de *continuidad*. Así, **oupünaa** se refiere a que el sujeto se ubica sobre la superficie del camino; o también, de un *estar por encima de manera continua*. **Warata amo anuakarü oupünaa mariitakan** (*Pasamos con el cayuco por encima de los lirios de agua*).

oura: Preposición. ***Fuera de***; ***emerger al exterior***.
Podemos observar que mediante **ou-** en tanto *emerger*, *surgir* o *brotar* y el sufijo –**ra** como marca de *exterioridad*, el pensamiento añuu configura el concepto que ubica o pone ***fuera de*** a un elemento o sujeto, es decir, lo *emerge hacia el exterior*.
Es importante señalar que el pronombre personal que prefija a –**oura-** corresponde al sujeto que ubicado en la exterioridad o que está fuera; de igual manera, el sufijo final debe marcar el género y número del mismo sujeto. Así, por ejemplo, al decir: **touri** (**tourai**) **tapiñara**

(*estoy fuera de mi casa*), soy yo (**t-**) quien se encuentra ubicado fuera, esto es, me encuentro fuera (**-ra**) de *mi casa* (**tapiña-**); **Ee naüna ouraparaakarü** (*Él está pescando mar afuera*).

ouraka: Verbo. ***Viajar***; ***que tiene la posibilidad de estar fuera***; ***puede estar fuera***.
Para el pensamiento añuu está muy bien establecida la diferencia entre el desplazamiento exterior debido a la necesidad de localizar los bienes materiales de subsistencia y el desplazamiento que se realiza por divertimento, placer y aún, por el cumplimiento de las responsabilidades con los otros (familiares o amigos).
Es a estos últimos tipos de desplazamiento a los que la lengua configura como **ouraka**; término que conforman mediante **oura-** que, ya vimos, expresa un *emerger al exterior* o un *estar fuera*; pero que al presentarse sufijado mediante –**ka** que, igual hemos visto, en posición de sufijo ya no corresponde a un atributo de posesión sino más bien a una posibilidad, es decir, a un poder o posibilidad y no a un tener o efectiva tenencia o posesión; de tal manera que para los añuu, viajar por placer o divertimento es siempre un desplazamiento determinado por la posibilidad y no por la posesión. **Ayounakan kannerr poresakarü joukai ourakain nana** (*Los criollos tienen dinero, por eso siempre pueden viajar*).

ourakari(**ü**): Nombre. ***Viajero***; ***viajera***; "***turista***".
A partir del término anterior nos es posible deducir que el "viajar" o desplazarse al exterior por placer o divertimento, no es algo que los añuu realicen o tengan como una necesidad; de allí que los paseos que generalmente realizan para visitar familiares o amistades fuera de la laguna generalmente corresponden a lo que sienten es parte de las responsabilidades que les son inherentes como miembros de la comunidad.
Así, para los añuu, y creemos que para los pueblos indígenas de la cuenca del Lago en general, la idea de viajar por pura diversión les resulta una acción que caracteriza a los **ayouna**, es decir, a los blancos o criollos que, a su parecer, parecieran desplazarse hacia el exterior por pura diversión, esto es, sin objetivo preciso, lo que les resulta no coherente con la idea del *cortar/compartir* que sustenta su sentipensar. Por tanto, ser "viajero", "viajera" o simplemente, "turista", es una condición sólo asignable a los extranjeros, sean estos criollos del país o representantes de culturas más lejanas. **Mana jumo eepe aüna añun katouwa we aumaa ourakarikan** (*Cuando no hay pesca los añuu vivimos de pasear turistas*); **Eeatüi ye warucharu wamo maanei ayouna ourakari keetü anapatüi opükarü piraataüyüñü, amüiwa sota ein we keetü Umberto Eco nüipini. Wataai pe nüinta amotüi** (*Estuvo aquí con nosotros en la laguna, un viajero extranjero que buscaba el camino de los piratas, sólo recordamos que su nombre era Umberto Eco. No sabemos si lo encontró*).

ouriya: Nombre. ***Planta***; ***mata***; ***ya emergió***; ***ya brotó a la superficie***.
Se trata de todo brote que emerge a la superficie de la tierra como planta. El término no es independiente, pues, al mencionarle hay que señalar el nombre de la planta propiamente dicha, es decir, el término implica el sentido de "planta de" o "mata de", y, de seguidas, debe mencionarse el nombre propio de la planta señalada. **Jouriya jeishikarü** (*Ya brotó el guanábano*; *ya emergió la ganábana*); **Tataape tü ouriya jüpinikarü** (*No conozco el nombre de esta planta*).

ourura: Verbo. ***Que se hincha***; ***que se inflama***; ***hincharse***.
Conformado mediante: **ou-** (*emerger, brotar*); seguida de –**ru-** (morfema que indica *interioridad*), y, finalmente, el sufijo –**ra**, que señala lo contrario de –**ru-**, esto es, marca

exterioridad. Así, el término configura la idea de que algo se inflama o se hincha, pues, desde la perspectiva añuu *toda inflamación es un brotar o emerger que viene desde la interioridad hacia la exterioridad* del elemento que se inflama o hincha. **Kourura jiá mané jüinakarü** (*Ella tiene una muela hinchada*).

ouruta: Verbo. ***Soplar***; ***sale violento***; ***brota con fuerza*** (*chubasco*).
Término utilizado para mencionar la acción mediante la cual algo sale de manera definitiva y con violencia del interior; es decir, se trata de un emerger con fuerza única. Generalmente es aplicado para señalar las tormentas o aguaceros con vientos violentos o huracanados que son los comúnmente llamados chubascos ya que, en estos casos, se entiende que el viento sale o emerge violento de la misma lluvia; pero igualmente puede ser utilizado para señalar la acción de algún sujeto humano que emerge violentamente o, con violencia, de un lugar. **Nüuratatüi nüpiñaru ata eetüi eita niá** (*El salió violentamente de su casa porque estaba bravo*); **Nüeintai ouruta amo juyakai** (*Viene chubasco con lluvia*).

ouwa (**ouawa**): Nombre. ***Cachos*** (*de la vaca*; *toro*; *cabra*).
Como podemos apreciar, se trata de un término con el que se sugiere el hecho de un emerger por sí mismo que es atribuido a las protuberancias óseas de cabras y vacas, es decir, a los cachos que logran desarrollar estas especies. Sin embargo, sabemos que los añuu no lidian cotidianamente con estos animales por lo que, ciertamente, es justo pensar que **ouwa** es un término creado por sus parientes wayuu quienes, en efecto, desde muy lejanos tiempos coloniales, lograron incorporar cabras y vacas a su economía llegando a convertirse en excelentes pastores en las semidesérticas tierras de La Guajira. **Ayain kouwakan tü kaüra** (*Esta cabra tiene los cachos enfermos*).

ouyapaa (ouyapari): Verbo. ***Pedir***; (***pedigüeño***; ***pordiosero***)
Si observamos bien la conformación lingüística del término, es posible constatar que el mismo es una imagen gráfica de que, en un momento dado (-**ya**-), algo es otorgado (-**paa**), y colocado sobre (**ou**-) la mano (-**apa**-); es decir, alguien ha dado algo a otro. Sin embargo, no se trata de un regalo otorgado (**aapaü**), ya que el término no se refiere al dar (**aapa**), sino al recibir, es por ello que el término orienta su sentido a partir de la posición de la mano, esto es, quien recibe es porque previamente ha colocado la palma de su mano en posición para recibir lo dado en el momento. Así, doblar la mano para mostrar la superficie de su palma y así poder recibir lo dado es, con todo, ***pedir***. Tal es, pues, el verdadero sentido significativo de **ouyapaa**.
Ahora que, *doblar la mano* para pedir nunca ha sido bien visto al interior de la cultura añuu, pues, cuando lo dado por un sujeto es el resultado de la acción previa del pedido del otro. Tal acción nunca es bien vista, ya que la misma no es considerada como correspondiente al *cortar/compartir* complementario presente en el horizonte ético de la comunidad, sino la expresión del sentido de minusvalía del sujeto que *dobla la mano* y, por supuesto, a la posición de dominio del sujeto que da u otorga algo por su condescendencia ante la pérdida de dignidad de aquel que, al doblar su mano, se muestra como minusválido, pues, ha sido su mano doblada en petición la que ha llevado al otro, por lástima, a corresponder dándole algo de lo pedido. Dicho de otra manera, quien ejerce **ouyapaa** (**ouyapari**) no tiene **koütawa**, esto es, quien pide no tiene valor por sí mismo, *no tiene dignidad* (**koütawape**).
Tal vez, la más fuerte lucha de resistencia material y simbólica del pueblo añuu y de todos los indígenas en toda nuestra Abya Yala ha sido precisamente, la necesidad de confrontar la

constante y sistemática imposición colonial y de la colonialidad de una supuesta condición de pobreza por la que éstos pueblos deban verse obligados a doblar sus manos para *pedir* o esperar, no la complementariedad, sino la condescendencia colonial que se expresa, ya desde la caridad religiosamente cristiana o de lo que ahora, eufemísticamente se conoce como "políticas públicas" del Estado (sin importar su signo ideológico); en todo caso, tanto la caridad cristiana como las políticas públicas están orientadas y dirigidas hacia y para el desconocimiento, invisibilización y sometimiento de la dignidad propia de las comunidades indígenas.

Al fin de cuentas, se trata de la permanente lucha material y simbólica por seguir siendo "indios", esto es, sostenerse sobre la territorialidad propiamente generada en el proceso de territorialización de sus territorios, en virtud de su original creación de procedimientos, tecnologías y técnicas correspondientes a esas territorialidades, como expresión de su cosmovivencia o concreción territorial de sus cosmovisiones, su sentipensar. **Nnawa wouyaparin, añun we koütawa we** (*No somos pordioseros, somos añuu tenemos dignidad*).

ou'ta: Verbo. ***Morir***; ***muerte***; ***definitivo emerger***.

No hay duda de que la forma en que un pueblo o cultura define la idea de la muerte o el morir, expresa como correlato su idea del vivir, y viceversa. Así, ambos conceptos constituyen puntos cardinales de su sentipensar, es decir, de la configuración de su visión del mundo, y de ellos en el mundo.

En este sentido, es interesante observar que para los añuu la idea de morir se conforma lingüísticamente como **ou'ta**, que como vemos, se estructura mediante **ou-** que al efecto implica *emerger sobre*; seguida del sufijo –**ta** como *puntual* que señala la acción como *definitiva* o *única*. Sin embargo, entre **ou-** y –**ta** intencionalmente el hablante genera un corte mediante lo que conocemos como golpe glotal o saltillo (**'**) que, a efectos de la lengua, se comporta como una consonante más cuya función gramatical es, en este caso, separar y unir ambos morfemas y que semánticamente parece orientar el sentido significativo de **ou-** hacia *un emerger otro*, es decir, el sujeto se desplaza de manera definitiva y única hacia la *superficie* de *una otra realidad* que, ciertamente, resulta invisible a nuestra percepción en la realidad visible. Dicho de otra manera, se trata del *definitivo* y *único emerger hacia una existencia corporal o materialmente no visible*, por tanto, quien se desplaza y emerge en esa otra superficie no es el cuerpo sino el espíritu del sujeto que así, en su espíritu, se va de nosotros.

Ahora bien, es importante señalar que lo contrario de *morir* (**ou'ta**), esto es, "*vivir*", los añuu lo designan mediante el término **katouwa** (previamente descrito), y que en todo caso, se conforma mediante **-ou-** como raíz verbal de la acción del sujeto; sólo que, para el caso de "*vivir*" –**ou-** se trata de un *atributo* o *posesión* (-**ka-**) *única* y *definitiva* –**t**(**a**)- del sujeto *por sí mismo* (-**awa**), esto es, **katouwa**, en tanto expresión del *vivir* no es otra cosa que *la capacidad del sujeto de emerger por sí mismo*.

Es por ello que podemos decir que, para el sentipensar añuu, tanto el *vivir* como el *morir* corresponden a la misma acción de *emerger* (-**ou**-); sin embargo, la misma es diferenciada semánticamente a partir del hecho de que el *vivir* corresponde a una *atribución* que *posee* el sujeto y que ejerce por y para *sí mismo*; mientras que el morir (**ou'ta**) corresponde a un desplazamiento del sujeto no controlado por el cuerpo del mismo en tanto que se trata del desplazamiento del espíritu. Así, lo que se produce es el distanciamiento del espíritu del sujeto de su propio cuerpo y, por ende, se distancia o se hace invisible a la percepción material de todos los aún presentes en la realidad visible del mundo.

En cualquier caso, es posible concluir que tanto *el vivir* como *el morir* resultan siempre la representación de un desplazamiento que supone un *emerger* (-**ou**-), ya sobre la realidad visible por nuestros cuerpos, ya sobre el espacio invisible de *la otra realidad*, la que sólo *los muertos pueden vivir y ver*.
Finalmente, esta concepción de morir (**ou'ta**) como un *emerger definitivo*, forma parte substancial en la conformación del horizonte ético de la sociedad añuu en tanto que, al no ser poseedores de nuestra muerte, nuestra vida (que sí poseemos) debe estar guiada por los mejores propósitos, pues, en definitiva, ella le pertenece a la muerte por lo que no hay cabida al egocentrismo sino a nuestra vida en virtud y en función de los otros, es decir, de todos.

ou'ta _ ein: Expresión. ***Dar muerte***; ***hacer emerger el espíritu***.
Traducido por los lingüistas del saber colonial como "*matar*", corresponde más bien a la definición que desde el horizonte ético de la cultura explica la acción por la cual los añuu toman la vida (*el espíritu*) de aquellos sujetos que necesita para la subsistencia material de la comunidad humana. De tal manera que, en modo alguno se trata de "*matar*" como acción realizada en contra de, sino de la obligada ejecución de hacer emerger el espíritu del sujeto animal para tomar de sí las proteínas necesarias a la subsistencia humana, lo que ciertamente transforma al sujeto que da muerte, es decir, en poseedor de la vida del sujeto así sacrificado. Esta idea, en efecto, exilia cualquier tentación de sólo "matar", pues ella sería expresión de una individualidad que se coloca por encima de la existencia comunitaria. Es por ello que, la expresión orienta su sentido significativo a una especie de *muerte compartida*, en tanto que, el sujeto que toma el espíritu del sujeto animal es, con todo, manifestación de la *muerte* al momento en que toma posesión de la vida del otro; es algo así como, morir un tanto con él en el momento en tomamos su vida lo que, a fin de cuentas, se entiende, termina por potenciar la vida de ambos sujetos.
Lo anterior se puede explicar con la conformación sintáctica de la expresión; por ejemplo, al decir: **ou'ti te jein waluakarü**, que literalmente podemos traducir como: *muero yo*/ *su espíritu de ella*/ *la babilla*, y que efectivamente expresa: *yo he hecho emerger definitivo el espíritu de la babilla*; pero donde también queda explícita la idea de: *yo muero* (**ou`ti te**). En fin, yo no mato, sino que, como quiera que sea, ambos ejercemos la doble implicación en la relación de vida y muerte; es por lo que ambos complementariamente morimos y vivimos en la permanencia de nuestra existencia.

ou'tawa (**ou'taawa**): Verbo. ***Morirse***; ***matarse***; ***morir accidentalmente***.
Establecemos de antemano que el presente término no debe ser traducido como "*suicidarse*", pues, la acción suicida, esto es, darse muerte de manera voluntaria y por propia mano, es totalmente ajena al contexto del sentipensar añuu. De hecho, podemos ofrecer como dato empírico, que durante los casi 40 años de compartir con el pueblo añuu de la Laguna de Sinamaica y otras poblaciones palafíticas del Lago de Maracaibo, apenas nos es posible certificar un suicidio y, su ejecutor no era precisamente añuu, sino un colombiano desplazado de su país y que recién se había establecido en el sector de La Ponchera en la Laguna.
De tal manera que nos atrevemos a decir, que el término **ou'tawa**, ciertamente vinculado al significado de "*morir por sí mismo*" (*matarse*) está referido de forma estricta al hecho de que la muerte se produce de manera singularmente accidental, esto es, no natural, y esta implicación semántica es el resultado del exilio que del suicidio hace el filosofar del pueblo añuu, quienes, a pesar de más de 500 años de dominio, despojo y violencia, antes que pensar en autoliquidarse, ha sido capaz de resistir, elaborando y re-elaborando estrategias para

luchar, resistir y volver a luchar para seguir viviendo en los términos de su propia cultura, en los términos de su cosmovisión y cosmovivencia. **Nou'tawain mana jumo naunain mané kamionetaru Maraküyami** (*Ellos se mataron cuando iban en una camioneta hacia Maracaibo*); **Wataape ata nüu'tawatüi kolombianakai** (*No sabemos por qué se mató el colombiano*).

ou'ti(ü): Nombre. ***Piache***; ***por estar con la muerte sabe curar***; ***curandero***(***a***).
Se trata del llamado *Shaman* en otras culturas indígenas. Es aquel o aquella que tiene trato con los espíritus de los muertos, quienes, le ayudan en la sanación del cuerpo y el espíritu de los vivos. También les dicen *mojanes* (*mohanes*), pues, son capaces de entrar y salir del otro costado o territorio de *la otra realidad* y así, contactar a los espíritus de los muertos de quienes obtiene la información necesaria acerca del mal que aqueja al paciente que en su momento atiende, y, con tal información, poder producir el remedio necesario para curarlo.
Su consulta a los espíritus siempre la realizan cubiertos por una cortina de tela que sólo permite ver su silueta. Frente a la cortina, el paciente es sentado o acostado; entonces, el **ou'ti** hace sonar su maraka, único instrumento que hace posible su tránsito hacia el otro mundo y la convocatoria de los espíritus ayudantes.
Entonces, una ráfaga de viento o brisa silbante se siente anunciando la llegada del **ou'ti** al lugar de su encuentro con el espíritu, con quien luego inicia un diálogo en una lengua que, a pesar de que cualquiera puede intuir se trata de la lengua añuu, siempre resulta a todos irreconocible e incomprensible. Luego de esto, una nueva ráfaga de viento parece surgir dentro de la misma habitación y salir disparada, silbando, hacia el exterior. Es cuando el piache (**ou'ti**) sale de detrás de la cortina y, con seguridad, describe el mal que aqueja al paciente y prescribe, finalmente, la receta de su sanación.
Así, el **ou'ti** parece ser alguien que, simbólicamente, puede morir. Es esta muerte simbólica la que le permite vivir entre los dos mundos: el de los vivos y el de los muertos. Él sabe el camino y la palabra para llegar a los muertos; por eso, puede llegarse hasta ellos y platicar con ellos y así obtener la información requerida. Es de esta forma que logra saber si el mal del paciente es físico, si es por daño lanzado en su contra por algún enemigo, si es mal de ojo, o si simplemente es malestar propio de su corazón. Tener ese conocimiento es lo que le permite prescribir la receta para su sanación, la que siempre estará precedida de una limpieza espiritual del sujeto paciente.
Finalmente, debemos señalar que a pesar de que su nombre pareciera señalar que se trata de un sujeto masculino, la mayoría de los **ou'ti** con quienes logramos tener trato y a quienes la comunidad consideraba como más sabios, siempre fueron mujeres, esto es: **ou'tü**. Lamentablemente, todas las que llegué a conocer y consultar, murieron hace un buen rato, llevándose consigo su sabiduría de penetrar y hablar en el espacio de los muertos.

o'u: Nombre. ***Ojo***; ***orificio***; ***hueco***.
El término, en su conformación establece tonalmente la diferencia con respecto a –**ou**-, esto es, entre la superficie y lo que desde una cavidad puede hacer visible la superficie. Esto, que pareciera ser trivial, resulta de suma importancia para la configuración del filosofar añuu que, ya lo hemos dicho, se sustenta en los principios del *estar* y el *hacer*.
En este sentido, desde la perspectiva añuu, *el estar* de los sujetos se expresa mediante su presencia sobre la superficie (-**ou**-) del mundo; sin embargo, este estar sólo es real, cuando es susceptible de ser visto, lo que sólo ocurre a partir del *hacer* de –**o'u**- (*el ojo*) que así, se hace representativo de toda cavidad por la que la vida de todo lo presente sobre la superficie

del mundo emerge. No de balde, para los añuu, el mundo es un gran ojo (**o'u**) que vemos y nos ve en nuestro propio emerger (**ou**) al mundo. **To'u** (*mi ojo*); **pü'u** (*tu ojo*); **nü'u** *(su ojo de él*); **jü'u** (*su ojo de ella*); **wo'u** (*nuestro ojo*); **jo'u** (*el ojo de ustedes*); **no'u** (*el ojo de ellos/ellas*).

o'utara: Nombre. ***Pestaña***.
Se trata de aquello que está puntualmente (-**ta**-) fuera o en la exterioridad (-**ra**) del ojo (**o'u**). Esto es, la *pestaña* o el grupo de vellos que crecen en el borde u orillas de nuestros ojos. **To'utara** (*mi pestaña*); **pü'utara** (*tu pestaña*); **nü'utara** (*su pestaña de él*); **jü'utara** (*su pestaña de ella*); **wo'utara** (*nuestra pestaña*); **jo'utara** (*la pestaña de ustedes*); **no'utara** (*la pestaña de ellos/ellas*).

o'utünü: Nombre. ***Párpado***; ***que abre y cierra el ojo***, ***brazo del ojo***.
En este caso, es evidente que se habla del *ojo* (**o'u**) pero vinculado a lo que al parecer del pensamiento añuu, representa su extremidad, su brazo (**antünü**); de tal manera que **o'utünü** es ciertamente, *el brazo del ojo*, *el párpado* que lo abre o lo cierra. El plural del mismo sería: **o'utünüñü** (*párpados*). Hacemos mención de ello, pues, generalmente se nombra a los párpados (en plural) y muy escasamente al párpado en singular. **To'utünüñü** (*mis párpados*); **po'utünüñü** (*tus párpados*); **no'utünüñü** (*sus párpados de él*); **jo'utünüñü** (*sus párpados de ella*); **wo'utünüñü** (*nuestros párpados*); **jao'utünüñü** (*los párpados de ustedes*); **nao'utünüñü** (*los párpados de ellos/ellas*).

oükaa: Verbo. ***Visitar***; ***tener el emerger allá***.
Evidentemente señala el traslado o desplazamiento del sujeto por su propia voluntad hacia *allá* (-**aa**), el lugar del visitado. Se describe como un *emerger* (**oü**-) que se tiene (**k**-) previamente establecido. **Toükeei tapañakarü Marakaru** (*Visitaré a mi hermana en Maraca*); **Joukai joükaaü amaanatünü jümirükan** (*Ella visita siempre a sus hermanos casados*).

oüra: Verbo. ***Colgar***, ***estar acostado***.
Se refiere a un estar sobre (-**oü**-) la superficie, pero sin apoyo, es decir, suspendido. Tal sentido es provocado por el sufijo –**ra** que marca la direccionalidad exterior del sujeto referido. Dicho de otra manera, el sujeto está suspendido sobre la superficie exterior; lo que ciertamente ocurre cuando nos acostamos en un chinchorro o hamaca que, en efecto, cuelga. **Nüürai jamaarukarü** (*Él está acostado en la hamaca*) (*Él cuelga en la hamaca*); **Püuna aoüra taraayakarü koyeeraru** (*Ve a colgar la atarraya en la escollera*).

oürei: Adjetivo de posición. ***Inclinado***, ***doblado***.
A pesar de que, en efecto, el término se conforma a partir del verbo **oür**(**a**)- como raíz, lo que ciertamente señala a lo referido como ubicado superficialmente en el exterior, pero que al estar seguido por el nombre del *viento* o *soplo* (-**ei**), el término adquiere la orientación marcada por la función adjetiva de describir o calificar la forma adquirida y mostrada cuando cualquier sujeto o elemento que esta sobre el exterior es acometido y modificado por la acción del soplo del viento; tal forma siempre se presenta como una inclinación del cuerpo que así ha sido obligado por el empuje del viento o aliento del mundo. Así, podemos decir que para el sentipensar añuu, todo lo que ante nosotros se muestra como doblado o inclinado es porque está poniendo de manifiesto la imagen que externamente asumen todos los cuerpos

acometidos por el viento; de esta manera, el cuerpo doblado de un hombre como la de un árbol inclinado, están emparejados en la misma imagen provocada por la acción del soplo del mundo. **Jouteikai oüreyatüi weimei kunuunkarü** (*El viento ha doblado al árbol de mangle*); **Eichü aratakarü oüreyatüi nüirükü ta'tüi** (*El paso del tiempo ha doblado el cuerpo de mi abuelo*).

P

pa: Partícula temporal. ***Ya***; ***está cumplido***; ***ya está terminado***.
Siempre va al final de la frase, indicando que la acción del sujeto ha concluido o ha sido realizada por completo; por ello, puede igualmente ser entendida como marca del pasado perfecto. **Atarawatüi te pa** (*Ya terminé de trabajar*; *ya he trabajado*); **Tekayatüi pa** (*Ya comí*; *he terminado de comer*).

paa: Nombre. ***Vaca***; ***res***.
Tal como todos los nombres asignados a los animales de cría o ganado como cabras, vacas, caballos y burros, todos ellos traídos a esta región por los europeos colonizadores, resultan ser términos creados o asumidos como préstamos y que los añuu han recibido de sus parientes lingüísticos wayuu, pues, ciertamente fueron los wayuu quienes lograron adquirir el dominio del arte de críar a estos animales, transformando su propia territorialidad y la han transmitido a los añuu, no sólo como parte del enriquecimiento de su dieta proteínica, sino también, como parte de la transformación cultural de su propia lengua. Así, pues, **paa** es el término wayuu para designar al animal *vaca* y que los añuu han asumido como parte de su propia lengua.
Ahora bien, tal designación fue creada por los wayuu a partir de la imagen de la huella del animal sobre la tierra que, en efecto, a su percepción se presenta como una *mano* (**apa**) cerrada a medias, esto es, como dividida, pues, de un lado podemos ver los dedos pulgar e índice y, del otro, los dedos medio, anular y meñique unidos en la misma forma. De tal manera que el nombre creado por la visión wayuu acerca del animal fue realizada a partir de su *estar* sobre la tierra, es decir, *su huella*; pero también, por su condición de *sujeto* en tanto que lo que realmente vemos como manifestación o presencia en el mundo es la huella de *su mano* (**paa**) sobre la tierra. **Jamüiwo añunkan wekain eirükü paa mana jumo naintain mokirokan** (*Los añuu solamente comemos carne de vaca cuando llegan los guajiros*).

paapa: Nombre. ***Papá***; ***padre de ego***; ***fue tu mano*** (*la que fue mano tuya o mano de ti*).
A pesar de que en su exterioridad pareciera corresponder a un préstamo del español en tanto su significación directa como "papá"; o también, de acuerdo a lo que algunas teorías antropológicas y lingüísticas han establecido como "universales culturales" o "universales lingüísticos" y por lo que parecen emparejarse mediante la misma raíz lingüística en todas las lenguas algunos conceptos que, si a ver vamos, responden a perspectivas diferenciadas.
Así, pareciera lógico pensar que **paapa** (en lengua añuu) corresponde a la designación de ***papá*** (en castellano), y ciertamente así puede ser traducido; sin embargo, el principio lingüístico-semántico que rige a **paapa** (en añuu) se distancia del sentido significativo de ***papá*** (en castellano); por lo menos, en los términos que la colonialidad del saber de la disciplina lingüística y antropológica ha pretendido establecer como noción o principio universalmente indiscutible.
Dicho de otra manera, desde el sentipensar añuu, **paapa** no se corresponde con el **papá** del castellano, pues, lo que se intenta establecer como noción simbólica del término es la *condición del hacer* del padre como sustento en su relación con sus hijos; por tanto, **paapa** no puede ser traducido como mero ***papá***, de manera simple o directa, sino que debe ser entendido a partir de lo que constituye *el hacer* de todo aquel que procrea como padre, esto

es, ***como mano que sustenta***. He allí, pues, el sentido que el término **paapa** tiene para el pensamiento añuu: **paa**- (*mano*); -**pa** (*terminó por ser*; *ya fue*).
Vale decir, para el sentipensar añuu **paapa** no es una mera designación de cariño cuando nos referimos a nuestro padre, esto es, no se trata de un diminutivo; por el contrario, se trata de exactamente designar *el hacer* de aquel que nos ha procreado que, de acuerdo a este filosofar, no es otro que ser la *mano* (**paa**-) que ha terminado (-**pa**) de crearnos y criarnos; lo que a su vez implica ser esa mano capaz de crear y criar vida como hacer completo o terminado (**paapa**: *mano ya concluida*, *ya terminada*). Como vemos, **paapa** nada tiene que ver con **papá** (¿o sí?). **Kaaya tachaka tapaapa aka nüapaatüi katouwakarü tami** (*Quiero mucho a mi papá pues él me dio el vivir a mi*).

paata: Nombre. (Castellano). ***Pato***.
A pesar de que, en efecto, los añuu conocen muy bien las especies del *pato cuervo* (**ontuwa**) y la *yaguasa* (**aroona**), no se confunden con la presencia del pato doméstico, igualmente traido por los colonizadores europeos y para el cual asumen el préstamo de *pato* (**paata**); animal que, por cierto, los añuu no consumen, ni siquiera sus huevos, pues, lo consideran un animal desagradable ya que se alimenta de desperdicios. **Keenarü amoya paatakan aka wekape** (*Nadie cria patos pues no los comemos*).

pakara: Nombre. ***Viento fuerte*** (*sin lluvia*); ***viento huracanado***.
Se trata del término que nominaliza al fenómeno natural en el que se produce o presenta un viento huracanado o con mucha fuerza sin que necesariamente esté acompañado de lluvia. Así, pues, se trata de la demostración de fuerza del padre (**ei**) **joutei** (*el viento*), lo que de acuerdo al pensamiento añuu sólo ocurre cuando el padre sabe que alguno de sus hijos o familia añuu, ha cometido o realizado una acción que desarmoniza el mundo. **Shirü pakara ee ata keenarü achonaatüi kunuunkan iipunaa wiin** (*Ese viento huracanado es porque alguien ha cortado árboles aguas arriba*); **Ee pakara eita wei** (*Hay viento fuerte nuestro padre está bravo*).

panaa (**paná**): Nombre. ***Cara***; ***rostro***; ***lado***; ***costado***; ***hígado***; ***hoja***.
El término puede ser utilizado para nombrar o señalar la cara, lado o costado de algo; asimismo, para referirse al rostro de alguien o del hablante mismo y, aún, para nombrar al hígado como órgano interior de nuestro cuerpo. Tal diversidad sugnificativa aperentemente contradictoria realmente pone en evidencia la particular perspectiva de observación de los añuu y que orienta su nombrar, de allí que todo lo que se muestra como superficie exterior corresponde al rostro o cara, lado o costado de aquello que vemos. De igual manera, **panaa** es la *hoja* o la cara de una hoja que, por analogía de formas, el hígado puede ser definido como la *hoja* de nuestro cuerpo.
Anou pü panaa (*Está bien tu rostro*; *eres bonita*); **Aya niá nüpanaa ata kaaya nünoo wiinar** (*Está enfermo de su hígado por beber mucho aguardiente*). **Tapanaa** (*mi cara*); **püpanaa** (*tu cara*); **nüpanaa** (*su cara de él*); **jüpanaa** (*su cara de ella*); **wapanaa** (*nuestra cara*); **japanaa** (*la cara de ustedes*); **napanaa** (*la cara de ellos/ellas*).

papo'uya: Nombre. ***Serpiente*** (genérico); (***que sale del hueco ahora***).
Se trata de la nominación genérica para cualquier serpiente o culebra; sin embargo, lo más común es acompañar el término **papo'uya** con el nombre propio de la serpiente referida, pues, hay conciencia de las diferencias de especies a pesar de que se sabe, en efecto, que toda

serpiente vive en y sale por (**o'u**) *un hoyo* en la tierra. No obstante, cada una de ellas es diferenciada a partir de *su hacer* con respecto a sus relaciones con la comunidad humana; de tal forma que lo correcto lingüísticamente hablando es que el hablante señale a cuál serpiente se refiere. Es por ello que generalmente escuchamos decir: **papo'uya wayakan** (*tú que sales del hoyo para enfermarnos*), o también, **papo'uya uunwiin** (*tú que sales del hoyo madre de aguas*). Como vemos, se trata de la diferenciación de ambas serpientes en virtud de *su hacer* con respecto a la comunidad humana, pues, mientras el *guayacan* (**wayakan**) provoca la enfermedad que puede matar a los hombres, la madre de aguas es, con todo, originariamente protectora de las aguas y, en consecuencia, de los añuu.[*] **Ee kaaya papo'uyakan weimei kunuunuriyakarü** (*En la selva del manglar hay muchas serpientes*).

paraa (para-aa): Nombre. ***Mar***; ***aguas extendidas***; ***grandes aguas***.
El mar o las extendidas aguas del gran lago de Maracaibo se presentan al sentipensar añuu, como una gran explanada o, por mejor decir, como una ondulante, inmensa y superlativa superficie sobre la que este pueblo ha logrado afirmarse territorialmente. Es por ello que la conformación del término se produce mediante: **pa-**, morfema que orienta su sentido significativo hacia todo *lo plano*, lo *explanado* o que *planea sobre una superficie*; inmediatamente seguida de –**raa** que, sabemos, es el marcador de intensidad superlativa; finalmente, -**aa** como adverbio de lugar de *exterioridad* o ***allá***.
Así, pues, **paraa** es la descripción de aquello que se despliega de manera extendida, lo que ciertamente esta referido a las aguas del mar, pero también, como veremos inmediatamente, de su idea del tiempo en su larga duración. **Waüneenü paraaru watta** (*Mañana pescaremos en el mar*).

paraa: Adverbio de tiempo. ***Muy antiguo***; ***antiguamente***; ***extensamente viejo o anterior***.
Como vemos, para el sentipensar añuu la noción de tiempo y espacio es o corresponde a un mismo principio conceptual; el mismo se orienta por lo que podríamos denominar como una circularidad explanada, de tal manera que los acontecimientos ocurren en o sobre una superficie espacio/temporal en permanente y regular movimiento. Sin embargo, la superficie del mar o de las aguas es entendida como previa a la existencia de todas las otras comunidades de seres presentes en el mundo, de allí que **paraa** es ciertamente *el mar* como espacio, como lugar, pero también señala la antigüedad, el tiempo que lleva a cuestas su presencia en el mundo, o como expresión del largo pasado de vida del mismo; es por ello que, en lengua añuu podemos decir: **Paraa añunkan anki nataatünü nnerrkarü ayounaüyü** (*Los más antiguos añuu nunca conocieron el dinero de los extranjeros*); **Tachaka mana jümo ta'tüi nüinka api aüna tami paraaru, aka mei you paraa** (*Me gusta cuando mi abuelo me lleva a pescar en el mar, pues, es muy grande el mar*).

paraachi: Nombre. ***Ser antiguo***, para referirnos a un antiguo antepasado masculino.
Paraachi ta'tüi eeatüi nüpüreeruwan kapiña ye warucharu (*Mi antiguo abuelo fue de los primeros en tener casa aquí en la laguna*).

[*] En este sentido, les invitamos a conocer el origen de la serpiente Madre de Agua en el Canto de Nigale, presente en nuestro Libro Tercero de esta obra.

paraatü: Nombre. ***Ser antiguo***, para referirse a un antepasado femenino.
paraatü auwikan eeatüi jara jatiyeratürü atüra marichekarü (*Las antiguas abuelas fueron las que enseñaron a tejer la enea*).

paraanan: Nombre. ***Los antiguos***; ***los antepasados***.
Se trata del nombre genérico para referirse a los más lejanos antepasados, a los ancestros.
aparaanan we naentain nana wiin wara wamanain wayuukan (*Nuestros ancestros llegaron a estas aguas después que nuestros parientes los wayuu*).

paraata: Verbo. ***Extenderse***; ***desplegar fluidamente***; ***fluir***; ***marullar***.
Como bien podemos observar, el verbo se construye mediante **paraa-** que ya sabemos, tiene implícita un sentido vinculado a una extensión, al permanente y superficial despliegue que, al ser sufijado por –**ta**, es definitivamente puntualizado; vale decir, se genera la idea de un puntual fluir o, por mejor decir, la extensión queda delimitada por las orillas creadas entre las aguas y la tierra de lo que llamamos la playa, a partir del permanente fluir de las olas. De tal manera, pues, **paraata** lo que intenta designar es a lo que en castellano llamamos *marullo*, que es el puntual fluir de las olas de las aguas que en movimiento permanente se extienden o despliegan, sólo limitadas por la orilla de tierra. Así, **paraata** describe el fenómeno físico del movimiento de las aguas en su relación con la tierra firme. **Ee jarera wiinkan, paraatakan jamaicha mei nakuwanan** (*Las aguas están tranquilas, los marullos muy poco se mueven*).

parau: Nombre. ***Estera***; ***tapete***.
Se trata de las *esteras* elaboradas mediante el tejido de las espigas de la enea y la majuagua y que constituyen las principales piezas creadas por las manos de las mujeres añuu como expresión de su hacer en el mundo. Sus usos pueden ser múltiples, ya que las esteras, una vez tejidas, pueden ser utilizadas como cobertura (*paredes*) de las casas sobre el agua (*palafitos*); pero también, para cubrir las cumbreras del techo y, finalmente, posibilitar la generación de divisiones al interior de la casa, separando espacios particulares a diferentes miembros de la familia sin ser habitaciones permanentes, pues, se trata de divisiones que sólo existen a partir del despliegue de la estera que, al mismo tiempo, siempre está disponible para ser levantada y así eliminar cualquier división habitacional superficialmente creada.
Pero, sobre todo, **parau** es *el tapete que sirve para lograr el emerger*, esto es, conforma el *lecho de la pareja conyugal* que materializa el hogar; de allí que podemos decir que *la estera* es la singular manera con que el **mariche** (*enea*), en su complementariedad con *el hacer* de las mujeres añuu, logra desplegar *su propio hacer* para que entre *ambos haceres* (el del mariche y el de las mujeres), *hacer* posible la creación y reproducción del lugar, esto es, territorializar las aguas. **Mana jumo watürainü paraukarü watürainü wapiña** (*Cuando tejemos la estera tejemos nuestro hogar*).

parii (paraii): Nombre. ***Polvo***; ***ceniza***.
Conformada mediante **pa-** que, como ya hemos indicado, se trata de un morfema que implica *extensión* o *despliegue* del elemento referido; seguida de –**r**(**a**)- como marca de *exterioridad*, y finalmente, **-ii**, que está relacionado con el sentido de *cambio* o *transformación*. Así, **parii** puede ser utilizado para referirse a todo aquello que fluye, o se despliega, al tiempo que cambia en su aspecto o en su forma. De tal manera que, el polvo de arena al fluir acometido por el viento en el camino se hace **parii**; lo mismo sucede con las cenizas de la madera quemada en el fogón; ellas adquieren la dimensión de **parii** en la medida que pueden ser

disueltas en su forma; pero también las nubes pueden ser consideradas como **parii** en el momento en que cambian de forma cuando se desplazan en el firmamento.
En este sentido, debemos entender que **parii** es algo más que la nominación para *polvo* o *ceniza*, pues está más referido a un hacer caracterizado por provocar la transformación del cuerpo en el despliegue del mismo, de allí que el mismo pueda ser asumido por las nubes o el vapor del agua cuando hierve; etc. **Jara teirükü kaparii wopukarü** (*Todavía mi cuerpo tiene polvo del camino*); **Jouteikai aparii jürüman nana** (*El viento cambia de forma a las nubes*).

paürü (**parü**): Adverbio. ***Adentro***; ***al interior***.
El presente término tiene la particularidad de señalar el espacio o lugar interior de una casa, esto es, una habitación; pero también puede ser usado para señalar lo que está "adentro" o "al interior" como lugar ocupado por algo. Ahora bien, sabemos que tradicionalmente la casa añuu es construida como una sola pieza, es decir, sin divisiones internas, sin habitaciones materialmente construidas. Así, la separación de los espacios destinados para la pareja matrimonial o sus hijos están simbólicamente marcados y de esta forma son asumidos por los miembros de la familia en una muy discreta presencia en los mismos.
Pero, tal vez, el único momento en que anteriormente las familias, en particular la madre, teje muy especialmente una *estera* (**parau**), era la que se destinaba a producir un **parü**, esto es, el espacio interior necesario en el momento que una de las hijas alcanza la pubertad y sufre su primera menstruación. Por lo que, **parü** (**paürü**) debe ser entendido como una interioridad creada en la casa para servir de espacio de transformación o metamorfosis de la niña en mujer. Se trata de una especie de bolsa interior, particularmente creada para servir de útero de la casa en el que se da el proceso de transformación de las niñas en mujeres como expresión material y simbólica del hogar, pues, en efecto, **parü** (**paürü**) es el espacio interior donde se despliega una nueva gestación, sólo que esta vez, quien procrea es la casa misma, dando a luz a una mujer que posteriormente, será la procreadora de una nueva casa para la constelación familiar y la comunidad. Es por ello que, podemos decir, de acuerdo al pensar añuu, es la casa quien procrea a la mujer y, por eso mismo, es en ella donde reposa el hogar. O como muy bien dijera el poeta Eugenio Montejo, quien sin ser añuu igualmente comprendió que: "*En la mujer,*

en lo profundo de su cuerpo
se construye la casa,
entre murmullos y silencios…"

tatüraü parükarü apürü jütaürarü tarinkarü jüneenü maneü amaanañunkarü (*Estoy tejiendo la estera para el encierro de mi hija que se hará una verdadera mujer*).

paya: Nombre. ***Haba***; ***jaba*** (*leguminosa*) (*Vicio faba*).
Antes de la explotación petrolera en la cuenca del Lago de Maracaibo, es decir, hasta antes de 1898, la *haba* o *jaba*, era una legumbre que fácil y salvajemente se acoplaba a la selva del manglar de los alrededores del lago y de sus ríos afluentes, pues, ella crecía silvestre, sustentada en las tierras aluvionales de las desembocaduras y de los manglares costeros.
Se trata de un arbusto trepador de tallo semierecto que se enreda a otros árboles más fuertes de los que, además, se alimenta. Puede llegar a medir hasta 1,60 metros de altura y su fruto es una legumbre que se presenta como una vaina que va desde los 10 hasta los 35 centímetros de largo en cuyo interior, vienen enfundadas sus semillas altamente nutritivas, pues, cada semilla puede contener hasta 105 miligramos de calcio, 600 mg de fósforo; 240 mg de

magnesio; 2 mg de hierro y hasta un 9% de proteínas con las vitaminas A, B1, B2 y Niacina, y hasta 25 mg de vitamina C.
Como es de apreciar, se trata de una planta que ciertamente representaba un sustento esencial para las comunidades añuu quienes, en su época, sólo tenían que recolectar sus frutos, pues, ella crecía y se reproducía de forma silvestre o sin requerir cuidados especiales por parte de la comunidad humana. Sin embargo, no es sino con la industria petrolera que, entre otras cosas, ameritó el dragado de la Boca del Lago para posibilitar el ingreso constante de embarcaciones transportadoras de petróleo cada vez más grandes, lo que provocó el ingreso de las aguas del mar al interior de Lago de agua dulce, liquidando a la *jaba* al punto de desaparecerla de manera definitiva de los espacios territoriales de los añuu y, por tanto, de su patrón de alimentación. Hoy día, la totalidad de los jóvenes añuu la desconocen totalmente y por eso, reniegan de consumirla y, mucho más a cultivarla. **Apüreeruwa nüeintain meenenü wekatürü payakarü, waaye sota ein pe** (*Antes que llegaran los petroleros comíamos la jaba, ahora ni la recordamos*).

Paya (*Haba/Jaba*) (*Vicia faba*)

payawa: Verbo. ***Ser o Estar feliz***; ***estar contento***; ***estar alegre***.
El término se conforma mediante **pa-** (morfema asociado significativamente con todo lo que se *extiende*, *despliega* o *explaya*); seguida de –**aya-**, que está vinculado a un *estado de alteración del espíritu y el cuerpo del sujeto* y que puede manifestarse como un *padecer* (*sufrir*) lo que implica un no control de parte del sujeto y, por tanto, sintácticamente aparecerá de manera aislada en el contexto de la oración; pero también puede expresar la alteración espiritual y corporal del sujeto no por dolor sino por *satisfacción*, por *alegría*; en este caso, tal condición está sujeta a un despliegue o extensión que el sujeto hace o realiza por sí mismo, de allí que el término esté sufijado por –**awa** (*reflexivo*); es decir, el estado vivido por el espíritu y el cuerpo del sujeto es o se origina y se revierte en y por sí mismo. En este sentido, para el pensar añuu, si el malestar o la enfermedad (**aya**) es un *estado no controlado por el sujeto*, la *alegría* (**payawa**) es un estado que él mismo puede desplegar y extender por sí mismo. Así, el estar alegre es una condición que el sujeto hace por sí mismo y depende sólo de su capacidad de ser o permanecer en armonía con los otros. **Jürüko waweetain api wapayawain je no api aya we** (*Todos nacemos para ser felices y no para sufrir*); **Tapayawa ata jükootami jachakaü te** (*Estoy feliz porque ella me dice que me quiere a mí*).

-pe: Sufijo. ***Elemento gramatical para negar***. (Se trata de un ***no***, no enfático).
Este morfema siempre aparecerá como sufijo de verbos, nombres o cualquier otro término, cuando lo que el hablante pretende es negar la proposición a la que sigue o sufija. **Tachakape ekaa te ya** (*No quiero comer ahora*); **Kamarape, washaree niá** (*No es zamuro, él es gavilán*).

pejeewa (pejüeeawa): Adverbio. ***A cada rato***; ***en cualquier momento***; ***regularmente***.
Si el morfema –**pe**- en su posición de sufijo genera el sentido de negar aquello a lo que sucede; en su posición de prefijo, por el contrario, orienta significativamente al enunciado hacia una afirmación en sí misma, esto es, lo que se dice es efectivamente cierto, verdadero, y no requiere comprobación; en fin, en términos de la racionalidad occidental podemos decir que **pe**- en posición de prefijo orienta a la construcción verbal hacia el horizonte de constituir lo que se define como un axioma.
Ahora bien, nuestro término intercala el pronombre personal –**jü**- (*ella*), pues, es evidente que el hablante se está refiriendo a la acción (*hacer*) de un sujeto; sin embargo, tal acción aún no se ha realizado o espera realizarse en un futuro inmediato, es decir, está pronta a ser realizada o ejecutada. Tal idea queda señalada mediante la partícula –**ee**- como marca del *aspecto inactual* de la acción referida. Finalmente, el término establece que aquello que afirmativamente tendrá lugar, se dará por sí mismo (**-awa**), esto es, será inevitable, pues, se trata de un movimiento, acción o *hacer* que opera en el contexto de una temporalidad autónoma al sujeto que la realiza. Vale decir, **pejeewa** se refiere a la regularidad en la que, y por la que ocurre u opera el hacer de un determinado elemento en el mundo. Por ejemplo: **Pejeewa eintay niá** (*Él llega regularmente*); **Jeipape te ata tataai keetü pejeewa taüneei mané üyü keetü jüña wekeenü** (*No temo porque sé que en cualquier momento pescaré un pez que luego comeremos*).

pereemi: Cuantificador. ***Numeral siete***; ***que desde la exterioridad me afirma***.
En esta parte, no nos referiremos al fondo de la nominación de los cuantificadores y sus razones lógicas de construcción verbal, pues, creemos que ello amerita un capítulo aparte que esperamos exponer como final de este **Libro Segundo**. Sin embargo, para no dejar al lector en ascuas, diremos que el número siete (**pereemi**) es definido como parte del *proceso de aproximación del otro hacia nosotros*, es decir, manifiesta la continuidad del proceso de complementariedad vitalmente necesario para la existencia de nosotros y de los otros que, en el nivel de siete, se aproximan para constituir una sola cabeza, un solo ser. **Waaye amüiwa wataüratünü pereemi üyün** (*Hoy solamente atrapamos siete pescados*).

pi: Partícula dubitativa. ***Acaso***.
Término que permite construir proposiciones en las que el sentido significativo es orientado por la duda de la causalidad, forma o contenido del hecho o acción. ¿**Nüunai pi**? (¿*Acaso él se va*?); ¿**Kapiyaa tü aratatüi pi**? (¿*De verdad eso sucedió*?).

pi yo_ pi yo wa: Partícula condicional. ***O (esto) o (lo otro)***.
Se trata del "**o**" condicional, es decir, de la partícula que permite construir expresiones en las que el hablante condiciona o es condicionado a establecer una elección significativa; o también, a establecer la existencia o no del hecho o acción referida; equivale a decir: *o esto o lo otro*. **Joukai nakootain we ayounakan keetü eleecionarü amüiwo kavotarü we ata ayouna blankeeñü pi yo ayouna jewokan pi yo wa. Aka, keenarü napüitai we** (*Siempre*

los criollos nos dicen que en las elecciones solamente tenemos que votar o por el criollo de los blancos o por el criollo de los rojos. Pero ninguno nos ayuda).

piá (piya): Pronombre personal de segunda singular. ***Tú***; ***tuyo***.
En esta forma (**piá/piya**) el pronombre *tú, tuyo*, sólo aparece cuando acompaña a un verbo vivencial, es decir, cuando el sujeto referido sólo vivencia la acción y no la ejecuta; y también, cuando se trata de oraciones interrogativas referidas a esta segunda persona. **Kaaya üyün püünaatüi aye** (*Ayer tú pescaste muchos peces*); **Mana jumo eita juya joukai aya piá** (*Cuando llueve tú siempre te enfermas*); ¿**achaka ekaa waluakarü piya**? (¿*Tú quiéres comer babilla*?).

piinchi: Numeral (cuantificador). ***Cuatro***.
En efecto, se trata de un numeral que señala la existencia de cuatro elementos en un conjunto; sin embargo, su construcción lingüística recoge mucho más que el simple significado de cuatro; por ello, esperamos dedicarnos a escribir un trabajo acerca de los numerales y el pensamiento matemático de los añuu que nos comprometemos a presentar muy pronto. **Kate piinchi wiiran api taünaa jannamain** (*Tengo cuatro anzuelos para pescar bagres*); **Na piinchi samonkan api pürakaü nana** (*Allí están cuatro sardinas para que tú las cocines*).

piinchuwen: Numeral (cuantificador). ***Ocho***; ***doble de cuatro***.
De igual manera y con respecto a este término remitimos al lector al capítulo que inmediatamente luego de concluir este Libro de los Añuu, presentaremos acerca de los numerales y el pensamiento matemático añuu. **Tüün jümüratürü piinchuwenchonñü. Taweetatüi pereemikai** (*Mi madre tuvo ocho hijos. Yo fui el séptimo*).

piña: Nombre. ***Casa***; ***hogar de dos*** (o ***para dos***, o ***que hacen dos***).
Creemos haber mencionado con anterioridad que, de acuerdo a la perspectiva añuu, el nominal para casa se establece; de un lado, en virtud de constituir una construcción, esto es, una edificción creada manualmente, es cuando se refieren a ella como **jallakarü**, y, del otro, en cuanto a sus implicaciones significativas o simbólicas en tanto espacio creado por la unión conyugal complementaria de dos y por cuya convivencia se hace posible la existencia de la comunidad añuu en su reproducción, y, por supuesto, de la casa como hogar. Es a esta perspectiva de la casa a la que definen como **piña**, pues, se trata de la misma en tanto *hogar* creado por la unión conyugal complementaria de dos de sus miembros.
Ahora bien, es importante señalar que **piña** deviene de **piño** que, a su vez, deviene de **piyoümü** (*dos*), pues, el cambio de la palatal "**y**" a la palatal nasal "**ñ**" es un fenómeno fono-fonológico común en la lengua de los añuu. De tal manera, pues, al decir **piña**, no sólo estamos señalando al espacio de habitación (*casa*) en tanto estructura creada, sino sobre todo, al espacio creado y ocupado por un matrimonio en el contexto de la cosmovivencia de la cultura, esto es: *el hogar* que día a día es construido de acuerdo a la cosmovisión de la comunidad.
Esto es de vital importancia, pues, implica que para el sentipensar añuu la edificación de la casa (**jallakarü**) corresponde a la necesidad surgida por la conformación de una pareja conyugal, es decir, de la complementariedad entre una mujer y un hombre de dos familias diferentes que al unirse, se conforman como un ***entre dos*** (**piño**) capaces de generar **piña**, esto es, ***un hogar*** (*una casa*) que surge como hacer de la pareja conyugal para alimentar con su propia órbita a la constelación familiar de la mujer y, por ende, a la galaxia de la

comunidad añuu en general. **Tapiña** (*mi casa/mi hogar*); **püpiña** (*tu casa/tu hogar*); **nüpiña** (*la casa de él/su hogar de él*); **jüpiña** (*la casa de ella/su hogar de ella*); **wapiña** (*nuestra casa/nuestro hogar*); **japiña** (*la casa de ustedes/su hogar de ustedes*); **napiña** (*la casa de ellos/su hogar de ellos*).

piñookoto:
El presente término es particularmente importante para la comprensión del pensamiento añuu, pues, a pesar de que en efecto, puede ser considerado como un cuantificador que implica el sentido significativo de "*ambos*"; "*los dos juntos*", su verdadero sentido hay que ubicarlo en la unión entre la raíz **piño-** que ciertamente proviene de **piyoümü** (*dos*), seguida por el verbo –**ookoto-** que ya hemos descrito como *cortar/compartir*, o también, *separar/unir*, es decir, se trata de la acción que hace posible *separar para unir* o *cortar para compartir*; de tal manera que se trata de una acción que está determinada por la obligatoria participación de dos, o que para su efectiva realización ésta debe ser ejecutada entre dos o por dos sujetos. Es por ello, se trata de un término casi obligado para señalar el verbo *hablar*, pues, al hablar, *cortamos* o *separamos* palabras e ideas que así *compartimos*, por los menos, entre dos; por tanto, se trata de un término que precisa la necesidad de la relación intersubjetiva, lo que a nuestro parecer exilia de manera contundente cualquier noción de comunicación unidireccional. Por mejor decir, no existe la posibilidad de un: "*Yo hablo*"; "*Yo te digo*", sino que toda habla es producto de una relación verbal entre dos.
Piñookoto wounükü (*Entre los dos cortamos/compartimos emergemos nuestra lengua*).

piriyama: Nombre. ***Canalete***; ***palanqueta***; ***remo***.
A diferencia de otros pueblos que usan canoas y se impulsan con remos, los añuu, dada la escasa profundidad de las aguas por las que generalmente transitan, muy poco usan el remo clásico, por así llamarle, y que consiste en una pala de madera con la que se impulsan sobre las aguas y dirigen la embarcación, sino que **piriyama** es más bien una larga vara de mangle de más de dos metros de extensión y que en aguas poco profundas clavan en la tierra del fondo de las aguas y así impulsar su cayuco; de tal manera que, **piriyama** es como una pierna que les permite impulsarse con la tierra y así navegar las aguas. **Atüma ye eekeetü apiriyamakarü** (*Por aquí hay que usar el canalete*). **Tapiriyama** (*mi canalete*); **püpiriyama** (*tu canalete*); **nüpiriyama** (*su canalete de él*); **jüpiriyama** (*su canalete de ella*); **wapiriyama** (*nuestro canalete*); **japiriyama** (*el canalete de ustedes*); **napiriyama** (*El canalete de ellos/ellas*).

piya: Pronombre personal de segunda singular. ***Tú***; ***te***; ***tuyo***. (***Ver* piá**).
¿**ekatüi piya**? (¿*Ya comiste*?)
¿**aunatüi piya**? (¿*Ya fuiste*?).

piyaami: Cuantificador. Numeral. ***Seis***.
El presente término nos permite referirnos a la noción de cuantificar desde la perspectiva añuu, muy a pesar de que hemos reservado un capítulo aparte para ello. No obstante, no podemos dejar de señalar en este momento que la concepción que cada pueblo desarrolla en cuanto a la necesidad de cuantificar o numerar los elementos de un determinado conjunto siempre estará indisolublemente vinculada a su cosmovisión, pues, esta operación corresponde al desarrollo de una lógica propia que sigue a la definición de las relaciones

entre los elementos en cuanto a sus analogías, funciones, diferencias y posibilidad de integración de los mismos.
En este sentido, advertimos que para el pensamiento añuu los números naturales corresponden exactamente al número de dedos que conforman una mano, esto es, los números que van del *uno* al *cinco*, pues, los números subsiguientes, es decir, del *seis* (**piyaami**) hasta el diez, corresponden más bien a los dedos de *la otra mano* que, de acuerdo a la cosmovisión añuu, no corresponden a nuestra segunda mano sino a la mano de nuestro compañero o compañera con quien nos complementamos. De allí que, podemos decir que significativamente **piyaami** corresponde a un "*tú hacia*" o "*tú para*" *mi*, ya que se trata de la mano del *otro* que a mí se une para complementarnos en un común hacer.
Esta idea o principio genera profundas implicaciones en el desarrollo del razonamiento lógico de la cosmovisión añuu y, por supuesto, en su cosmovivencia ya que, por ejemplo, la suma no es una operación que tenga que ver con la acumulación de elementos sino, más bien, con la integración complementaria de los mismos, por lo que conceptual y materialmente de seguro ofrece otro tipo de resultado y, por supuesto, otra manera de interpretar los mismos. Pero esto lo desarrollaremos en el capítulo correspondiente.
En todo caso, sugerimos conformarnos con saber que el número seis (**piyaami**) además de cuantificar ese número de elementos en un conjunto, ciertamente expresa el inicio del desplazamiento de *la mano del otro hacia nosotros*. **Ee piyaami jallakan Iirorammaru** (*Hay seis casas en Nuevo Mundo*)

piyerna: Nombre. ***Viernes***. (*Día de la semana*)
Como es de apreciar, el nombre corresponde al término del español, pues, ciertamente la división del tiempo en días y semanas no es una noción añuu sino de la temporalidad y el calendario europeo, ya que como veremos en capítulo aparte de este mismo Libro, la periodización añuu se realiza de forma radicalmente diferente. **Tü piyerna tauneei tauwiami** (*Este viernes iré para que mi abuela*).

piyoumü (**piimi**): Cuantificador. Numeral. ***Dos***.
Como vemos, el numeral se conforma en su origen a partir de la raíz del pronombre personal de segunda persona singular: **piy-** (*tú*), de tal manera que, debemos entender que la presencia de un segundo elemento en un conjunto dado corresponde al emerger (-**ou**-) de "tú" de manera efectiva o correcta (-**mü**).
La forma **piimi** se utiliza cuando el numeral precede a un sustantivo, mientras que la forma **piyoumü** se utiliza para referirse al número absoluto, esto es, a la cifra como tal. **Wourakeei Piimiaru anuain** (*Viajaremos en dos cayucos*); **Jürükoyü üyükan keetü eeatünü amüiwa ee piyoumü** (*De todos los pescados que había sólo hay dos*).

piyoona: Nombre. ***Peón***; ***sirviente***; ***obrero***.
Aunque, en efecto, se trata de un término resultado de un préstamo del castellano, su presencia resulta más que una asimilación fonética puesto que su conformación lingüística configura el concepto acerca de la persona a quien se dirige el nombre. Es decir, desde la perspectiva añuu, **piyoona** no es sólo aquel hombre que trabaja para otro, generalmente un criollo, sino que despectivamente es visto como aquel que ha aceptado "*ser el trasero de ellos*" (**pi**(**a**) (*tú*)/ -**yoo**-(*ano*)/ -**na** (*ellos*) (*tú eres el ano de ellos*).

ponaa: Verbo. ***Sembrar***.
Es un hecho que sembrar no es, para los añuu, una actividad que forme parte fundamental de su hacer material o simbólico, lo que en modo alguno implica que no lo conozcan o no lo hagan en determinados momentos y en relación a ciertos cultivos. En este sentido, podemos señalar que hasta los años 40 del siglo pasado, la Laguna de Sinamaica, específicamente en lo que se conoce como isla Japón, llegó a tener una elevada producción de arroz, misma que de acuerdo a la memoria oral de los pobladores, desapareció a raíz del cierre de Caño Paijana, pues, esta intervención del caño hizo posible que producto del dragado en la Boca del Lago de Maracaibo para el ingreso y salida masiva de tanqueros petroleros, las aguas de la Laguna y sus tierras aluvionales, en determinados momentos del año se salinicen, y fue esta salinización la que de manera definitiva liquidó ese cultivo que, a pesar de ser propiedad de criollos, vinculaba a una buena cantidad de hombres y mujeres añuu en el proceso de siembra, cuidado y procesamiento de este cereal. Hacemos mención de ello porque, ciertamente, el mismo constituye un ejemplo de que *el hacer de sembrar* no les es ajeno a los añuu.
Ahora bien, lingüísticamente la conformación del verbo se realiza a partir de la consideración manual de su acción; es por ello que la idea de sembrar se configura a partir de la acción continua o sostenida de cavar, o hacer huecos en la tierra, pues, el mismo se estructura mediante **po-** (de –**poo**-) raíz del verbo *cavar*, *hacer hueco*, al que se sufija el marcador de aspecto múltiple: -**naa**. Para el pensamiento añuu, esta unidad (**po-naa**) le resulta suficiente para configurar la idea de *sembrar*; en tanto que, en sí misma ella expresa la actividad por la que nuestras manos cavan de manera continua y así pueden sembrar semillas o plantas que forman parte de nuestra existencia material. Así, pues, desde la perspectiva añuu, *sembrar* (**ponaa**) no es posible sin que, previamente, nuestra mano, de manera continua cave la tierra o abra surcos sobre ella. **Añun we je jamaicha waponaain, aka wataain ponaa we** (*Nosotros somos añuu y poco sembramos, pero sabemos sembrar*); **Ta'tüi nütarawatüi islajaponaru nüponaai roo** (*Mi abuelo trabajó en Isla Japón sembrado arroz*).

-**poo**-: Verbo. ***Cavar***; ***hacer hueco***.
De acuerdo a la perspectiva añuu, *cavar* o *hacer hueco* se trata de una *separación* particular, pues, consiste en generar o producir manualmente una cavidad a partir de la separación de la masa del cuerpo generando así, un espacio cóncavo, una cavidad o un hueco en el mismo.
Esto debe ser comprendido a partir de lo que el pensamiento añuu considera como su más importante cavar; nos referimos al momento inicial en la construcción de su más importante creación cultural: la casa palafítica, pues, en función de este propósito, lo primero que ha de hacerse es sembrar los que serán los pilares o fundaciones de la futura casa. Para ello, no es posible pensar en la aplicación de fuerza por la vía de percusión, esto es, por martillado de las fundaciones, sino que un hombre se sumerge bajo las aguas y con sus manos, poco a poco, va separando el sedimento del fondo del agua, generando una cavidad en la que, lentamente y al mismo tiempo, un pilote de madera de mangle va lentamente penetrando en la cavidad manualmente creada hasta alcanzar la profundidad requerida para sostener el peso de la construcción de la futura casa sobre ellos levantada.
En fin, -**poo**- es el resultado de la acción de –(**a**)**p**(**a**)- (*mano*) en su hacer de *separar* –**oo**- *para unir*; en este caso, la casa que nos une como hogar, como familia; pero que igualmente es aplicable a otros haceres como los del **ou'ti** en su *hacer de curar*, o la relación sexual de la pareja conyugal para procrear, entre otras.

poori: Nombre. ***Bolsa***; ***bolso***; ***mochila***.
Se refiere a todo aquello cuya forma cóncava es capaz de actuar o servir de recipiente, aunque ciertamente, la mayoría de las veces se utiliza para nombrar la *bolsa*, *bolso* o *mochila* que tanto hombres como mujeres usan regularmente para llevar consigo instrumentos, herramientas o cualquier elemento que consideren necesario llevar en sus desplazamientos. La raíz –**poo-** no sólo remite semánticamente a la forma cóncava o de hueco, sino también a la capacidad de *atrapar* o de *retener* y, por tanto, de transportar todo aquello que sea susceptible de ser cargado en el interior de **poori**. Así, pues, **poori** puede ser igualmente traducido como: ***el atrapador***. **Teinkai tapooriru tameeya ata mané pi** (*Llevo en mi bolso mi cuchillo por si acaso*).

pooro: Cuantificador. Numeral. ***Diez*** (Wayuu).
Aquí, nos parece importante señalar que el término corresponde, en efecto, al numeral ***diez*** (10) de acuerdo al pensamiento impreso en el wayuunaiki ya que, de acuerdo a la lógica añuu, alcanzar este número o cifra, sólo corresponde al hecho de la existencia de *dos manos* (**piimi apain**) completas o justamente conformadas (**manakimü**), es decir, se trata de *una cabeza* correcta y complementariamente conformada.
En este sentido, creemos que en un momento determinado de la historia de la colonialidad, para los añuu, en su relación con el contabilizar colonial occidental, resultaba más precisa o práctica la cuantificación el pensamiento wayuu que, ciertamente, instituye en su lengua a **poloo** (en añuu: **pooro**), como parte del proceso de completar a un cuerpo humano lo que, desde la perspectiva wayuu no ocurre sino, hasta alcanzar los veinte dígitos; esto es, para los wayuu los números naturales alcanzan todos los dedos de manos y pies del cuerpo humano.
Pero, este pensar no es posible entre los añuu, pues, para la gente del agua los dedos de los pies no pueden ser contados ya que, sobre o dentro del agua los pies no cuentan; por ello, para el pensamiento lógico de los añuu los diez dedos de las manos completan por sí mismos la existencia de un hombre completo, es decir, una cabeza perfecta (**manakimü**).
No obstante, debemos agregar que la conformación del concepto de **pooro** añuu está determinado, no por la numeración wayuu, sino porque en efecto, el término se construye a partir del radical **poo-** que, ya lo hemos visto, se trata de un indicador de aquello que, como cuenco, es capaz de atrapar o contener, tal como si de manos juntas se tratara, el agua o la vida de aquello que se contiene o es contenido.
Dicho de otra manera, **pooro**, muy a pesar del esfuerzo que lingüistas ayouna hacen para hacerlo equivaler al diez de los wayuu, para los añuu representa a las dos manos (una de él y, la otra, *del otro*) que, en forma de cuenco, pueden juntas contener la vida y por tanto, **pooro** corresponde a una cabeza u hombre completo de acuerdo al pensar añuu, es decir, se trata de un ser humano capaz de complementarse para realizar el hacer de todo sujeto perteneciente a la comunidad humana.

poosa: Nombre. (Castellano). ***Pozo***; ***hueco***.
No hay duda que se trata de un préstamo lingüístico del castellano, especialmente, porque no es común para los añuu construir pozos ni para sembrar, ni para buscar agua de las corrientes freáticas y, mucho menos, para la recepción de desechos, pues, todo ello se considera exiliado de su cultura o cosmovivencia. Sin embargo, la existencia de pozos en algunos lugares del río que para los añuu deben ser nombrados de otra manera, hace posible la recepción del término en virtud de que la configuración de la idea de pozo como **poosa**, se trata de un

espacio que por su forma cóncava o de cavidad es capaz de servir de bolsa o de ser receptáculo de todo lo que en ella pueda estar o vivir.

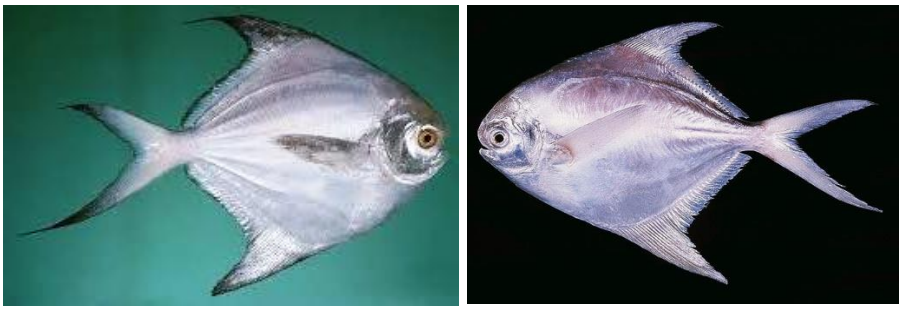
pootü: Nombre. ***Peine***.
Como vemos, el término corresponde al nombre del elemento que actuando como una mano (**p**(a)-), es capaz de separar y unir (-**oo**-) algo que está presente (-**tü**), y lo hace de manera directa. Así, regularmente nombra al peine que, como mano, separa y une nuestro cabello, lo alisa; pero también, puede ser usado para nombrar al rastrillo de uso en el campo. **Pürata pootükarü tami** (*Pásame el peine*); **Ee keetü arata pootükarü oukoyeera** (*Hay que pasar el rastrillo a la escollera*).

poreesakarü: Conjunción (Castellano). ***Por eso***; ***por esto***.
Terminó por sustituir en el habla común el uso de la conjunción propia **ata tü** como expresión de causalidad. **Araürai mei te poreesakarü taünaape ya** (*Estoy muy viejo, por eso ya no pesco*- **Araürai mei te ata tü taünaape ya**).

poru: Nombre. ***Hacha***; ***que ahueca***; ***lo que ahueca***.
Por lo que vemos, desde la perspectiva añuu el hecho de talar se identifica con la acción de horadar, es decir, de producir con el hacha un calado que no sólo les permite tumbar el árbol, sino que, antiguamente, los más grandes eran utilizados para la confección de grandes cayucos y para ello, el hacha era fundamental, pues, con ella iban haciendo los cortes en el tronco de tal manera que generaban en el mismo un espacio ahuecado, de allí el nombre de **poru** para el instrumento. El mismo proviene de la unión de la raíz **poo**- (bolsa o concavidad), y el sufijo –**ru** que es marca de interioridad; de tal manera que el nombre **poru** define al hacha a partir de su hacer dirigido a generar, producir o crear un hueco, una concavidad en la madera. **Wachoneenü mané kunuun amo porukarü** (*Cortaremos un tronco con el hacha*).

-**pota**-: Verbo. ***Enterrar***; ***sepultar***; ***inhumar***.
Es evidente la tadical diferencia que el pensamiento añuu establece en su lengua entre sembrar y sepultar, pues, a pesar de que ambas requieren de la acción de cavar (-**poo**-), para el caso de sembrar la acción es continua o múltiple (-**naa**/**ponaa**) ya que, como quiera que sea, lo sembrado emergerá en su momento y, por tanto, una vez consumido requerirá de su reposición o de una nueva siembra.
Como vemos, lo mismo no ocurre con –**pota**-, cuyo sentido significativo está orientado por el puntual y definitivo acto de cavar puesto que lo enterrado no emergerá ni requerirá ser enterrado nunca más. Tal vez, por ello, antiguamente, cuando un añuu moría, en primera cuenta, su cuerpo no era sepultado, sino que era cubierto por una estera de enea e introducido en su propio cayuco y llevado a lo profundo de la selva del manglar donde era abandonado hasta que, en otro momento, años después, sus huesos eran limpiados y en una nueva ceremonia fúnebre, su osamenta era introducida en una urna de barro elaborada al efecto y, entonces sí, era enterrado de manera puntual y definitiva. Es a este enterrar al que se refiere –**pota**-, es decir, a la acción de sepultar algo que jamas requerirá de una nueva siembra, esto es, la inhumación de los muertos. **Wapotatünü nüirukü tamiro aye** (*Ayer sepultamos el cuerpo de mi hermano*); **Joukai weiñeeinü piimi nüpotai ta'tüi** (*Hoy haremos el segundo entierro de mi abuelo*).

pou: Nombre. ***Pámpano***. (Pez sp.) (*Trachinotus Marginatus*).
Se acuerdo a uno de los cantos originarios de los añuu, cuando en el mundo sólo había agua y por tanto, sólo peces lo habitaban, una pareja de ellos conformada por **kotí** (*el que tiene el pasado*; *el dueño del pasado*) y **pou** (*pámpano-la mano que emerge*), todas las noches, ascendían hasta la superficie para asomarse y ver en su hermosa plenitud a la luna.
Dicen los añuu que fue idea de Pámpano (**pou**) el intentar atraparla; por eso, ella y **kotí** todas las noches saltaban una y otra vez fuera del agua y extendían sus brazos en vanos intentos por agarrarla y bajarla hasta la profundidad de las aguas. Hasta que, una noche, la luna se percató de sus deseos y sus vanos esfuerzos por alcanzarla. Entonces, esperó que **pou** y **kotí** volvieran a saltar fuera del agua y, desde arriba, ella les sopló su aliento y en ese instante, **kotí** se transformó en hombre y **pou** en mujer, y fueron estos los primeros añuu presentes en el mundo.
Así, **pou** (*pámpano*) siempre ha sido un pez altamente significativo para los añuu. Tal vez, por su forma que, en sí misma se muestra casi redonda y plateada, pero cuyas aletas dorsal y ventral parecieran evidenciar el proceso de transformación de la luna en sus fases. Asimismo, su esporádica presencia en la Laguna, pareciera ratificar su simbolismo y es por ello que, aún hoy día, cuando un pescador logra capturar una de estas piezas, todos asumen que ha logrado capturar a la luna, es decir, la suerte está de su lado y por ello puede confiar en tener una muy buena pesca o, de seguro, obtener a una mujer. **Ee Keichikarü amo niá, aka nütauratüi maneü pou aye** (*La luna está de su lado pues ayer atrapó un pámpano*).



Pou (*Pámpano*) (*Trachinotus Marginatus*)

poüra: Verbo. ***Está preñada***; ***estar embarazada***.
Desde la perspectiva añuu, la idea del embarazo de la mujer o de toda hembra en general, se configura a partir de la consideración de que su cuerpo contiene en si mismo o en su interior la forma cóncava capaz de reproducir y sostener en su seno la vida de aquel otro que se conforma como expresión concreta de la complementariedad de la pareja y, por supuesto, como expresión de la continuidad de esa complementariedad que lo ha procreado para garantizar la persistencia de la comunidad a la que pertenece.
Así, se entiende que los seres de género masculino carecen de concavidad interior y, por tanto, están incapacitados para tal fin y, por eso mismo, su papel, función o hacer consiste principalmente, en constituirse en mano protectora de la concavidad femenina donde se reproduce la existencia de la comunidad. Por tanto, podemos decir que el sentido significativo de **poüra** está referido a la matriz femenina, naturalmente dotada como lugar de reproducción de la especie, y cuya forma hace posible a la hembra poder transportar lo que en su momento emergerá como *una nueva vida otra* que, en su particularidad, hace posible la continuidad de la vida o persistencia vital de quienes le formaron como parte de la comunidad.

Kachakatünüpe aperenata we waluakarü aye ata eeatürü poüra jiá (*No quisimos cazar ayer a la babilla porque estaba preñada*).

poyo: Nombre. ***Armadillo***; ***corroncho*** (pez sp.) (*Plecostomus, plecostomus*).
Se trata de un pez común en los ríos y en las riberas del Lago de Maracaibo. Es inmensa la diversidad de especies dentro de esta misma familia de peces; no obstante, sus principales características se mantienen en todas ellas. Así, todas las especies se caracterizan por poseer un exoesqueleto duro, que funciona como caparazón protector y contenedor de sus músculos y órganos internos; mientras que su región ventral es de piel suave y es por donde, ciertamente, puede ser destripado al momento de su preparación para el consumo. Su boca se conforma como una ventosa (carece de dientes), con la que puede chupar los nutrientes pegados como barro a las piedras o en las paredes de tierra de la costa lindante con el río o el Lago.
Hoy, luego del ecocidio al que por decenas de años la Laguna de Sinamaica y el mismo Lago de Maracaibo han sido sometidos, **poyo** es una de las pocas especies que ha logrado sobrevivir al enfrentar estos ataques y al readaptarse a las nuevas condiciones generadas sobre el ecosistema que constituye su hábitat. De tal manera que, cuando otras especies han desaparecido del lugar, ya sea porque se han desplazado a otros sitios o porque definitivamente se han extinguido físicamente, **poyo** (*armadillo*), sigue presente, casi como símbolo de la dura resistencia del pueblo añuu al etnocidio y al econcidio. Por mejor decir, si para las comunidades negras de los palenques colombianos la imagen de su resistencia la expresa la hicotea, para los hombres y mujeres añuu del agua, es **poyo** (*armadillo*) quien mejor expresa la fortaleza de vivir, resistir y r-existir de los añuu en el agua. **Añun we ama poyokan, kachinwe api katouwawiinaru we** (*Los añuu somos como los armadillos, tenemos la fuerza para vivir en el agua*).

Poyo (*Armadillo*) (*Plecostomus)*

pureiti: Nombre. ***Trueno***.
Se refiere al trueno sin visos de tormenta lo que de acuerdo al pensar añuu, se refiere efectivamente a la voz (-**ei**-) del viento que ellos escuchan como el resonar del trueno en la lejanía (-**ti**), en la invisibilidad de la distancia pero que, en todo caso, se trata de la manifestación o exteriorización (-**r**(**a**)) que emerge (**p** (**o**) **u**-) de -**ei**.
Dicho de otra forma, no hablamos estrictamente de un nombre sino de lo que el sujeto referido hace y que nos permite nombrarlo. Así, cuando escuchamos el tueno en la lejanía y no hay visos de lluvia, los añuu sabemos que se trata de nuestro padre, el viento, quien, de seguro, apenas conversa con su hermano, *el lluvia*. **Mana jumo amüiwa apureiti ata eiteepe juyá** (*Cuando sólo truena es porque no lloverá*).

pü: Prefijo. Pronombre personal de segunda persona del singular. ***Tú***; ***te***; ***tu***; ***tuyo***.
Prefijo gramatical que antecede nombres, verbos activos y preposiciones para indicar que se trata de la segunda persona del singular: tú; te; tu; tuyo. Puede aparecer también como: **pa-**; **pe-**; **pi-**; **po-** y **pu-**; lo que depende de la vocal inicial del verbo, nombre o preposición al que prefija y sólo aparecerá como **pü-** cuando a lo que antecede es una consonante. ¿**Püchaka ekaa piá**? (¿*Tú quiéres comer*?); ¿**jara piini**? (¿*Cuál es tu nombre*?).

püita: Nombre. ***Ayuda***; ***contribución***; ***colaboración***.
En una sociedad conformada a partir de la reciprocidad (que no de la solidaridad), todos sus miembros deben trabajar en función de poder responder ante la necesidad de ayuda de los otros, pues, en los mismos términos cada uno de ellos recibirá la ayuda de los otros cuando las circunstancias así lo exijan.
Esto es muy importante, pues, lo que se otorga como –**püita-** (*ayuda* o *contribución*) no representa; en modo alguno, una lastimosa caridad, sino un deber al que está obligado todo miembro de la comunidad en virtud y en función de la armonía total de la sociedad, pues, no hay uno sin todos, es decir, cada uno existe por las necesarias relaciones entre todos y son estas relaciones las que hacen posible la existencia de la comunidad humana como tal.
Así, cuando una familia entrega toda su pesca para que el velorio de alguien de otra familia sea un "buen velorio que dignifique el viaje del difunto" a quien, a lo mejor, nunca llegaron a conocer personalmente, no lo hacen por "solidaridad", mucho menos por "caridad" y nunca por "lástima"; sino porque tal acción es parte del principio de reciprocidad que desde la perspectiva añuu, hace posible la armonía entre las diferentes familias de la comunidad humana, único camino de sus intrarelaciones; pero también, para sus relaciones con las otras comunidades visibles e invisibles igualmente presentes en el mundo.
En este sentido, cada familia trabaja no sólo en función de suplir sus necesidades materiales sino también, en función de tener **püita**, esto es, tener elementos con los que se pueda ayudar o contribuir cuando los otros así lo requieran o necesiten. En fin, **püita** no se refiere a una dádiva y mucho menos a una limosna, sino a aquello que se da como representativo de la debida reciprocidad entre los miembros de la comunidad humana; pero también, entre la comunidad humana y las otras comunidades de seres que, sabemos, están presentes en el mundo. **Tanaata mané kaürakai ama tapüita japürü** (*Tengo un ovejo como mi contribución para ustedes*).

püküra: Nombre. ***Nido***; ***matríz exterior***; ***que procrea en el exterior***; ***tú huevo fuera***.
Como es de apreciar, hay una evidente relación entre **poüra** (aplicado a la preñez de la hembra humana), y **püküra** (*nido/anidar*), pues, se trata de señalar la *cavidad exterior* donde las hembras de las comunidades animales terminan por procrear y criar a sus hijos. Vale decir, desde la perspectiva añuu, el nido es la continuidad exterior de la matriz interior de las hembras ovíparas del reino animal.
Éste sentido significativo pordemos deducirlo a partir de la estructuración del término que, en efecto, se conforma mediante: **p-**(*tú-tuyo*); **-ükü-** (*nominal de huevo*); y, finalmente, **-ra** (*marca de exterioridad*); literalmente se puede traducir como: *tú huevo fuera*; para referirse al *nido* o al *anidar* de las hembras de las diferentes especies de ovíparos pertenecientes a las comunidades animales; donde ellas pueden culminar la procreación de sus crías. **Aroonakarü eiña püküra jiá achiina iiwakarü** (*La yaguasa hace su nido después de la primavera*).

pümi: Expresión. ***A ti; para ti; hacia tí***.
Construida a partir del prefijo personal de segunda singular **pü-** (*tü*), y la preposición (**a**)**mi** que marca un desplazamiento, es decir, que lo rferido se desplaza ***hacia***; en este caso: "*tú*". **Taapai piá tü aapüwü pümi** (*Te doy este regalo para ti*) (*Este mi regalo es para ti*)

pümo: Expresión. ***Contigo***.
Se construye a partir del prefijo de segunda persona singular **pü-** (*Tú; te; tuyo*) y la partícula preposicional –(**a**)**mo** (*con*). **Aneei te aye pümo api tapüiteei piyá** (*Aquí estaré contigo para ayudarte*)

püpürü: Expresión. ***Te concierne a ti***; ***te interesa a ti***; ***es para ti***.
La expresión se estructura mediante el pronombre personal de segunda singular **pü-** (*tú, tuyo*) y la preposición –(**a**)**pürü** que implica: *a*; *para*; *en beneficio de*. **Püpürü shirü keetü nainkain** (*Eso que ellos traen es para ti*); **Püpürü wariyooteenü** (*Lo que hablaremos te concierne*).

püriiko: Nombre. ***Borrico***; ***burro***.
En efecto, se trata del nombre castellano para el asno que los europeos colonizadores trajeron a la Guajira como animales de carga. Sin embargo, ante el acecho y ataques que en varias oportunidades los wayuu hicieron a los caseríos de los blancos, muchos de estos animales terminaron sueltos en la sabana reproduciéndose libremente; por lo que, hasta mediados del siglo XX, era posible ver algunos de estos animales en manadas salvajes que los mismos wayuu debían atrapar y domar para su incorporación a las tareas familiares. Tales manadas fueron posteriormente diezmadas por la presencia de la enfermedad de la encefalitis equina. En todo caso, el término resulta un préstamo que hacen los añuu de la lengua de los wayuu quienes, previamente, lo tomaron prestado del castellano. **Kapüriikope we aka püriikokan nataainpe katüna** (*Nosotros no tenemos burros porque los burros no saben nadar*).

püroü: Nombre. ***Fiesta***; ***celebración***.
La fiesta o celebración más importante para los añuu siempre lo ha sido la fiesta en honor a **iramma** (*miran la tierra*), correspondiente al fin del ciclo anual y señalización del comienzo de un nuevo ciclo. De este periodo se percataban los añuu por la aparición en el firmamento de la constelación de las pléyades que, en su centro, muestra dos brillantes estrellas que, como un par de ojos, parecen observar la tierra y que, de acuerdo al pensamiento de los añuu, corresponden a los ojos de la gran madre universal.
Con el proceso colonial esta celebración fue convertida por la iglesia católica como la fiesta en honor a la Virgen Santa Lucía; sin embargo, su preparación siempre estuvo en manos de la comunidad añuu; por lo menos, en la Laguna de Sinamaica; no así la que se celebra en la ciudad de Maracaibo en el llamado barrio El Empedrao de la parroqia Santa Lucía que, en efecto centraliza la celebración a esta Virgen y cuya organización corresponde totalmente a las autoridades civiles y ecleciásticas de la ciudad.
Así, hasta los años noventa del siglo pasado, la organización de la fiesta de Santa Lucía en la Laguna de Sinamaica estuvo a cargo de la señora María Sierra (de La Boquita), y era en la escollera de su casa donde muy previamente se levantaba el altar como otra casa dentro de la casa y, una vez llegada la fecha (siempre coincidente con la aparición de la constelación en el cielo nocturno), los celebrantes llegaban hasta allí para ofrendar cantos improvisados,

comer y beber desde la aparición de la constelación hasta su desaparición del firmamento (lo que ocurre, más o menos, entre el 28 de diciembre hasta el 6 o 7 de enero).
Otras celebraciones importantes se han llegado a establecer entre los añuu muy a pesar de que no les sean propias; por ejemplo, la fiesta dedicada a San Bartolo, patrono oficial de la iglesia en la Guajira venezolana; pero esta celebración se realizaba de manera exclusiva en la población de Sinamaica (de tierra) y, sólo a veces, el santo era llevado hasta la Laguna de los añuu, pues, esta era una celebración eminentemente hispánica y, por ello, de control exclusivo de las autoridades civiles y eclesiáticas.
Es interesante mencionar que, más o menos, por un par de décadas, aproximadamente entre 1974 a 1996, en la Laguna se celebraron fiestas en honor a San Benito (**Mayokorei**/*El padre negro*), fiesta que ciertamente fue introducida en la Laguna de los añuu por el señor Miguel Angel Paz quien tal vez, por haber vivido durante un largo tiempo en los pueblos palafíticos del sur del Lago de Maracaibo llegó a ser un devoto participante de las fiestas de San Benito que al efecto celebran las poblaciones negras habitantes de Gibraltar, Bobures y La Dificultad, y que a su regreso a la Laguna no sólo dispuso traer consigo una imagen del Santo Negro sino también un equipo de tambores (*chimbangueles*) que algunos de sus familiares aprendieron a tocar desde una muy particular interpretación añuu de la percusión a la que le sumaron la improvisación cantada de versos; pero además, Miguel Angel Paz ordenó construir en su propia escollera un nicho para el santo y hasta su muerte se encargó de organizar la fiesta que siempre hizo coincidir con las fiestas de celebración a Santa Lucía (**iramma püroü**); fue por eso que, en una oportunidad, pudimos ser testigos del encuentro en las aguas de San Benito (**Mayokorei**) y Santa Lucía (**Iramma**), fiesta en la que además, un San Benito del Sur del Lago llegó con su propio chimbanguele a visitar al **Mayokorei** de la Laguna y a **Iramma** que, al efecto, se convirtió en la verdadera anfitriona de una celebración que, quienes en la Laguna la disfrutaron, jamás la olvidan.
Ahora bien, como bien ha podido darse cuenta el lector, nos hemos referido a fiestas o celebraciones supuestamente vinculadas a nociones religiosas, lo que ciertamente las proveen de un sentido colectivo o comunitario que le es intrínseco a cualquier celebración o fiesta. Vale decir, no son posibles las fiestas individuales o individualizables (cumpleaños; aniversarios de matrimonio; día de las madres; padres; etc.) a las que la moderna cultura occidental-mercantilizada ha pretendido convertir como sentido significativo de toda celebración. Es por ello que, el velorio de un difunto, que tanto los añuu como los wayuu celebran como una gran reunión familiar en la que comen, beben, tocan el tambor (**kasha**) y hasta *cantan/cuentan* historias, resulta radicalmente contradictorio al sentido de fiesta instalada por la perspectiva occidental-mercantil. No obstante, hablando con propiedad, debemos aceptar que muy recientemente la antigua fiesta por la salida del encierro de las muchachas ha terminado por ser sustituida por la celebración de los quince años de las jóvenes; aunque ahora se ven obligadas a aprender a bailar valses de Strauss combinados con los estertóreos falsetes de las canciones de llaneros venezolanos, pues, según, ahora todos somos "venezolanos" y los "llaneros" son, por fuerza del Estado, la representación de eso que llaman Venezuela; así, nuestros cantos originarios representan el pasado indio que se nos obliga a ocultar o a mostrar como algo perteneciente a un pasado ya concluido. **Paraatü wachakatünü weiñan <u>püroin</u> mana jumo jeintaü iramma, pi yo mana jumo warinkan naotatürü arüüyü parükarü aka jamaicha eenü amaana nana amo nachon apürü jürüko we** (*Antiguamente celebrábamos nuestras fiestas cuando llegaba el tiempo de iramma, o cuando nuestras hijas salían del encierro porque al poco ellas serían tierra buena para tener sus hijos en beneficio de todos nosotros*).

pürü: Relator gramatical aplicativo que se utiliza cuando el actante se introduce en el enunciado para enfatizar su significación o sentido.

pürüütü: Nombre. ***Murciélago***. (Ver ***Mouweiwa***).

püwii: Nombre. ***Tu pie*** (para refeirse a las ***patas de animales*** o elementos inanimados como mesas, sillas, etc.).

R

-ra: Adverbio de lugar. ***Allá***; ***afuera***.
Se trata de un sufijo que cumple la función adverbial que señala un lugar distanciado o exterior al sujeto o al que se dirige el mismo. Significativamente indica, pues, un ***allá*** o un ***afuera*** en relación al elemento o sujeto en referencia, o del lugar de enunciación. **Eera nüpiña** (*Él está fuera de su casa*); **Wuneenü oomira watta** (*Iremos hasta allá mañana*).

-raa: Sufijo aspectual para el ***superlativo***.
Se trata del sufijo que acompaña a los verbos cuando el hablante quiere expresar el sentido aumentado o incrementado del significado. Es, pues, un intensivo de aumentativo de la condición del elemento o de la intención del hablante. **Weintai waünaa karooraaru** (*Venimos de pescar en el gran espejo*) (el lago de Maracaibo); **Payawaraai te amo tachonñü** (*Estoy contentísimo con mis hijos*).

raara: Verbo. ***Moler***; ***hacer polvo***; ***pulverizar*** (Ver **araata** / ***molido***).
El término exacto sería **araara** que, puede ser interpretado como la *fuerza aplicada sobre un elemento para exteriorizarlo en polvo*, esto es, como *molido*/**araata**. Se trata, pues, de la acción de fuerza capaz de hacer evidente la esencia mínima de aquello que, siendo sólido, mediante **raara** podemos convertir en polvo. **Karaara we mayikükarü** (*Tenemos que moler el maíz*); **Naraararü achotakarü api ashara napanaa** (*Ellas muelen el achiote para pintar su rostro*).

rakaa: Verbo. ***Cocinar***; ***hacer comida*** o ***hacer para comer***.
Como vemos, el verbo se conforma mediante **ra-** (*como exterioridad*) y el verbo –**ekaa-** (*comer*); así, cocinar es exteriorizar lo que se va a comer o lo que se puede comer. De tal manera que cocinar es, de cierta forma, extraer lo que se puede comer de los alimentos que producimos y utilizamos para nuestro material sustento, pues, ciertamente no comemos lo crudo, lo que no ha sido cocinado. Tal es el principio que diferencia a la comunidad humana del resto de comunidades con las que comparte el mundo, ya que sólo la comunidad humana es capaz de extraer o exteriorizar la comida de los frutos, animales y plantas para, luego de cocinarlos, poder comerlos, consumirlos. **Tawii jütaaü anourakaa walua amo kookakarü** (*Mi abuela sabe cocinar bien la babilla con coco*); **Mana jumo amaanakan narakaain waurera wanuakarü** (*Mientras las mujeres cocinan nosotros limpiamos nuestra embarcación*).

rapü (**ürapü**): Nombre. ***Sueño***; ***deseo o acción del dormir***.
Al igual que sus parientes wayuu y, creemos, para la mayoría de los pueblos originarios en toda Abya Yala, el sueño tiene profundas implicaciones sociales, especialmente, cuando lo que en él se vive es capaz de perturbar al soñador. Vale decir, hay una clara distinción entre el sueño como deseo o acción de dormir y las revelaciones sólo posibles durante el sueño.
Dicen los añuu, que generalmente cuando sólo soñamos lo más probable es que olvidemos aquello que soñamos justo al despertar, ya que son sólo actos de nuestro cuerpo al descansar; mientras que aquello que soñamos y que está estrictamente vinculado a nuestro destino

(pasado, presente o por venir en lo inmediato), se fijan en nuestra memoria, pues, es nuestro espíritu quien las aprehende o aprende.
De allí la diferencia lingüística entre **rapü** y **ürapü**; en la que la primera (**rapü**) está vinculada o expresa eso que podemos entender como el *mero sueño*, es decir, aquello que nuestro cuerpo experimenta en su descanso; mientras que la segunda (**ürapü**) se trata del momento en que nuestro espíritu experimenta una vivencia reveladora que puede afectarle directamente a nuestro cuerpo, o al espíritu y cuerpo de la comunidad en general.
Esto es posible, por cuanto nuestro espíritu se ha desplazado en el tiempo de la otra realidad y ha experimentado la revelación durante el sueño de nuestro cuerpo. Tal experiencia es reconocida por el soñador, pues, ella se fija en nuestro espíritu y es éste quien habla cuando lo relatamos para su debida interpretación.
En fin, el sueño del descanso del cuerpo (**rapü**), no es otra cosa que el periodo en el cual nuestro espíritu vive la experiencia de *la otra realidad* y esa experiencia puede ser simplemente un sueño o puede igualmente constituir una profunda revelación (**ürapü**) capaz de afectar el destino del soñador o el destino de todos en la comunidad. **Jawara te, karapüi ya** (*Estoy cansado, ya tengo sueño*); **Aipü pa amüiwo tatümatüi aka sota ein pe tarapüi** (*Anoche yo sólo dormí pues no recuerdo mi sueño*).

raüta (**raouta**): Verbo. ***Ser o estar gordo***; ***grueso***; ***que tiene gran volumen exterior***.
Conformado mediante **ra-** (*exterioridad*); **-ou-** que en su expresión o pronunciación es sintetizado en –**ü-** pero que implica el mismo sentido significativo de *lo que emerge a la superficie*, y, finalmente, **-ta** como expresión de que *la acción es única*, *puntual* o *definitiva*. Así, **raüta** (**raouta**) logra configurar el sentido de que el elemento referido posee o manifiesta un volumen corporal grueso o, que el sujeto está gordo. **Tawati wayuukai Palmar kasusainüyü raütamei niá** (*Mi amigo el wayuu Palmar de Kasusain está muy gordo*); **Kanüyaru ee apünincha añun raütain** (*En nuestro pueblo es poca la gente gorda*).

-re: ***Sufijo locativo***.
En principio debemos señalar que, fono-fonológicamente, es correspondiente al sufijo –**lee** de la lengua wayuunaiki, pues, fonéticamente se pronuncia como una vibrante simple y ha de utilizarse para añadirse a los verbos para indicar u obtener el nombre de los lugares en los que ocurre la acción; por tanto, se trata de un señalador del lugar, esto es, marca el sitio específico donde ocurre el hecho o suceso del que se habla. Así, su presencia tranforma al verbo y lo convierte en el nombre del lugar. **Taunai ekarekarü** (*Voy al comedor*) (Literalmente: *Yo voy al lugar de comer*); **Mana jumo tauneei Karakami taiñeei mané ariwareru** (*Cuando vaje a Caracas lo haré en un avión*) (Literalmente: *Cuando vaya hacia Caracas lo haré en un lugar de volar*).

-ri: ***Sufijo nominal de sujeto*** (masculino).
En este caso, el sufijo acompaña al verbo transformándolo en el nombre del sujeto que realiza la acción, esto es, nominaliza al verbo; pero, además, enfatiza que el sujeto referido es masculino. **Atümari** (*Él duerme*; *el durmiente*); **Akari** (*Él come*; *el comensal*).

-rin: ***Sufijo nominal de sujeto masculino plural***.
Es el mismo anterior sólo que, sufija verbos que nominaliza como sujetos de la acción, pero implicando significativamente que se trata de un sujeto plural sin que necesariamente se

distinga el género. **Atümarin** (*Ellos/ellas duermen*; *los durmientes*); **Akarin** (*ellos/ellas comen*; *los comensales*).

-**ro** (**rro**): *Sufijo nominal que señala* ***rectitud***.
Acompaña a nombres y verbos para indicar que el sujeto referido tiene o posee una forma recta o derecha, esto es, sin torceduras, o que aquello que realiza lo hace de manera recta o correcta. Así, por ejemplo, puede haber *un camino que es recto en sí mismo*, es decir: **wopuro**; pues su forma marca su recorrido como una sola línea recta; pero también, puede haber un sujeto (humano) que transita su vida de manera recta o correcta, es decir: **eichiro** (*hombre recto*), o también: **amaanaro** (*mujer recta*).
Tal como intentamos señalar, la pronunciación de **ro-** debe considerar a la vibrante incial como múltiple, esto es, como ***erre*** **-rr-** que, ciertamente la diferencia de –**ri**; **-rin** y –**ro**, que anteriormente ya hemos descrito; pero que también la diferencia fonéticamente de la que sigue:

roo: Nombre. ***Brillo***; ***lustre***; ***resplandor***; ***destello***; ***lucero***; ***espejo*** (Ver: **aroo**).
Se trata de todo elemento que, de acuerdo a la perspectiva añuu, brilla o adquiere brillo; resplandece o adquiere resplandor y, finalmente, espejea o actúa como espejo; pues, en todo caso, se refiere a algo que brilla por sí mismo o que es capaz de reproducir el brillo en sí mismo de allí que, muchas veces, es utilizado como nominal de *estrella* o *lucero*.

rota (**rrota**): Verbo. ***Que es o está puntualmente recto o derecho***.
Como vemos, tanto para referirse a la forma visible de elementos de la naturaleza (animales y plantas) como para caracterizar al espíritu de sujetos humanos, el término **rota** enfatiza sobre la forma exterior del elemento al equipararlo con la rectitud de un tronco de mangle o cualquier otro elemento que describa una línea recta, así como con la compostura o forma de ser y actuar de un ser humano cualquiera (hombre o mujer). Vale decir, para ser señalado efectivamente como **rota**, el sujeto referido no sólo debe mostrarse física y materialmente con la rectitud física y material de su cuerpo sino también y, sobre todo, en relación al accionar de su espíritu que, en definitiva, es lo que conforma en él y para los otros las nociones simbólicas verdaderas de su ser como elemento presente en el mundo. **Wachaka manei rota weimeikunuunkarü** (*Necesitamos un tronco de mangle que esté derecho*); **Joukai ta'tüi eeatüi rota eichi añunkai** (*Mi abuelo fue siempre un hombre recto*).

-**ru**: Adverbio de lugar. ***Dentro***; ***adentro***; (preposicional: ***en***).
Se trata de un sufijo que puede acompañar a verbos en cuyo caso cumple la función adverbial de señalar que la acción o hecho ocurre o se produce desde dentro o adentro. Cuando acompaña nombres se refiere a la interioridad de lo nombrado. **Tachaka piá teinru** (*Te quiero dentro de mi corazón*); **Tapiñaru kate mané anou wiira api taünaa loorokan** (*En mi casa tengo un buen anzuelo para pescar robalos*).

ruwa (**ruawa**): Verbo. ***Integrar***; ***tomar por sí***; ***incorporar***.
El término se conforma, como podemos ver, mediante **ru-** como indicador de que el hecho ocurre o la acción se dige hacia la *interioridad* o lo que manifiesta el *adentro* del sujeto que realiza o vivencia la acción, es decir, el que integra, incorpora o toma por sí o para sí; inmediatamente seguida por el sufijo aspectual de reflexividad –**awa**, que implica, precisamente, que la acción es ejecutada por y para sí, de tal manera que esta unión es la que

genera el sentido de *interiorizar* o *incorporar por sí y para sí* un elemento que antes no estaba o no formaba parte del sujeto.
Dicho de otra manera, los añuu tienen bien claro que ciertamente existen muchos elementos no propios a la cultura que ellos pueden considerar como positivos a la persistencia y potenciación de su propia cultura; por tanto, pueden ser capaces de incorporar e integrar en su interioridad aquello que por sí mismo es o puede ser benéfico. Así, pues, **ruwa** se refiere al hacer de los añuu referido al principio ético-político de la complementariedad o, como denomina Arturo Escobar, la relacionalidad, entre todos los elementos presentes en el mundo, ya que, en efecto, todos vivimos de todos y todos vivimos para que todos los otros puedan vivir. **Añunkan waayeru waruwatünü koyeerakarü api wapünaa, tü nnawa naiñayünü paraañun we** (*Los añuu de hoy incorporamos la escollera para sembrar, esto nunca lo hicieron nuestros ancestros*).

-rü: Sufijo nominal de sujeto femenino.
Se trata de un sufijo que puede acompañar a un nombre y que funciona como marcador de género y número que determina al sujeto como femenino singular. Igualmente, puede acompañar a un verbo al que inmediatamente transforma en nombre del sujeto cuando el mismo es femenino. **Atürarükarü jüütape jütarawo** (*La tejedora no ha terminado su trabajo*).

S/Sh

saa: Adjetivo. ***Color blanco***; ***limpio***; ***puro***; ***leche*** (figurado)
Se utiliza para referirse al color blanco o a lo que es blanco como la leche; sin embargo, igualmente puede calificar como limpio y también como puro o sin sucio. **Saiipünakarü aka jürüma eesaayü** (*El cielo está limpio pues las nubes están blancas*).

sae'in: Expresión. ***Corazón limpio***; ***espíritu puro***.
Generalmente es utilizado para referirse a una persona que siempre expresa buenos sentimientos, a una persona buena; pero sobre todo era usado para describir a aquellas mujeres que no se casaron, o no quisieron o rechazaron casarse, pues, a su parecer, tienen limpio su corazón. Así, tales personas son consideradas como **kasae'inawa**, pues, *tiene corazón puro en sí mismo* o por sí mismo.

samonka: Nombre. ***Sardina***.
Anteriormente, cuando las aguas del mar no lograban entrar en el lago, las sardinas, en su época, se aglomeraban en las inmediaciones de lo que hoy se conoce como **kaimare** (*lugar o tierra del sol*). Su cantidad era muy abundante y era, pues, de mucha alegría para los añuu, ya que ellas aparecían luego de pasado el tiempo de las lluvias y con su profusión se convertían en una gran pesca para todas las familias que, en agradecimiento, organizaban una gran fiesta en honor a **samonka** (*que parece leche*).
En efecto, eran tantas, tan pequeñas y tan brillantes en su piel, que los añuu al vaciarlas de las redes a sus embarcaciones, era como verter líquido blanco; tal vez, por ello, el nombre de **samonka**, pues, **sa-** (*es lo blanco*, *la leche*), y –**monka** es una partícula que implica el sentido de que *algo se parece a otra cosa, pero ciertamente no lo es*.
Así, pues, la fiesta de la sardina permitía a los añuu agradecer al gran padre **joutei** y los encargados de organizarla eran los **apañakai** de todas las familias reunidos en comisión para ello. En lo fundamental, la fiesta consistía en una gran reunión en diferentes espacios en los que cada familia preparaba con esmero diferentes platillos con la sardina como protagonista. Algunas las preparaban fritas en aceite de coco; otras deshilachadas en leche de coco y salsa de achiote; otras en seviche con jugo de limón y mezcladas con chipichipe, camarones y carne de cangreja; otras las preparaban en sal marina y secas al sol; en fin, cada familia preparaba las sardinas a su modo y de acuerdo a su mejor receta para ofrecerla a todos aquellos y aquellas de otras familias que llegaban a visitarlas para recibir su platillo, sólo luego de cantar y contar historias de la pesca y otras aventuras en el mar, grandes hazañas de antiguos añuu en el lago o sencillas anécdotas de chistosas situaciones que hacían reir y aplaudir y por lo que eran felicitados con un buen plato de sardinas acompañada de yuca cocida o asada a las brasas. De tal manera que la fiesta sólo acababa cuando a la última familia se le acababan las sardinas. **Mana jumo jaunatürü juyakan naintain samonkayü aka añun weinatünü wapüroü ata kaaya kaiñü** (*Cuando se iban las lluvias llegaban las sardinas, entonces, los hacíamos fiesta por muchos días*).

Samonka (*Sardina*)

sanwachei: Nombre. ***Frijol***; ***caraota*** (**karaota**) *que tiene semilla grande*. (leguminosa)
Se trata de la leguminosa que crece en tierras tropicales desde Mesoamérica, el norte de Suramérica y las regiones amazónicas. Son muchas las especies y las hay negras, rojas y blancas, es a esta última a la que se refieren los añuu con el nombre **sanwachei** y, con ello, se refieren a que el fruto de la planta tiene la forma de nuestras orejas (**w-ache**), y cuyo color es blanco (**sa-**).
En criollo le dicen *haba* y, antes de la salinización de las aguas de la laguna de Sinamaica, podía crecer silvestre acoplada a los manglares, pues, las tierras aluvionales servían a su reproducción; por ello, en su momento, los añuu sólo la recolectaban en sus vainas para luego extraer los granos que, ciertamente, poseen la forma de una oreja blanca y que es un dicotiledón, esto es, cada semilla (oreja) es en sí misma dos, plural, de allí que lingüísticamente se exprese como: **sa-n**, lo que significativamente implica que, *son blancas nuestras* (**w-**) *orejas* (**-ache**). **Jamüiwo wekatünü sanwachei aka naweetape poreesakarü wekape ya** (*Anteriormente comíamos frijol, pero ellas no crecen por eso ya no las comemos*).

Sanwachei (*Frijol-Haba*)

sauun: Nombre. ***Leche materna***; ***lo blanco de la madre***; (*fig*.) ***pureza de madre***.
Dos cosas nos interesan destacar como parte del sentipensar añuu y que subyacen en este nombre (**sauun**). En primer lugar, el hecho de que **sa-** es *lo blanco*, *lo limpio* o *puro*, pero que al unirse verbalmente a –**uun** que, ciertamente, nombra a la *madre*, el término se refiere a la *leche materna*, es decir, se trata de la propiedad materna de generar pureza para alimentar o sustentar la vida de sus hijos, y tal es la razón de la pureza intrínseca como *hacer* propio de toda madre. Así, pues, **sauun** no sólo se refiere a la leche materna como elemento materialmente generado por los mamíferos femeninos no importa a la comunidad a la que pertenezcan sino que, además, se refiere a la condición de pureza esencial de toda madre, la

que se manifiesta en su leche sustentadora de la vida de sus crías en la reproducción y el fortalecimiento de su comunidad.

sekotüma: Nombre. ***Cebolla*** (se refiere a la cebolla larga).
Sabemos que los añuu no son agricultores, de tal manera que el cultivo de cualquier especie vegetal nunca ha sido elemento que oriente su vida. Por otro lado, la cebolla, sea aquella conocida como cebolla de cabeza o la conocida como cebollín o cebolla de verdeo y que, ciertamente, es a la que los añuu nombran como **sekotüma**, nunca ha sido un cultivo propio y sí una práctica de los europeos (españoles o canarios) que colonizaron la región suroccidental del Lago de Maracaibo y que hoy día conforman los Municipios San Francisco y La Cañada de Urdaneta.
Pues, bien, durante por lo menos unos 200 años, tal vez más, los colonos europeos se dedicaron a cultivar la cebolla larga o de verdeo en cajones de madera que levantaban a la altura de la cintura de los agricultores y que hoy día se conocen como barbacoas. Es a esta forma de cultivar sobre una tierra construida por encima de la tierra verdadera lo que permitió a los añuu crear el nombre para la cebolla larga o cebollín, que ciertamente aprendieron agregar a sus guisos. En fin, **sekotüma** se refiere a *lo que crece sobre una tierra levantada*; sobre una tierra creada en el aire. **Eeketü apüta sekotüma apürüyü aka ma aürí jameta niá** (*Hay que echarle cebolla al pescado, pues así es más sabroso*).

shi: Demostrativo. ***Este***.
El presente término tiene, por lo menos, dos funciones destacadas. La primera es ésta que enunciamos, es decir, actúa como demostrativo orientado a señalar a un elemento próximo al sujeto que enuncia, esto es: ***este***, pues, se refiere a un elemento tanto, inmediatamente próximo posterior, como inmediatamente próximo anterior al sujeto hablante. **Shi eichi oupara tami** (*Este hombre que está inmediatamente delante de mí*); **shi eichi achiina tami** (*Este hombre que está inmediatamente detrás de mí*).

shi: Deíctico masculino. ***Este*** (exclusivo para género masculino).
La segunda función es la de señalar la condición masculina del sujeto señalado por el hablante. Vale decir, se trata de una partícula que el hablante usa para precisar la condición masculina del elemento que, en ese momento señala. **Tariya achikü shi yerrü** (*Hablo sobre este perro*); **joukai tanapatüi aperenata manei shi keiwi** (*Siempre busqué cazar a este caimán*).

shikü: Nombre. ***Fogón***; ***hogar***. (fig.) ***fuego***; ***candela***; ***fogata***; ***leña*** o ***brasa encendida***.
Es importante señalar que la condición de *fuego* o de *hogar* que ciertamente posee el término **shikü** como significado, se debe sobre todo a la energía de vida que provee; por tanto, podemos decir que no se trata del fuego o la candela propiamente dicha, aunque en efecto ello esté implícito; sino a la energía que da vida o aviva la existencia como cultura, como comunidad establecida en un lugar territorializado. Vale decir, sólo el proceso de territorialización hace posible el emerger del hogar como fogón y, por tanto, como casa.
Ahora bien, sabemos, no es posible el hogar para los añuu o para cualquiera otra comunidad humana, sino es a partir de una relación complementaria entre dos, es decir, por la constitución de una pareja (Mujer/hombre), quienes han decidido compartirse o complementarse. En este sentido, **shikü**, debe ser entendida como significativamente distanciada de *fuego*, *candela* o *leña encendida*, muy a pesar de que todos los anteriores

significados estén implícitos en la significación de *hogar*, *fogón*. **Teira apürü watta shikükarü je tataa keetü teintatüi tashikükarü** (*Veo a lo lejos el fogón y sé que he llegado a mi hogar*).

shi mané: Expresión. ***Este otro***.
Igualmente, se trata de un deíctico masculino pero que se utiliza como mecanismo de selección o en posición disyuntiva; por ejemplo: **Nnawa, shirüpe wiira, shi mané**. (*No, no es ese anzuelo, es este otro*).

shira: Demostrativo. ***Aquel***; ***aquello*** (*muy lejano* o *muy alejado*). *Deíctico masculino*.
Se trata del adjetivo demostrativo que permite señalar algo a una distancia lejana o alejada del sujeto que enuncia. **Shira anua ee nütaüra chuwaru** (*Aquel cayuco está atrapado en el barro*); **Shira eera kayaakuwa mane eichi** (*Aquello que está allá tiene la imagen de un hombre*).

shirü: Demostrativo. ***Ese***; ***eso***.
Como es de apreciar, tanto **shira** como **shirü**, se conforman mediante la unión del demostrativo y deíctico masculino **shi-**, seguido o sufijado por –**ra** cuando se refiere a un elemento distanciado del sujeto que enuncia, en tanto que –**ra** es sufijo de exterioridad; mientras que –**rü** permite a **shirü** referirse a un elemento que está próximo o se acerca al sujeto hablante en tanto que, el sufijo –**rü** es marca de interioridad. **Püratami shirü wiira** (*Pásame ese anzuelo*); **Püapami shirü eetü ye** (*Dame eso que está aquí*)

shiya: Demostrativo. ***Aquel***; ***aquello*** (*Deíctico masculino*) (*que se aleja*).
Se utiliza para señalar o demostrar un elemento alejado o que se aleja del sujeto que enuncia. **Shiya eichi nüuna waruchaüyü** (*Aquel hombre se va de la laguna*).

shüü: Nombre. ***Sal***.
Sin lugar a dudas, uno de los elementos más importantes en el proceso de territorialización de las aguas por parte de los añuu (y también para algunas poblaciones wayuu al norte de la Península de La Guajira) lo fue, exactamente, **shüü**: *la sal*. Esto, particularmente por sus implicaciones en las relaciones interculturales y económicas previas a la conquista y colonización europea de esta región del mundo.
En efecto, la sal siempre fue elemento fundamental para el intercambio entre los pescadores añuu y otros pueblos indígenas, tanto de la región de los Andes como de la Sierra de Perijá, para quienes la sal producida por los añuu y wayuu por su proximidad convivencial con el mar, lo que hacía posible para ellos generarla con regularidad; fue por ello que, por mucho tiempo, la sal (**shüü**), esencial para los pueblos de la montaña en virtud de la conservación de la proteína animal obtenida por medio de la cacería.
Por esa vía, los añuu podían obtener carne de venado, lapa o cochino de monte de los barí o los yukpa, ambos pueblos cazadores y habitantes de la Sierra de Perijá y por lo que, a cambio, los añuu entregaban sal que, por supuesto, era imprescindible a los pueblos de la Sierra para la protección y conservación de la carne animal obtenida por la cacería. Así, pues, la sal en un momento histórico resultaba ser una *moneda de cambio* aceptada por todos los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo.
Ahora bien, **shüü** en tanto nombre propio, está vinculado a aquello que está o forma parte de la interioridad de lo que sólo se materializa mediante el proceso de secado de las aguas y por

ello, *emerge* (-**ou**-) para el uso cultural de los añuu y de todas las comunidades que por intercambio con los añuu y wayuu, logran obtenerlo.
Una cosa más podemos agregar a lo anteriormente expuesto. La extracción de la sal es un proceso que implica, evidentemente, un conocer acerca de los cambios climáticos propios a la naturaleza del lugar y, por supuesto, del procedimiento para obtener los cristales de sal de las aguas del mar. Así, el saber particularmente desarrollado desde su territorialidad es lo que por mucho tiempo permitió a los añuu y wayuu, mantener una abierta relación complementaria con todos aquellos que, en su territorio y propia territorialidad, estaban imposibilitados de generarla; por lo que, podemos decir, **shüü** puede ser traducido como ese crital interior que emerge como posibilidad de vida en la relacionalidad complementaria entre los pueblos. **Türü shüü api jawanaü ata anatiyara eirükükarü** (*Esa sal es para cambiarla por carne de cochino de monte*).

Shüü (*Sal*)

siirata (**saiirata**): Verbo***. Que está inmaculado(a)***; ***está liso***; ***está llano*** (*sin ataduras*).
El verbo puede ser usado para referirse a un espacio llano, a una superficie plana o planicie sin accidentes geográficos de envergadura; pero también, para describir el hacer de personas consideradas como "puras", "sin mácula" o sin dobles intenciones lo que, en definitiva, constituye el horizonte ético de la cosmovisión añuu. Es decir, se trata de aquel o aquella que habla y actúa sin nada escondido y, por eso, es alguien puntualmente liso, llano o claro.
Decimos esto porque, ciertamente, el término se conforma mediante **s**(**a**)- (*blanco*; *limpio*; *puro*); seguida de –**ii**- que ya hemos visto, se refiere a cambios en la estructura del elemento referido; inmediatamente seguida de dos sufijos: -**ra**- que implica *exterioridad*, lo que le introduce al término la orientación significativa de extensión exterior, es por lo que puede ser usado para referirse a planicies geográficas, y, finalmente, el sufijo –**ta** que, sabemos, es un puntual que establece la acción como única y definitiva. **Mokiirokan katouwan siirataru karoüyü** (*Los Guajiros viven en la planicie de Sinamaica*); **Mana jumo nükootai Pedro joukai siiratai niá** (*Cuando Pedro habla siempre es claro*).

sota ein: Expresión. ***Sentipensar***; ***reflexionar***; ***tocar con el corazón*** (*Recordar*; *traer al corazón*). Si algo es semánticamente importante en la presente expresión es, precisamente, la relación entre el pensar y la idea de *sentipensar*, o como un autor lo nombra: "***corazonar***"[76], pues, para los pueblos indígenas, negros, campesinos y otras comunidades consideradas como culturalmente "tradicionales", no es posible dividir o separar el *pensar* del *sentir*, al punto que *pensar es sentir y ambos son expresión del reflexionar*, o mejor, se trata de que un hombre o mujer verdaderos sólo razonan con su corazón ya que, de alguna

[76] Patricio Guerrero Arias: ***Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política***. Alteridad 10. Revista de Ciencias humanas, sociales y educación, Nº 10, 2011, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.

manera, pensar es el acto manual de nuestro corazón que logra palpar aquello que se razona o se dilucida.
En este sentido, **sota ein**, a contrapelo de lo que prestigiosos lingüistas traducen como "***recordar***", está mas bien vinculada al sentido de ***razonar*** lo que, ciertamente, constituye una acción que amerita una evaluación de las ideas y experiencias del pasado del sujeto que enuncia y por lo que, su presencia en la expresión está conectada a –**ein**- (*corazón*) y no a **sota**, pues, ésta última tiene que ver con un *hacer definitivo* y *único*.
Así, pues, razonar implica recordar, pero para los añuu es, sobre todo, palpar con el corazón toda la experiencia en virtud y en función de establecer o sistematizar las experiencias en su ordenamiento como procesos de conocer y de saberes resultantes de la experiencia que, permanecen, en tanto experiencia verdadera, en el corazón y no en la "cabeza".
Como vemos, la expresión **sota ein** no sólo implica ***recordar***, sino que se trata de un activar el espíritu o corazón en función de que, lo guardado al interior de la memoria, esto es, la experiencia, brote y resurja como base del razonamiento del presente del sujeto como posibilidad única y defintiva de su interpretatación en función de sus nuevas posibles acciones. **Apürü akapiyai eekeetü joukai sota ein paraatü katouwa we** (*Para ser verdaderos siempre hay que recordar nuestra vida pasada*); **Sota ein we keetü o'ukatüi mmakarü** (*Pensamos que el mundo ha sido un ojo*).

suukarü (**sa-ou-karü**): Nombre. ***Azúcar*** (*Préstamo del castellano*).
A primera vista y escucha **suukarü** pareciera ser, indiscutiblemente, un préstamo del castellano para significar: *azúcar*. Sin embargo, debemos saber, porque saben los añuu, que la aparición del azúcar requiere de un proceso de alteración de la temperatura del cuerpo que la contiene; esto es, la miel o la caña de azúcar; pero, en todo caso, tal como la sal, el azúcar debe ser extraida de la naturaleza interior del elemento que la contiene.
De allí que, podemos decir, **saoukarü** (**suukar**), significativamente corresponde a *lo blanco que emerge* y que, ciertamente, lingüística y semánticamente se diferencia de **shüü** (*sal*) en tanto que, **saoukarü** (**suukarü**) es eso blanco que emerge de un vegetal que brota de la tierra; mientras que **shüü** es eso que emerge por formar parte integral del agua del mar. En fin, y, en todo caso, *sal* (**shüü**) y *azúcar* (**suukarü**), no sólo se diferencian en su sabor, sino en la propiedad de su *emerger* al mundo.

sürüta (*en wayuunaiki*: **sülüüta**): ***Lugar cerrado***; ***sitio cercado***.
Como vemos, el término constituye un préstamo del wayuunaiki que los añuu utilizan particularmente para referirse a espacios cerrados o lugares cercados que, entre los wayuu son aquellos destinados para los animales de cría: chivos, ovejos, vacas, burros y caballos. Por tanto, hablamos de corrales, es decir, de espacios cerrados de manera única y definitiva. Los añuu la utilizan para referirse a algo que está cerrado, lo que puede ser un envase o una casa abandonada, pues, como se sabe, sus espacios están o permanecen abiertos. **Juan nüsürütatüi nüaikare ata naatikürüñü napütape arata aiküwükarü niá** (*Juan ha cerrado su tienda porque los soldados no lo dejan pasar la mercancía*); **Naunatünü poreesakarü sürütaü najallakarü** (*Ellos se fueron por eso su casa está cerrada*).

T

ta-: Prefijo. Pronombre de primera persona singular. ***Yo***; ***mí***; ***mío***.
Acompaña a verbos, nombres y también preposiciones para señalar al sujeto en la acción o al sujeto que posee y que, ciertamente, se refiere a *ego* (*yo*); *mi* o *mío*. Se puede presentar con las variantes **te**- y **to**-. **Tapiña ee watta** (*mi hogar está lejos*); **Chi tanuakarü** (*Este es mi cayuco*).

-**ta**-: Agentivo. Relator que indica la causa de la acción o al agente de la misma.
Achaatatüi piá tatüma te (*Te castigaron por mí causa*).

-**ta**: Sufijo. Puntualizador. ***Único***; ***definitivo***.
Su presencia al final de palabra señala que la acción o el suceso referido, tiene la condición de ser puntual, final o único. Tiene como variante a –**to**.
Naunata yaüyü (*Ellos se van definitivo de aquí*); **nünaata wiirañü api joukai** (*Él guardó definitivamente los anzuelos para siempre*).

-**taa**-: Verbo. ***Saber***; ***conocer***.
Saber o conocer, de acuerdo al pensamiento añuu se trata de tener la certeza acerca de algo en virtud de haberlo visto o experimentado previamente, es decir, saber o conocer es, de hecho, reconocer por la experiencia vivida. Por tanto, para el pensamiento añuu sólo sabe realmente o conoce de verdad, aquel o aquella que ha vivido la experiencia del conocer como para reconocer lo vivido que así se hace saber que se ha integrado al centro de su sentipensar, esto es, a su corazón; no como algo que se suma, sino como hacer que lo integra como sujeto. Dicho de otra manera, el saber lo hace íntegro en tanto sujeto perteneciente a la comunidad humana. **Aküma wajallakan ouwiinñü wataa aüri yareta** (*Construir nuestras casas sobre las aguas es nuestro más importante saber*); **Kaaya jütaa ata kaaya katouwatürü jiá** (*Ella sabe mucho porque mucho ha vivido*).

taawa: Verbo. ***Pasear***; ***andar de por sí***.
Andar por mero disfrute o sin propósito alguno. Se trata de una acción que para el pensamiento añuu es del todo refleja o reflexiva, esto es, resulta del desplazamiento de uno mismo, por sí mismo y para sí mismo. **Amüiwa tauna taawa ata tachakai** (*Sólo voy a pasear porque quiero*)

takii: Nombre. ***Cotí***.
Pez muy abundante en las inmediaciones de la Laguna de Sinamaica. Se trata de una especie familia del comúnmente llamado *bocachica* (**joi**) (*prochilodus magdalenae*), y es una de las pocas especies que aún pueden localizarse en la Laguna, pues, en parte por efecto de los cambios climáticos y ambientales así como por la contaminación, muchos de los peces que antes habitaban la Laguna han desaparecido del lugar; pero también, por efectos de la última inundación (octubre-noviembre de 2010), que provocó que las crías de ***tilapia*** criadas en piscinas en la Escuela Jesuita "Don Bosco" ubicada en el pueblo de Carrasquero que,

ciertamente se une a la Laguna a través del mismo río Limón (Guasare), una cantidad incalculable de *tilapias* entraron a la corriente del río y se estacionaron en la Laguna.
Ahora bien, una de las características principales de la tilapia es la de atacar y aún alimentarse de otras especies; por lo que, al momento de llegar a la Laguna, las tilapias se multiplicaron de forma insostenida y, prácticamente, acabaron con todas las especies; a excepción de los armadillos (*machetico*) y el Cotí (**takii**), pues, se trata también de especies igual de agresivas y es por ello que actualmente, luego de las *tilapias*, son las únicas especies que resisten con su presencia en la Laguna.

tamaa: Verbo. ***Andar*** (*en tierra*) (fig.) ***pasear***.
Andar, caminar o pasear, es tener o pisar tierra, de allí que el verbo se configure como: *mi tierra*, o también: *yo-hago sonar la tierra* (**t-amaa**), pues, como vemos, se trata de la unión del pronombre de primera persona **t-** (*yo, mí, mio*), y el término –**amaa** que, como ya mencionamos al comienzo de este vocabulario, está vinculado al nombre con el que se designa al caballo, en tanto que describe el resonar de la tierra ante el pisar y/o galopar de la bestia y que, en efecto, resuena, retumba o tiembla. De tal manera que, para el pensamiento añuu, andar, desandar o hasta pasear es, con todo, pisar la tierra al caminar y, por tanto, hacerla resonar con nuestros pasos.
Pudiéramos agregar otra forma de interpretar el término igualmente vinculada al sentido anterior pero orientada por la presencia de *yo* (**t-**) en la *tierra* (**ama-**) de *allá* (**-aa**), lo que ciertamente es frecuente cuando los añuu abandonan sus lugares de agua para ir de compras o a atenderse en los hospitales de Sinamaica o El Moján, o al visitar a sus familiares en Santa Rosa de Aguas en Maracaibo o en la costa oriental del Lago, La Cañada y el propio pueblo de El moján. En todo caso, **tamaa** implica significativamente que el yo de la persona no se encuentra sobre las aguas, sino que se encuentra pisando tierra. **Taunai tamaa Mowaanaami** (*Voy a pasear a El Mojan*).

tamaana: Nombre. ***Esposa***; ***conyugue***; ***familia*** (*mi esposa*, *mi familia*).
Como vemos, la esposa es considerada como el punto de origen de la familia; de tal manera que, en el momento en que un hombre se une a una mujer añuu, ella no sólo es su conyugue sino la que hace posible el origen de su familia; de allí que él pase a formar parte de la familia de la esposa en la que ha de erradicar la casa en la que compartirá con su pareja. **Kate tamaana ya, waaye tauna kapiña amo jiá** (*Ya tengo esposa, ahora voy a vivir con ella*).

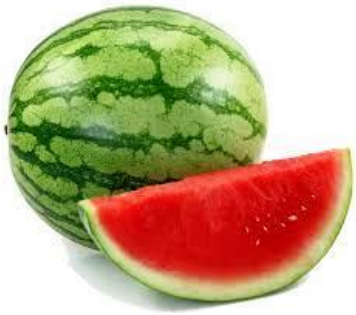
tamaanape te: Expresión. ***No tengo esposa***; ***perdí a mi esposa***; ***no tengo familia***. ***Viudo***.
Por el contrario, perder a la esposa o enviudar implica la pérdida de la familia. Sin embargo, cuando un hombre enviuda, generalmente permanece acogido por la familia de su esposa difunta; muy pocas veces (por no decir nunca), retorna a la casa de su madre, pues, se supone que él ya ha sido sustituido por sus cuñados.
Puede suceder que el viudo llegue a casarse con alguna de sus cuñadas solteras y de esa manera permanece en la familia de acogida; pero la más de las veces sencillamente es acogido por la familia de la difunta en un pequeño rancho aparte pero dentro de la órbita habitacional de la familia. **Wayaya tamaanape niá, aka eenaa katouwai amo we ata warei niá** (*Wayaya perdió a su esposa, pero sigue viviendo con nosotros porque es nuestro cuñado*).

tami: Preposición. ***A mí***; ***para mí***.
Expresión preposicional que implica el desplazamiento de algo hacia la dirección del sujeto, o que coloca la causa de la acción en el sujeto mismo. **Tachaka shirü akuuma tami** (*Quiero ese collar para mí*); **Nüapatüi tami** (*Él me lo dio a mí*)

tamiro: Nombre. ***Hermana*** (*mi hermana*); ***me alinea***, ***la que me alinea***.
El término se conforma mediante el preposicional **tami-** (*a mí* o *para mí*), inmediatamente seguido del sufijo –**ro**, que señala o marca algo que va recto o dibuja una línea. En este sentido, la hermana o mi hermana es la que me alinea o delinea el orden entre hermanos al interior de la familia.
Así, las casas de las mujeres casadas se ordenan de mayor a menor orbitando a la madre principal, siendo que la casa de la hermana mayor casada se ubicará al frente o norte de la madre principal y el resto de las casas se irán ubicando a partir de allí o alineadas a la hermana mayor, pero rodeando a la madre principal.

tamo: Preposicional. ***Conmigo***.
Conformado mediante **t-** (pronombre de primera persona singular: *yo*, *mí*, *mío*), unido a la preposición –**amo** (*con*); de tal manera que se produce el sentido de *conmigo*. **Nüuneei aünaa tamo watta** (*Él irá mañana a pescar conmigo*). **¿Püchakaü amaana tamo piá?** (¿*Tú te quieres casar conmigo*?).

tarapaü: Nombre. ***Patilla***; ***sandía*** (*Citrullus lanatus*)
Es una planta introducida en esta región por los colonizadores europeos quienes, a su vez, la obtuvieron de los árabes; tal vez, su condición de herbácea trepadora y rastrera, lo que la familiariza con la auyama o calabaza, fue inmediatamente asumida por los wayuu, quienes desde entonces la cultuvan en rotación con la auyama y el melón.
En la época en que los wayuu salen a los caminos a vender sus cosechas de patilla, los añuu gustan de consumirla, pues, se trata de una fruta constituida casi en un 90% de agua, lo que la convierte en un hidratante espectacular. **Mana jumo eiña kamaira wachaka wekan tarapaü ata awaraapa we** (*Cuando hace calor nos gusta comer patilla porque nos refresca*).



Tarapaü (*Patilla*) (*Citrullus lanatus*)

tarara: Nombre. ***Palomatía***; ***palo santo***.

tauch: Nombre. ***Cintura***; ***cinturón*** (*mi cintura, mi cinturón*).
El término –**auch-** es usado para nombrar tanto a esa región del cuerpo humano como para nombrar al *taparrabo* o *guayuco* que, anteriormente, era la vestimenta de los hombres. Este consistía en un cinturón elaborado con hilo de algodón del que pendía una tela breve del mismo material con el que se cubría el miembro masculino. Ahora bien, cuando se refiere al guayuco el hablante debe señalar el pronombre personal como prefijo, así, **tauch** es ciertamente *mi cinturón, mi guayuco,* aunque igualmente implique *mi cintura* como esa parte de mi cuerpo. **Chi tami tauch** (*Es este mi guayuco*); **Ayai te tauch** (*Me duele mi cintura*); **choncha auch jiá** (*Es pequeña su cintura de ella*).

taureeta: Nombre. ***Banqueta***; ***taburete*** (prestamo del castellano).
Evidentemente se trata de un préstamo del español, así como de la incorporación del objeto culturalmente introducido por los europeos, pues, ciertamente, tanto los añuu como los wayuu, anteriormente, acostumbraban sentarse en sus propios chinchorros o hamacas. Así, la incorporación del taburete (silla de madera rústica y asiento de cuero de chivo), la realizan los añuu en el momento en que ellos crean las escolleras que, a diferencia de la **Iuuma** (*enramada*) wayuu, se trata de un patio abierto generalmente destechado, por tanto, es imposible el uso de las hamacas para sentarse; en este sentido, los taburetes o banquetas de madera resultan confortables para esos ratos de esparcimiento o de conversación familiar en la escollera. **Püchira taureetañu api wakotain ayoota we koyeerarü** (*Saca las banquetas para sentarnos a conversar en la escollera*).

-taüra-: Raíz Verbal. ***Atrapar***; ***asir en el aire, el agua o la tierra***. (Ver también **ataüra**)
Es interesante señalar que el verbo se conforma a partir del morfema **ta-** que, en este caso, está vinculada a su función de agentivo, esto es, como la causa de la acción que, ciertamente se trata de –**ou-** (*emerger*), fonéticamente convertida en –**ü-**, y finalmente seguida del sufijo –**ra,** que sabemos, es *marca de exterioridad*. De tal manera que su sentido se orienta a establecer que alguien ejecuta la acción de poner fuera de movimiento a algo o a alguien, es decir, no permite o impide su desplazamiento en tierra, el agua o el aire, es decir, *lo atrapa*. Es ésta lo que el sentipensar añuu define como la raíz verbal de *atrapar*. **Nütaüratüi maneü looro youraa aye** (*Él atrapó ayer un robalo gandísimo*); **Mayokore jürümañü jataüra katankeikai** (*Las nubes negras atrapan la luz del sol*); **Walua eeatürü jütaüraü takoraalaru** (*La Babilla quedó atrapada en mi trampa*).

te-: Pronombre personal que marca a la primera persona del singular que, dependiendo del elemento al que siga, esto es, si se trata de un verbo o un nombre, puede ser traducido como: *yo* o *me*.
Generalmente aparece separado o independiente de la oración, especialmente cuando el verbo al que acompaña es de los que hemos estado denominando como vivenciales, pues, de alguna manera, el hablante busca establecer que la acción del verbo no es ejecutada por el sujeto (*yo*), sino que la vivencia o experimenta (*me*), esto es, no lo hago (*yo*) pero (*me*) pasa a mí. Por ejemplo, en la expresión: **kamünawoü te** (*tengo bisnietos*). El hablante indica que los nietos están vinculados a mí, pero no han salido de mí. Ellos *me* pasan o los vivencio, pero no son el resultado de una acción *mia*.

toünta: Verbo. ***Pararse***; ***ponerse de pie la persona***.
La acción de pararse o ponerse definitivamente de pie es, con todo, una acción absolutamente particular o propia del sujeto que la realiza. El término se conforma mediante **to-** (variante de **-ta-**) en su función de relator agentivo, es decir, como designador del sujeto agente de la acción, seguida de –**ou-** (*emerger*, *estar sobre*), y finalmente –**ta**, como sufijo puntual que establece que la acción es única o definitiva. Así, ponerse de pie o levantarse (**toünta**) es una acción que de manera puntual o definitiva realiza un sujeto por sí mismo. **Pütoüntai, wauna watarawa ya** (*Párate, vamos a trabajar*); **Kanüyekarü natoüntatüi oupara berrnadoran** (*El pueblo se ha levantado frente a los del gobierno*).

toürí (**to-ou-ra-í**): Adverbio. ***Fuera de mí***; ***aparte de mí***.
Se trata de una expresión con la que los hombres de agua se refieren a las acciones y experiencias que, a pesar de involucrarles como comunidad humana, ocurren fuera de sí, esto es, lo que sucede y que de alguna u otra manera afecta al sujeto que enuncia, realmente ocurre fuera de sí o sin su control. Esto es posible inferirlo a partir de la estructura interna del término que se conforma mediante **to-** como relator agentivo; seguido de –**ou-** (*emerger*, *estar sobre*), **-ra** como marca de exterioridad y finalmente, el sufijo –**í**, que ubica temporalmente la acción en un pasado inmediato. Sin embargo, también es utilizada para particularizar la unicidad del sujeto de la acción. Así, por ejemplo, podemos decir: **Kennar eintatüi toürí** (*Nadie ha llegado aparte de mí*); **Tü araatatüi toürí** (*Esto pasó fuera de mí*).

tunta (**t-ou-in-ta**): Verbo. ***Sudar***; ***estar sudado***.
Conformado mediante **t-** como pronombre personal de primera singular (*yo*, *mí*, *mío*), seguido de –**ou-** como *emerger*, inmediatamente unido al deíctico –**in-** que señala *interioridad* y, finalmente, el sufijo puntual –**ta**, que orienta el sentido hacia una vivencia única y definitiva. Esta estructura hace posible traducir el verbo como *lo que emerge definitivo de mi interioridad*; porque ciertamente sudar no es otra cosa que *el emerger de nuestra agua corporal interior* y, sin lugar a dudas, se trata de una vivencia totalmente personalizada y vivida en su momento por cada quien de manera personal y única. **Mana jumo watarawain kaaya tuntai niá** (*Cuando trabajamos él suda mucho*).

-tuwa: Sufijo utilizado junto a numerales para precisar en la cuantificación, el número de veces u oportunidades en que se ha realizado una acción o vivido una experiencia determinada. **Piyoümütuwa taunatüi tanapa piá api püpiña** (*Dos veces fui a buscarte a tu casa*); **Manetuwa** (*Una vez*); **piyoümütuwa** (*dos veces*); **apanituwa** (*tres veces*); **piinchituwa** (*cuatro veces*); **jaatatuwa** (*cinco veces*).

tü: Adjetivo demostrativo. ***Esta***; ***esa***; ***esto***.
Se utiliza para señalar elementos considerados como femeninos que se encuentran separadamente próximos al sujeto que enuncia. Sin embargo, también y por lo mismo, puede actuar como pronombre personal de tercera persona singular femenino: ella; su de ella; pero sólo para señalar a elementos no humanos. **Tü jallakarü** (*Esta casa*; *esa casa*).

-tü: Sufijo. Marca de género femenino que acompaña a algunos verbos.

tükürоо (**ta**-**ou**-**ko**-**roo**): Verbo. ***Despertar***; ***el que emerge al iluminarse***.
Se trata, como vemos, de lo que podríamos denominar un verbo personalizado, esto es, se trata de una acción que sólo puede ser ejecutada por un sujeto particular por sí mismo; por ello, el verbo se conforma mediante **t**(**a**)- como relator agentivo, seguida de **ko**- (variante de **ka**-) correspondiente al prefijo de *propiedad, posesión* o *pertenencia*; le sigue –**ou**- (*emerger, estar sobre*) que se encarga de orientar el sentido significativo del término a la acción de *levantarse* y que, al estar finalmente unida a –**roo**, significativamente relacionado con *brillo, espejo,* en fin, con la *luminosidad*, contextualiza el levantarse al hecho del amanecer y, por tanto, implica el *despertar* del sujeto ante el fin de la oscuridad por el espejo del día. **Joukai tükürooü jiá mei maarü** (*Ella siempre despierta muy temprano*); **Pütükürooi, eekeetü atarawa ya** (*Despiértate, que ya hay que trabajar*).

-**tüma**: Sufijo. ***Relator de causa*** o ***causalidad***.
Acompaña a nombres y pronombres personales para señalar al actante como causa o motivación de un hecho o acción. **Añun müratain jaamü we natüma berrnadoran** (*Nosotros los añuu sufrimos hambre por culpa de los del gobierno*).

türa: Demostrativo. ***Aquella*** (*esa que está lejos* o *a la distancia*).
Como es posible apreciar, el término se conforma mediante el demostrativo **tü-**, orientado a señalar elementos de género femenino; pero, esta vez, se trata de elementos espacialmente muy alejados o distanciados desde la perspectiva de visión del hablante. De marcar este señalamiento se encarga el sufijo –**ra** al que está unido y que, ciertamente, implica *exterioridad* del elemento referido. **Kapiña jiá aa, türa jallarucha** (*Ella vive allá, en aquella casita*); **Türaru uuchikarü teiratüi manetuwa you mane keiwi** (*En aquella montaña vi una vez a un caimán enorme*).

türü: Demostrativo. ***Esa***; ***esta*** (proximidad).
A diferencia de la anterior, este demostrativo es utilizado para referirse o señalar a un elemento considerado como de género femenino y que se encuentra fuera o a una distancia próxima o dentro del campo de visión del sujeto que lo nombra. **Jeinkaü türü mürata aruein jiá ata jamiro ou'takai** (*Ella lleva esa pena en el corazón por la muerte de su hermano*).

tüya: Demostrativo espacial/temporal. ***Esta*** (*la que sigue de inmediato*).
Como se aprecia, el término ha sido configurado a partir de **tü**- demostrativo utilizado para señalar elementos femeninos señalados como fuera o apartados espacialmente del sujeto hablante; pero, al aparecer sufijado mediante –**ya** adquiere la condición de inmediatez temporal; por tanto, el término puede ser traducido como: *la siguiente*; *la que sigue de inmediato*; *la inmediatamente seguida*. **Achiina jiá jürateerü tüya** (*Después de ella pasará la siguiente; después de ella pasará esta*); **Tüya jataüreerü jürüko** (*Esta recogerá todo*; *la que sigue recogerá todo*).

tüyü: Nombre. ***Mi ancestro***; ***mi abuelo***; ***mi procedencia***; ***mi interioridad***.
Como vemos, se trata de la unión del pronombre personal de primera persona singular **t**- (*yo, mí, mío*), y como sufijo –**üyü**, que señala procedencia, es decir, indica la interioridad a la que pertenece o procede en su emerger el sujeto. Así, es posible entender que para el pensamiento añuu procedemos de nuestros anteriores, de nuestros antepasados y, es por ello que tüyü es

utilizado para nombrar al abuelo más antiguo, nuestro ancestro. **Ata apanaakarü tuun Willian Weir tüyü te** (*Por el lado de mi madre Willian Weir es mi ancestro*)

U/ü

ukuoma: Nombre. ***Sombrero***; ***sombrilla*** (*paraguas*).
Es de notar que, en este caso, -ou- se refiere exactamente a lo que está o se ubica por encima de algo o alguien que, a su vez, está o tiene la tierra, es decir, se trata de aquel elemento que cubre a lo que sobre la tierra está y esto puede ser un sombrero sobre la cabeza de un hombre, pero también la sombrilla de una enramada; en todo caso, el término se configura significativamente como lo que cubre o da sombra. **Takuoma** (*mi sombrero*); **pükuoma** (*tu sombrero*); **nükuoma** (*el sombrero de él*); **wukuoma** (*nuestro sombrero*); **jakuoma** (*el sombrero de ustedes*); **nakuoma** (*el sombrero de ellos*). **Tachaka anaatawa te ukuomakarü keetü eiña mokiiroñu** (*Me gusta ponerme el sombrero que hacen los wayuu*).

-**una**-: Verbo. ***Ir***.
Se conforma mediante **ou**- (*emerger*, *estar sobre*), sufijado por el demostrativo –**na** (*allá*), es decir, se trata de indicar el desplazamiento del sujeto a la superficie de otro lugar distanciado; así, *ir* (-**una**-) es *emerger allá*, *estar sobre otro lugar*. **Nüneei atarawa watta** (*El va a trabajar mañana*); **Wounain kaye ya** (*Vamonos ya de aquí*).

uparaa: Adverbio locativo. ***Delante de***; ***frente a*** (espacial).
Es interesante observar que el adverbio se construye a partir de –**ou**- (*emerger*; *estar sobre*), seguido del nominal –**paraa** (*mar* o *aguas extendidas*); por tanto, el término se orienta a señalar que el sujeto se encuentra espacialmente ubicado *frente* o *ante el mar*, esto es, en la orilla. Dicho de otra manera, para señalar que un sujeto está locativamente ubicado delante o frente a algo los añuu requieren posisionarlo a partir de las aguas. **Nünai uparaa te** (*El va delante de mí*).

-**ure**-: Verbo. ***Ser o estar limpio***; ***aseado***.
Para el sentipensar añuu, estar o ser aseado es, ciertamente, no tener nada que presente a nuestro cuerpo como indigno ante los otros, y esto no sólo se refiere al "sucio" generado por el trabajo, el sudor o el trato con elementos que pudieran manchar nuestro cuerpo; sino también, a todo aquello que espiritualmente nos separa de los otros, esto es, sentimientos y acciones que atenten contra la armonía de nuestra relación con los otros, pues, el gran esfuerzo que ha de ocupar la vida de todo ser humano (hombre o mujer) es, precisamente, la de estar limpio ante los otros, es decir, no tener nada, ni visible ni oculto que empañe la claridad de nuestro corazón en el trato con los otros, pues, en fin de cuentas, nuestra vida no es sino en función de de nuestro compartir con los otros la vida, el mundo.

urikeyu (**urei-kei-ou**): Nombre. ***Amanecer*** (lit. *limpio el sol emerge*).
El presente término es, con todo, el más fehaciente ejemplo de lo que referimos en relación al verbo anteriormente mencionado; es decir, lo que aparece como la forma de nombrar el momento en que el sol comienza a iluminar al asomarse en el horizonte del mundo, para el sentipensar añuu es, ciertamente, una acción verbal que el mundo, en tanto sujeto, realiza cada vez que el sol (-kei-) emerge (-ou) en el horizonte, y, tal emerger es limpio (ure-) sin nada oculto, sin otro propósito que no sea la necesaria complementariedad en el compartir

con todos los otros, es decir, sabe y conoce el mundo que su existencia y persistencia está estrechamente vinculada s su complementariedad con todas las comunidades de seres que lo habitan, pues, la muerte de la comunidad de seres representa, ciertamente, su propia muerte; por eso, cada día, en el momento del amanecer, el mundo se nos muestra limpio al emerger el sol, hablándonos así, del reinicio de la posibilidad de construir y reconstruir nuestras vidas en virtud del compartir entre todos los que en el mundo estamos.

utiña (**uteiña**): Nombre. ***Aguja*** (*para hacer*).
Se trata del instrumento con el que los añuu pueden confeccionar elementos fundamentales para su existencia material, por ciertamente la aguja de madera o de espina de pescado, les permite técnicamente elaborar las redes de pesca. Así, en tanto herramienta que permite la elaboración del aparejo fundamental para la realización del hacer más importante en la territorialidad añuu. En este sentido, y a pesar de su sencillez, su elaboración debe ser considerada como la creación que hace posible materializar el aliento (-**ei**-) o espíritu del hogar (-**ña**).
Esto quiere decir, que para el sentipensar añuu, la vida y el vivir incluye e incorpora su espíritu a todos los elementos que contribuyen a configurar su vida y su forma de vivir, esto es, su territorialidad. Así, una simple aguja de madera o de espina de pescado, deja de ser madera o hueso de pez y se transforma, en su compartir, en utensilio que teje la vida. **Jürüko añuu eichikai nütaai keetü nütiña jatüra aünaakarü** (*Todo hombre añuu sabe que es su aguja la que teje la pesca*); **Kennar aüri yareta apürü mane aünaari, keetü nütiña amo nütüra nükaüpein** (*Nada es más importante para un pescador, que su aguja con que teje su red*).

-**utoo**-: Verbo. ***Regresar***.
Configurado a partir de **ou**- (*emerger*, *estar sobre*), pero tal emerger se realiza hacia atrás, hacia la espalda o la posterioridad –**oo**- y tal acción es definitiva o única-**to**-. Así, -**utoo**- es el *retorno puntual* realizado por un sujeto. **Nütootüi Marakaüyü** (*Él regresó de Maracaibo*); **Kaüla keetü nütoita anküawa** (*Chivo que se devuelve se desnuca*).

-**ututo**-: Verbo. ***Correr***.
Tututo (*yo corro*); **pütuto** (*tu corres*); **nütuto** (*él corre*); **jututo** (*ella corre*); **wututo** (*nosotros corremos*); **jatuto** (*ustedes corren*); **natuto** (*ellos corren*). **Eekeetü ututo api einta maarü** (*Hay que correr para llegar temprano*).

uuchi: Nombre. ***Cerro***; ***colina***; ***monte***; ***montaña***.
De acuerdo a las traducciones que en castellano ofrecemos para el término **uuchi**, es posible apreciar que para el sentipensar añuu (y también wayuu), un cerro, una montaña o sencillamente un monte son correspondientes al sentido significativo que les provee la raíz -**uu**- vinculada al nombre *madre* (**uun**), pero en este caso, va sufijada por –**chi** que establece la presencia definitiva de la condición de madre que posee toda montaña, cerro o el monte. **Apürü we jürüko uuchi mei paraachi uunkarü** (*Para nosotros toda montaña es una muy antigua madre*).

uuchichon: Nombre. ***Pájaro***; ***pajarito*** (*hijo del monte*).
Así, y en relación al término anterior, uuchichon son todos los pájaros que en monte o montaña habitan, pues, ciertamente, son ellos los que de alguna manera hacen materialmente visible (audible) con sus cantos, la vida de la montaña o el monte como sujeto/madre (**uuchi**). En este sentido, es posible decir que el nombre de pájaro (cualquier pájaro) depende del monte, montaña o cerro en el que habita territorialmente; pero, asimismo, la montaña, monte o cerro sólo demuestra que materialmente vive por los cantos de los pájaros que en él resuenan. **Tü uuchiarü eepe aireei uuchichonñü, tü uuchi ou'tatürü** (*En esta montaña no hay cantos de pájaros, esta montaña ha muerto*); **Tü uuchiarü ee kaaya uuchichonñü** (*En este monte hay muchos pájaros*).

uun: Nombre. ***Madre*** (*que pluraliza el emerger*).
Se trata de una condición más que la nominación de un sujeto particular, esto es, la categoría de madre (**uun**) no es un estado exclusivo de los seres humanos, sino que puede estar o formar parte de la condición de otros seres como las plantas, los animales y aún de los elementos como el agua.
Esta perspectiva hace del planeta una madre y sustenta la condición femenina del mundo, lo que ciertamente orienta el horizonte ético de toda la cultura. No obstante, esta consideración femenina se basa en la capacidad de emerger o hacer emerger vida y tal capacidad sólo puede manifestarse a partir de la complementariedad con los elementos masculinos igualmente presentes; de tal manera que la idea del compartir complementario es esencial para la vida del mundo, pues, es lo que hace posible la continuidad a la capacidad de emerger y, por esta vía, de la condición de madre de la tierra. **Wuun mmakarü oumüratarü ata wamoura jiá** (*Nuestra madre tierra está sufriendo porque la dañamos*).

Uunwiin: Nombre. ***Madre de Agua***.

uupa: Nombre. ***Tía***; ***mano materna*** (*mano de la madre*).
Ciertamente, la materna tiene una importante influencia en el proceso de formación de los sobrinos y, muy particularmente, en el de sus sobrinas, pues, tal como su nombre lo indica, ella es o representa *una mano de la madre*.
De hecho, es la tía materna quien al momento del encierro de la joven luego de su primera menstruación, es ella quien prácticamente dirige el proceso de atención de la muchacha encerrada. Es ella quien transmite los saberes necesarios o de buscar a las abuelas que los dominan para que la joven reciba las enseñanzas que le serán fundamentales para su vida de mujer adulta. **Tuupa** (*mi tía*); **püupa** (*tu tía*); **nüupa** (*su tía de él*); **jüupa** (*la tía de ella*); **wuupa** (*nuestra tía*); **jaupa** (*la tía de ustedes*); **naupa** (*la tía de ellos*). **Jeintaü waupa api apüitaa wamürira ñerü palüarü** (*Ha llegado nuestra tía para ayudar a nuestra hermana en su encierro*).

-ü: ***Aspecto temporal Situativo***.
Representa un morfema que posee varias funciones. En algunas oportunidades actúa como sufijo pronominal marcador de género femenino o no masculino; en otras ocasiones, su papel consiste en marcar un aspecto situacional o *situativo*; es decir, con su presencia el hablante señala que un suceso o condición es indispensable para que la situación actual sea posible. Por ejemplo, cuando un hablante añuu dice: **kayoüchi kaikai, anai waawi**: *luego del sol de mediodía, es bueno bañarnos*. Como vemos, la ejecución de una acción determinada requiere

de una condición previa que hace posible su efectividad. En este caso, la acción de bañarse será efectivamente buena, en su más amplio sentido, (higiénica y placentera), sobre todo, si ésta es realizada luego que el sol sobrepasa el punto medio de la cumbrera del cielo o el cenit (**kayó**).
Esta percepción nos parece totalmente comprensible, pues, ciertamente, es este el periodo de tiempo en el que las temperaturas pueden alcanzar su más alto nivel en el trópico; de tal manera que la acción de bañarse, constituye una de las formas que los pobladores de estas latitudes utilizan para armonizar su temperatura corporal con la temperatura del mundo.
Finalmente, es importante señalar que todos los morfemas marcadores de aspecto, sean de modo o de tiempo, van generalmente acompañados del sufijo marcador del género del hablante que, para el caso del masculino es –**chi**, para el de femenino es –**rü** y para el caso del plural –**nü**.

-üa-: ***Aspecto Prospectivo***.
Este morfema cumple la función de indicar o señalar que la acción o suceso del que se habla representa en sí mismo, la entrada a un nuevo proceso al que se refiere el sujeto. Dicho de otra manera, se trata de una marca de tiempo en el que se conjugan el tiempo de una acción concluida que, por eso mismo, hace posible el inicio de un nuevo proceso que implica otro tiempo de ejecución; de tal manera que, este aspecto prospectivo hace posible la conexión de un tiempo pasado que se minimiza por la inmediata acción de un tiempo por venir que, con su presencia, enfatiza la noción de un presente permanente en el que parece fluir la cultura.
Así, por ejemplo, al decir: **aunüatüi te**: *voy a irme*; o también, **anein we, aunüatü atarawaü we**: *estamos bien, vamos a trabajar*. Como vemos, no se trata de una mera condición o una causalidad, sino de una situación que se tiene por concluida que permite el comienzo de otra por realizar.
Pudiéramos decir entonces que para los añuu el tiempo (y con él, la historia) es entendido como una interminable secuencia de ciclos que, al cerrarse o concluir, hacen posible el comienzo de las acciones propias del nuevo ciclo de tiempo. Esta idea del tiempo y de la historia configurados como eslabones de acciones enlazadas justo en el momento en que un ciclo culmina (convirtiéndose en pasado), pero cuyo cierre permite a los hombres abrirse a un nuevo ciclo aún por vivir ("futuro"), es una singular conexión que conforma la cotidiana posibilidad de actualizar el pasado al mismo tiempo que hace presente el futuro.
Esto es muy importante comprenderlo, pues, una cosmovisión configurada a partir de la idea de un presente permanente, sin lugar a dudas, genera una cosmovivencia que, por esa vía, está sujeta a una temporalidad en la que el futuro como tiempo posible de vivir, no existe. Tal perspectiva de entender el tiempo, podemos aseverar, ha sido el fundamento del fracaso de la mayoría de las políticas generadas desde el Estado hacia las comunidades indígenas en general, y hacia los añuu en particular, puesto que todas ellas son concebidas desde la noción según la cual existe un futuro posible de alcanzar, negando con ello la temporalidad que sirve de marco a la cotidiana existencia de las culturas indígenas y que sustentan, precisamente, en la inexistencia de un tiempo futuro o, por lo menos, no como occidente entiende que existe.

üii: Nombre. ***Yuca*** (*Manihot esculenta*).
Se trata del tubérculo comestible más consumido en esta región ya que es un cultivo dominado por la mayoría de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago (barí, yukpa y wayuu), pero también es cultivada en la mayor parte del territorio nacional por buena parte de los pueblos indígenas del país. Sin embargo, la yuca que los pueblos indígenas de la cuenca

del lago cultivan es la que comúnmente se conoce como yuca dulce, mientras que la cultivada en el oriente y sur del país, es la llamada yuca amarga que, por supuesto, requiere de un delicado procesamiento para poder consumirla, pues, su jugo amargo puede ser nocivo y hasta mortal. No así la yuca dulce que, ciertamente puede consimirse asada a las brasas o cocida en agua y sal. Por supuesto, los añuu no la siembran, pero sí la consumen mucho ya que la obtienen de sus parientes wayuu quienes la nombran como **a'ii**, por lo que, podemos decir que el término **üii** es, con todo, un préstamo lingüístico del wayuunaiki. **Eepe kennar ama ekaa üyükarü eiyatüi amo üii** (*No hay nada como comer el pescado asado con yuca*).

-**üira**-: Verbo. ***Llorar***.
En verdad, luego de más de 25 años de *cortar/compartir* con los hermanos añuu de la Laguna de Sinamaica puedo decir, sin ninguna duda, que muy contados han sido los momentos que he visto llorar a un añuu, lo que en modo alguno significa que no sean capaces de manifestar, a su modo, su tristeza, dolor o pesar en un momento particular. Asimismo, puedo asegurar que jamás he visto llorar a un niño por haber sido castigado por un familiar adulto, lo que tampoco asevera que este tipo de hechos no ocurra o que, durante su proceso de formación los niños no sean reprendidos.
En fin, lo que pretendemos enfatizar es el hecho de las pocas veces en las que hemos podido atestiguar el *llorar* añuu y que de acuerdo a nuestra experiencia, siempre ha estado relacionado con el dolor colectivo generado por el velorio de un difunto; evento durante el cual, lo hemos constatado, quienes lloran son mujeres no necesariamente emparentadas filialmente al *sufriente*[77], es decir, se trata de mujeres que parecen oficiar el *llorar* a todos los muertos de la comunidad.
Estas mujeres, al momento de *llorar*, cubren su cabeza con una especie de manto que oculta su rostro; pero también, lo vimos con frecuencia, esconden su llanto tras su propia larga cabellera con la que hacen una especie de cortina frente a su rostro con la que así ocultan sus lágrimas; por lo que, más que llanto, lo que se atestigua es un lastimero y acompasado coro de lamentos. En este sentido, la acción de *llorar* como máxima expresión de dolor interior manifiesto en el brotar de lágrimas por nuestros ojos, los añuu parecen reservarlo de manera exclusiva a la intimidad familiar.
Así, pues, llorar se asimila a lamentar; no de balde a la persona que mucho se lamenta o, se lamenta sin necesidad aparente, comúnmente se le designa como ***llorón*** (*aüraraai*); pero también, es común que, en el momento de recordar a los difuntos al visitar sus tumbas en su día, las mujeres añuu digan expresiones como: **Wentaü würairü nikii woutikan** (*hemos venido a llorar a nuestros muertos*); aunque ciertamente, durante su visita no derramen públicamente una sola lágrima.

-**ükaa**-: Verbo. ***Visitar***.
Para los añuu visitar es dirigir u orientar el "*emerger*" (**ou**/**ü**) para tener (-**ka**-) presencia "*allá*" (-**aa**), entendiendo este *estar sobre* o *emerger* como "una vuelta" o una recurrencia;

[77] Toda persona recientemente fallecida se configura como un *sufriente*; es decir, se trata de la persona que al distanciarse del mundo de los vivos (morir), aún no emerge al lugar de los muertos. Dicho de otra forma, se trata de aquel que se encuentra en un *espacio/tiempo de transición* y que, por eso mismo, está continuamente expuesto al riesgo de perder el camino verdadero. Es esto, precisamente, lo que conforma al muerto en *el que sufre hasta llegar a su destino*. Así, sólo una disciplinada certeza de nuestro espíritu puede orientar nuestro humano viaje tanto en la vida como en la muerte.

de tal manera que –ükaa- es igualmente, "dar una vuelta", pero también, "recurrir" o "ir o estar otra vez". **Tachaka ükaa ami tawatiñu** (*Me gusta visitar a mis amigos*).

ürapü: Nom. ***Destino***.
Según el pensamiento añú, todos los seres humanos transitamos por un camino signado por designios de los que, sólo logramos tener conocimiento a través de nuestros sueños. Así, tanto para los añú como para los wayuu, es por intermedio de los sueños que podemos, en momentos determinados, obtener la visión de nuestro posible destino. En este sentido, todos deben estar alertas a lo que acontece en sus sueños, pues, se sabe, que sus intrincadas imágenes y sucesos resultan del singular momento en que la persona se encuentra en el espacio/tiempo del otro mundo, ese en el que le es posible encontrarse con su pasado, su presente o su futuro inmediato; por tanto, lo que en el sueño acontece es la simbólica imagen de nuestro posible destino.
Por esta vía, la idea de destino en el sentipensar añuu, se aleja de lo que para la cultura occidental ata su significado a transitar irrevocablemente un camino ya trazado de antemano, pues, nuestros sueños y su interpretación, nos dan la oportunidad de cambiar el rumbo de nuestras acciones o de realizar lo necesario para enrumbar nuestros pasos y así cambiar nuestro destino. Así, pues, sueño y destino están estrechamente vinculados por la simbólica acción de nuestro desprendimiento de la realidad ordinaria cada vez que soñamos, oportunidad en la que, ciertamente, podemos incidir en nuestro destino. Luego entonces, no es posible la existencia de un destino manifiesto y; tal vez, por eso, hasta hace muy poco las ancianas añuu de la Laguna, solían insistir en decirme: **wataaü würapü nta waparaaraakan** (*Sabemos nuestro destino por nuestros sueños*).

-ürí: ***Sufijo gramatical***. ***Fuera de***; ***afuera*** (espacio exterior).
Se trata de un relator espacial que marca o indíca exterioridad; vale decir, la acción ocurre fuera o se dirige hacia afuera del espacio de elocución del sujeto. **Nüunatüi aünaa paraaürí** (*Él fue a pescar mar afuera*).

ürücha: Nombre. ***Guayuco***; ***taparrabo***.
Muy lejos de lo que las imágenes dibujadas en los grabados de la época de la conquista, así como las interpretaciones que los europeos adjudicaron a esas imágenes del guayuco en virtud de dar por asentado que, la elaboración y uso de tal prenda estaba vinculada a la necesidad de ocultación de "sus vergüenzas" (esa era la definición comúnmente difundida por los cronistas), refiriéndose al sexo masculino o femenino.
Sin embargo, para nosotros resulta claro que el término **ürücha**, de acuerdo a su conformación lingüística, orienta su sentido significativo hacia una otra perspectiva, razón y función. Así, *el guayuco* (**ürüchakarü**), masculino o femenino, nunca fue elaborado para cubrir, por vergüenza, el sexo de sus portadores, pues, en ambos casos el sexo permanecía apenas cubierto por una minúscula tela de algodón y, por el contrario, donde la elaboración era más delicadamente ampliada era, precisamente, en el caso de los hombres, la cobertura del ano, en tanto lugar de obligado emerger de toda su impureza interior.
Por su parte, el ürücha de las mujeres era más bien una falda capaz de cubrir su cuerpo de la cintura hacia abajo hasta la altura de sus rodillas, pues, a diferencia de los hombres, ellas sólo tienen lugares de emerger (vagina y ano); el primero como lugar de emerger la reproducción de la vida y, el segundo, como lugar de emerger de los desechos de su propia vida. **Tarücha** (*mi guayuco*); **pürücha** (*tu guayuco*); **nürücha** (*el guayuco de él*); **jürücha** (*el guayuco de*

ella); **würücha** (*nuestro guayuco*); **jarücha** (*el guayuco de ustedes*); **narücha** (*el guayuco de ellos/ellas*).

üükü: Nom. ***Huevo***.
Nombre propio de la postura de las aves y de los reptiles. Los huevos de las iguanas, babillas y caimanes, por mucho tiempo han sido buscados por los añuu como parte de su dieta alimenticia; sin embargo, esta costumbre se fue perdiendo al mismo tiempo que; por un lado, el patrón alimenticio añú fue cambiando por imposición cultural de la cultura dominante de los criollos y, por el otro, por la cada vez más difícil tarea de conseguir los huevos de estas especies que, tanto por el alto consumo de sus huevos como por la intervención ecocida de sus hábitats, su reproducción natural ha descendido al punto de reducir significativamente la población de iguanas y babillas, y desaparecer al caimán en las costas de la Laguna y Gran Eneal.
Ha sido por esta vía que los huevos de gallina han terminado por sustituir el consumo añuu de huevos de reptiles en su dieta alimenticia; sin embargo, dado que en general los añuu no son criadores de aves, el consumo de huevos de gallina depende totalmente de la capacidad monetaria de la familia para comprarlos en el mercado de los criollos; por ello, es común escuchar frases como: **joukai nnawa wekeeichi üüküñü arinnakarü ata eepe nnerr api ayaara** (*Hoy no comeremos huevos de gallina porque no tenemos dinero para comprar*); y, por eso mismo, aún hoy día, es posible escuchar a los añuu decir: **anaü üükükan wanakarü** (*son buenos los huevos de la iguana*), o también, **tachakeeichi eka üükükan waluakarü** (*quisiera comer huevos de babilla*).

-üüta-: Verbo. ***Regresar***; ***volver definitivo***; ***vuelta absoluta***; ***giro total***; ***revolución***.
Hay una diferencia significativamente importante entre el presente término –**üüta-** y uno muy similar como: **-utoo-**, pues, ambos términos implican sermanticamente un "regreso"; sin embargo, mientras que –utoo- se trata de una "vuelta o regreso hacia atrás", -üüta- es una vuelta hacia el mismo punto de origen pero en sentido progresivo, es decir, el sujeto ha girado hacia adelante en una vuelta que, al fin de cuentas, lo termina ubicando en la posición desde la que inició su apartamiento produciendo un leve desplazamiento a partir del origen; por tanto, podemos decir que –üüta- es, con todo, el término para significar la idea de revolución.

-üwa: Sufijo marcador de aspecto ***Resultativo***.
Su presencia modifica al verbo para señalar que la acción del mismo es un hecho cumplido, cabal o, totalmente terminado, es decir, el proceso ha culminado y, por tanto, ha producido un resultado. Así, por ejemplo, tenemos algunas frases que comúnmente escuchamos entre las mujeres quienes, durante el día, dividen su trabajo entre el corte de enea, su tejido y la preparación de la comida; por lo que, gran parte del tiempo permanecen en el área del fogón de la casa. Allí es cuando pudimos escucharlas decir frases como: **arakatüwan kurannakan** (Ya *están cocinados los plátanos*); o también: **araaraüwaü mayikikar** (*Ya está molido el maíz*).
En cambio, entre los hombres, a su regreso de la faena de pesca su frase común es una como esta: **aokootüwan winkan aka kaüyün we** (*ha terminado la pesca, ya tenemos nuestros peces)*. Ahora que, a pesar de que la traducción anterior es semánticamente correcta, es importante señalar que la idea de pescar proviene de la acción de *cortar/compartir* (**-ookoto-**) *las aguas* (**winkan**), lo que ciertamente es distintivo del sentipensar añuu.

-üyü: ***Sufijo preposicional locativo***: ***De***; ***desde***.
Se trata de un sufijo que acompaña a los nombres, ya sea que se trate de nombres propios o absolutos, o de aquellos a los denominados como nombres dependientes, y su función es precisar la ubicación espacial o temporal del nombre al que acompaña. Vale decir, la presencia de -**üyü** determina que el nombre al que sufija se localiza o procede espacial o temporalmente en un punto determinado.
Así, por ejemplo, cuando escuchamos decir la frase: **Marakaayaüyü**, *de* o *desde Maracaibo*, podemos observar que el sufijo **–üyü** que acompaña al nombre de la ciudad, permite al hablante precisar al topónimo como punto de referencia de la acción o procedencia del sujeto. Esta idea podemos verla más claramente en una expresión más completa como lo sería: **nüeintüwai Marakaayaüyü** (*él ha llegado de/desde Maracaibo*; o también, *él ha venido de Maracaibo*), pues, el sufijo **–üyü** localiza al sujeto de la acción en su proceso de *llegar* (**-einta-**) pero también y, al mismo tiempo, al lugar desde donde el sujeto ejecutó su *llegar*.
Podríamos decir, que el sufijo **–üyü** cumple la misma función cuando acompaña a nominales relativos vinculados con el tiempo, por ejemplo, en expresiones como: **kayoüyü** (*de día*); **jatüpaüyü** (*de tarde*); y finalmente, **aipüyü** (*de noche*).

üyü: Nombre. ***Pez***; ***pescado*** (*nominal genérico para cualquier pez*).
Se trata del nominal genérico que designa a cualquier pez o pescado no importa la especie de que se trate. Como vemos, el término está vinculado a dos sentidos estrechamente vinculados a la perspectiva añuu de ver el mundo, pues; por un lado, es evidente que el mismo se conforma a partir de –**ou**- en tanto *emerger*; seguido de –**yü** que es un sufijo pluralizador; por tanto, **üyü** pudiera ser traducido como: *los que emergen*, o, *el que emerge*; pero además, hemos visto que **üyü** está vinculado significativamente al origen, vale decir, el espíritu de **üyü** es lo ontológico o la ontogénesis que hace posible *el emerger* de todos los sujetos vivos en el mundo como comunidad (humana o de cualquier otro tipo); pero también, como esencial a su subsistencia material que, en efecto, originariamente procede de los peces; por tanto, es comprensible que el nominal no pueda ser desvinculado de su origen, de su ontogénesis, pues, ello es inseparable de la subsistencia y persistencia de los añuu.

W

wa: ***Partícula independiente que marca posibilidad***.
Se trata de un "posiblemente"; "quizás"; "tal vez"; "acaso". De igual forma, puede aparecer en oraciones disyuntivas en cuyo caso va precedida de la expresión "**pi yo**". Así, en el primer caso es posible decir; por ejemplo: **Nüunatüi wa** (*Posiblemente él se ha ido*); mientras que, en el segundo caso debemos decir: **nüunatüi pi yo jara ee nüpiña pi yo wa** (*Él se fue o él está en su casa*).

wa-: Prefijo. Marcador de primera persona del plural. ***Nosotros***; ***nuestro***; ***nuestra***.
Puede presentarse como **we** y **wo** como variantes, lo que está sujeto a la vocal inicial del término al que prefija. Por ejemplo: **woure** (*Donde emergemos*), en el que **w-** corresponde al prefijo marcador de la primera persona del plural *nosotros*; seguida de –**ou-** como verbo *emerger*; y finalmente –**re**, como *sufijo locativo* o marca de un *lugar*.
Para el caso de **we**, generalmente se trata de expresiones en los que la expresión corresponde a la acción de un verbo vivencial o de una condición vivencial, por lo que el pronombre aparece al final de palabra; por ejemplo, al decir: **añun we** (*Somos añuu*) en la que el nosotros vivencia la condición de ser añuu.

waata: Nombre. ***Serpiente no venenosa***; ***culebra boba***.
En los manglares ciertamente conviven una abundante cantidad de serpientes no venenosas de diferentes especies o familias y cada una de ellas puede recibir un nombre particular ya sea por su aspecto físico, su comportamiento o por el lugar que regularmente ocupa; pero, todas ellas se caracterizan por ser inofensivas para los seres humanos, pues, no son venenosas y, por el contrario, algunas de ellas son depredadoras de las víboras venenosas, muy a pesar que regularmente se alimentan de pequeños sapos, ranas y de pequeños roedores. **Teiratüi arata maneü waata ata ye** (*He visto pasar una culebra boba por allí*).

waanükai: Nombre. ***Mochuelo***; ***búho***; ***lechuza***. (*Strigiformes sp*.).
Ave nocturna de la familia de las rapiñas, caracterizadas por sus garras prensadoras y su pequeño pico, pero desgarrador. Se alimenta de pequeños roedores, sapos, ranas y serpientes que desandan en la noche en los manglares.
Tal vez, sea por su condición nocturna que, casi universalmente se le asocia simbólicamente con la muerte o, con el costado oscuro del mundo; no de balde el nombre **waanükai** está evidentemente asociado a **wannü** (*nuestro enemigo; espíritu maligno*) entre los añuu. Leyendas hay acerca de su capacidad para anunciar la enfermedad o la muerte, pues, se cree, que cuando ella detiene su vuelo en las proximidades de una casa y emite su lúgubre canto es porque, en ese lugar, muy pronto alguien va a morir. Este anuncio de muerte se tiene como inevitable cuando el mochuelo canta de día. Cuando esto sucede la gente siente fuerte aprensión y anteriormente las familias acudían al **ou'ti** para consultar las posibilidades de contener el anuncio. **Mana jümo waanükai nüirei kayoüyü ata keenarü ou'teei** (*Cuando el mochuelo canta de día es porque alguien morirá*)

Waanükai (*Mochuelo*) (*Strigiformes sp*.)

waayamai: Nombre. ***Galápago***; ***hicotea*** (*Quelonio*).

Pariente de la tortuga marina, pero de mucho menor tamaño y que gusta de vivir en los pantanos o tierras cenagosas; por eso, abundan en los pantanos del manglar. Tiene, pues, la capacidad de nadar y de flotar en el agua, pero también de andar sobre la tierra con su duro caparazón cupular cubriendo su cuerpo y en el que se encierra y resiste cualquier amenaza de sus depredadores. Ella es, para los añuu, junto al caimán y la babilla, símbolo de la resistencia ante las adversidades, el dolor y el hambre, ya que es capaz de enterrarse en el pantano por mucho tiempo, hasta el momento que puede emerger para alimentarse de los brotes de las gramíneas y plantas que emergern luego de las primeras lluvias luego de un largo tiempo de sequía.

Ahora que, waayamai como designación simbólica de la resistencia comunitaria cobra sentido al analizar la conformación interna del término que, en efecto, se estructura mediante: **w-** (pronombre personal de primera plural *nosotros, nuestra*); seguida del verbo –**aya-** (*doler*; *sufrir*); lo que equivale a decir: "*nuestro sufrir*" o, "*nuestro dolor*". Sufrir o dolor que se especifica al agregar el sustantivo –**ma-** (*tierra*); de tal manera que, **waayamai** es para los añuu la imagen simbólica del *sufrir por la tierra*, ya sea porque como pueblo se carece de ella, o porque ciertamente a su visión, el animal carga sobre su cuerpo el peso del mundo como un duro y resistente caparazón. En este sentido, es bueno señalar que este animal es muy poco (por no decir nunca) consumido por los añuu.

Waayamaikarü jüika mmakarü oujüirrükü ata tü wooyota keetarü jümürata ata we (*La hicotea lleva la tierra encima de su cuerpo por eso decimos que ella sufre por nosotros*).

Waayamai (*Galápago; hicotea*) (*Quelonio*).

waaye: Adverbio de tiempo. ***Hoy***; ***ahora*** (*nosotros aquí presentes*).

Para el pensamiento añuu, palabras como pasado, presente o futuro no existen sino como expresiones resultantes de la presencia o *estar* de los sujetos en la acción enunciada; es decir, la noción de tiempo está determinada por la presencia o ausencia, el *estar* o el *hacer* de los sujetos que enuncian. Así, el término **waaye**, es utilizado para referirse al *hoy* o *ahora* (presente), del sujeto que enuncia, pues, está determinado por la presencia del sujeto plural **wa-** (*nosotros*), seguido por el locativo –**aye** (*aquí*), lo que definitivamente ubica al sujeto en el mero lugar de enunciación ya como testigo o como actante, y es esta presencia o *estar*

lo que determina el tiempo, en este caso, como presente; o por mejor decir, el aquí y ahora de la acción y por tanto, el tiempo verbal del enunciado. **Waaye tachaka pe atarawa** (*Hoy no quiero trabajar*); **tü aratatüi waaye** (*Esto pasó hoy*); **waaye taineei Maraküyami** (*Hoy iré a Maracaibo*).

waaye pa: Adverbio de tiempo. ***Al final de hoy***; ***al fin del día*** (*al final del presente en el que estamos*).
Como es de apreciar, se trata del mismo adverbio anteriormente mencionado (**waaye**), sólo que esta vez va acompañado por la partícula "**pa**" que sabemos, acompaña a verbos cuando el hablante necesita indicar que la acción ha concluido. Así, pues, **waaye pa** se orienta a significar que la indicación del hablante de que la acción o suceso ocurrirá al final del día.
Weireenü waaye pa (*Nos veremos al final del día*).

wachare: Nombre. ***Zorro cangrejero*** (*Cerdocyon thous*).
Se trata de una especie de cánido o familiar de los perros que, anteriormente, era muy común en las costas y zonas montañosas del norte de Suramérica; ello, por su capacidad de adaptación a diferentes hábitats posibles de darse en zonas costeras, montañas con alturas de hasta 2000 metros por encima del nivel del mar y hasta zonas parameras (más de 3000 mts. de altura).
De acuerdo a algunos estudiosos de esta especie, su presencia en esta región del continente es muy antigua, y él como especie, puede estar vinculado al zorro verdadero del norte de América o también al lobo (del género de los *canis*); en todo caso, se trata de una especie diferente que antes de la llegada de los europeos y hasta hace muy poco, merodeaba las costas de La Guajira (los wayuu le llaman **oustre**: *perro de la sabana*; *perro salvaje*), que podía ser muy ágil e inteligente para encontrar su alimento en cualquier lugar, que nunca atacaba a los humanos pero que podía ser muy valiente y atrevido en la defensa de su territorio; tal vez, por eso, los indios Tairona (arawakos de la hoy Colombia), llegaron a domesticarlo.
Así, su capacidad de adaptación les permite alimentarse con cangrejas, roedores, ranas, reptiles, aves, tortugas, galápagos, y también de huevos de cualquier especie (ave o reptil) y, por si fuera poco, de semillas, frutas y hasta de carroña. Sin embargo, para los añuu, su designación le fue otorgada por alimentarse regularmente de cangrejas que capturaban en las orillas de las playas y aún, entre los manglares. Por supuesto, el proceso de colonización europea y de urbanización de sus antiguos espacios territoriales ha contribuido a su lenta desaparición, al punto de que hoy día sea considerada como una de las especies en peligro de extinción definitiva.

wachonñü: Expresión. ***Nuestros hijos***(***as***); ***nuestros descendientes***; ***los nuestros***.
Hemos querido incorporar esta expresión como elemento independiente en nuestro vocabulario, no en virtud de su evidente condición de desinencia de –**chon** (*hijo*; *descendiente*), sino porque efectivamente posee la condición de expresar; digámoslo así, el proceso histórico de la familia y la comunidad añuu en general, pues, el uso de wachonñü no está estrictamente referido a mi línea genealógica sino a la totalidad histórica de la comunidad en su devenir histórico-cultural.
Así, pues, **wachonñü** se refiere a la totalidad de la descendencia de los añuu, esto es, a la generación más joven en ese momento histórico en que es nombrada y no a la particular descendencia de una familia porque se sobreentiende incluida en la expresión y porque, además, cuando se trata de esta particular designación generalmente el hablante utiliza la

expresión **warinñü** (*nuestros nietos*) que, evidentemente, demarca la órbita familiar del hablante. Por tanto, cuando el hablante utiliza el término **wachonñü** se refiere a la totalidad de los hijos añuu, incluidos los de su familia. **Iirora wachonñü müratain aüri naparaachiñü** (*La nueva generación está sufriendo más que sus antepasados*); **Araürakan wataai keetü wachonñü narateenü ata oumoukarü keetü joukai amüratain** (*Los ancianos sabemos que nuestra descendencia pasará por sobre el mnal que hoy sufren*)

wainraa: Verbo. ***Bailar***; ***danzar***.
Entre los añuu, ciertamente, la danza o baile no es común, pues, la única firmeza que sobre las aguas pueden construir es a partir de puentes o planchadas elaborados con varas de mangle que por muy firmes que puedan estar entrelazadas, nunca representan un piso regular como para danzar o bailar. Sin embargo, la permanente relación de los añuu con sus parientes wayuu les ha permitido observar y compartir las celebraciones y fiestas en las que los wayuu se expresan mediante la danza. Así, no es extraño pensar que al observar el **yonnaja wayuu** que antiguamente éstos realizaban durante la celebración denominada **simiirriü** en homenaje al gran padre (**Juyá**) cuando las primeras lluvias (**iiwa**) caían sobre la tierra (**mma**), reviviendo así el espíritu de la gran madre de la comunidad (**sainñama**) que posteriormente, durante la transformación de los wayuu en pueblo de pastores, su nombre fue cambiado por el de **kaülayawaa** (*Baile de la Cabra*), y fue esta celebración la que los añuu asumieron como propia, tal como ha quedado registrado en algunos de sus cantos o relatos de su oralitura.
Ahora bien, **wainraa** como verbo *bailar* o *danzar* en añuu, lingüísticamente está orientado a significar la necesidad de exponer nuestro espíritu, esto es, sacar al exterior nuestra alegría a través del canto y la danza. No obstante, a diferencia de los wayuu, los añuu realizaban esta celebración en la épocaen que a las costas de la bahía de La Guajira llegaban los enjambres de sardinas y que previamente éstos denominaban **pürou samonkakan** (*Fiesta de las Sardinas*); por lo que certificamos la influencia wayuu sobre los cambios culturales realizados por los añuu.
Pero, es justo decir que el **pürou samonkakan** (ahora **kaurayawaa añuu**) recibe igualmente la intervención propiamente añuu, pues, éstos reducen el desplazamiento de los danzantes a espacios muy pequeños o prácticamente a un movimiento del mero cuerpo *in situ*; pero, además, los añuu le agregan cantos improvisados por los mismos danzantes que, en efecto, convierten la ceremonia y el acto en expresión de una cosmovisión propia en ejercicio de una particular cosmovivencia. Así, podemos decir que **wainraa** a pesar de que efectivamente puede significar *danzar* para los añuu, la misma no puede ser desvinculada de la significación de *cantar* (**aireei**/*canto*), pues, en todo caso, se trata de una acción colectiva, es decir, nosótrica (**w**-) que exterioriza (-**ra**-), o por la que llevamos fuera o más allá (-**aa**) de nosotros, a nuestro corazón, a nuestro espíritu (-(**a**)**in**-). **Mana jümo nüinteei iimakai iramakarü wainreenü pürouyü samonkakan** (*Cuando llegue el tiempo de la pléyade cantaremos/danzaremos en la fuesta de las sardinas*).

waireecha (**waireeña**-*wayuu*): Nombre. ***Cotizas***; ***guaraches***. (Préstamo wayuu).
Se trata de un préstamo lingüístico y cultural que los añuu han tomado de sus parientes wayuu, pues, en efecto, hasta muy recientemente los añuu andaban descalzos ya que, de esta manera pueden desplazarse con mayor seguridad sobre las planchadas o puentes de varas de mangle o, simplemente, nadar con libertad en las aguas; de tal manera que, el uso de cotizas, anteriormente elaboradas con cuero o piel de animal (vaca, chivo u ovejo) y actualmente

tejidas con hilos de algodón por los wayuu, fueron asumidas culturalmente por los añuu. **Kate tawaireecha jakechi ya** (*Ya tengo mis cotizas nuevas*).

wakai: Adverbio. ***De pronto***, ***de repente*** (***ahí mismo***).
Hemos hecho referencia anteriormente al hecho de que para el pensamiento añuu no hay separación entre las categorías de tiempo y espacio; por lo que, muchos de los términos orientados a significar adverbios de tiempo resultan asimismo aplicables para expresar adverbios de lugar. Así, **wakai**, en efecto, puede ser traducido como "de pronto; "de repente", pero también como "ahí mismo" y hasta "asimismo", ideas que se configuran a partir de **w-** (*nosotros*, *nuestra*), seguida del morfema –**aka** que, ya hemos visto, puede tener hasta cinco funciones[78] pero la más importante y más presente en el uso cotidiano de la lengua es la adverbial y en este caso se traduce como "entonces"; finalmente, nuestro termino está sufijado mediante –**i** que, sabemos, corresponde al aspecto que marca el presente perfecto o cuando una acción se realiza o tiene lugar un suceso de manera completa al tiempo que abre paso a una nueva acción del sujeto. Así, pues, podemos decir que wakai literalmente es un: "*entonces nosotros*", o viceversa, que se conforma como expresión de una acción concluida y que de inmediato abre paso a una nueva acción en el mismo tiempo y lugar por parte del sujeto. **Naatikürükan berrnadoran nanüpütainü apürerawa we, wakai wasokutai we nana amo wajüpañü** (*Los soldados del gobierno se lanzaron contra nosotros, ahí mismo les respondimos con nuestras piedras*); **Wakai waapai mana awaatai, naatikürükan naou'tatüi warinre** (*De repente escuchamos un grito, los soldados habían matado a nuestro sobrino*).

wakamaaya: Nombre. ***Guacamaya*** (*Ara sp*.).
Es un ave de la familia de los loros y de estricto origen americano, que habitan el continente desde México hasta el noreste de Argentina. En Venezuela, las dos especies más comunes son las conocidas como Guacamaya Verde o *Ara militaris*, y la Guacamaya Bandera o *Ara ara ararauna*, la que se reconoce por los vívidos colores azul, amarillo y rojo de su plumaje. Algunos lingüistas profesionales se refieren al término **wakamaaya** como a un préstamo lingüístico del castellano. Sin embargo, es un hecho biológico que este tipo de ave resulta ser estrictamente originaria del continente americano; por tanto, es imposible que existiera previamente un término en castellano para nombrarla, siendo que los ibéricos jamás habían visto un ave de este tipo sino hasta el momento de la conquista y colonización de esta región del mundo. Pero, queremos entender que tal confusión de los especialistas no es más que la expresión de la colonialidad del poder y del saber que aprisiona sus corazones. **Ee apüninchaa wakamaaya aka ayounakan najüütatünü amo kunuunuriyakarü** (*Hay pocos guacamayos porque los criollos han acabado con el bosque*).

wakeeta: Nombre. ***Arpón***; ***baqueta***.
Anteriormente la caza de babillas o caimanes la hacían los añuu utilizando un largo y puntiagudo arpón elaborado con *macanilla*; madera especialmente dura por lo que puede aceptar el modelaje de un escalonado anzuelo en el extremo que sirve de arma para penetrar la dura piel de estos reptiles y resistir a su defensa. Podemos aseverar que hasta los años ochenta algunos añuu seguían utilizando la **wakeeta** de macanilla con punta de anzuelo;

[78] Ver **aka**: ***Coordinador***., páginas 26-27 del presente Vocabulario.

aunque la mayoría, para ese momento, ya los construía a partir de madera de balso o de mangle a la que adaptaban en su extremo de ataque una larga y afilada varilla de hierro.
La diferencia entre una y otra es que, la macanilla es ciertamente una madera mucho más pesada que la de balso y la de mangle y, por eso mismo, oara mancar una babilla o un caimán el cazador debe lograr ubicarse en una posición mucho más cerca de la pieza a cazar; sin embargo, su lanzamiento puede ser más preciso que si lo hiciera con una wakeeta de balso o mangle con punta de hierro que, siendo más livianas posibilita lanzamientos de distancias más lejanas pero que no garantizan la precisión del lanzamiento sino en virtud de la habilidad y tino del cazador. No obstante, en la actualidad, todas han sido sustituidas por la escopeta. **Jatüchipe te ata tü taperenatai waluakarü amo wakeeta** (*Yo no tengo escopeta por eso cazo la babilla con arpón*).

waluá: Nombre. ***Babilla*** (*Reptil* sp. *Crocodilia alligatoridae*).
La babilla pertenece a la familia de los caimanes; ambas especies eran comunes en la laguna habitando las selvas de manglar de sus alrededores; sin embargo, la diferencia sustancial entre una *babilla* (**Waluá**) y un caimán (**Keiwi**) es su tamaño, así como su espacio territorial, pues, mientras que una babilla puede alcanzar un máximo de 1,80 metros (los machos), un caimán macho puede sobrepasar los 3 metros de longitud. Por otro lado, las babillas viven generalkmente ocultas en las pantanosas galerías del manglar mientras que el caimán prefiere los pozos de los ríos próximos a las orillas del mismo y de los que sólo emergen cuando salen a buscar alimento.
Para los añuu, la carne de la babilla, especialmente la de la cola, es muy apreciada y buscada cuando la pesca disminuye o se suspende por se periodo de crecimiento o reproducción de los peces. Muy pocos caimanes quedan en la zona, por no decir que han desaparecido. Decimos esto porque recientemente registramos relatos acerca de la existencia de un viejo y gigantesco caimán al que los hombres apodan como El Mocho, pues, relatan, perdió la punta de su cola cuando un osado cazador logró cortarla sin lograr cazarlo finalmente. Lo cierto es queel caimán parece haberse extinguido de la Laguna y sus inmediaciones; no así la babilla, que aún abunda en los manglares de los añuu. **Pedro nüperenatatüi manei waluá aye, je wekeenü jiá watta**. (*Pedro cazó una babilla ayer y la comeremos mañana*).

Waluá (*Babilla*) (*Crocodilia alligatoridae*)

wami: Expresión preposicional. ***Para nosotros***; ***a nosotros***.
Se trata de la unión del pronombre personal de primera plural w- (nosotros), sufijado con la preposición –ami, la que implica el desplazamiento de un elemento orientado hacia la persona o sujeto, en este caso, nosotros. Así, se puede decir: **tami** (*para mí*; *a mi*); **pümi** (*para ti*, *a ti*); **jümi** (*para ella*; *a ella*); **nümi** (*para él*; *a él*); **wami** (*para nosotros*; *a nosotros*); **jami** (*para ustedes*; *a ustedes*); **nami** (*para ellos/ellas*; *a ellos/ellas*).

wamo: Expresión preposicional. ***Con nosotros***.
Al igual que la anterior está formada mediante el pronombre **w-** (*nosotros*), sufijada por la preposión –**amo** (*con*) para generar el sentido de un estar de algo o alguien con la totalidad familiar o comunitaria, es decir, con nosotros. Así, las formas *conmigo*; *contigo*; *con ellos*, se forman de la misma manera, esto es, el pronombre personal respectivo seguido del preposicional –**amo** (*con*). **Tamo** (*conmigo*); **pümo** (*contigo*); **nümo** (*con él*); **jümo** (*con ella*); **wamo** (*con nosotros*); **jamo** (*con ustedes*); **namo** (*con ellos/ellas*).

wanapü: Adverbio de lugar. ***Abajo***; ***debajo*** (*que está cubierto*).
El presente término nos permite referirnos a la perspectiva desde la cual los añuu configuran su espacialidad o su ubicación en el espacio; así, tal como dice la palabra de los más antigüos, para los añuu el mundo es un gran ojo conformado por (**ii**)**napü** (*el cielo*; *el firmamento*) que, ciertamente, nos *cubre desde arriba*, y **paraa** (*el mar*) *sobre* el que los añuu están (-**ou**-); en este sentido los añuu están debajo o cubiertos por el cielo, esto es: **añun we je wakatouwañü wanapü iipünakarü** (*Somos añuu y vivimos debajo del cielo*; o también: *Somos añuu y vivimos cubiertos por el cielo*). De tal manera que todo elemento considerafo en una posición debajo o abajo, es porque otro elemento lo cubre o lo cobija.

wanna: Nombre. ***Cobertura***; ***lo que cubre***; ***piel***.
De acuerdo a lo anteriormente señalado, estamos en presencia de una raíz (**wan**-) orientada a conformar sentidos vinculados a la idea de *lo que cubre*, o, *lo que sirve de cobertura*; en este caso, sufijada por –**na**, que ya hemos visto, implica un presentador que señala al sujeto *explayado* en el espacio, esto es: *helos allá*; *helos hacia allá extendidos*; por ello, es posible que **wanna** corresponda a todo elemento que, al explayarse o expandirse, nos cubre, y esto va desde la piel que cubre nuestros cuerpos hasta las sábanas con las que nos cubrimos al dormir. En fin, **wanna** se refiere a la *cobertura exterior* de todo elemento presente en el mundo y, por ello, no hay sujeto que no esté *bajo* o *debajo* de una *cobertura* o *piel*. **Wein ee wanapü wannakarü we** (*Nuestro espíritu está debajo de nuestra piel*)

wapa: Nombre. ***Miel*** (*de abeja*).
En nuestros manglares habita una abeja que por el tipo de flores de las que obtiene el néctar, la miel que produce es totalmente cristalina o sin coloración. Esta miel es muy apreciada por los añuu, pues, era con ella con la que endulzaban sus alimentos y bebidas, asimismo era utilizada para la preparación de medicamentos para la atención de afectaciones como la tos o la infección en las amígdalas.
A pesar de que en algunos manglares de la Laguna es posible encontrar panales de esta miel, ella es cada vez más escasa, pues, cada vez son menos las abejas que la producen.
Eekeetü japutaü wapa waratаü (*Hay que echarle miel a nuestra bebida*).

wapi: Expresión preposicional. ***Para nosotros***; ***con nuestro fin***; ***a nuestro propósito***.
Al igual que las expresiones **wami**; **wamo** que ya hemos visto anteriormente, **wapi** resulta de la unión del pronombre personal de primera persona del plural **w-** (*nosotros*, *nuestra*), sufijado con la preposición –**api** (*para*; *con el fin de*; *con el propósito de*); por tanto, **wapi** es una expresión utilizada para señalar que un elemento está a la disposición o en función de un propósito colectivo, familiar o comunitario; vale decir, se trata de un bien del nosotros. **Tü kaüpein wapi waüna** (*Este chinchorro es para nosotros pescar*).

wapiyü: Nombre. ***Piojo***; ***parásito***. (Ver también **eekü**: *los tiene ella*) (**keekü**: *que tiene piojos ella*) (**ookü**: *liendra*; *ladilla*).
Se trata de lo que está aferrado a nosotros; lo que vive de nosotros. Es, en efecto, todo ectoparásito o todo sujeto que vive parasitariamente; por lo que no solamente se refiere al piojo común, sino también a las plantas que crecen pegadas a otros árboles y, por supuesto, a los seres humanos que se acostumbran a vivir de lo que otros producen. **Sanwachei ouriyakarü amá wapiyü** (*La planta del frijol es parásita*); **Ayounakan berrnadoran wakatouwa woyü amá wapiyüñü** (*Los criollos del gobierno viven de nosotros como piojos*).

wapürü: Expresión preposicional. ***A nosotros***; ***para nosotros***; ***en beneficio nuestro*** (*nuestro hacer*).
A pesar de que esta expresión corresponde a la misma operación verbal que las anteriores (**wami**; **wamo**; **wapi**), es decir, a la unión del pronombre personal **w-** (*nosotros*), sufijada por una preposición; en este caso, **-apürü** (*a*; *para*; *en beneficio de*) y por lo que, ciertamente, debe ser traducida como: *a nosotros*; *para nosotros*; *en beneficio nuestro*; sin embargo, la misma expresión puede ser utilizada como distintiva de uno de los principios fundamentales del *sentipensar* añuu, pues, de alguna manera resume lo que hemos denominado como el *hacer* (**eiña**), ya que **wapürü** puede ser utilizada en determinados contextos como todo aquello que hacemos en función del beneficio del nosotros familiar o comunitario.
Así, cuando el hablante quiere referirse a aquello que *se **hace** en beneficio de todos*, generalmente utiliza la expresión **wapürü**, lo que no es posible con las otras formas como **tapürü**; **püpürü**; **japürü**; **napürü**, las que no pueden ser traducidas como ***hacer*** sino en su sentido estricto, es decir: *a mí, para mí, en mi beneficio* (**tapürü**); *a ti, para ti, en tu beneficio* (**püpürü**); *a él*; *para él*; *en su beneficio de él* (**nüpürü**); *a ella, para ella, en su beneficio de ella* (**jüpürü**); *a ellos/ellas, para ellos/ellas, en beneficio de ellos/ellas* (**napürü**). **Waünan ata wapürü amá eichiwiinñü** (*Pescamos porque es nuestro hacer como hombres de agua*). **Kammape we, aka wapiñaouwiin wapürü kamma we** (*Nosotros no tenemos tierra, pero nuestras casas sobre el agua son nuestro hacer para tenerla*).

wara: Adverbio de tiempo. ***Luego***; ***más tarde***; ***después***; ***en un momento***; ***dentro de un rato***; ***tarde***.
Anteriormente hemos mencionado el hecho de que para los añuu y, pensamos, para buena parte de los pueblos indígenas de Venezuela y toda Abya Yala, el largo tiempo hacia el futuro no es posible; por tanto, cuando se habla de un "tiempo futuro" siempre está determinado por la inmediatez de un presente que lo determina. En este sentido, **wara** es el término más corrientemente utilizado para señalar ese tiempo "futuro" que siempre será inmediato a la conclusión de la acción previamente en ejecución o ya inmediatamente ejecutada. **Eetei aa wara mana jümo tüüta taünai ye** (*Allá estaré después, cuando termine de pescar aquí*); **Püyoota tamaana keetü wouneenü wara** (*Dile a mi esposa que iremos más tarde*).

wara pa: Verbo. ***Oscurecer***; ***final del día***; ***fin de la tarde***, (*pasó la tarde*).
Como vemos, el término se conforma mediante el adverbio de tiempo **wara** (*tarde*; *más tarde*), inmediatamente seguido por la partícula **pa** que, sabemos, señala la finalización de una acción por lo que, en este caso, orienta el sentido de la expresión hacia lo que sería el final de la tarde como significación; así, a lo que se alude es al final de la luz del día y por lo

mismo al oscurecer del mundo y el comienzo de la noche. **Weireenü wara pa api atarawai we** (*Nos veremos al oscurecer para trabajar*).

waraapa: Nombre. ***Guarapo***; ***refresco*** (préstamo del castellano).
Es evidente el préstamo lingüístico que los añuu tomaron del castellano para nombrar a cualquier bebida refrescante que, dicho sea de paso, también es creación cultural introducida o generada por europeos y criollos, pues, resulta necesaria una hidratación casi permanente para contrarrestar la acción del calor en esta región del mundo.
Igualmente, es evidente la similitud del término al anteriormente descrito (**wara pa**); sin embargo, debemos señalar que este es uno de los vocablos en los que, en lengua añuu, se debe pronunciar la vibrante múltiple (-**rr**-), de tal manera que **waraapa** ha de pronunciarse como **warraapa**. Es interesante además observar, que el uso de la vibrante múltiple sólo aparezca en añuu en aquellos términos construidos a partir de préstamos del castellano; por ejemplo, **nnerr** (*dinero*); **berrnadoran** (*gobernantes*); entre otros. ¿**Püchaka noo waraapa**? (¿*Quiéres beber guarapo*?); **Mana jümo kaaya kamaira tachaka noo waraapa limoonaüyü** (*Cuando hace mucho calor me gusta beber guarapo de limón*).

warajaishi: Nombre. ***Guabina*** (pez sp. *Hoplias malabarius*).
En una época muy pasada, los añuu buscaban pescar con poderosos anzuelos a la guabina, pues, no sólo era un pez de buena talla y peso, ya que se trata de un pez muy robusto de cuerpo cilíndrico que puede ofrecer hasta cinco kilos de carne; pero también, porque warajaishi es un pez carnívoro, es decir, posee una filosa dentadura que le permite consumir no sólo a otros peces, sino también anfibios, pequeños roedores y hasta aves que caen o nadan en las pantanosas aguas de la laguna.
Pero, ya lo hemos dicho, su presencia en la laguna fue disminuyendo paulatinamente, al punto de que hoy día es una especie totalmente desaparecida en esta zona, muy a pesar de que ella proviene del río que forma la laguna. Esto es posible comprenderlo, pues, la guabina es un depredador que se instala en lugares donde puede saciar su apetito, alimentándose de otros peces y, sabemos, que hoy en día esto no es posible en la laguna. **Paraatü waünatünü kaaya warajaishiñü oukarookarü, joukai eepe keetarü nana** (*Anteriormente pescábamos muchas guabinas en la Laguna, hoy no queda nada de ellas*).

Warajaishi (*Guabina*) (*Hoplias malabarius*)

wareichi: Nombre. ***Cuchara***; ***nos presenta el aliento*** (*nos sirve el aliento*).
Anteriormente y aún hasta el día de hoy, las cucharas para comer se elaboran con el fruto del árbol del taparo, es decir, de la tapara (-**arita**-); sin embargo, el término nos sugiere que ésta ha dejado de ser un fruto, pues, mediante *el hacer* de los añuu –**arita**- ha sido transformada

en un elemento cuyo hacer es presentar (**-chi**) ante nosotros (**wa-**) todo aquello que *nos alienta* (**-ei-**), esto es, *lo que nos alienta en tanto es alimento a ser consumido por nosotros*. Esto nos parece muy importante de ser comprendido, pues, muy al contrario de lo que la disciplina occidental de la antropología ha asentado como condición *animista* de las culturas indígenas precisamente por atribuir *haceres* y, por tanto, *vida propia* a elementos que ellos perciben y consideran como *cosas sin vida propia* en tanto no son naturales y resultan ser creaciones culturales humanas; pero, desde la perspectiva de ver el mundo de los pueblos indígenas, el supuesto *hacer* atribuido *siempre es correspondiente a la forma del elemento creado en virtud y en función de la tarea que ha de cumplir en beneficio de la comunidad*; por tanto, se trata de que *su hacer propio* les es inherente, muy a pesar de que tal elemento sea el resultado de una transformacvión realizada por algo o por alguien. Vale decir, **wareichi** deja de ser creación humana y adquiere su condición de sujeto vivo en la medida y cada vez que su hacer hace posible servir a la boca humana los alimentos que les alientan. **Kate pe tawareichi, aka keetü katekai pe** (*No tengo mi cuchara así que no puedo comer*).

wareya: Nombre. ***Cabello***; ***cabellera***; ***nuestra cabellera***; ***nuestro cabello***.
Al parecer, los antiguos añuu, no acostumbraban cortar su cabello. Esto lo sabemos, no sólo por las descripciones que de ellos hicieron los cronistas europeos, sino porque aún en los años ochenta del siglo pasado un grupo familiar añuu, cuyas casas estaban ubicados más allá de lo que se conoce como El Junquito y que ciertamente, hasta el día de hoy, son los pocos que mantienen sus viviendas de acuerdo a la construcción tradicional y, por ello, actualmente son buscados como los conocedores constructores de los mismos; para la época anteriormente mencionada, los hombres de esta familia usaban el cabello largo y dado que todos sabían de la antigüedad de esta costumbre, el resto de la población de la laguna les llamaban, no sin un dejo despectivo, los arawakos.
Por su parte, las mujeres tradicionalmente llevan una muy larga cabellera de la que se precian y por lo que son apreciadas. Sólo muy recientemente las jóvenes han comenzado a cortarlo y hasta teñirlo de colores.

warin: Nombre. ***Gallo***. (Ave sp. *Gallus gallus domesticus*).
El término designa de manera exclusive al gallo de pelea. Ya hemos mencionado con anterioridad (ver ariina), que a los añuu les surgió la afición por las peleas de gallos a través de sus parientes wayuu quienes, a su vez, la adquirieron de los europeos. Pero, podemos decir que exactamente en la Laguna de Sinamaica quien introdujo el juego de peleas de gallos fue el señor Miguel Angel Paz quien estableció en su escollera un ruedo para estos fines y que tenían lugar durante las fiestas patronales a San Bartolo, patrono de la Iglesia de Sinamaica (de tierra).
El único añuu que, al parecer, aprendió el oficio de cuidar y entrenar a estos gallos de lidia fue el muy popular Miguelorio, a quien el mismo Miguel Angel Paz le permitió construir un pequeño rancho adjunto a su propio lugar a objeto de que Miguelorio cuidara de sus gallos y velara, además, por la imagen de San Benito que el mismo Miguel Angel Paz había traido del Sur del Lago, pues, se había hecho devoto del Santo Negro. Una vez fallecidos ambos personajes, los gallos de pelea se desvanecieron de la laguna, pues, a fin de cuentas, nunca se trató de una tradición asumida por toda la comunidad. **Miguelorio nütaatüi eiraya warinkan achiina ayaawakarü** (*Miguelorio sabía curar los gallos después de la pelea*). **Kate manei warin mei kachei api ayaawa** (*Tengo un gallo muy fuerte para pelear*).

waruchaa: Nombre. ***Laguna***; ***embalse de agua de relativa pequeña extensión***.
Waruchaakarü (*La Laguna*) es la forma en la que, comúnmente los añuu se referían a la laguna de Sinamaica; aunque para todos era claro que el nombre en su propia cartografía era el de karoo, con lo que establecían que se trata de un lugar que posee o tiene la propiedad del espejo o de espejear o brillar como espejo; por tanto, debe quedar claro que al referirse al mismo lugar como **waruchaa** es porque a lo que se refiere es al hecho de constituir un embalse de agua que, sin embargo, posee una dimensión o extensión menos que **waruraakarü** (*el gran lago*), esto es, el Lago de Maracaibo.
Esto es importante, pues, es demostrativo de la diferenciación física y geográfica que conceptualmente el sentipensar añuu ha configurado para conformar su territorio y orientar sus relaciones con el mismo, esto es, su territorialidad. **Aneicha jatupakan iu waruchaakarü** (*Son bonitas las tardes en la Laguna*).

waruchaaüyü: Nombre (*gentilicio*). ***Que es o proviene de la Laguna***.
Nos detendremos brevemente en este término que, a nuestro parecer, encierra algo mucho más que un mero gentilicio (**waruchaaüyüri**/*lagunero*; **waruchaaüyürü**/*lagunera*), pues, en efecto, tal gentilicio se produce en un contexto histórico muy bien reseñado por la oralitura añuu en uno de sus cantos primordiales (Ver Libro tercero: Canto del fin de **Wanana**). En este sentido y, sin pretender extendernos, debemos señalar que de acuerdo a la memoria oral de los más viejos **araüra** de la Laguna, ellos no vivían en ese lugar, sino que hasta allí llegaron y se establecieron en dos momentos históricos muy bien determinados.
El primero estuvo marcado por la desaparición de la antigua laguna de **Wanana** que, de acuerdo al relato de la memoria, fue la primera vez que una madre de agua abandonaba su lugar de cubrir un hoyo del mundo y, por tanto, **wanana** desapareció como laguna y obligó al éxodo de los añuu, que se dispersaron luego de transformarse (cada familia), en alguna de las especies animales de la región del manglar de acuerdo a su clan o apellido familiar respectivo. Así, los añuu de **Wanana** se transformaron en **aroona** (*yaguasa*); **morena** (*garza*); **keiwi** (*caiman*); **waluá** (*babilla*); etc., y así transformados, abandonaron **wanana** y se llegaron hasta **karoo** que desde entonces fue su **waruchaa**.
La segunda oportunidad o segundo poblamiento, de acuerdo a la memoria de los viejos, luego de la guerra, captura y ahorcamiento del jefe Nigale, pues, de inmediato sobrevino una terrible persecución sobre los añuu que habitaban próximos a la iska Zapara (asaaparaa); isla de Toas y la costa oriental del Lago de Maracaibo, al punto de que estos lugares fueron casi totalmente despoblados y la mayoría de ellos se internaron en las inmediaciones de la hoy Laguna de Sinamaica, pues, hasta allí, a los españoles les resultaba imposible penetrar con sus grandes embarcaciones y no se atrevían a hacerlo en pequeñas embarcaciones, pues, eso implicaba dividir sus fuerzas así como prescindir del uso de artillería pesada por lo que, ante el dominio de las pequeñas canoas y su agilidad en el ataque ya demostrado por los añuu durante la guerra de Nigale, los españoles optaron por dejar tranquilo lo que tranquilo había quedado.
En fin, ser o proceder de la Laguna no es en modo alguno ser "lagunero", sino que ello está vinculado a esos dos momentos históricos que, en la memoria de la comunidad, realzan tal condición de procedencia, ello muy a pesar de que hoy día los criollos y aún los mismos añuu, han dotado al término waruchaaüyü de un dejo despectivo o despreciativo. **Waruchaüyüri te amo achinkarü takanüye** (*Soy lagunero con la fuerza de mi pueblo*) (*Soy lagunero con el orgullo de mi pueblo*).

warü akii: Expresión. ***Ser o estar canoso***.
Dos cosas son importantes de señalar con respecto a esta expresión. La primera es de carácter eminentemente lingüístico y se trata del hecho de que el sujeto que es o est´canoso debe ser marcado mediante el pronombre personal prefijando al nombre –**akii** (*cabeza*). Así, debemos decir: **warü takii** (*Estoy o soy canoso*); **warü pükii** (*Eres o estás canoso*); **warü nükii** (*Es o está canoso él*); **warü jükii** (*Es o está canosa ella*); **warü wakii** (*Somos o estamos canosos*); **warü jakii** (*Son o están canosos ustedes*); **warü nakii** (*Son o están canosos ellos/ellas*).
En segundo lugar, y, como vemos, la canosidad o el blanqueo del cabello es el resultado de la interiorización de la vejez; tal vez, por ello, gramaticalmente la expresión **warü** permanece intacta en toda la conjugación, pues, se trata de que la condición de encanecer se origina interiormente en el sujeto (-**rü**); por que, en efecto, todo envejecimiento es un proceso que se genera al interior del sujeto y una de sus manifestaciones externas es la canosidad del cabello. Así, **warü** no sólo implica la interioridad del proceso, sino que señala que el msmo está vinculado al envejecimiento (**araürai**). Por tanto, nos parece justo decir que **warü akii** pudiera muy bien ser traducido como *nuestro envejecer está o se manifiesta en nuestra cabeza*. **José warü nükii ya, araürai niá** (*José ya está canoso, es un anciano*); **Mana jümo warü wakii ata araüra we ya** (*Cuando estamos canosos es porque ya somos viejos*).

washare: Nombre. ***Gavilán*** (ave sp.).
Dos son las especies de estas aves de rapiña que permanentemente han habitado los alrededores de la Laguna de los añuu. El washare es una de ellas. La misma se caracteriza por tener un plumaje entre pardo y negro; generalmente busca algún tronco de árbol seco desde donde observa el movimiento de las aguas y, por supuesto, el movimiento y desplazamiento de los peces para, una vez detectada la pieza, larzar su ataque para capturarla con sus garras.
La otra especie es conocida como karikari y su plumaje es radicalmente diferente, pues, el plumaje del karikari es totalmente negro, pero a la altura de su cuello es totalmente blanco, presentando, además, un copete de plumas negras en su cabeza. A pesar de ser igualmente un hábil cazador de peces en el agua, parece haberse acostumbrado a comer carroña, pues, es capaz de detectar animales recién muertos y, por eso, es común ahora verlos en la carretera, alimentándose de los pequeños animales (como los Rabipelados) recién muertos por los autos en la carretera. **Wapütatünü waruchaa api naünanüi washarekan, aka napira we naunami üyükan** (*Hemos dejado la laguna para que pesquen los gavilanes, pues, ellos nos avisan hacia donde van los peces*).

Washare (*Gavilán*) (*Ave sp*.).

wata: Expresión preposicional causativa. ***Por nosotros***.
Conformada nmediante **W-** (*nosotros*, *nuestro*), y sufijada por la preposición –**ata** (*por causa de*; *porque*). De esta manera, la lengua añuu configura el sentido de *por nosotros* como causa o motivo de la acción del sujeto en la expresión que la contenga. Por supuesto, también como otras expresiones preposicionales ya descritas (**wami**; **wamo**; **wapi**; **wapürü**), puede igualmente ser conjugada como: **püta** (*por ti*); **nüta** (*por él*); **jüta** (*por ella*); **jata** (*por ustedes*); **nata** (*por ellos/ellas*). **Ee nana ye wata** (*Ellos está aquí por nosotros*); **Jürüko we kataraawa wata** (*Todos tenemos que trabajar por nosotros*).

watai: Exclamación. ***Pedido de auxilio***; ***socorro***; ***ayuda***.
Es importante observar que el término, en primer lugar, corresponde ciertamente a una exclamación o grito con la que un sujeto, en un momento de apremio pide auxilio, socorro o ayuda; sin embargo, el término se construye no a partir de "yo" (**te**; **t-**) sino a partir de **w-** (*nosotros*), seguida por el causativo –**ata** (*por*: *porque*), lo que en segundo lugar nos parece establecer, que el pedido de auxilio no se realiza desde el "yo" del sujeto en aprietos, sino "*por la causa de nosotros*"; es decir, quien pide auxilio no es el sujeto particular sino el *nosotros comunitario*.

watí (wat(a)í): Nombre. ***Nuestro amigo***; ***nuestro próximo*** (*nuestro prójimo*).
Conformada mediante **w-** (pronombre personal de primera plural: *nosotros*; *nuestro*), seguida de –**ata** que es una partícula causativa que provoca el sentido de: por nosotros; sin embargo, el sufijo –**í** como marcador del *aspecto evolutivo* convierte el término en una expresión que se orienta a significar un proceso que ha pasado de una situación o estado anterior al actual; vale decir, el sujeto es considerado nuestro amigo luego de la evolución de nuestra relación con él y en la que demuestra que su pensar y hacer está en consonancia con el nosotros que somos, esto es, *un amigo es aquel que se hace próximo al nosotros comunitario*.
José watí we ata püyunka je nüiña amá we (*José es amigo nuestro porque él piensa y hace como nosotros*); **Keetichi nütaa pe niá, ayounakai watí we** (*Aunque él no lo sepa, el criollo es nuestro prójimo*).

watta: Adverbio. ***Lejos*** (*en el tiempo y el espacio*); ***mañana***.
La imposibilidad de separar el espacio del tiempo es, tal vez, una de las nociones fundamentales del *sentipensar* añuu, pues, ella no sólo es la manifestación de su perspectiva de entender o abstraer su interpretación del movimiento del mundo y el cosmos, sino que ella orienta la cotidianidad de su cosmovivencia. Vale decir, el orden social se rige por la idea de la inseparabilidad de la temporalidad del lugar o viceversa; pues, todo lo que sucede wn un lugar está cargado de tiempo.
Así, pues, **watta** no puede ser rematado diciendo que se trata de un mero verbo (según algunos lingüistas) o como un adverbio (de acuerdo a otros), ya que, en todo caso, se trata de la expresión que permite al *sentipensar* añuu conjugar en una misma noción, lo que es vital a la existencia de toda cultura, de cualquier civilización, entendiendo civilización no en el sentido de *civitas* (ciudad) sino en el sentido de una cosmovivencia a través de la cual se hace evidente una cosmovisión en un tiempo y lugar determinados.
Es en este sentido que debemos entender que watta puede gramaticalmente cumplir la función adverbial de señalar tiempo y también lugar en sus respectivos contextos, pues, no hay lugar sin tiempo, porque, además, todo tiempo sólo es visible en el hacer comunitario en su lugar.

Paraañunkan katouwa nana watta aüri ye Wananaru (*Los antigüos añuu vivían lejos de aquí en Wanana*); **Weireenü watta** (*Nos vemos mañana*).

wattape: Adverbio. ***No lejos***; ***no mañana***.
Así, la negación de **watta** mediante la partícula **pe**, orienta el sentido significativo del término hacia lo contrario, esto es, se trata de algo o de alguien que *no está lejos* sino cerca; o también, de algo no por realizar o para realizarlo *mañana* sino, al contrario, de hacerlo ahora; finalmente, pudiera referirse de algún suceso acaecido *no tan lejos en el tiempo*. **Mawaana wattape aüri ye waruchaakarü** (*El Moján no está lejos de aquí de La Laguna*); **Weiñeenü ya wattape** (*Hagámoslo ya no mañana*); **Wattape keetü shirü aratatüi** (*No está lejos en el tiempo que eso pasó*).

wattaüyü: Expresión adverbial. ***Desde lejos***; ***de lejos***.
En este caso, **watta** pierde su condición significativa espacio/temporal y adquiere una única dimensión espacial, pues, el sufijo que marca procedencia –**üyü** (*de*; *desde*) lo determina convirtiéndolo en un locativo que marca una ubicación espacial lejana o distante. No obstante, el término puede ser usado para implicar un lejano tiempo pasado o "*desde antes*"; sin embargo, para ello debe ser acompañado por "**paraa**" en su sentido de antigüdad; pero esta forma es por demás irregular o de muy escaso uso. **Teiratüi nüuna wattaüyü** (*Lo he visto venir desde lejos*).

wattewe (**watteiwe**): Nombre. ***Arma de fuego***; (nos zumba de lejos) (zumba al instante).
Con este nombre el término **watta** pareciera recuperar su condición significativa de señalar la unidad espacio/temporal de una acción. Así, desde la perspectiva añuu de ver el hacer de un arma de fuego, sea esta una escopeta, un revolver, un arcabuz o un cañón, se trata de la violenta acción de lanzar un proyectil que les da alcance desde una distancia lejana en un solo instante.
Se ratifica, además, que para el sentipensar añuu es el hacer del sujeto lo que en gran medida determina la configuración de su nombre. En este sentido, el hacer del arma de fuego que evidentemente, tanto los añuu como todos los pueblos indígenas del continente sólo conocieron en medio de la violencia de la conquista europea de sus territorios, estaba vinculado al hecho de ser capaz de alcanzar con su golpe de muerte desde una lejana distancia y en el mismo instante al nosotros de la gente (**watteiwe**).
Sin embargo, no todos los pueblos identificaron las armas de fuego europeas a partir de este hacer ya que, por ejemplo, los barí lo hicieron a partir de la detonación generada, es decir, a partir de la explosión del disparo que, por supuesto, provocaba el mismo resultado, esto es, el alcance mortal del proyectil casi en el mismo instante en que es disparado, al parecer de los barí, por el "**bom bom**" (nombre barí para arma de fuego) de su explosión.
En todo caso, se trata de que, para los añuu, el arma de fuego parece demostrar sin lugar a dudas la inseparable relación entre las nociones de espacio y tiempo, en la medida en que efectivamente el disparo del arma de fuego logra alcanzarlos desde distancias alejadas al instante de ser disparada. **Mei apüninchaa añun kawattewe aka, anki wachakatünü nana** (*Muy pocos añuu tienen arma de fuego pues, nunca nos han gustado*).

watümaraa: Expresión. ***Es por nuestra causa***; ***la culpa es nuestra***.
Dado que de acuerdo al cortar/compartir que rige la cosmovisión y cosmovivencia añuu todo debe ser compartido, es por lo que tanto lo bueno como lo malo es o forma parte de todos;

por tanto, puede decirse que nunca hay éxitos personales, pero tampoco hay culpas individuales; vale decir, ya sea en el momento de celebrar un éxito como a la hora de lamentar un fracaso o un error, ambos procesos son comprendidos como colectivos o como compartidos por el conjunto familiar o comunitario.
Es por ello que, en el momento en que algún miembro de la familia comete un delito la expresión **watümaraa** es utilizada como la asunción colectiva de la culpa por la falta cometida por uno de sus miembros, ya que el resarcir el agravio es, igualmente, una acción colectiva o que involucra al conjunto total de la familia, pues, todos asumen la culpa como expresión del cortar/compartir que los conforma. **Jürüko wayareenü ata watümaraa moukarü nüiñatüi wachonkai** (*Todos pagaremos porque es nuestra culpa el mal que hizo nuestro hijo*).

watümaraape: Expresión. ***No es nuestra culpa***; ***no fue por nuestra causa***.
De igual forma que la anterior, la negación de la culpa es la expresión colectiva del conjunto familiar ante lo que consideren una falsa acusación sobre alguno de sus miembros.
En fin, sobre lo que pretendemos llamar la atención al incorporar al vocabulario añuu ambas expresiones, es sobre la noción de responsabilidad en el contexto de la culpa, el delito y la justicia en general. En este sentido, así como la culpa por un delito cometido por un miembro es compartida por el colectivo familiar, la negación de la responsabilidad o culpa ante lo que se considera una falsa acusación sobre alguno de sus miembros es igualmente enfrentada por la comunidad familiar como una totalidad, pues, no hay responsabilidades particulares o personales sino la responsabilidad del conjunto que se expresa en un accionar de todos los integrantes del colectivo.
Todo ello ofrece, sin lugar a dudas, un contexto de aplicación de la justicia que impide la individualización de la culpa y, por eso mismo, la búsqueda de resarcir el agravio y así ofrecer justicia nunca es entendido como beneficiar al agraviado como sujeto particular sino como miembro de un colectivo familiar; de tal manera que el agraviado es la comunidad familiar y no la persona como tal.

we: Forma pronominal de primera persona del plural. ***Nosotros***; ***nuestro***; ***nuestra***.
El uso de **we** como nosotros; nuestro, está restringido al momento en que acompaña a verbos vivenciales, es decir, cuando la acción del verbo no es directamente ejecutada o ejercida por nosotros, pero que sí es vivenciada o es nuestra particular vivencia; por ello, siempre aparece al final de la oración y de manera independiente. **Eewe atümatünü we ata kaaya iimain, atatü oora keetü atükuraa we** (*Hemos dormido por muchos años, por eso es hora que nosotros despertemos*).

weeta: Verbo. ***Nacer*** (*estamos*).
Para el sentipensar añuu, *nacer* es *emerger al mundo*, es *estar* de manera puntual y definitiva, pues, *nacer* corresponde al momento en que nuestra madre nos "arroja" desde su vientre y es así como logramos "estar" (-**ee**-) de forma única (-**ta**) en el mundo, esto es, asumimos nuestra propia vida fuera de la madre. Por tanto, al *nacer* sencillamente "*somos*" (**we**-).
Sin embargo, nacer es el resltado de la acción de "arrojo" o "expulsión" que, de manera involuntaria o no controlada, la madre vivencia. Tal vez, por eso, el término **weeta** puede igualmente ser utilizado por los añuu para significar al verbo "vomitar", en tanto que se trata de la acción involuntaria por la que expulsamos de manera definitiva lo que dentro de

nosotros está. **Weetatüi ya jüchonkai Maríakarü** (*Ya nació el hijo de la María*); **Weetatüi niá ata aperai** (*Ha vomitado por estar borracho*).

weimei: Nombre. ***Manglar***; ***selva de mangle*** (*alentamos tierra que alienta*)
Como es posible observar, el término no se refiere al manglar en tanto árboleda, pues, si así fuera, el mismo debería incluir de alguna forma la expresión **kunú** o también **kuun**, con las que implicaría la condición de madera para el primer caso, o a la condición de árbol madre en el segundo.
Pero, como vemos, el término ha sido conformado como **weimei**, en el que es posible observar que el elemento referido y hasta ratificado en la misma construcción lingüística, es ciertamente -**ei**- que, sabemos, está semánticamente vinculado al "*aliento*", al "*espíritu*" y/o al "*corazón*", esto es, "*a la vida*". Es por ello que la expresión **wei**- de la frase pudiera ser traducida como "*nuestro aliento*"; "*nuestro padre*"; mientras que –**mei** resulta de –**ma**/**ei**, esto es, "*tierra*/*aliento*" o "*tierra*/*espíritu*"; por lo que finalmente podemos decir que **weimei** literalmente hablando se orienta hacia el sentido de "*nosotros/alentar tierra que nos alienta*"; o por mejor decir: "*la tierra que alentamos nos alienta*".
Tal traducción cobra sentido, sobre todo, si consideramos el hecho de la existencia material de los añuu sobre las aguas y, por tanto, la significativa ausencia de tierra firme que, sólo alcanzan a superar en el momento en que a sus manos llega la semilla del árbol de mangle; cuyo principal atributo es el de ser un árbol que nace en el agua pero con la propiedad de acumular tierra aluvional alrededor de sus raíces; de tal manera que en su estado adulto, todo árbol de mangle ha sido capaz de conformar a su alrededor una verdadera isla de tierra sedimental que hace posible la incorporación de tierra a la acuática territorialidad de los añuu.
Dicho de otra manera, la imposibilidad originaria de tener acceso a tierra firme, el conocer añuu logró resolverlo aprovechando el natural proceso de conformación de la selva de mangle (weimei), pues, aprendieron, que al nacer una planta de mangle todo su hacer se dedica a acumular tierra aluvional y sedimentos que la corriente del río transporta y que juntas (mangle y corriente del río), hacen posible el crecimiento y reproducción de la planta originaria; pero también, el acoplamiento de otras plantas a las que el mangle protege y alimenta, o, por mejor decir, con las que sabe se ha de cortar/compartir y, todas juntas se conforman como la totalidad que los añuu denominan como **weimei** (*alentamos la tierra que nos alienta*). **Añunkan kawe weimei amá woure wammakarüyü** (*Los añuu tenemos la selva del manglar como nuestro luegar de tierra*); **Waluakarü katouwa weimeiru** (*La babilla vive en la selva del manglar*).

weira: Verbo. ***Ser espléndido***; ***nuestro aliento exterior***; ***lo que ven de nosotros***; ***esplendor***; ***aparentar***.
El presente término nos permite reflexionar en torno a uno de los aspectos del horizonte ético del sentipensar añuu, pues, se trata de la expresión con la que se refieren a la necesidad de exteriorizar (-**ra**) nuestro espíritu (**wei**-) hacia *los otros*; por lo que debemos mostrarnos siempre espléndidos aunque ello implique la entrega a *los otros* de lo poco que tenemos, aunque sin menoscabo de nuestra propia pobreza, pues, sólo de esa manera podemos hacer materialmente visible el principal principio ético de nuestro *sentipensar*: el *cortar/compartir* que orienta nuestra cosmovivencia.
Weira así, pareciera ser la expresión con la que los añuu logran expresar no sólo su condición de sociedad no acumulativa sino, sobre todo, la manifestación de una sociedad que entiende su existencia sobre la base de un necesario compartir con los otros, y, esto lo sostiene muy a

pesar de que sin nada se quede al compartir con los otros. En fin, para los añuu, la vida material sólo tiene sentido en y por el compartir que obliga a los sujetos de cualquier comunidad a ser espléndidos al compartir con los otros.
Esta idea, al parecer, no resulta comprensible a los lingüistas profesionales y académicos de la colonialidad, pues, suelen traducirla como: "rico", es decir, *que es o está rico* (sólo porque comparte o da lo que tiene). Por supuesto, debemos decir que la traducción de **weira** como "rico" responde a la perspectiva occidental que naturaliza el proceso de acumulación como una idea propia (o naturalmente adquirida) a todas las culturas y por lo que, además, un sujeto sólo puede desprenderse de parte de lo acumulado como "solidaridad" ("caridad") con *los otros* en la medida en que tal desprendimiento no implique un peligro al "natural" proceso de acumulación.
El problema de esta traducción es que sabemos, sobre todo luego de la explosión del tiempo en el contexto de la producción capitalista, que no es posible el compartir en el contexto de una sociedad orientada hacia un horizonte que, para ser alcanzado, el sujeto se desprende de sí mismo y de su comunidad de origen como vía expedita para garantizar su propio proceso de acumulación.
Así, cualquier supuesto desprendimiento de lo acumulado forma parte de un cálculo matemático que vincula *la explotación de los otros* como posibilidad calculada de convertir lo supuestamente "compartido" en nueva "inversión" que hace posible una nueva forma de mayor "acumulación". Por mejor decir, en el contexto de una sociedad capitalista no es posible el *cortar/compartir* en tanto que, su horizonte ético se orienta hacia la acumulación y no al "*dar la mano al otro*". **Kennar kawe poreesakar jürüko wookotain. Añunkan joukai weeatünü weirain we** (*Nada tenemos por eso todo compartimos. Los añuu siempre hemos sido espléndidos*).

weiraa: Expresión. ***Cantemos*** (*exclamación*).
Hemos querido destacar esta expresión por la importancia que los añuu parecen haberle dado a lo largo de su historia; no sólo en el momento de la celebración o la fiesta sino, sobre todo, cuando alguien se dispone a relatar una historia para dar una enseñanza. Así, pudimos atestiguar, sobre todo, durante la fiesta en honor a Santa Lucía que se corresponde con lo que los añuu en lengua denominan **iramma** y que concuerda con el fin de un ciclo anual o cambio de la tierra (**iimma**).
La expresión weiraa es más bien una exclamación que, casi a coro, los presentes gritan antes de que el intérprete o narrador se disponga a iniciar su performance. De esta manera, al momento de reunirse alrededor del intérprete todos gritan celebrando: ¡**weiraa**! (¡*Cantemos*!) porque a pesar de que quien narra es un solo individuo lo que narra es canto de todos.

wichiche: Nombre. ***Mono***; ***araguato*** (*Allouata*).
De acuerdo a la memoria presente en la oralitura añuu, el araguato era un hombre que gustaba de beber mucho aguardiente y, cuando lo hacía, se tornaba una persona muy escandalosa, pues, hablaba con una voz muy fuerte que, ciertamente, perturbaba a todos. Pero, además, el araguato siempre andaba armado pues él era hijo directo de Juyá y éste le había entregado el rayo y la centella como armamento. (La historia completa la reservamos para el Libro Tercero de esta obra).
En todo caso, lo que nos interesa reseñar en este momento es el hecho que, en efecto, el araguato es una especie de primate cuya característica o comportamiento más evidente es el de realizar verdaderos combates de aullidos entre los machos de la manada, lo que

generalmente ocurre al amanecer de cada día, y sus roncos aullidos retumban en la selva como para hacer levantar al mundo.
Esta especie ha desaparecido de manera definitiva de los alrededores de la Laguna, pues, ellos huyen ante la presencia de los humanos y la deforestación que éstos producen. No obstante, los hemos encontrado en buena proporción en la montaña próxima al río Socuy y, por supuesto, en la Sierra de Perijá. **Wiwichekai mei awaataraa niá** (*El araguato es muy gritón*).

Wiwiche (*Araguato*) (*Allouata*)

wiin: Nombre. ***Agua*** (*aguas*).
Para los añuu, gente que habita en o sobre el agua, hay claridad absoluta acerca de que al referirnos a este elemento no es posible hacerlo en singular, es decir, desde la perspectiva añuu el agua (**wiin**) no existe en singular, pues, ella es en sí misma, plural. De allí que la misma estructura del término que la nombra integra la pluralidad que constituye al elemento; así, la terminación –**in** es distintiva de la pluralidad de su estructura.
Por otro lado, tienen plena conciencia en torno a las diferencias entre las aguas, es decir, las diferencias entre los distintos elementos líquidos, pues, se sabe, que no todo elemento líquido es wiin, ya que no todo elemento líquido se puede beber para calmar la sed que, en efecto, es la principal condición de **wiin**, esto es, "*aquello que nos cambia*"; "*lo que nos transforma*", ya que ciertamente **wiin** es el líquido que hace posible la recuperación de nuestra vitalidad interior; por tanto, queda clara su diferencia con, por ejemplo, -**paraa**- que igualmente implica semánticamente a las aguas; sin embargo, en este caso, se trata más bien de la marcación de un lugar caracterizado por ser o estar constituido por la inmensidad de unas aguas extendidas; por lo que, en su sentido estricto, **paraa** puede ser traducido como "*mar*" o referirse a un "*gran lago*".
De tal manera, pues, la gran diferencia entre **paraa** y **wiin** está sujeta al hecho de que el líquido de **paraa** no es consumible por la comunidad humana lo que sí es determinante en el caso de **wiin**. **Püapa wiin keetü tamiyaawa** (*Dame agua que estoy sediento*).

wiinnar (**wiinkarü**): Nombre. ***Aguardiente***; ***bebida alcohólica*** (*el agua o el agua*).
Se trata de otro tipo de **wiin**, pues, es la utilizada para las celebraciones y rituales. Es el agua preparada capaz de producir alteraciones físicas y espirituales. Decimos esto porque, en efecto, el consumo de aguardiente, con anterioridad, sólo estaba destinado a ser utilizado por los piaches al momento de soplarlo en la ceremonia de limpieza espiritual de un lugar o de una persona. Por supuesto, también en las fiestas y velorios, durante los cuales los hombres lo consumen hasta emborracharse totalmente.
Sin embargo, es necesario señalar que el aguardiente lo obtenían anteriormente los añuu a través de los parientes wayuu, quienes tradicionalmente aún lo fabrican. Los añuu, a pesar de

conocer el proceso de elaboración del chirrinche, siempre han sido muy pocos los que se disponen a hacerlo y prefieren encargar lo necesario a los wayuu. En todo caso, **wiinnar** es el agua elaborada y, por eso, está gramaticalmente determinada por el artículo (**karü**), pues, se trata de *un agua* particular, específica. **Mana jümo kawe püroü pi yo manei ou'ti, wanoo wiinnar** (*Cuando tenemos fiesta o un velorio bebemos aguardiente*).

wiinuunüyü: Nombre. ***Madre de agua*** (*Anaconda*)
Se trata de una serpiente de la especie pitón, no venenosa, que vive en la selva hasta que logra alcanzar un tamaño y peso que dificulta sus desplazamientos en tierra lo que puede convertirla en presa de otros más ágiles depredadores; es en el fluido del agua donde logra moverse con la velocidad; por ello, al alcanzar esas dimensiones, busca establecerse en aguas poco profundas, aguas pantanosas, pequeños caños y abrevaderos de los ríos donde espera a que lleguen sus presas a saciar la sed. Es allí donde es capaz de capturar y convertir en su alimento a conejos, lapas, crías de cochinos salvajes y hasta venados de mediano tamaño; no de balde, la mayoría de los criollos la conocen como *Tragavenados*.
Existe la idea de que la Madre de Agua se aproxima lentamente a su presa a la que, de acuerdo a la creencia, logra "hipnotizar", pues, en efecto, la víctima pareciera paralizarse o no se percata de que la serpiente ha comenzado a rodear su cuerpo enroscándolo, para luego apretarlo mediante el estiramiento de su propio cuerpo lo que ciertamente provoca la ruptura y trituramiento total de los huesos de la presa provocándole la muerte al tiempo que es esto lo que le permite tragarlo sin dificultad.
Para ello, la Madre de Agua está dotada de unas mandíbulas muy flexibles, y que ella puede estirar al punto de que sus fauces pueden abrirse en un radio que puede ser unas seis veces y hasta más, de lo que sería su apertura normal. Es esta flexibilidad mandibular lo que le permite ingerir presas de un volumen semejante. La pieza así, es lentamente tragada en un movimiento muscular para el que está muy dotada y, una vez ingerido, ella permanece estática hasta que el proceso digestivo se completa totalmente.
Para el sentipensar añuu toda madre de agua es manifestación de la luna en la tierra, esto es, toda madre de agua es una hija de la luna cuyo poder fundamental es que, con su cuerpo enroscado, puede cubrir un hoyo del mundo y así contener las aguas que forman las lagunas en las que los añuu (también hijos de la luna), puedan vivir en su propia territorialidad; más sin embargo, en el momento en que estos falten a los fundamentos de su horizonte ético, la madre de agua puede decidir mudarse de lugar y, con ella, se va la laguna, por lo que las gentes del agua igual desaparecen del lugar[79]. **Wiinuunüyükarü wananayü jüunatürü je jüwaruchaa jattatürüawa poreesakarü jürüko añuun je naunatünü aaüyü** (*La Madre de agua de Wanana se fue y su laguna se secó, por eso, toda la gente ta se fue de allá*).

[79] Por lo menos un par de narraciones en las que se menciona a la Madre de agua como protagonistas logramos registrar y están presentes en el Libro Tercero de esta obra.

Wiinuunüyü (*Madre de Agua*)
(*En la visión de la memoria del pintor* **Angel Peña**, *oriundo del Sur del Lago de Maracaibo*)

wiirrá: Nombre. ***Anzuelo*** (Ver también –**irrá**-); ***nuestro anzuelo***; ***nuestro cebo***.
En este caso, **-irrá-** (*anzuelo*), está en la posición de realización de su *hacer* que, ciertamente, consiste en conformarse como "*cebo*" o "*celada*" que los pescadores arman para atraer y atrapar el pez respectivo. Así, **wirrá** viene a ser "*nuestra celada*", "*nuestro cebo*"; *nuestro anzuelo*, refiriéndose expresamente no al anzuelo como gancho, sino al hacer (como celada) del mismo. **Ramonakai nütaai mei anai nüapüraa wiirrá api aünaa** (*El Ramón sabe muy bien armar nuestro anzuelo para pescar*); **Jannamaikai amüiwa aünawa amo wiirrá** (*El bagre paletón sólo se pesca con anzuelo*).

wiirü: Nombre. ***Auyama*** (**aouyama**); ***que brota de la tierra***; ***calabaza***.
En buena parte de las tierras de La Guajira y también en las zonas aledañas y no pobladas de la ciudad de Maracaibo, apenas caen las primeras lluvias, es posible ver, casi de inmediato, brotar de la tierra una planta rastrera que, en muy poco tiempo se llena de flores amarillas y, posteriormente, emerge sus frutos: las calabazas. Tal vez, por ello, el término **wiirü** pareciera estar vinculado al *cambio interior* que en la tierra de La Guajira ocurre, una vez que las lluvias caen sobre ella.
Ahora bien, creemos necesario señalar que esta experiencia de ver brotar o cambiar la tierra luego de las lluvias es fundamentalmente vivida por los wayuu; de allí que, estamos tentados a pensar que el término wiirü es más wayuu que añuu y, por el contrario, el nombre verdaderamente añuu para este fruto de la tierra es, precisamente, el que para muchos lingüistas profesionales dan por hecho se trata de un nombre propio del castellano; sin embargo, a nuestro parecer, se trata de la designación añuu para la calabaza en tanto fruto que realiza un *emerger* (**a**-**ou**-) *inmediatamente* (-**ya**-) de la *tierra* (-**ma**); así, la *calabaza* (nombre verdaderamente criollo) es, para los añuu, la *auyama*. **Wachaka kaaya ekaa wiirü jürakatarü amo shüü je arütüchaa** (*Nos gusta mucho comer calabaza con sal y mantequilla*).

Wiirü (*aouyama-auyama*) (*Calabaza*)

wiiwicha: Nombre. ***Cangreja del manglar***. (*Cefalópodo sp*.)
De mucho menor tamaño que la cangreja azul o jaiba, el cangrejo del manglar vive y se reproduce en las inmediaciones de las raíces del mangle en los que suele permanecer en cuevas que construyen hasta que, en multitud, salen a buscar alimento cuando bajan las aguas. Así, en poderoso enjambre, pueden atacar pequeños peces y roedores de los que se alimentan; pero también, se convierten en el principal alimento de las garzas y otras aves zancudas que, en ese periodo, se alimentan de ellas.
Anteriormente, también los añuu se disputaban estos pequeños cangrejos con las garzas, pues, a pesar de no tener un gran tamaño, su inmenso número puede generar un buen volumen de proteína como para alimentar a todas las familias por un tiempo relativamente largo. **Jümüiwo wanapatünü wiiwichakan, nnawa ya**. (*Antes buscábamos las cangrejas del manglar, ya no*).

Wiiwicha (*Cangrajo del manglar*) (*Cefalópodo sp*.)

woo: Nombre. ***Lirio de agua*** (*oreja de burro*) (*Ver también*, **mariita**).
Ya hemos visto con anterioridad la planta que, en criollo es denominada como *lirio de agua* y que los añuu llaman **mariita**. Sin embargo, existe otro tipo de planta acuática que generalmente aparece acoplada al lirio de agua y que se caracteriza por tener hojas con forma alargada y con una textura no lisa (como la del lirio), sino más bien recubierta de una capa filamentosa que, al tacto, se siente como el pelambre que la asemeja a las orejas del burro (tal como es designada por los criollos), y que los añuu denominan **woo**, esto es, que *nos separa*; *nos divide*; o por mejor decir, *nos corta*. Esto, por cuanto a pesar de que ambas plantas pueden crecer y permanecer acopladas flotando en las aguas, **woo** es capaz de marcar los canales de navegación por los que las embarcaciones pueden transitar, ya que a diferencia del lirio de agua (**mariita**), **woo** no gana tierra a su alrededor, sino que vive flotando hasta su desaparición. **Wataai keetü mou waruchaakarü mana jümo ee kaaya ouriya woo** (*Sabemos que la laguna está mal cuando hay mucha planta de oreja de burro*).

wooya: Nombre. ***Flotador***; ***boya***; ***marcador de travesía***.
Pareciera ser evidente que se trata de un préstamo del castellano "*boya*"; sin embargo, tal como hemos visto con respecto al término anteriormente descrito (**woo**) que es, sin lugar a

dudas, propio de la lengua añuu, no nos es posible considerar a **wooya** como a un préstamo lingüístico del castellano así por sí, ya que a nuestro parecer su estructura corresponde al *hacer* propio que la perspectiva añuu le asigna a todo elemento que flota o permite flotar sobre las aguas; pero además, porque **woo** se comporta como un *flotar que marca*, entre otras cosas, la profundidad que hace posible el tránsito de las embarcaciones por ese "camino" sin riesgo de encayar; pero también y sobre todo, la posibilidad de lanzar redes en los espacios por **wooya** así demarcados en virtud de que toda red (**kaüpein**) está demarcada superficialmente por un número de **wooya** que permiten a la red de pesca permanecer levantada como un muro de contención de los peces y, de esa forma, permitir a los hombres realizar su captura. Pero también, los flotadores son igualmente útiles para demarcar las rutas en el agua; de tal manera que todo navegante que se guía por los wooya que frente a él han sido establecidos por los añuu, no debería sufrir ningún inconveniente en su travesía, pues, wooya le marca la ruta.
En fin, **wooya** no puede ser clasificado fácilmente como si fuera un préstamo língüístico del castellano, pues, considerarlo de a primeras así implica desconocer todo el saber que los añuu han generado a partir de su experiencia particular con **woo** (*lirio de agua-oreja de burro*), y, por el otro, correspondería al más pretencioso desconocimiento de la milenaria experiencia añuu acerca de la pesca con redes sustentadas en la superficie de forma imprescindible por **wooya**. **Wakaüpein kajüpe wooyain, atatü kawe apüreein api waünaa** (*Nuestra red no tiene flotadores, por eso tenemos problemas para pescar*).

wopü: Nombre. ***Camino***; ***ruta***; ***vía***; ***sendero***.
Si observamos bien este término nos damos cuenta que el mismo proviene de la raíz **woo-** que como ya hemos visto en relación a otros términos, pareciera dirigir su sentido hacia lo que flota y que nos separa o nos corta, en este caso, en nuestro desplazamiento sobre las aguas. Así, para el *sentipensar* añuu el camino se configura como la constante separación de las aguas que frente a nosotros se muestran unidas sin sendero definido; de tal manera que es la quilla de nuestra embarcación la que abre y separa el marullo permitiendo nuestro avance o desplazamiento. En verdad, el camino sólo se nos hace visible en la estela que detrás de nosotros queda brevemente señalada en el celaje.
Sin embargo, sabemos que la profundidad de las aguas nunca es la misma, que la tierra bajo las aguas tiene accidentes que la misma corriente de agua genera y conforma y, por lo mismo, puede obligar a cambiar el curso en un desplazamiento; así, pues, tales accidentes geográficos y el cambio de las corrientes y la profundidad pudieran ser considerados como **wopú** por los añuu, muy a pesar de que éste no sea evidentemente visible.
Ahora que, hablando con propiedad, el conocimiento de estas diferencias marcadas por la tierra bajo las aguas, resultan de la experiencia que, en definitiva, es lo que hace posible la existencia de caminos, rutas o senderos en el agua; por lo que, en todo caso, la idea de camino siempre está sujeta a la tierra. **Jürüko añuu nütaai wopukan ou paraakarü** (*Todo añuu conoce los caminos sobre las aguas*).

wüita: Nombre. ***Tapara***; ***fruto del árbol del taparo***; ***el color verde*** (Ver también **ariita**).
Se trata del fruto del árbol de taparo sin que haya sido intervenido o transformado en elemento cultural, es decir, cuando el fruto cuelga "verde" del árbol; de allí que, igualmente designe al color con mayor presencia en la naturaleza que circunda el espacio territorial de los añuu.
Por mejor decir, para el pensamiento añuu los colores como tales, corresponden a su existencia específica en elementos presentes en la naturaleza. Así, por ejemplo, el color verde

(**wüita**) es propio del fruto del árbol de taparo mientras permanece colgado del árbol y, es **wüita** el color distintivo de todos los árboles y plantas. En fin, el uso de **wüita** está reservado para señalar el nombre del fruto del taparo y al color verde como adjetivo. **Mana jümo eirawa jatümi weimeikarü jürüko erawa wüita** (*Cuando se mira hacia el manglar todo se ve verde*); **Taunai anapa wüita api teiña wareichikan** (*Voy a buscar taparas para hacer cucharas*).

wüiyü: Nombre. ***Serpiente no venenosa***; ***Culebra verde*** (*Leptophis ahaetella occidentalis*). En toda la región del río Guasare; la cuenca del río Socuy y las inmediaciones de Gran Eneal y la Laguna de Sinamaica, existe una serpiente que se caracteriza por ser permanentemente de color verde. Pertenece a la familia de las serpientes no venenosas y puede vivir en la selva, pero también desplazarse en el agua.
Dicen los añuu, que esta serpiente verde siempre anda es busca de mujeres preñadas porque el aroma que ellas despiden las atrae sobremanera y, al percibir el olor de la mujer preñada **wüiyü** la rastrea hasta llegar al lugar donde la mujer se encuentra y alojarse muy cerca de ella, pues, decían las ancianas, ella busca contactar el espíritu del feto para asumirlo como propio. **Woochiratünü jallaüyü aye maneü wüiyü keetü jüunatürü achiina tamiro poüro** (*Ayer sacamos de la casa una culebra verde que estaba detrás de mi hermana preñada*).

Wüiyü (*Culebra verde*) (*Leptophis ahaetella occidentalis*)

Y

ya: Partícula adverbial espacio/temporal. ***Aquí***; ***acá***; ***ahora***; ***ya***.
Este es otro de los términos en los que los añuu expresan su perspectiva acerca del espacio y el tiempo como nociones inseparables, pues, como vemos, -**ya**- bien puede ser utilizada como indicación de un espacio o lugar concreto o específico (*aquí*; *acá*); pero igual e inseparablemente se refiere a un tiempo inmediato, esto es, un "*ahora*"; "*ya*" que asi determina el tiempo de la acción verbal.
Vale decir, para el sentipensar añuu todo lugar territorializado está cargado de tiempo, así como toda acción en el tiempo sólo se realiza en un lugar. Es por ello que, la mayoría de los términos que en la lengua cumplen funciones adverbiales orientadas por el espacio parecen no poder desprenderse de un sentido temporal que les es inherente; asimismo, todo término expresado con sentido de tiempo siempre está vinculado a un lugar que así parece materializarlo. **Ounire we ya** (*Ya nos vamos de aquí*) (*Nos vamos de aquí ahora*).

-**yaapaa**-: Verbo. ***Aferrar***; ***asir el aquí/ahora***; ***esperar***.
El verbo, como vemos, se construye a partir de la partícula **ya**- como raíz y que, como sabemos, tiene funciones adverbiales vinculadas al sentido espacio/temporal de la acción que permiten traducirla como *aquí/ahora* y que, en este caso, es completada con –**apaa** que orienta la expresión hacia el sentido de *aferrar* o *asir el aquí/ahora* por parte del sujeto, y es de esta manera que el sentipensar añuu configura la idea de "esperar".
Así, para los añuu, la acción de esperar está más vinculada a la idea de aferrarse al espacio/tiempo, que con aquello que esparamos; de tal manera que esperar es, de alguna manera, atrapar con nuestra mano el espacio/tiempo. **Wayaapaa pe anai kennar berrnadoranüyü ya** (*Ya no esperamos nada bueno de los del gobierno aquí*); **Tayaapai jaütaü tamaama** (*Espero que regrese mi mamá*).

-**yaara**-: Verbo. ***Concluir con algo***; ***dar por terminada una situación inconclusa***; ***pagar***; ***saldar***.
Generalmente se utiliza para señalar que ya se ha alcanzado un acuerdo de indemnización a una familia agraviada por parte de una familia agresora lo que, sin lugar a dudas, termina por fortalecer las relaciones entre las mismas y, por supuesto, la fortaleza de cada una de ellas, pues, aquella que es indemnizada sólo lo ha logrado al mostar su unidad interior para el reclamo de justicia y, al mismo tiempo, aquella que indemniza ha logrado mostrar la fortaleza interior de su unidad para cumplir con su responsabilidad y así, mantener la armonía entre ambas familias.
Tal vez, ha sido por esta relación de –**yaara**- con el sentido de dar por cancelado un asunto o conflicto al cumplir con la indemnización respectiva, que los mismos añuu, muy recientemente han traducido el término como "pagar" por un producto o mercancía en el mercado criollo. Algo parecido sucede con el término "valor" (**oütü**), como expresión de lo que para la cultura añuu tiene o posee una importancia que "emerge" o "brota a la superficie" (**oü**-) *desde* y *por este* elemento (-**tü**) y lo que, ciertamente, sólo puede ser medido en términos de la cosmovisión del pueblo añuu. Sin embargo, sabemos, que **oütü** ha terminado

por adquirir el sentido de "precio" lo que, es evidente, nada tiene que ver con el valor originariamente asignado al término oütü.
En todo caso, lo que pretendemos dejar bien claro es que el sentido de "pagar" para el sentipensar añuu, está otiginariamente vinculado al sentido de la fortaleza que es capaz de generar la unidad colectiva o comunitaria (-araa) como vía para lograr cancelar una deuda que siempre ha sido asumida como responsabilidad colectiva, familiar y comunitaria. **Wamana wasokutatünü aka wayaaraatünü jürüko naya wamouratünü** (*Nuestra familia ha sido responsable, pues, hemos indemnizado a todos quienes hemos dañado*); **Tayaaraatüi aye kaaya nneerr ata mei apünincha akürü** (*Ayer pagué mucho dinero por muy poca comida*).

yaaruwa: Nombre. ***Lo que puede estar en nuestro interior aquí y ahora***; ***nuestro lado oscuro***.
El presente término (igual que el de *Dios*) pareciera servir a los propósitos de etnólogos, antropólogos y lingüistas de la colonialidad del poder judeo-cristiano que, en su afán de demostrar la existencia de "una sola cultura universal" y "una sola disposición y ruta por la que todos los pueblos pueden lograr alcanzar el estadio de cultura", por supuesto, siempre bajo la éjida de *la única verdad de la ciencia occidental*; creen descubrir en **yaaruwa** al enemigo de *Dios*, esto es: El Diablo, ya que de acuerdo a la lógica de la colonialidad del poder y del saber, mientras esto sea posible de ser demostrado, su resultado implica que "todos" en "todo el mundo" siempre hemos estado en lo mismo; aunque, por supuesto, unos más avanzados o más adelantados que otros y, claro está, los más adelantados siempre parecen poseer la "natural" condición y hasta el deber, de colonizar a aquellos menos adelantados, no sólo por practicar formas de organización social y de producir ya erradicadas por los "adelantados", sino porque además, aún tienen "diablos" en su interior que, a su pensar, contribuyen a detener su modernización y por lo tanto, su "civilidad".
Pero, sabemos que el término para nada se refiere a diablos o demonios; por lo menos, no a los concebidos por el judeo-cristianismo, sino que hace referencia a un aspecto de nuestra interioridad como seres humanos y que sólo en momentos de gran contrariedad del sujeto llega a manifestarse como una violenta negatividad. Vale decir, en la cotidianidad de la existencia los sujetos orientados por el horizonte ético de su cosmovisión buscan permanentemente anular cualquier negatividad interior en el ejercicio de su cosmovivencia; sin embargo, la posibilidad de una relación conflictiva siempre está presente, y sólo en el contexto del conflicto es que cualquier sujeto puede llegar a exteriorizar su lado negativo interior y es a esto a lo que se refiere la lengua añuu como **yaaruwa**. No se trata, pues, de ningún demonio exterior o fuera de nosotros sino, por el contrario, de la posibilidad que, en un momento conflictuado, perdemos nuestra orientación ética comunitaria y expresemos formas de negatividad inesperada para los otros y aún, para nosotros mismos. **Anki jümüiwo weiratünü tü nüyaaruwa nüaru** (*Nunca antes vimos esta negatividad en él*).

yaaruwamoyachi: Nombre. ***El que muestra o hace presente su negatividad interior***.
En correspondencia con la interpretación del término inmediatamente anterior es claro que **yaaruwamoyachi** no puede ser entendido sino como el nombre dado a aquel sujeto que ha tomado el camino negativo o del mal como forma de vida individual. Es decir, el sujeto ha tomado el lado negativo que todos llevamos como parte de nuestra interioridad, como su permanencia absoluta lo que le separa radicalmente del horizonte ético colectivo y, por lo mismo, de la cosmovivencia comunitaria.

En este sentido, al nombrar a un sujeto como **yaaruwamoyachi**, los añuu se refieren al hecho de la separación del mismo de los propósitos comunes y a la pérdida del sentido comunitario con que había sido configurado su espíritu; por tanto, no se trata de un demonio o diablo sino de un humano cuyo corazón se ha perdido para la comunidad. **Wamüroyatünü aka nüiñawa yaaruwamoyachi niá** (*Lo hemos perdido se ha hecho a la maldad*).

-**yaawa**-: Verbo. ***Ser o estar aquí y ahora por sí mismo***; ***confrontar***; ***confrontarse***; ***enfrentarse***. (Ver también **ayaawa**: "pelear").
Como es posible apreciar, el término no necesariamente se refiere a una confrontación violenta sino a la necesidad de afrontar por sí mismo el aquí y ahora del sujeto, lo que en cierto sentido está estrechamente vinculado al sentido de la *responsabilidad* (**asokuta**), que todo verdadero añuu debe aprender a asumir como el primer principio del horizonte ético de la cultura. **Jürüko kawe keetü wayaawa apüreekan katouwain we** (*Todos tenemos que enfrentar los problemas que vivimos*).

yakua: Nombre. ***Sombra*** ("*aquí se manifiesta*") (Ver **ayakua**: *lo que está en el sendero*).
Si **ayakuwa** (**ayakua**) se refiere a la sombra que proyecta en el suelo un cuerpo cuando se encuentra en oposición a la luz, -**yakua**- como tal, se refiere a todo oscurecimiento o sombra en o por sí misma. En este sentido, -**yakua**- se refiere a la sombra como una existencia propia y no al fenómeno óptico que lo produce. Vale decir, una cosa es producir sombra al cubrir momentáneamente el paso de la luz con un cuerpo y otra muy distinta es la sombra proyectada en y por sí misma, esto es, con su propio hacer o vitalidad; en todo caso, gramaticalmente –**yakua**- se utiliza para referirse a la *sombra* o *silueta de la oscuridad* que, en efecto, ocurre como fenómeno óptico o físico en el momento en que un objeto intercepta el paso de la luz pero que, una vez proyectado, adquiere una voluntad que no depende del sujeto que lo ha generado.
Es por ello que podemos ver empequeñecer o engrandecer la sombra que nuestro propio cuerpo proyecta en el suelo sin que nosotros, como centros generadores del fenómeno óptico, podamos dominar o controlarlo en sí mismo. Así, pues, -**yakua**- se refiere a la *sombra* como sujeto con existencia propia; mientras que -**ayakua**- se refiere a la verbalización del mismo nombre y, por tanto, a la manipulación ejercida por el sujeto para producir la sombra (usar un sombrero, por ejemplo). **Yakuakarü mayokore je you eichikanüyü kaamatatüi nüimoraai iipünaüyü wanapümi** (*La sombra larga y negra de los hombres siguió moviéndose de arriba abajo*) (**No oyes ladrar los perros**. Cuento de Juan Rulfo).

-**yaraa**-: Verbo. ***Ser o estar fuera de sí*** (aquí y ahora); ***ser o estar desesperado***.
Se trata del término con el que se describe un estado de pérdida de control de la realidad por parte del sujeto que la enfrenta, ya sea porque se trata de un hecho conmovedor como el de la muerte inesperada de un familiar muy estimado, o ya sea por la tribulación generada por la confrontación de un conflicto que, en efecto, pone en crisis el espíritu del sujeto y cuya manifestación exterior es la desesperación incontrolable.
Tal vez, por eso, yaraa es igualmente utilizado en lengua añuu para referirse al llanto incontrolable de un sujeto, pero por el que igualmente desahoga su espíritu en el contexto de una crisis. En fin, yaraa señala la superlatividad del espíritu del sujeto en un aquí y ahora preciso o contextualmente definido. **Mana jümo jou'ta jüun eeatürü yaraa jiá** (*Cuando murió su madre ella estaba desesperada*).

ye: Partícula que marca proximidad. ***Aquí***; ***aca junto***.
A pesar de que si bien es cierto que, de manera independiente **ye** indica o señala la proximidad del lugar ocupado por un elemento, no menos cierto es el hecho de que **ye** puede vincularse con la temporalidad de **aye** (*ayer*), es decir, a un pasado inmediato; pero también a **waaye** (*hoy*; *ahora*); por lo que, como vemos, se produce lo que ya hemos señalado para otros términos en los que significativamente confluyen en un mismo término los sentidos de espacio (*lugar*) y tiempo, pues, para el sentipensar añuu ambas categorías resultan ser inseparables, lo que en efecto produce importantes condicionamientos en el ejercicio de su cosmovivencia. **Püratami meeyakarü keetü ye** (*Pásame la cuchilla que está aquí junto*); **Katouwa niá ye** (*Él vive aquí*).

yee (**ye**-**ee**): Verbo. ***Estar*** (*en un futuro inmediato*).
La combinación del aproximativo espacio temporal -**ye**- con la partícula que, por igual expresa tanto al verbo *haber*, como también al sufijo que marca el aspecto inactual o futuro inmediato –**ee**-, orienta al término **yee** hacia la significación de la acción de un *estar aquí en lo inmediato*; es decir, el sujeto (aunque no está), *se hará presente aquí* inmediatamente.
Así, al decir: **yeechi te**, anuncio que "*aquí estaré yo*"; **yeechi piá** (*aquí estarás*); **yeerü jiá** (*aquí estará ella*); **yeechi niá** (*aquí estará él*); **yeenü we** (*aquí estaremos nosotros*); **yeenü jaña** (*aquí estarán ustedes*); **yeenü nana** (*aquí estarán ellos/ellas*).

yeen: Nombre. ***Víbora***; ***serpiente venenosa*** (generalmente aplicado al ***Guayacan*** (Bothrops sp.).
A estas alturas ha debido quedar bien claro para el lector que, para los añuu, existe una bien definida taxonomía de la comunidad de animales, especialmente, de las serpientes, pues, tal como hemos visto, existe una precisa identificación de las especies que en su territorio están presentes. Así, por ejemplo, saben que **waata** es la serpiente no venenosa o culebra boba común; mientras que **wüiyü** es igualmente una serpiente no venenosa, pero que se caracteriza por tener permanentemente una piel de color verde; finalmente, clasifican como **yeen** a las serpientes venenosas o de mordida mortal, y que sólo por temporadas se presentan en las proximidades de los ríos y caños aledaños a la Laguna de Sinamaica y otros lugares del territorio añuu.
Es a este tipo de serpiente a la que todos temen y evitan con la antelación de saber el tiempo de su presencia en su territorio, muy a pesar de que, sabemos, ninguna especie de serpiente ataca a los hombres a menos que se sientan amenazadas; en todo caso, la atención a la llegada de la temporada de **yeen** parece formar parte del principio de *cortar/compartir* que, saben los añuu, corresponde a su relación con la comunidad de **yeen**, en función de evitar la posibilidad de que algún miembro de la comunidad pueda ser mordido por algún ejemplar de estas venenosas víboras.
Así, pues, yeen es respetada porque ciertamente su mordida puede resultar mortal si la víctima no es atendida de inmediato y, aún así, es probable que aún salvando la vida, la víctima llegue a perder el miembro donde se produjo la mordida. De allí que, cuando los añuu hablan de yeen se refieren a la serpiente que los criollos conocen como *Guayacan* (**wayakan**-*las que nos enferman*) y que los biólogos han clasificado con el nombre de Bothrops, y que se caracteriza por alcanzar un gran tamaño en su estado adulto; su piel es generalmente del color de la tierra, su cabeza puede llegar a tener un gran volumen de forma triangular y con una agresiva y rojiza mirada.

Los efectos del veneno que contienen las glándulas que posee al final de sus finos y puntiagudos colmillos, genera en la víctima un proceso de necrosis a partir del lugar de la mordida y que se expande en la medida en que el veneno circula en el organismo, dando pie a una septicemia que finalmente puede llegar a producir la muerte.
Es importante señalar, que todas las serpientes son capaces de flotar y nadar en las aguas, especialmente, en el tiempo de las grandes crecidas de los ríos y los caños que inundan y destruyen sus cuevas en las que por lo general permanecen; por eso, es en tiempos de lluvia cuando es común verlas trasladarse sobre las aguas, buscando lugares de tierra en medio de la creciente. **Eichüru juyakarü jootanü yeenkan** (*En tiempo de lluvia salen los guayacanes*).

Yeen (*Wayakan/Guayacan*) (*Bothrops sp.*)

yeerrü: Nombre. ***Perro*** común (*Canis domesticus*).
Es importante señalar que el perro doméstico que hoy día, a muchos añuu les agrada tener aún dentro de sus casas palafíticas, no es propio de esta región, sino que fue traído por los europeos en tiempos de la conquista y colonización. No se trata de que los pueblos indígenas desconocieran a los canes como especie de esta comunidad animal, sino que los conocidos por ellos hasta ese momento, eran cánidos "salvajes", más vinculados a la familia de los lobos o los coyotes que, ciertamente, resultaban ser especies indómitas o difícilmente domesticables; por lo que, en el momento en que los europeos mostraron sus perros domesticados (*canis domesticus*), resultaron ser animales muy apreciados para todos los pueblos indígenas de la cuenca, pues, no sólo eran capaces de brindar protecciónal hogar, sino que efectivamente pueden ser capaces de asistir a los hombres en tiempos de cacería. No de balde, hasta el presente, es posible ver en muchas casas añuu, saltando entre planchadas de madera y equilibrándose sobre las varas de mangle de los puentes entre las casas, a los perros caseros, ladrando a los desconocidos en defensa de sus casas, o jugando con los niños a los clavados en la Laguna. **Santos kayeerrüi mei anai api aperenata waluakarü weimeiru** (*El perro que tiene Santos es muy bueno para cazar babillas en el manglar*).

yera: Marca personal que enfatiza la presencia de dos actantes como fuente de la acción.
Se trata de un sufijo que el hablante debe utilizar cuando la acción verbal es ejecutada de manera indistinta por dos sujetos al mismo tiempo. La lingüista Marie France Patte la describe como un sufijo factitivo actancial que, de alguna manera, implica de hecho, que el proceso de la acción es el resultado de un intercambio entre dos sujetos. **Kaaya piñoyootayeratünü aye** (*Mucho hablamos tu yo yo ayer*); **Mana jümo wanaapanü araürakan jürüko ataatiyera we** (*Cuando escuchamos a los ancianos todos aprendemos*).

yo: Partícula independiente. *Expresión de duda o incerteza*. ***A lo mejor***; ***quizá***; ***tal vez***.
Siempre aparecerá al final de la expresión de manera independiente (no sufijada), y su función es la de poner en tela de juicio, la certeza de la proposición a la que sigue. Se trata, con todo, de un morfema con el que el sentipensar añuu logra poner en duda todo, pues, ante un mundo que, saben, es cambiante, nada puede darse como definitivo.
En este sentido, es interesante llamar la atención sobre este aspecto que, en efecto, orienta el proceso de conocer desde la perspectiva añuu (y de otros pueblos indígenas), ya que para la *ciencia occidental*, particularmente, la *ciencia aplicada* en la que todos nuestros Estados-nacionales sustentan sus políticas públicas dirigidas, supuestamente, a *atender* a los pueblos indígenas y demás comunidades de pobres, pero cuya aplicación siempre ha resultado problemática, sobre todo, por el hecho de que las comunidades exigen una permanente revisión o re-explicación de la política propuesta por parte de los funcionarios.
Los funcionarios, por supuesto, siempre se molestan con las comunidades indígenas porque, argumentan, la política ya había sido anteriormente explicada y, además, "está escrita y publicada", por lo que consideran siempre innecesario volver a explicar. En su interior, y aunque públicamente la mayoría no lo diga (aunque algunos descaradamente sí lo hacen), suponen que los indígenas son "brutos" que "no entienden" los "beneficios" que "ellos, en nombre del Estado (de la modernidad), les llevan. Sin embargo, para los añuu y otros pueblos indígenas, toda explicación puede ser puesta en duda de acuerdo al momento y lugar en que esta es expuesta, ya que nada permanece intacto en el tiempo; de tal manera que, todo puede y debe ser revisado y revisitado permanentemente, en función de resolver las dudas generadas por –**yo**-. **Ee anain ayouna beerrnadoran yo, aka anki wataatünü nana** (*A lo mejor, hay buenos criollos en el gobierno, pero nunca los hemos conocido*).

yoi (**youi**): Expresión. ***Aquí vengo***; ***aquí está***.
La expresión proviene de: **ye**- (*aquí*); -**ou**- (*emerger*; *estar sobre*); -**i** (*sufijo marcador de género masculino, pero también marcador del aspecto evolutivo, es decir, una acción acaba y da paso inmediato a una nueva acción del sujeto*); por ello, la misma se utiliza para expresar el desplazamiento del sujeto que hace posible su presencia *aquí*, como un evento "dándose". De tal manera que, se trata de la expresión: "***aquí vengo***" o, también, "***aquí estoy emergiendo***". **Püwaata pe te, ata yoi te** (*No me llames, porque aquí vengo*); **Pünapa pe ya, ata yoi meeyakarü** (*Ya no busques, porque aquí está la cuchilla*).

yoira: Nombre. Prufundidad. ***Aquí emerjo de adentro hacia afuera***.
Como vemos, se trata de una especie de conjugación de la expresión anterior pero sufijada por –**ra** (*exterioridad*; *afuera*); por lo que el término implica una especie de gerundio semánticamente orientado hacia un: "***voy saliendo***" sin importar si el sujeto va llegando o se va yendo, pues, se trata de un "*emerger aquí desde adentro hacia afuera*"; sin embargo, igual puede ser utilizado para nombrar o marcar las profundidades de las aguas durante el desplazamiento de las embarcaciones de los pescadores. **Yoira ounire te ya** (*Voy saliendo, ya me voy de este lugar*); **Chuwarure ee jamaicha yoira api katüna** (*En el Barro hay poca profundidad para nadar*); **Jamaicha kate keetü yoira te** (*Poco tengo que voy llegando aquí*).

yoo: Expresión. ***Aquí corta/comparte***; ***aquí emerge*** (Ver **ayoo**: *ano*).
Conformada mediante **y**(**e**)- (*aquí*); seguida del morfema –**oo**- que, tal como anteriormente hemos visto, pareciera orientarse semánticamente hacia el sentido de *separar/unir* uno o más elementos; es por lo que podemos decir que la expresión –**yoo**- siempre está vinculada a nombres como **ayoo** (*ano*) como lugar exacto por donde todos los seres vivos expulsan sus desechos corporales; o a expresiones verbales en las que el hablante requiere enfatizar el lugar, ya sea por su nombre o porque efectivamente es allí, en ese lugar exacto, donde ocurre la acción a la que se refiere. En todo caso, se trata de un lugar (**ye**-), esto es, el *aquí* que marca y orienta el sentido significativo de la expresión. **Ata yoo keiwikai** (*Por aquí emerge el caimán*)

-**yoota**-: Expresión verbal. ***Decir***; ***cortar/compartir***; ***hablado***; ***dicho***.
Se trata de una de las formas del verbo hablar en la que, la acción no recae de manera directa sobre un sujeto en específico, es decir, se trata de una palabra o discurso que se ha dicho por un sujeto indeterminado, por lo que se convierte en palabra cortada y compartida por todos, pero sin que necesariamente se conozca el origen de su expresión; porque tal expresión es, con todo, sólo un decir; un dicho; una palabra hablada que puede ser considerada como una noción irrefutable o como un mero decir al que no se ha de prestar atención por tratarse de algo del que se desconoce su origen.
Es por ello que con –**yoota**- el hablante añuu puede referirse tanto a los llamados refranes o expresiones de *sabiduría popular* con los que expone ideas ya concluidas, esto es, como *saberes comprobados*; pero también, ouede referirse a los chismes, a dichos indeterminados que, ciertamente, por tener un origen no corroborado pudieran estar guiados por la difusión de una *no verdad* y, por tanto, orientados por la mala intención de quien los reproduce.
Finalmente, -**yoota**- también implica que el hablante asume la palabra o discurso que ha pronunciado como acabado, terminado, en tanto que no es imposible agregar nada más a lo ya dicho. En este sentido, –**yoota**- es el ejercicio definitivo del *sentipensar* del sujeto hablante en el aquí y ahora del uso de su palabra. **Añun nayootain: Anki aünawa keiwi amo manei wiira** (*La gente dice: Nunca se pesca caimán con anzuelo*) (Refrán popular añuu utilizado para referirse al hecho de que, nunca a un enemigo fuerte se le enfrenta mostrando debilidad); **Nayootain keetü nayootain keetü Pedrochonüyü karüwei** (*Dicen que dicen que el hijo de Pedro es Ladrón*); **Anii tayootai ye** (*Aquí he dicho*).

you: Adjetivo. ***Grande***; ***aquí emerge*** (*se expande*); ***ser mayor***.
Lo primero que debemos decir acerca de este término es que, ciertamente, corresponde a la adjetivación de algo que, de acuerdo a la perspectiva añuu, puede ser considerado como algo que es o tiene un gran tamaño o dimensión. Por otro lado, es importante señalar que **you** implica significativamente que el sujeto realiza la acción de emerger en un *aquí/ahora* que se expresa, como quiera que sea, una expansión corporal y espiritual del mismo sujeto que así se muestra ante nosotros, ya que, desde la perspectiva añuu, todo emerger debe ser considerado como la expansión del sujeto en su masa corporal y espiritual.
No obstante, a pesar de que esto que señalamos puede ser considerado como la principal función lingüística de –**you**-, no podemos dejar de señalar que el mismo término también puede ser utilizado para referirse a una persona mayor, esto es, -**you**- puede, en algunos contextos, puede llegar a sustituir al nombre **araüra** (*viejo*), especialmente cuando el hablante quiere referirse a una persona que es mayor, pero que no puede llegar a ser considerada socialmente como *anciana*. **Kaupeinkai api nüünai Santosüyü mei you** (*El chinchorro de*

pescar Santos es muy grande); **Jose youkai aka araürai pe** (*José está grande pero no es anciano*).

youchee: Expresión adjetiva. ***Que tiene grandes orejas***; ***orejudo***; ***orejón***; ***orejona***.
Como es posible apreciar, la expresión se conforma mediante: -**you**- (como *grande* o que *está grande* de tamaño o dimensión); seguida del nombre (**a**)**chee** que, ciertamente, se refiere al pabellón de las orejas presentes en humanos y animales, pero también, en elementos inanimados como las ollas, por lo que en estos casos se refiere a las "orejas" o *asas* de algunos enseres utilitarios de la cotidianidad.
Creemos importante señalar la diferencia entre **kachee** y **youchee**, pues, en el caso de **kachee** se trata de la capacidad de *oir* o *escuchar* (función principal del oído); mientras que **youchee** se refiere al tamaño o dimensión exterior del pabellón de la oreja que, si bien es cierto forma parte del proceso auditivo, su tamaño no es necesariamente vinculante con la capacidad de escuchar del sujeto; sobre todo, porque desde la perspectiva añuu igual las ollas tienen **achee** más no por ello podemos aseverar que ciertamente escuchan por sus *asas*.
Es claro, pues, que se trata de una adjetivación; sin embargo, a la hora de utikizarlo para referirse a un ser humano, el hablante debe prefijarlo con el atributivo: **a**- y al final debe sufijarlo con la marca del género que corresponda; así, debe decir: **ayoucheei** (*orejón*), para referirse a una persona del género masculino, y, **ayoucheeü** (*orejona*) cuando se refiere al genero femenino. **Kayouchee pürikükai** (*Tiene grandes orejas el burro*); **Püjapa oyeetakarü ata jüyouchee** (*Agarra la olleta por sus asas*); **Mei ayoucheei niá, aka aapa pe** (*Él es muy orejón, pero no escucha*).

youchirra: Expresión verbal. ***Que tiene grandes mamas***; ***que es de senos grandes*** (fig. ***preñada***).
Una de las características de los mamíferos femeninos (animales y humanos), es que sus mamas se agrandan cuando están en periodo de gestación y aún después de parir sus crías; ello por cuanto, es en sus mamas donde generan la leche con la que sustentan a sus hijos. De tal manera que, la expresión verbal youchirra, generalmente se utiliza para designar a aquellas mujeres y animales que se encuentran en el antes mencionado periodo.
Llamamos la atención sobre este particular, pues, el término no puede ser utilizado como adjetivación (**ayouchirraü**/*tetona*) de algunas mujeres, en primer lugar, porque la expresión resulta ser no muy utilizada para referirse a ellas por razones de respeto a su condición, lo que no implica que no se piense en ello, y todo comentario al respecto es absolutamente íntimo del sujeto. Pero esto no es así cuando se trata de algún animal (cabra, vaca, burra o cualquier otro animal mamífero) que se encuentra en estado de gravidez o periodo de amamantar a sus crías y durante el cual muestra sus mamas engrandecidas. **Youchirra kaürakarü, poüratachaa jiá** (*Tiene grandes tetas la cabra, segurito está preñada*)

-**youkii**-: Expresión verbal. ***Que tiene una gran cabeza***; ***ser muy inteligente***.
Es posible decir que el término se comporta tal como los anteriores ya que, en efecto, la raíz que lo constituye es –**you**- (*grande*); sólo que, en este caso, se refiere a –**akii**- (cabeza); sin embargo, no se refiere de manera eminente a una descripción física de la misma en cuanto a su tamaño (aunque ello forme parte de su orientación semántica), sino que la mayoría de las veces, el hablante utiliza tal expresión para aludir a la capacidado inteligencia de un sujeto en particular.

Queremos decir, -**youkii**- no significa estrictamente "*cabezón*", pues, en este caso, se trataría de una adjetivación física del sujeto como tal, lo que además requeriría la necesaria prefijación de la expresión mediante el atributivo: **a**- y su sufijación con la marca de género (masculino o femenino) del sujeto así calificado (**ayoukii**/*cabezón*; **ayoukiyü**/*cabezona*).
Por el contrario, la idea de que alguien es poseedor de una "gran cabeza", para el *sentipensar* añuu, está asociada a la capacidad intelectual o inteligencia del sujeto que por ello es así nombrado y, en modo alguno a un defecto físico y por tanto, su consideración como **ayoukii** nada tiene que ver con algún sentido despectivo o peyorativo. En todo caso, el sentido de **youkii** está orientado a significar el *ejercicio de la inteligencia* por parte del sujeto y, sólo a partir de tal ejercicio es que puede ser considerado por los otros como "inteligente" o, como alguien que "tiene una gran cabeza". **Luis mei youkii, aka joukai nüchutai apüreekan** (*Luis es muy inteligente, pues siempre resuelve los problemas*) (*Luis tiene gran cabeza para siempre resolver los problemas*). **Youkii te** (*soy inteligente*); **youkii piá** (*eres inteligente tú*); **youkii niá** (*es inteligente él*); **youkii jiá** (*es inteligente ella*); **youkii we** (*somos inteligentes nosotros*); **youkii jaña** (*son inteligentes ustedes*); **youkii nana** (*son inteligentes ellos/ellas*).

-**youpü**-: Expresión verbal. ***Ser o estar alto***; ***que tiene gran estatura***, ***tamaño*** o ***gran dimensión***.
Es posible decir que la estatura promedio de un hombre añuu oscila entre los 1, 60 mts., como estatura mínima, y los 1, 68 mts., como estatura máxima; mientras que la de las mujeres oscila entre los 1,55 mts., como tamaño mínimo, y los 1,65 mts., como estatura máxima. Es por ello que cuando un sujeto, sea éste hombre o mujer, llega a superar los límites máximos de su estatura promedio, el sentipensar añuu tiende a considerarlos como **youpü**, esto es, como una persona muy alta o de muy gran tamaño corporal; pero, además, en el caso de que la persona referida alcanzara una estatura cercana o superior a los 1,80 mts., los añuu no dudan en considerarle como **youpüraa**, esto es, como *una persona superlativamente grande* (*gigante*). **Mauriciokai, Pachis awatiüyü yoopü, youpüraa tami niá** (*Mauricio, el amigo de Pachis tiene gran estatura, para mí es gigante*). **Youpü te** (*soy grande de estatura*); **youpü piá** (*eres grande estatura*); **youpü niá** (*él es grande de estatura*); **youpü jiá** (*ella es grande de estatura*); **youpüin we** (*somos grandes de estatura*); **youpüin jaña** (*son ustedes grandes de estatura*); **youpüin nana** (*son grandes de estatura ellos/ellas*).

youyüre (**you-üyü-re**): Expresión verbal. ***Que tiene una gran panza***; ***que es o está panzón***.
Se trata de la descripción del proceso de expansión del abdomen más que de la panza en sí misma. Generalmente, observar el crecimiento del abdomen es una de las formas como las madres añuu determinan la presencia de parásitos en sus hijos pequeños y por lo que inmediatamente aplica tratamientos desparasitantes. Pero también ocurre, especialmente en los adultos por glotonería, es decir, se trata de un sujeto que come por encima de lo que se considera normal o necesario y, por ello, su panza se agranda, de tal manera que, en un primer momento, cuando un añuu observa a una persona muy gorda o de abdomen muy pronunciado, su primera forma de nombrarlo es precisamente **youyüre**.
Decimos que se trata de la descripción del proceso por cuanto, ciertamente **youyüre** se conforma mediante: **you**- (*grande*); -**üyü**- (*de, o desde adentro; procedencia*); y finalmente –**re**, como sufijo que señala un lugar específico; por tanto, en su estricto sentido **youyüre** señala el engrandecimiento de ese lugar (*abdomen*) en un proceso que viene o procede de adentro hacia afuera determinando la apariencia física del sujeto como gordo o panzón. Es

de señalar, que son muy pocos los añuu con esta apariencia física. **Shirü eichi mei youyüre ata nükairaari** (*Ese hombre es muy pazón porque es un comelón*).

yoü: Expresión. ***Aquí está***; ***aquí viene*** (*sujeto femenino*).
Al igual que **yoi**, la expresión viene de **ye-** (*aquí*), seguida de –**ou-** (*emerger, estar sobre*), y finalmente en este caso, –**ü** como sufijo marcador de género femenino; por lo que es posible decir frases como, por ejemplo: **yoü jiá jürüyü jüpiña** (*Aquí viene ella desde su casa*); o también, **ayoü te jürüyü tapiña** (*aquí estoy o aquí vengo desde mi casa*), entendiendo que quien habla es un sujeto femenino.

yuwu: Nombre. ***Puñal***; ***daga***.
Término con el que diferencian lo que es una daga de un cuchillo; es decir, los añuu establecen claramente la distinción del cuchillo (**meeya**) que a diario les es necesario tanto en el hacer de la pesquería de los hombres como para el corte de la enea y la majagua de las mujeres; por tanto, el cuchillo es un instrumento fundamental del hacer de su territorialidad. Por el contrario, un puñal o daga es entendida como un arma, esto es, como un instrumento para la confrontación.
Dicho de otra manera, es fundamental tanto para el hombre como para la mujer añuu buscar tener un buen cuchillo, pues, la requiere como herramienta de su hacer; pero esto ocurre con el puñal o daga ya que, por un lado, se trata de un armamento que sólo portaría un hombre y nunca una mujer; sin embargo, muy pocos son los hombres añuu que gustan portar este tipo de arma, pues, se sabe, que puede ser mortal en un enfrentamiento y, dado que lo que por naturaleza se busca es, precisamente, no pelear, muy pocos son quienes andan armados con una daga o puñal. Así, el sujeto que anda armado de una daga se tiene como una persona belicosa o porque tiene enemigos, lo que es señal de que de alguna manera no ha cumplido con su responsabilidad y, por lo mismo, la mayoría se cuida de ellos por constituirse en elemento que puede alterar la armonía. **Shirü eichi joukai nüinka manei yuwu ata kaünüñü** (*Ese hombre siempre lleva un puñal porque tiene enemigos*); **Tachaka pe einka yuwu, aka tachaka pe ayaawa te** (*No me gusta cargar puñal, pues no me gusta pelear*).

-yü: Sufijo gramatical. ***Marcador de plural***.
Esta marca de plural generalmente termina fonéticamente transformada en –**ñü**; así, por ejemplo, al decir **tachonyü** (*mis hijos*), termina siendo pronunciada como **tachonñü**: o también, **tarinyü** (*mis nietos*), se pronuncia como **tarinñü**. En todo caso, se trata de un sufijo de plural utilizado cuando se trata de seres animados.

yüü: Expresión adjetiva. ***Verde*** (aplicado a frutos no maduros); ***jojoto***.
Término con el que es posible adjetivas como verde a un fruto y también a cualquier sujeto animado (animal o humano) que se considera como no maduro, esto es, como no adulto. Por supuesto, la regularidad de su uso es en su aplicación para designar frutas y vegetales, no obstante, es igualmente usado para referirse a un niño o a una cría de animal no adulta, pues, se trata de sujetos impetuosamente jóvenes que, de acuerdo al pensamiento añuu, se caracterizan por actuar en virtud de la voluntad de su ímpetu y no por conciencia o sabiduría. **Shirü mayiki ee jara yüü** (*Ese muchacho todavía está jojoto*); **Ee jeishikan aka yüü** (*Hay guanábanas, pero están verdes*)

Apani Liürükarü
Libro Tercero

Akasiira nükükarü
La palabra que florece

Cantos y relatos del sentipensar añuu, o
el *sentipensar* añuu en su oralitura.

Cantos y relatos de la Cosmovisión.

1. De cómo fue alentado el mundo en Einmatuare[80].

Eso fue, ¡uuuuuss!, hace muuuucho tiempo, ¡cuando el principio pues!. En eso no había nada en ningún lado, y sólo había la claridad del día porque el sol, solito alumbraba, y en la noche pura oscuridad y su hermana, la luna, solita allá arriba. El viento, también solito, sólo soplaba, y sólo se contentaba a veces, cuando su hermano Lluvia lo visitaba, porque él también andaba solo por ahí, todo el tiempo. Todos solos arriba porque abajo no había nada.

Así estuvieron por mucho tiempo. El sol alumbrando el día; la Luna alumbrando la noche; el viento soplando y el Lluvia viajando. Pero, la que más sufría por estar sola era la Luna; por eso, ella habló con su hermano el Sol, y le dijo que quería hacer una fiesta para encontrarse, que ella iba a preparar bastante chirrinche, porque ella sabía que a Sol le gustaba mucho beber aguardiente, pero además le dijo que podía invitar a su mejor amigo para estar y disfrutar en la fiesta.

El Sol, contento, aceptó emocionado la invitación, y le dijo que con él llevaría a Lluvia que se había hecho su amigo porque siempre se lo encontraba en su camino de allá arriba. Pero, el Lluvia le dijo que él tenía un hermano mellizo: el Viento, del que no se podía separar por mucho que lo intentara y, por eso, no podía dejar de llevarlo a la fiesta. La Luna dijo a todo que sí, que no había problema, sólo les pidió a todos encontrarse en un mismo lugar para celebrar.

Sol, Viento y Lluvia nada sabían de lo que en verdad ella quería; pero, al fin y al cabo, nadie desprecia una celebración con chirriche y todos ellos siempre han gustado de una buena fiesta y ésta no se la iban a perder. Así que todos fueron. Bien a tiempo llegaron; pero, al rato de estar sin beber, Sol, ya inquieto, dijo:

- Pues, aquí estamos ya hace un rato, hermanita Luna, no más porque nos invitaste a venir, entonces, ¿dónde está el chirrinche que me prometiste?
- Espérate un momentito, no quiero que te emborraches tan rápido. Le respondió Luna, siempre con su misterio.

Pero Viento y Lluvia, cuando se encuentran, siempre se arremolinan de contentos y es cuando el tiempo se pone oscuro; por eso, dijeron:

- Hermana Luna, en verdad, estamos muy felices de visitarte y encontrarnos, pero también estamos sedientos, un buen chirrinche nos caería muy bien.

Pero Luna no se dejó convencer por los ruegos y, por el contrario, les propuso:

- Antes de beber les quiero preguntar y, según me respondan, les doy todo el chirrinche que quieran porque ahí tengo bastante.

Sol, Viento y Lluvia se miraron como oliendo una treta de Luna, pero las ganas de beber chirrinche ya eran muchas.

- ¡Ajá! ¿Cuál es la pregunta?

[80] Relatado por Josefita Medina (El Barro, Laguna de Sinamaica). Agosto de 1996. Registrado en video (formato video 8), por nuestros alumnos de la Cátedra Literatura y Cultura Indígena Francisco Godoy (+) y Angel Oroño.

Dijeron, y se miraron con picardía, como contentos por dentro porque pensaban que ellos sabían todo del mundo donde vivían, el de allá arriba. Pero, entonces, Luna les dijo.

- Hermano Sol, por ahí andas siempre solito calentando nada con tu fuego. Te pregunto, ¿no crees mejor calentar algo que necesite calor? Y tú primo, -le dijo al Viento- por ahí no más andas soplando y soplando, pero a nadie alientas. Y tú Lluvia –Lluvia se aclaró en su cielo, asombrado por las palabras de Luna-, ¿no te cansas de llover y no ver vida de tus aguas en ningún lugar?

  La verdad –siguió diciendo Luna- es que los invité porque nunca nos encontramos porque no tenemos nada por qué encontrarnos; hagamos algo para que esta fiesta no sólo dure un día, sino que la tengamos siempre y así todos podamos celebrar con comida, chirrinche y que alguien se beneficie de nuestra alegría.

Ellos se miraron confundidos. Lo pensaron por un rato, y luego se dijeron que puede que Luna tenga razón, que sería muy bueno celebrar todos los días; entonces, ya sin más dudas, le preguntaron.

- Pero, ¿qué podemos hacer nosotros?, ¿qué tienes pensado que hagamos hermanita?

Entonces, Luna le dio a cada uno una taparita con chirrinche diciéndoles:

- Tú vas a llover ahora, ya no aquí, en las alturas, sino hacia allá, hacia abajo, para que se llene de agua justo allí donde comienza el cielo.

Esto le dijo a Lluvia, y éste tomó su taparita y bebió todo su trago de chirrinche diciendo:

- Si eso es lo que tengo que hacer, sólo dame más chirrinche y verás que con mi soplo de lluvia construiré mares de agua.

Entonces, Lluvia sopló y sopló lluvia hacia ese lugar donde comienza el cielo de arriba, mientras bebía taparita tras taparita de chirrinche.

Luna, luego le dio su taparita de aguardiente a Viento, diciéndole:

- Tú vas a soplar sobre el mar que Lluvia hace con sus aguas, para que de ellas emerja la tierra de todito el mundo.

Viento, bebió de un solo trago su taparita, y dijo contento:

- Si es eso lo que tengo que hacer, pues, dame más chirrinche, y te aseguro que del mar de Lluvia no sólo haré nacer tierra, sino inmensas islas, grandes selvas y las más altas montañas.

Diciendo ésto, Viento bebió muchas taparitas de chirrinche al tiempo que soplaba y soplaba sobre el mar que Lluvia hacía con sus aguas y, con su aliento, Viento sacaba tierra desde el fondo del mar para cumplir con su palabra.

Entonces, Luna, dándole su taparita de aguardiente dijo a Sol:

- Tú vas a dar calor a la tierra que del mar de Lluvia saque el Viento, para que así crezcan las plantas y el mundo que allá abajo estamos haciendo se pueble de todo lo que en él va a vivir y a celebrar con nosotros para siempre.
- Si sólo eso debo hacer –dijo Sol- pues, dame más chirrinche, porque voy a hacer crecer el monte y las selvas, y hasta secar el mar con mi soplo.

Así, la fiesta se hizo interminable, pues, mientras más chirrinche bebían, más crecía el mar que Lluvia con sus aguas hacía; mas selvas y montañas nacían con el soplo del Viento; y más nuevas plantas, animales y hasta desiertos crecían con el aliento cada vez más borracho de Sol.

Luna, al ver que ya no podía contener la insaciable sed de aguardiente de su hermano Sol y sus primos Viento y Lluvia, bien molesta, fue hasta donde guardaba el resto de chirrinche y, violentamente, lo derramó hacia abajo, exactamente sobre el mundo que con su aliento, Sol, Viento y Lluvia habían nacido, y de las aguas del chirrinche derramado nacieron las cañas,

las piñas, las uvas y todas las plantas y frutas que, muy dentro de su corazón aún lo guardan, para alguna fiesta de algún día.
Fue cuando Luna, muy enfadada, dió por terminada la reunión diciendo:

- ¡Se acabó el chirrinche hermanitos! ¡Se acabó la fiesta!

Para ese momento, Lluvia ya estaba muy borracho y no podía parar de soplar su aguacero; por eso, cuando Luna decidió acabar la fiesta, Lluvia resolvió irse a las selvas y montañas de la Sierra donde aún sigue lloviendo, pues, él sigue buscando una celebración que no se acabe nunca, y como él sigue borracho, él sigue lloviendo, y es por eso que todos los ríos y mares sólo crecen o merman sus aguas, porque nunca se sabe si Lluvia está en alguna fiesta bebiendo chirrinche, o si está pasando una borrachera en algún lugar de la montaña.
Luna sabía que Viento, si no es por su hermano Lluvia, nunca se arremolina. Por eso, a él sólo le abrazó con cariño al despedirle diciéndo:

- La fiesta terminó hermanito, pero con tu soplo has ayudado a nacer a todos los que para siempre celebrarán tu aliento, que de ahora en adelante darás a sus vidas para seguir viviendo. Vete a donde mejor soples, o hasta donde tu aliento llegue.

Entonces, Viento, mareado aún, se fue a las inmensidades creadas por el soplo de agua de su hermano Lluvia y desde donde su sobrino, el mar, va y viene en un viaje interminable que él siempre acompaña; no sólo porque es su tío mayor, sino porque sabe que en algún momento se va a encontrar con su hermano Lluvia y así, van a celebrar nuevamente.
El último en irse de la fiesta convocada por Luna fue su hermano Sol; eso, porque a Sol no hay quien lo emborrache totalmente, porque ese puede beber todo el chirrinche del mundo como si nada. Sol nunca está bueno y sano, siempre anda borracho y, por eso, su rostro está siempre reventado. Pero él también sabe que cuando su hermana Luna se pone pálida de rabia, él tiene que hacer caso, porque ella es capaz de oscurecerlo. Entonces, cuando Luna le dijo:

- Hermanito Sol, la fiesta se ha acabado, creo que debes irte.

Él, muy serio, salió del lugar refunfuñando en voz baja, pero roncerito, sin decirle ni una palabra a su hermana. Pero, así bravo, fue y se quedó en las tierras que están por *el camino que conduce al mar*, y allí está para siempre; por eso, esas tierras están siempre secas y calientes, porque Sol está allí, esperando que en algún momento, Viento y Lluvia regresen para recordar esa fiesta del principio.

Después Luna llamó a ese lugar einmatuare. Eso queda por allá lejos, como por el medio del Lago. Creo que por allá dijo mi mamá que quedaba.

2. De cómo fue que nació la gente de agua o cómo venimos de los peces.[81]

En ese tiempo no había nada de nada, pura agua. Agua y agua, arriba y abajo. Agua arriba que era el cielo, y agua abajo que era el mar, y, como todo era agua, sólo peces había en el mundo.

Entonces, pasaba que, durante el día, como el sol calienta las aguas, los peces se iban lejos o hasta bien al fondo de donde estuvieran; pero, en la noche, cuando las aguas se refrescan y hasta frías se ponen en algunos lados, los peces buscan subir hasta bien arriba, hasta la superficie. Pero eso sólo pasa en las noches, cuando todo está oscuro y sólo la Luna está allá arriba, blanquita, en el cielo.

Resulta que así había sido siempre hasta que una de esas noches, dos peces, Cotí y Pámpano, vieron a la Luna y se maravillaron. Pámpano y que dijo que era muy bella porque estaba redondita y blanca. Cotí estuvo de acuerdo y los dos, todas las noches salían una y otra vez a la superficie para ver a la Luna porque se enamoraron de ella.

Pero, una de esas noches Cotí y Pámpano pensaron que mejor sería bajar a la Luna de allá arriba y llevarla con ellos al fondo del agua. Entonces, comenzaron a saltar fuera del agua cada vez má arriba tratando de alcanzar a la Luna para llevarla al fondo. Pero no podían.

Eso hacian todas las noches, cuando la Luna estaba redondita y blanca en el cielo. Cotí y Pámpano saltaban fuera del agua una y otra vez, estirándose todo lo que podían, intentando alcanzar la Luna.

Hasta que, una de tantas, la Luna se dio cuenta de lo que hacían. Ella, al principio, pensó que ellos hacían eso porque estaban felices, porque eran libres en el mundo donde vivián, porque ellos nadaban, corrían, comían, dormían y cualquier cosa hacían en las aguas que eran infinitas y no había nadie que los molestara. Pero, luego ella se fijó bien, y se dio cuenta que cuando saltaban fuera del agua, ellos estiraban como manos sus aletas; entonces, fue cuando se dijo,

- Ajá, estos lo que quieren es atraparme para llevarme al fondo con ellos. Estos no están pensando como peces, y si así están pensando, pues, ya van a ver.

Entonces, ella se los puso a cazar, y esperó a que volvieran a saltar fuera del agua, y cuando lo hicieron, ella, que ya estaba lista, les sopló desde arriba: ¡Fuisss!, y con su soplo los convirtió en gente. Así fue cómo Pámpano se hizo mujer y Cotí se hizo hombre, y esa fue la primera gente que nació en el mundo. Esos fueron los primeros añuu que nacieron.

Por eso, nosotros venimos de los peces; por eso, ahora tenemos que vivir de nuestros hermanos los peces y no podemos abandonar las aguas, porque si vos me dáis una mansión de un doctor para vivir en Maracaibo, te la vivo tres días, porque al tercer día ¡Plum! Me vuelvo a la orilla, al palafito.

[81] Relatado por Flor María Luzardo en la comunidad añuu de Nazareth de El Mojan. Registrado en cinta magnatofónica por estudiantes de la Cátedra de Literatura y Cultura Indígena de la Escuela de Letras.

3. De cómo el mundo fue cortado para ser compartido[82].

Esto se lo escuché contar a mi mamá y a mi abuela, la mamá de mi mamá, muchas veces. Ellas siempre nos decían eso; ahora que no sé por qué, pero lo que no se me olvida es que ellas siempre nos lo contaban; sobre todo, en la noche, porque en la noche nunca teníamos sueño hasta que nuestros hermanos se despedían de nosotros, porque se iban a pescar por allá, muy lejos. Entonces, mientras esperábamos, todos nos sentábamos juntitos en la planchada afuera de la casa, o sobre las eneas dentro de la casa, todos nos acurrucábamos para escuchar a mi mamá o a mi abuela quienes, desde sus chinchorros, nos contaban estas historias.

Entonces, era cuando ellas decían que antes, muy antiguamente, en los comienzos, los viejos de antes decían que y que luego que el mundo fue creado con todo lo que un mundo debe tener para ser verdadero; es decir, sus cosas de agua, tierra, sabanas y montañas, ríos y selvas, hombres y mujeres.

Todo eso lo creó, no sé quién; pero sí me acuerdo bien que mi mamá y mi abuela siempre nos dijeron que aquellos que crearon todo eso, era gente de arriba. No sé. Creo que hablaban del sol, la Luna, el viento, la lluvia; no sé, todo lo que está arriba pues.

No sé, pero creo recordar que fue así, que cuando los de arriba hicieron el mundo, cada uno de ellos tuvo sus hijos no sé, los ríos y el mar eran hijos de la Lluvia; las islas, las sabanas, las selvas y las montañas eran hijos e hijas del Viento y, todo lo demás, plantas y animales, playas y desiertos, eran hijos e hijas de la Luna y del Sol, creo que así fue.

Todos estos lugares tenían su gente y, como había tanta, hubo necesidad de hacer una gran reunión de gentes de todas esas partes porque el más grande de arriba, ¿quién va a ser?, Dios; él fue quien los convidó a todos a esa reunión para repartir el mundo entre todos los asistentes. A cada pueblo le tocaría una parte y, por eso, todos estaban obligados a asistir y, todos asistieron. Ninguno dejó de presentarse a esa reunión porque, *imagínese, era Dios quien convidaba para, con justicia, repartir la tierra*.

Pero nosotros, nuestros ancestros, veníamos de muy lejos y, a pesar de que ellos le daban con fuerza al canalete para llegar a tiempo, ya cuando boyaron al sitio de la reunión, ya Dios había repartido el mundo y, nuestros antepasados, tuvieron que quedarse quietos en las orillas. Es por eso que, todavía hoy, aquí estamos, boyando, porque en la repartición del mundo, Dios sólo nos dejó las orillas de las aguas. Desde entonces y, como eternos, somos los añuu: la gente que está y vive sobre las aguas.

[82] Relatado por María Francisca Sánchez, de Puerto Cuervito, hermana de Alberto Sánchez, apañakai de la familia Sánchez. Ella era la mamá de Casilda Sánchez, quien, fue mi compañera de estudios en la Escuela de Letras y a quien siempre recordamos a pesar de que nunca más la volvimos a ver, pues, no podemos olvidar que su mamá María Francisca quien nos cedía su palafito para nuestras estancias en la Laguna y desde entonces, nunca dejamos de visitar a su familia en Puerto Cuervito.

4. Canto de la casa.[83]

Esto cuentan los más antigüos; esos que vieron en vida las más grandes hazañas de **Wei**, *nuestro padre* ***Viento***. Ellos dicen que antes, muy antiguamente, los añuu vivían en un lugar muy lejos, muy apartado, donde no había árboles ni nada y, por eso, todo les hacía mucho daño, pues, no había sombra para el calor ni cobijo para el soplo del viento norte, que siempre está soplando, soplando y soplando, así mismito, como si fuera eterno.

Así vivían en esa tierra esa pobre gente. En ese lugar no había sino calor en el día y frío en la noche, y muy poca comida para todos. Era una mala tierra, pero allí era que vivían hasta que un día, un joven, el mayor de su familia, el primogénito, le reclamó al gran padre, el Viento, por qué les tenía tan huérfanos, porque él y su familia se desesperaban por el calor durante el día, pero también temblaban por el frío de las noches.

Entonces, el primogénito, el apañakai, se atrevió a desandar solo en el mar en busca de otro lugar, uno donde fuera posible vivir porque allí donde estaban no había vida, no había nada. Él bogó por muchos soles con sus lunas solo en el mar, y bogaba y bogaba y nada, nada que veía nada en el horizonte, sólo agua y más agua, pero él no se rendía, y seguía bogando y bogando y sólo veía el agua salada del mar, y ese viento del norte soplando y soplando, como eterno.

Entonces, ya cansado, el apañakai volvió a reclamar al padre eterno y le dijo:

- Ya que nos habéis abandonado, mejor será que nos terminéis de matar.

Fue cuando, decepcionado y muy cansado, se dio vuelta buscando el retorno. Pero, en la tristeza de su regreso, de repente, vio a lo lejos boyando sobre los marullos, una extraña y delgada figura que, poco a poco, se le acercaba; pero, sólo era un tallo que él recogió de las aguas.

Entonces, al fin, él llegó donde sus padres lo esperaban y todos corrieron contentos a la playa para recibirlo cuando lo vieron venir a lo lejos. Pero, cuando ya estuvo cerca, vieron la derrota en su rostro, y ese raro tallo entre sus manos.

Todos, decepcionados, le dieron la espalda diciéndole:

- Nada conseguiste, has fracasado, aquí moriremos.

Resignados a vivir y morir en ese lugar olvidado por el padre, todos se fueron a dormir. Entonces, Apañakai, triste, muy triste, lanzó el tallo que voló hasta clavarse en la tierra, justo en la orilla de la playa.

Tres días con sus noches pasaron, y el tallo creció y creció hasta formarse como un gran árbol que, asombrados, todos vinieron a ver, y vieron, que su follaje era como la cumbrera del cielo y en su interior, dejaba un gran espacio abierto como si de otro mundo se tratara.

Así fue que pasó, todos fueron y se entraron al interior del árbol que había crecido, y vieron que dentro de él había muchos animales que se dejaban comer. Desde entonces y hasta el presente, todos los añuu con ellos se alimentan. Esto cuentan los antigüos y así, nosotros lo hemos aprendido.

---

[83] Relatado por Alberto Sánchez. Puerto Cuervito, Laguna de Sinamaica. Marzo de 1980. Posteriormente, Isabelita, de La Ponchera, nos cantó una versión que anexamos inmediatamente después del relato del Tío Alberto. Nosotros hicimos la transcripción del canto de Isabelita y nos atrevimos a cantárselo según nuestra tonal musicalidad, tratando de imitarla, esto, porque queríamos corroborar con ella nuestra transcripción. Ella, luego de burlarse y reir mucho de nuestra interpretación, nos dijo que lo habíamos hecho muy bien, que habíamos cantado ¡clariiiito!, y luego siguió riendo a carcajadas.

Canto de la casa[84]

Aaaahh!

Mana jümo wei nüokotatüi
mmokarü,
wañun jatü weintay
Jamira aipüru,
Kamaira kayouru
Je ariyota joutei
Mou mmokarü tü

Aka, apañakai nüunatüi
nünapa mané anou mokarü.
Achon eeatürüawa.
Keikai joikayatüi
Ata kaaya joukaiñü,
nüapatüi, je, apani joukai
Apañakai nüütatüi amüiwo
amo antunachakarü.
Jürüko chikekü niákai
Keetarü nüyoota nükü,
amüiwo antunachakarü.
Jürüko mou nainru
naunatünü natüma

¡Aaaaaahhh!

Aka, nüpatatüi antünachakarü
Je, antünachakarü
Nüpünatüyawa ouparaaüyü
Aka, ou apani kayoukai amo nükeichiñü
Maneü kuunyu outatüi je aüriru,
kaaya katouwan ayukiyañü
keetü aüri aka waküperatünü
Jürüko naiñan aüri kuunkarü,
naunatünü aouparaakarü
je kuunnuriyaru
nawiitatünü akürü,
nayakuwa ata joukai

[84] Transcripción de la versión cantada de Isabelita. Más recientemente, durante un taller de Lengua y Cultura añuu que compartimos con maestros de la comunidad de Santa Rosa de Aguas, nos atrevimos a cantar nuevamente nuestra versión que antes cantáramos ante Isabelita en Karoo waruchakarü (El espejo de la Laguna); sólo que esta vez, Eduardo Morales, músico, compositor y gran impulsor del arte y la música popular lo registró para, autónomamente, producir su propia versión videográfica y musical del mismo canto.

5. De cómo la Luna engañó a su hermano Sol para hacer vivible el mundo[85].

Desde el tiempo en que por decisión de la Luna, Viento, Lluvia y Sol nacieron el mundo con su soplo; Sol, molesto con su hermana, decidió quedarse a vivir muy cerca del *lugar de los espejos*, que era el sitio donde los añuu, hijos preferidos de Luna, les había correspondido vivir en la repartición del mundo.

En aquel tiempo, pasó que Sol parecía que disfrutaba en ver sufrir a los añuu, porque él sólo sacudía su larga cabellera de fuego para lanzarles sus llamaradas y así quemarlos con su calor. Eso lo hacía durante todo el dïa y hasta ya muy en la tarde él reía y, por eso, en ese tiempo, tardaba en oscurecer, porque Sol, en venganza de su hermana Luna, tardaba lo más que podía para ir a dormir; porque él sólo reía de ver a los pobres añuu cuando, como locos, no encontraban donde guarecerse de sus rayos de calor.

Eso pasó por mucho tiempo, hasta que una noche, cuando la Luna estaba clarita y redondita allá arriba, una vieja abuela junto a su viejo marido le llamó la atención a su madre diciéndole:

- Madre, ve que yo también soy madre y abuela, y sufro no más de ver cómo tu hermano Sol nos hace sufrir de calor, no más que por puro gusto; por eso, pedimos tu ayuda.

La Luna los escuchó atenta y les dijo en un soplo que estaba bien, que ella resolvería.

Entonces, al otro día, la Luna fue hasta donde Sol se había quedado a vivir, ese lugar que los mokiro[86] llaman Ka'imalee[87] y allí encontró al Sol que, muy tranquilamente, peinaba su melena, listo para comenzar a atormentar con su fuego a los añuu. Con sorprendida sonrisa Sol recibió a la Luna,

- ¡Hermanita! ¿En qué andas por aquí donde me mandaste a vivir?
- Sé que todavía estás molesto conmigo -dijo la Luna-, pero me vengo a disculpar y, para eso, te vengo a invitar a vos solito y a nadie más, a comer y beber toda la comida y todo el aguardiente que mis hijos me han entregado; esto, sólo para que ya no estés molesto conmigo porque a fin de cuentas tú y yo somos hermanos.

Sol receló de una nueva treta de Luna; pero eso le duró sólo un ratito, pues, el sólo pensar en que iba a volver a beber mucho chirrinche le hizo olvidar su molestia, y levántandose de un salto de donde estaba sentado, le dijo:

- ¡Vámonos pues!

Y Sol se fue por delante de Luna, apresurado por llegar y echarse un buen trago.

Así fue. Sol llegó a casa de Luna y esta le servía el aguardiente en grandes taparos que Sol bebía casi de un solo sorbo. Y así, Sol bebió y bebió y comió y comió hasta que, ya bien borracho, Sol se quedó rendido, roncando la borrachera.

Entonces, ese fue el momento que Luna aprovechó para cortarle la cabellera al Sol. Eso era lo que esperaba que pasara; esa era su treta.

---

[85] Relatado por Josefita Medina, de El Barro, Laguna de Sinamaica. Julio de 1986.

[86] Mokiro: *Cabeza arenada* o *cabeza con polvo de tierra*, es el nombre con que los añuu designan a sus parientes, los wayuu

[87] Ka'imalee: *el lugar o la tierra del sol*.

Fue ese el momento que Luna aprovechó para cortarle la melena al Sol, pues, él estaba tan rendido, que ni el más grande centellazo que explotara en sus orejas podría despertarlo. Él sólo roncaba.

Entonces, como Luna sabía que, cuando despertara y viera que su cabellera le habían cortado, Sol estaría muy molesto, pidió a unas nubes que suavemente lo cargaran y de vuelta a su casa en Ka'imalee lo llevaran, y así lo hicieron.

Al día siguiente, Sol se despertó y quiso mover su cabellera para despertar el día, y vio que apenas iluminaba, pero ya no quemaba, pues, hasta las nubes volaban frescas en el cielo. Fue cuando pasó sus manos por su cabeza y cuenta se dio que, en una nueva treta de Luna, su hermana, había caído, quien, aprovechándose de su borrachera, le había cortado su cabellera.

- ¡Carajo! –se dijo-. Ya me volvió a engañar mi hermana, ya me cortó mi melena para que no queme a sus hijitos preferidos. ¡Carajo! Pero esto no se va quedar así, yo le voy a hacer un reclamo.

Y diciendo eso, fue y buscó a su primo Lluvia a quien le contó la treta que le había hecho Luna, y le pidió que en su nombre fuera hasta su casa de Luna, a poner su reclamo por el engaño y el corte de su melena.

Lluvia lo escuchó atento y le dijo que sí, que él aceptaba ser su palabrero, y así lo hizo. Lluvia fue hasta casa de Luna y le dijo.

- Oye prima, aquí vengo en sana paz, pero en nombre de la molestia de tu hermano Sol, que reniega del engaño que le hiciste para cortar su melena. Sé que lo hiciste por tus hijos, eso lo entiendo, porque yo haría lo mismo por los míos si así fuera; pero, creo que ustedes como hermanos que son, pues, sólo deben hablar sin engaños. Es por eso que vengo en su nombre, pues, como sabes, ningún problema hay entre nosotros, y sólo en justicia de su representación vengo, y que a un arreglo como hermanos puedan llegar.
- Debo reconocer –dijo la Luna-, que hablas con propiedad, y que lo que dices es toda la verdad. Reconozco que tuve que engañar a mi hermano porque muy molesto estaba conmigo y, por ello, eran mis hijos, los añuu, los que pobremente pagaban. Por eso, tuve que engañarlo y, por eso, dispuesta estoy a acordar un arreglo, el que mi hermano diga yo lo cumplo.
- Así se lo haré saber –dijo Lluvia-, y se fue de regreso donde Sol lo esperaba.

Lluvia fue muy preciso al relatarle a Sol su encuentro con Luna. Al terminar, Sol pensó por un momento sus palabras y luego dijo:

- Puedo estar molesto con mi hermana, pero también sé que ella es siempre cabal en su palabra y sus actos; por eso, primo Lluvia, te pido ahora que vuelvas allá y le digas a mi hermana que este es el acuerdo al que debemos llegar para apagar nuestras diferencias.

Entonces, Sol caminó de un lado a otro, pensando, por un buen trato, y cuando creyó tener una propuesta, dijo esto a Lluvia, su palabrero, lo siguiente:

- Vas a regresar donde la Luna y le dirás tal y como voy a decirte.
  El mundo, que con nuestro soplo hicimos, de ahora en adelante dará vueltas a mi alrededor, así lo calentaré completo con el fuego de mi cabellera. En una primera vuelta calentaré un lado y en la segunda el otro costado. Cada vuelta durará lo que, de ahora en adelante, tarde en crecer mi cabellera que ella y bajo engaño, Luna me ha cortado. Así, cuando crezca, con ella lanzaré mi fuego hasta el momento en que ella

deba preparar nuevamente una fiesta para mí, con mucha más comida y mucho más chirrinche que todo lo que ella hizo para engañarme. Pero, ese también será el momento en que, de nuevo, ella podrá cortar mi melena, sólo que lo hará con mi permiso y sin engaños; y así, sus hijos predilectos puedan contar con una vuelta sin mi fuego. Esto digo, y digo que así ha de ser para siempre.

Tú, hermano Lluvia, serás el encargado de que este trato se cumpla; por eso, habrás de anunciar los tiempos y, para ello, lloviznarás por varios días para que así Luna sepa que el día de mi celebración se acerca, pues, no habrá excusa posible a su falta y que, de seguro, les haré pagar con el fuego de mi cabellera.

Entonces, repítele esto así, exactamente como te lo voy a decir, será luego de una vuelta del mundo y con tus lloviznas, que ella y sus hijos preferidos quedarán avisados de preparar todo para mi fiesta en la que no habrá otro invitado más que tú primo Lluvia; eso, porque bien merecido lo tienes como pago por tu buena palabra para llegar a este arreglo. Vé y dile, pues, a Luna, que esta es mi palabra y este es mi trato definitivo.

A Lluvia le pareció muy justa la propuesta, sobre todo, porque él también recibiría su pago con la fiesta y, por eso, voló como llovizna hasta el lugar de Luna a quien, exactamente y sin olvidar ningún detalle, repitió lo que Sol le había dicho y que a Luna también le pareció justo. Fue así que hubo acuerdo entre los hermanos. Los añuu, igual se contentaron, porque, a fin de cuentas, medio año tendrían para celebrar buena pesca con suave brisa, sin calor y con tiempo para prepararse para cuando al Sol le crezca la melena.

Cantos y relatos de la cosmovivencia.

1. De cómo y por qué, el Araguato fue apartado de la gente[88].

Esto me lo contó mi padre, porque él decía que yo debía aprender de esas historias para más adelante en la vida; por eso, yo siempre las recuerdo, a mí no se me olvidan.
Bueno, esa vez me contó mi padre que antes, mucho antes, antigüo, pues, el araguato no era animal, era hombre. Él tenía su mujer y su cuñado igualito como cualquier hombre. Pero, el araguato era malo, era un hombre muy malo.
Él siempre andaba armado y, por puro gusto, si él quería podía hacer explosión con su gran armamento y así matar a cualquier persona; sólo por gusto lo hacía, y, cuando lo hacía, él sólo se reía de ver al que fuera, achicharrado, quemaito, quemaito, sólo con la explosión de su armamento que él siempre cargaba pa'rriba y pa'bajo.
No había nadie que se atreviera a ponerle un reclamo porque, imagínate, ¿quién se atrevía?, si el araguato andaba siempre armado cuando los otros vivían desarmados porque a ellos no les gustaba pelear, a los añuu nunca les ha gustado pelearse con *los otros*. Por eso, el araguato se ponía cada vez más malo, porque no había nadie que le dijera nada; mientras, él con su armamento, podía hacerle daño a toda la gente. Como te digo, era bien malo ese araguato.
Hasta que un día, el araguato iba por ahí y vió a una vieja caminando en el monte buscando leña y el malo se dijo: ¡Voy a asustar a esa vieja! ¡Le voy a hacer un tiro para verla brincar! Y entonces, ¡Pum!, Achicharró a la vieja con su explosión mientras él sólo reía. Entonces, la familia de la vieja fue hasta donde su cuñado a poner el reclamo y le contaron lo que el araguato había hecho y el cuñado, apenado, les dijo que él buscaría cómo resolver porque ya el araguato era insoportable.
Fue cuando el cuñado buscó hablar con Ariyu, el padre Viento de los añuu que es como Dios; entonces, el cuñado le dijo:

- Ay padrecito, la verdad, es que no nos gusta molestarte con quejas, tú bien lo sabes que buscamos resolver nuestros problemas nosotros solos; pero, el hecho es que ya no aguantamos a mi cuñado. Él le pega a mi hermana; él anda con su armamento y lo que hace es achicharrar gente por puro gusto, y ya no sabemos qué hacer porque, a fin de cuentas, nosotros no tenemos armamento y tampoco queremos tenerlo. Así, no tenemos a nadie más que a vos a quien recurrir; por eso, te pedimos padrecito, por favor nos ayudes con este problema.

Entonces, el padre Viento les escuchó, y pensó que en verdad sus hijos, nada tenían que ver con armas ni peleas, y, luego de pensar bien su respuesta, en un susurro de aliento les dijo el secreto de lo que tenían que hacer para separar, definitivamente, al araguato de la gente. Y así lo hicieron.

[88] Relatado por Josefita Medina de El Barro, Laguna de Sinamaica (s/f). Josefita ofreció dos versiones, una relatada que es la que nosotros versionamos aquí, y otra cantada, que adicionamos en su propia voz a nuestro CD que acompaña a esta obra.

El cuñado le pidió a su hermana que preparara mucha chicha de patilla y lechoza mezclada con chirrinche de mokiro, y mucha yuca y carne de bagre paletón macho asados en brasas; mientras, él por su parte se encargaría de buscar a su cuñado, el araguato, para llevarlo a la casa a beber y comer de todo lo preparado. Y así fue.
La hermana hizo todo como su hermano mayor le dijo que hiciera; mientras que él se fue a perseguir el camino por donde el araguato andaba con su armamento achicharrando gente con sus explosiones, hasta que, por allá, bien lejos, escondido en un mayal, el cuñado lo encontró esperando que alguna gente desprevenida apareciera para achicharrarla con su armamento. Entonces, el cuñado le dijo:

- ¡Epa Cuñado!, ¿qué hace por aquí tan alejado? Vamonos a la casa, que allá mi hermana, tu esposa, ha preparado mucha chicha, yuca y carne de bagre asado, como para celebrar por varios días la unión de nuestras familias.
- ¡Caramba! No me esperaba eso cuñado, pero siendo así, no hay nada que esperar aquí ¡vámonos para allá cuñado!

Y así fue. El cuñado se llevó al araguato a la casa donde su hermana, la mujer del araguato, lo esperaba con toda esa chicha de patilla y lechoza mezclada con chirrinche que, como es muy dulcita, pues, emborracha más, porque el araguato no paraba de pedir y pedir más.
El araguato se había sentado con su armamento sobre las piernas, porque eso él no dejaba que nadie se lo tocara, y a pesar de que su cuñado le decía:

- Dame pa'guardate ese armamento pa'que comáis y bebáis tranquilo.

Él decía que no, y se acomodaba mejor el armamento sobre sus piernas.
Y así pasó el tiempo y el araguato bebiendo y bebiendo, y el cuñado, cuando lo vió que comenzaba a tambalear porque ya estaba borracho, intentaba quitarle el armamento, pero, borracho y todo, el araguato refunfuñaba y apretaba más el armamento sobre sus piernas. Hasta que ya no pudo más, y cayó rendido el araguato.
Entonces, el cuñado hizo lo que Dios le había dicho que hiciera. Le quitó suavecito el armamento al araguato que todavía refunfuñó un poquito, pero ya estaba rendido, y el cuñado logró quitarle el armamento de las piernas y fue y lo taqueo y taqueo con trapos y barro hasta que lo dejó bien taqueao. Agarraron y montaron al araguato en el cayuco, y con todo y armamento lo fueron a botar por allá, bien lejos en un monte, muy lejos de la casa, y luego se regresaron.
Al otro día, cuando el araguato se despertó todavía mareado por la borrachera, vio que estaba en ese monte que no conocía y dijo:

- ¡Carajo! Esa chicha estaba buena, pero me emborrachó feo. ¿dónde carajo estoy? ¡Carajo! ¡Me engañaron mi mujer y mi cuñado, pero ya van a ver!

Entonces, bien bravo, agarró el armamento y lo disparó, y eso hizo ¡Piiistapummmmm! Una explosión que iluminó todo el cielo con un rayo, y el araguato se dio cuenta que también le habían cambiado el armamento.

- ¡Carajo! Me ha engañado mi cuñado, también me dañó mi armamento.

Y así fue que en ese monte que no conocía, quedó perdido para siempre el araguato, lejos de la gente. Por eso, cada vez que se acuerda del engaño, él agarra el armamento y lo dispara ¡Piiiiistapummm!, y lo que hace es iluminar el cielo con un rayo, pero a nadie le hace daño.

2. Canto del Rayo y el Trueno[89].

Había una muchacha en encierro. Entonces, llegó un hombre negro, muy alto, preguntando por muchachas porque quería casarse. Por ahí hay una ñerü en encierro, le dijo alguien, y él se va hasta allá, al jüpiñá de la muchacha, a pedirla en matrimonio, a proponerle a la madre comprar su trabajo de crianza.
No, ella no tiene relación con nadie, de ella no vendo yo mi crianza, pues, de nada necesito yo. Esto respondió la madre a la propuesta del hombre negro.
La muchacha, desde el cuarto de encierro, escuchaba lo que pasa. Escucha que el hombre negro insiste, pregunta precio del trabajo de crianza, pregunta por el tamaño del obsequio.
Digo que nada, ella se queda aquí por todo el tiempo que sea, cualquiera no es quien se la lleva. Dijo la madre, ya un poco molesta.
Él pide permiso para ver a la muchacha y la madre se opone. Pero, él tiene un poder y sopla, y la madre cae desvanecida, privada por el soplo del hombre negro muy alto.
Él aprovecha y habló con la muchacha que rompió el cuarto donde estaba porque él ya le llamaba la atención.
Era un hombre altísimo. Ella se arregló bien y salió.
-¡Vámonos! –le dijo el hombre-, y la muchacha se fue con él.

Todos pensaron que ella había conseguido marido cuando la vieron partir. Pero, pasado un tiempo, la madre fue volviendo, volviendo, hasta que se sacudió el desmayo.

- ¿Dónde está mi hija? –preguntó-
- Se ha ido –le respondieron-
- ¡Aja! Ya yo sé quién se la ha llevado.

Entonces, fue hasta donde guardaba sus cosas y sacó una untura que se untó en todo el cuerpo y ¡fuiiiiissss! Ella voló, y derechito llegó hasta donde él estaba.
Era una casa que parecía una fortaleza guardada por guerreros que eran negros como él, pero más pequeños. Entonces, ella les pidió permiso para entrar.

- ¡Ay maama! Cuánto lo sentimos, pero no puedes entrar, porque esa es la orden que tenemos y si la desobedecemos, todos seremos muertos.
- Bueno, así se mueran –dijo la vieja-

Y ¡fuiiiisss! Sopló sobre el rostro de los guerreros su poder, y todos cayeron privados.
Entonces, la madre pudo entrar y allí estaba la muchacha, esperando a la madre.
Ella rompió la puerta y la muchacha le dijo:

- ¡Aquí estoy maama!

[89] Relatado por Alberto Sánchéz, Puerto Cuervito, Laguna de Sinamaica. Julio de 1980. Nos dijo el tío Alberto, que este Canto se acostumbraba a cantar en el momento en que un mal tiempo con tormentas eléctricas se presentaba en la Laguna. Para ello, las mujeres mayores obligaban a las niñas a sentarse en hamacas y chinchorros sin tocar el piso con sus pies, y era cuando entonaban el Canto-relato, pues, al momento de culminar con su historia, era seguro que la tormenta se habría desvanecido en el cielo, pues, el canto era para poder ahuyentar al espíritu del araguato que siempre ha querido regresar a la comunidad que por su maldad. Había sido separado.

Mientras, el hombre negro muy alto estaba acostado en un chinchorro, echando espuma por la boca, privado por el poder de la madre, y entonces, ellas huyeron. Regresaron a su tierra.
Pero, al momento, un tiempo negro pobló los cielos. Era un tiempo como mandado por el padre, pues, eran tiempos, truenos, relámpagos y centellazos que parecían querer acabar el mundo.

- ¡Ay maama, parece que vamos a morir aquí! Ese hombre negro nos va a matar.
- ¡No, usted no se muere, ni yo tampoco! ¡Quédese usted adentro y déjeme aquí afuera!

Entonces, la madre se estuvo allí, hacieno lejos con su aliento, bichando el tiempo con su soplo. Y fue así que el tiempo fue pasando, pasando, pasando, yéndose pues.
Cuando la madre regresó dentro de la casa fue porque todo el cielo había aclarado con su soplo y su poder.
Fue luego que todo aquello se había calmado, que toda la gente preguntaba, ¿qué era lo que realmente había pasado?

- Nada. Nada ha paso, sólo que he regresado a mi hija.

Dijo la vieja. Entonces, todos se asombraron; porque, a partir de ese momento y hasta siempre, cuando se sienten los truenos, los relámpagos y las centellas, unos detrás de otros, todos saben que es por eso, el alzamiento de ese hombre negro muy alto, que era el rayo y el trueno, maldiciendo haber perdido a mla muchacha sin haberla tocado.
Esto es así. Esto cantan los viejos en las noches de truenos y centellas, y luego del canto, al momento, ¡fuiiisss! Todo vuelve a la calma. El trueno y el rayo se van, como persiguiendo a la muchacha.

3. Canto del Ta'tüi[90].

Dicen que el Taata era un hombre muy viejo. Usaba, a veces, una capa morada. Su casa nunca se veía en la laguna; pero, cuando venía el tiempo de las yagüasas, su casa, así como así, como brotando del espejo, venía y se aparecía.
Era entonces cuando a todas las familias les daba por querer comer yaguasas. Nadie pescaba ni quería hacer nada, sólo iban y buscaban el lugar donde, seguro encontrarían la casa del Taata.
Todos ellos lo buscaban porque, Taata tenía su sabiduría, tenía su poder. Él era gente de antes. Él era un ta'tüi añuu.
Entonces, cuando la gente veía pasar las puntas de yaguasas, todas las familias venían y le decían:

- ¡Taata!, ¡Viejo! ¡Queremos comer yaguasa!
- ¡Ajá! ¿Quieren comer yaguasa? Ahora les hago, ahora comen.

Entonces, cuando venía la punta de yaguasa, como son tantas, son tantas las que acuden, él les hacía el trabajo.
Se untaba su contra, se colgaba su capa morada; pero, él no las podía tocar, ni comer; sólo las familias aúu.
Pero como digo, cuando pasaba la punta de yaguasa, él con su untura y su capa morada movía sus brazos así, y soplaba, ¡fuuiiiiisss!, a las alturas, y ellas caían. Pero él no las podía comer. Nadie que yo sepa vio nunca comer al Taata.
Pero las yaguasas caían con su soplo, y todo el que quería coger, pues, al agua se lanzaba, y cada quien recogía su bojote. Luego, todos tenían que llevar las yaguasas muertas donde el Taata las tomaba por el cuello, abría su pico y, él volvía a soplarlas: ¡fuuiiiisss! Para que nada les pasara cuando las comieran.
Dicen que Taata, además, era adivino, que tenía su poder. Yo nunca lo llegué a conocer. Cómo me hubiera gustado conocerlo; porque él tenía su poder. Taata, sí. Así era como le llamaba la gente de antes.

[90] Relatado por Alberto Sánchez, Puerto Cuervito, Laguna de Sinamaica. Agosto de 1982.

4. Relato del Hombre que quiso engañar a la Luna[91].

La Luna es una mujer muy hermosa. Ella es blanquita y con el rostro redondito y liso. Ella, además, es dueña de todo lo que hay en la tierra; ella es dueña de las aguas y los árboles, de los animales y de todo fruto de toda planta y de todo hijo o fruto de animal; en fin, la Luna es, en verdad, la única y verdadera dueña de toda la tierra y de todo lo que en la tierra nace o muere, pues, la Luna también es la dueña del espíritu de todos los que viven y mueren en la tierra, sean éstos plantas, animales o seres humanos.

Por eso, cuando esa noche un hombre, atrevido, estaba hachando en el monte tratando de tumbar de un árbol un abejito cargado de miel de manglar, la Luna se le vino por detrás sin que él se diera cuenta, porque quería llevárselo, pues, el hachero, para nada había solicitado permiso.

Así, pues, el hombre estaba bien entretenido, hachando y hachando, como si el mundo le perteneciera a él y a nadie más; mientras que la Luna, molesta, sin que él se diera cuenta, bajó del cielo y en un ¡fuiiisss!, se transformó en la bella mujer que en verdad era.

De pronto, el hombre sintío el visaje a sus espaldas y al virarse, vio a la Luna como la más hermosa mujer que nunca antes había visto y dejando de cortar el abejito, se atrevió a decirle:

- ¡Ajá, que muchacha tan blanca y buena moza!
- ¿Qué haces aquí? Le preguntó la Luna, ahora convertida en muchacha.
- Bueno -respondió él-, como ves, aquí estoy tumbando este abejito para sacarle luego la miel. ¿Por qué me lo preguntas?
- No, por nada. Yo te pregunto nada más –dijo la Luna-; pero, pensando en voz alta, la Luna se dijo, "a este me lo como yo".

Entonces, el hombre que apenas escuchó el susurro, le preguntó:

- ¿Qué acabas de decir? No te entiendo.
- No, que eso también lo como yo.
- Ah, ¿tú también comes del abejito?
- Si, y te estoy preguntando si tú también lo comes.
- Si, claro, aquí ya tengo un taparito con agua porque yo lo preparo y me lo tomo hasta que me lleno, entonces, preparo el resto para llevarle a mis hijitos. ¿Quiéres un poquito?
- Bueno, dame acá un poquito para probar.

Va y le da y la Luna bebe y dice:

- ¡Aaah!, está muy bueno, está muy dulce.
- Si, por eso yo lo busco siempre, lo busco a muerte.

Así estuvieron, tomando el jugo dulce del abejito, sólo bebiendo, y la muchacha lo miraba y lo miraba, hasta que le dijo:

- Mira, si tú quieres puedes venir conmigo a mi tierra donde hay muchos abejitos. Si tú vienes conmigo yo podría darte muchas cosas, lo que quieras.
- ¿Acaso vives lejos?
- No, yo vivo muy cerca de aquí de donde estamos. Si yo te doy lo que me pidas, ¿te vendrías conmigo? Le preguntó la Luna.

[91] Relatado por Alberto Sánchez de Puerto Cuervito, Laguna de Sinamaica. Marzo de 1982.

- Bueno –pensó por un momento rascándose la cabeza-. Si me das lo que yo te pida, puede que si.
- Mira, yo vivo por aquí mismo, vas a estar siempre cerquita de tu casa, puedes ver a tu familia todos los días

Le dijo la Luna, aunque sabía que mentía.

- Bueno –dijo él- si me das todo lo que te pida y voy a poder ver a mi familia todos los días, entonces yo te diría que si me voy contigo. Pero, lo que me vas a dar me lo debes dar ahora para dejárselo a mis hijitos. Dámelos, que yo sólo ire a mi casa para dejárselos a mi familia, que también está muy cerca de aquí, y ya luego regreso para irme contigo.

Pero él, por dentro, bien sabía que mentía.

- Mira, yo necesito a un hombre trabajador como tú –dijo la Luna-, porque tengo mucho trabajo, mucho monte que cortar. Te aseguro que allá en mi tierra tendrás mucho trabajo que hacer.

Ella también mentía. Ambos mentían porque ambos se querían robar.

Entonces, el hombre se mostró como decidido, y le pidió los regalos que quería. Le pidió un cayuco con su canalete, mucho maíz cultivado y yuca lista para cocinar; le pidió una nueva red para pescar, un buen cuchillo y anzuelos y muchas otras cosas más. Luego de pedir todo lo que quería como regalo, terminó diciendo:

- Bueno, pues, dame ahora todo lo que te he pedido y seguro me voy contigo.

Entonces, ella le pidió que esperara un poquito, que ella ya regresaba. Fue y se internó en el monte y, al rato, regresó con todo lo que el hombre le había pedido. Se lo entregó, y el hombre contento, lo agarró todo y se fue a su casa prometiendo regresar, aunque en verdad, pensaba en no volver.

Emocionado, llegó a su casa. Contó a su familia lo de su encuentro con esa extraña mujer y entregó todos los obsequios diciendo que, a ese lugar del monte jamás regresaría. Pero, al rato, comenzó a pensar y a decirse:

- Si ella me ha dado todo lo que le pedí, sin desconfiar; lo más seguro es que mucho más puedo tener si voy y le trabajo apenas un poquito. Ya luego me vuelvo, y no tendré que verla nunca más.

Era ambición la que hablaba en su corazón. Por eso, decidió que debía regresar. Fue y se quitó la ropa limpia y se puso ropas viejas. Se armó apenas con un machete y un hacha, pues, como pensaba que sólo iba a tumbar monte en las tierras de esa bella mujer, nada más iba a necesitar. Se despidió de su familia, primetiendo estar siempre pendiente de ellos, y se fue.

Así, pues, regresó el hombre donde la Luna, hecha mujer, lo esperaba.

- Aquí estoy –dijo él- listo para ir a tu tierra, a trabajar, para tener más regalos de los que ya me has dado.

Entonces, ella le dijo que primero debía descansar.

- Acuéstate –le dijo- descansa un rato, porque vamos a tener que caminar.

El hombre le hizo caso y se acostó. Fue cuando le vino ese enorme sueño que, de repente, lo puso a dormir. El sueño fue profundo, tanto, que jamás pudo despertar; porque entonces, la mujer se hizo Luna y, así convertida, se lo fue llevando, llevando, con todo y su hacha y su machete y su ropita vieja. Aún hoy, podemos ver al hombre que quiso engañar a la Luna como una sombra, viviendo con ella, allá arriba.

Pero fue verdad, él puede, desde bien arriba, ver todos los días a su familia.

5. Canto del Murciélago[92].

Este era un hombre que se enamoró de dos hermanas, y ellas lo aceptaron. Él llegaba todas las noches a visitarlas. Primero se enamoró de la mayor, luego de la menor, y por las dos dio el regalo que pidieron.

Entonces, él las visitaba todas las noches, todas las noches.

Él tenía un conuco donde sembraba bastanre comida. Él se metió con las dos, pues, él de las dos la crianza compró.

Como decimos, él venía todas las noches. Pero, ellas extrañaban que él nunca venía de día sino todas las noches; de noche solamente; todas las noches, sólo de noche.

Entonces, una de las hermanas se dijo:

¿Cuál será el motivo de que él no viene de día para así poder conocerlo?, pues, sólo viene en la noche. No le gusta la comida caliente. Así, fría, se la come, porque no quiere la luz de la candela.

Al pensar en eso, pues, las hermanas maliciaron:

- Es verdad –dijo la mayor- ¿Qué será este marido nuestro? No puede ser, nosotras tenemos que verlo en el día porque él sólo viene de noche y se va de madrugada.
- Si, es verdad. ¿Por qué él siempre dice que se tiene que ir a trabajar y con nosotras él no quiere amanecer?

Entonces, uno de tantos, la menor dijo resuelta:

- ¡Carajo! Yo voy a ver cuál es el motivo de la ausencia de nuestro marido en el día, porque yo no aguanto más esta inquietud.

Fue cuando las hermanas se fueron siguiéndolo en su cayuco; lo siguieron, cazándolo, buscando la posición en la que se encontraba, y, lo encontraron.

Resulta que, en verdad, como él decía, él estaba trabajando. Ellas lo vieron trabajando y trabajando, tumbando monte y quemando la basura. Así lo vieron. Pero también vieron que él era un hombre muy pequeño, chiquitico; así fue que lo vieron. Entonces, una de ellas dijo:

- ¡Ah caramba! Este marido de nosotras sí que es chiquitico.
- No, por eso no –rspondió la otra- El asunto es que nos responda.
- No, la que soy yo no vivo más con él –replicó la otra-. Ese hombre es muy feo, fíjate que no tiene nariz y es chirriquitico.

Con esa discordia regresaron a su casa y para encontrar una solución le contaron lo que vieron a sus hermanos.

- Hermanos, hoy hemos visto por primera vez en el día a nuestro marido y hemos visto que él no tiene figura. Sabemos que es hombre, pero él no tiene nariz, la tiene pero muy chiquitica y la verdad, siendo tan feo ya yo no quiero más vivir con él.

A la que la otra hermana respondió:

- Bueno mujer, ¿acaso no ves cómo él responde por nosotras? En verdad, nada nos falta, ni alimentos, ni vestidos.
- No me importa –dijo ya resuelta la otra-. Lo que soy yo, no estaré más con él, yo ya no lo quiero.

[92] Relatado por Alberto Sánchez, de Puerto Cuervito, Laguna de Sinamaica. Febrero 1983.

- Entonces, si tu no lo quieres, pues, yo tampoco lo quiero.

Eso dijeron ellas a sus hermanos.

- ¿Y cuál es el motivo para no quererlo? –preguntó uno de sus hermanos-.

Mientras que otro propuso:

- Colguemos un chinchorro bien alto y, cuando se acueste, venimos y lo cocemos bien con hilo fuerte para que no se pueda escapar y así podremos ver de quien se trata, y, si es un animal, pues, lo quemaremos. Pero antes, vamos mañana a cazarlo en el monte y ya luego vemos.

Todos aceptaron la propuesta.

Pero entonces, como siempre, en la noche él llegó donde sus esposas para buscar comida y calor de mujer; pero ellas estaban adentro de la casa y no quisieron salir a recibirlo; por lo que él se encolerizó. Entonces dijo:

- Yo sé cuál es el motivo de ya no quererme. Pero ellas no se salvarán. Ninguna de las dos, pues, si no son para mí, no lo serán para ningún otro hombre.

Con estas palabras sentenció y ya luego se fue.

Entonces, esa mañana, fueron los hermanos donde las hermanas les dijeron que lo encontrarían y hasya allá fueron a buscarlo, a verlo allá, en la tumba y lo encontraron trabajando. Y ciertamente vieron que su nariz era pequeñita, chiquitica. Entonces se dijeron:

- Es verdad lo que nos han dicho nuestras hermanas. Este es un hombre muy pequeño y muy feo pàra ser hombre, para ser gente. ¡Hay que matarlo!

Todos asintieron y así lo hicieron. Con sus armas lo flecharon y mataron y, luego que lo hicieron, quemaron su cuerpo en una hoguera porque a él no se le conocía familia.

Ellos quemaron su cuerpo; pero, del fuego volvió a salir él hecho como pájaro, volando. Quemado, pero volando.

Esa noche, todos dormían tranquilos en casa, sin pensar. Él, llegó volando y, en silencio, se metió en el chinchorro de cada una de las hermanas, sus mujeres, y buscó sus partes para arañarlas con fuerza, rompiéndolas.

Así, mientras dormían, toda la noche, la sangre goteaba por el chinchorro: ¡taqui, taqui, taqui!, goteando de sus partes. Por eso, al amanecer, encontraron sus cuerpos empozados en su propia sangre. Ellas murieron, tal como lo había anunciado ese hombre.

Porque a él lo hicieron animal, pero él era hombre y, cuando los hermanos quemaron su cuerpo, se hizo animal. Volaba como pájaro, pero su rostro era el de un hombre bestiado. Él era un murciélago.

6. De lo malo del hombre escandaloso y de cómo se vive en la tierra de los muertos[93].

Cuando esto pasó, todavía la gente vivía en Wanana. Allá era bueno vivir, porque ahí estaban tranquilos, no había nadie que los molestara, y había mucho pescado y buenos manglares, había eneales y mucha babilla, y hasta caimanes. Luego, como por los meses de julio y agosto, llegaban las yaguasas. Bueno, eso ahí no faltaba nada porque había de todo, de todito había allá en Wanana.

Pues, ahí en Wanana es que dicen que pasó. Había una familia de padre, madre y una hija señorita. Ellos eran tranquilos como todos los que ahí vivían; pero, al hombre le gustaba prepararse chicha aguardientosa y, cuando la bebía parecía que cambiaba de familia. Si, porque, yo no sé de qué familia era el hombre, pero cuando bebía se volvía familia del araguato, porque eso armaba unos escándalos que eso espantaba.

Al otro día, cuando ya estaba bueno y sano y la mujer le reclamaba por sus pleitos de borracho, ´él así, avergonzado, le pedía perdón y le prometía que eso no lo volvería a hacer, que eso no iba a volver a pasar. Pero, al poco, él bebía chicha otra vez y regresaba con su escándalo.

Eso y que gritaba durísimo, y tiraba y rompía todo. La esposa y la hija, cuando él se ponía con esas cosas, se iban y acurrucaditas se abrazaban con miedo por allá, bien lejos del escándalo del hombre. La muchacha, llorando sólo decía:

- ¡Ay mamá!, ¿qué hacemos?, así no podemos vivir.

Ahí, llorando y acurrucaditas, las dos se quedaban esperando a que el hombre se rindiera de su borrachera y entonces regresaban. Así siguió pasando, y en cada escándalo, ellas se iban cada vez más lejos; hasta que, uno de tantos, ellas se alejaron tanto que decidieron entrarse en el monte para no regresar más a esa casa donde el hombre escandaloso no se daba.

Entonces, ellas se metieron en ese monte, caminando entre los manglares, y no les importaba la plaga ni nada, porque ellas sólo querían no volver. Se fueron metiendo y metiendo en el monte hasta que ya no sabían donde estaban.

Fue cuando sintieron que, de lejos, se venía acercando un ¡juuuummm!, así, como bufando, algo muy grande porque sonaba durísimo. Entonces, la muchacha muy asustada, dijo a su mamá:

- ¡Ay mamá!, ¿qué será eso que viene?
- ¡No sé mija!, pero corramos por aquí.

Ellas corrieron, pero el bramido estaba cada vez más cerca ¡juuuummmm!, persiguiéndolas. Cuando miraron atrás, vieron que era como un enorme toro negro, con unos cachos grandes y puyuitos así, como cuando la luna está de cachito.

Aquel animal era grandísimo y bufando las persiguió y persiguió, hasta que quedaron atrapadas. La madre, desesperada le dijo a la hija que se treparan a un árbol. La muchacha pudo hacerlo porque era joven, pero la madre no pudo porque era más vieja y cuando

[93] Relatado por Guardina de El Barro, Laguna de Sinamaica, 1981. Ese día, como siempre que visitaba a Guardina, Capajana se sentaba a escuchar, siempre sonriendo. Él escuchó igual la historia y a cada paso del relato, el asentía diciendo: “Si, eso fue así. Si, así fue que pasó”. Y sonreía emocionado.

intentaba subir se resbalaba y volvía a caer, hasta que llegó esa bestia y atrapó a la madre y se la tragó enterita.
La muchacha, bien subida en la mata, se abrazaba al tronco y lloraba porque ese animal se había tragado a su mamá. Pero, esa bestia quería seguir comiendo, y como no podía alcanzar a la muchacha que estaba encaramada en la mata, venía y daba pasos hacia atrás hasta un trecho y, tomando impulso, luego corría para dar de topes con sus cachos a la mata, buscando que la muchacha goteara y así, poder comérsela también. Pero, ella se agarraba durísimo, llorando, pero bien aferrada al tronco, aguantando los tremendos topes que ese animal le daba al tronco de la mata.
De pronto, la muchacha, pero también el toro, sintieron cómo la tierra comenzó a temblar, porque un nuevo y más fuerte tropel se acercaba. Entonces, más desesperada y sin dejar de llorar, la muchacha pensó y rogó:

- ¡Ay mamá!, ¡Ayudame mamacita! ¡Algo peor se acerca! ¡Ayudame mamacita, porque sino, aquí voy a morir también!

Pero, la muchacha se dio cuenta que, mientras más se acercaba ese tropel, el toro que antes la perseguía, ahora se aquietaba, como acobardado, sumiso. Él seguía bufando, pero lo hacía así, bajito, como temeroso de aquello que venía. Entonces, cuando ella vio que el toro, ese que antes se mostró tan poderoso, como para tragarse de un solo viaje a su madre; ahora se aquietaba por puro miedo, no podía dejar de pensar en que, lo que se acercaba, fuera lo que fuera, tenía que ser muy peor al toro que antes había comido a su madre y, para ella, ya no había ninguna posible salvación.
Justo pensando ella en su defintiva muerte, fue que el tropel que movía toda la tierra se hizo enorme, presente. Entonces, desde lo alto de la mata donde ella se aferraba, pudo ver que quien venía era un hombre joven, con fuertes brazos, que montaba un gran caballo amarillo con ojos de fuego, y que mascaba el hierro del freno de sus bridas como quien muerde un dulce caramelo. Así de fuerte y temible igual se mostraba su caballo.
El hombre miró al Toro y luego la miró a ella, pues, aún aferrada al tronco de la mata, no paraba de gritar, llorando desesperada, diciéndo:

- ¡Ayuda! ¡Ayúdeme Señor! ¡Ese animal se comió a mi mamá y ahora me quiere comer a mí!

El hombre se veía muy joven; pero, por su porte, se sabía que era alguien a quien temer, porque, además, el toro que antes atemorizaba con sus bufidos, ahora no era más que un becerrito temeroso de ese hombre que, con su mirada, parecía poder destazarlo totalmente si así lo quisiera. Así de fuerte era su mirada.
Pero el toro sólo escarbaba la tierra con sus patas, con la cabeza caída, como reverenciando humilde a su amo. El hombre, desde su montura, le habló al toro en una lengua que la muchacha desconoció. En tono fuerte, dijo:

- ¡**Püuna ya tammami**! **je püweta aa jümüiwo pükatüi** (*¡Vete a mi tierra ya! Y vomita allá lo que antes comiste*).

Entonces, al escuchar la orden del hombre joven, ese toro parecía un niño regañado. Y así, con la cabeza gacha, se fue de allí, dejando tranquila a la muchacha. Ella, suspiró al verse como a salvo. El hombre joven, desde su montura, le hizo señas para que bajara de la mata donde estaba encaramada y montara la grupa de su caballo amarillo. Ella, todavía asustada,así lo hizo, y él se la llevó mucho más adentro de ese extraño monte.

Cabalgaron por un buen rato entre la espesura de ese monte, hasta que, en medio de una explanada, a lo lejos, se veía un monton de casas que parecían ser un pueblo. Ella lo vio y se dijo, que al fin habían llegado, que al fin podría descansar después de todo lo que había pasado.
Pero, antes que ellos, ya el toro había llegado, y en el centro de ese como poblado, fue y vomitó enterita a la vieja, la madre de la muchacha, que luego de un ratico de aturdimiento, se levantó y, como toda la gente que ahí andaba, salió caminando como muda y con la mirada perdida.
Ellos llegaron. El hombre detuvo su caballo frente a una casa muy grande y muy amarilla, tanto, que hasta cegaba. Ella se fijó que en ese lugar había mucha gente, que si no fuera porque toda esa gente andaba como lela, con la mirada perdida y sin decir una palabra, ella hubiera estado convencida de que al fin había llegado a un pueblo muy bonito, pues, allí andaba mucha gente que, por su vestimenta, parecían venir de muchos lugares distintos. Ella no podía asegurarlo porque, en verdad, allí nadie hablaba. Las casas también eran todas muy diferentes unas de otras, y parecía que cada uno vivía en su propia casa porque todas eran como sus vestimentas, diferentes, según cada quien fuera de donde viniera.
El hombre joven la tomó fuerte por el brazo y la llevó dentro de la casa, donde una vieja, al verlo, agachó la cabeza para escuchar sus órdenes, que él le dio en el mismo tono fuerte que antes había usado para dominar al toro:

- ¡**Püawirajü**!, **teinteei ata jiá watta**. (¡*Báñala*!, *yo vendre mañana por ella*).

La mujer, sin levantar la mirada y sin decir una palabra, sólo asintió que así lo haría. Él, sólo dio la espalda, y se fue.
Entonces, la vieja la tomó de la mano y la llevó hasta un lugar de la casa donde había como una poza. La vieja le hizo la señal para que se metiera a bañar. La muchacha, mientras se quitaba su manta para bañarse, quiso hablar con la vieja y comenzó a decir:

- ¿Cómo se llama esto aquí? Me parece que aquí está bien bonito. Todo es tan silencioso y tranquilo. Yo me he quedado sola en el mundo, y pienso que aquí me podría quedar para siempre. ¿Cómo se llama el señor que me trajo? Me parece que es un hombre muy fuerte y que todos lo respetan. Él me salvó de un toro que antes se había comido a mi mamá, pero mientras me traía para acá, nunca dijo nada y yo, en verdad, quisiera agradecerle.

La muchacha hablaba y hablaba, pero la vieja nada que le respondía.
Ella fue a buscarle una manta limpia. Se la trajo, y era una manta de colores, muy diferente a la vestimenta que llevaban las mujeres que allí había visto, porque todas andaban vestidas con mantas negras, nada de colores. A la muchacha le pareció muy bonita y contenta se la puso. Ella quiso salir de la casa para caminar y conocer un poco de ese pueblo, pero la vieja, con cara muy seria y sin decir una palabra, le dijo que no, que ella de allí no podía salir.
Al otro día, vio que la vieja había preparado comida sólo para ella. Se la puso sobre la mesa y le hizo señas para que comiera y, mientras comía, volvió a tratar de ponerle conversación.

- Y en esta casa tan grande, ¿vive más gente? ¿El señor que me trajo está casado? ¿Cuándo regresa? Yo, en verdad, quisiera agradecerle todo esto que ha hecho por mí.

Y hablaba y hablaba y la vieja nada que le respondía a nada de lo que ella decía.
Por la tarde, ella sintió el tropel del caballo amarillo que, bufando, se detuvo frente a la casa. Entró el hombre y la vieja, con la cabeza gacha de fue y los dejó solos. Él la tomó de la mano y la llevó a su habitación para hacerla su mujer. Ella aceptó.

Él la hizo su mujer, pero cuando lo hacía, él se animalaba y entonces la arañaba y la mordía, y ella calladita sólo sufría porque pensaba que, ¿qué podía hacer? Solita estaba en el mundo y sin siquiera saber en qué lugar se encontraba. Ya cayendo la tarde, él montó su caballo y a todo galope se fue.
Así pasó por un tiempo.
Él llegaba por las tardes, la llevaba a su habitación, la hacía su mujer y la arañaba y mordía; mientras ella sufría por el maltrato. Luego, poco antes del anochecer, él se iba y la vieja venía a curarle las heridas que él había dejado en su espalda y sus piernas. Ella, sólo lloraba y se lamentaba diciendo:

- ¿Por qué hace eso? ¿Por qué me tiene que herir así? ¿Quién es, en verdad, este hombre? ¡Ay mamá! ¿Dónde me has dejado? ¿Qué puedo hacer yo, solita como estoy, contra esta bestia que me daña?

Lloraba. La vieja, sólo se dedicaba a curar sus heridas, pero nada le respondía.
Hasta que, una tarde, después que él la hiciera su mujer, arañándola y mordiéndola, y como siempre, él se fuera cabalgando en su pavoroso caballo amarillo antes de caer la noche; ella, decidida, dijo a la vieja que curaba sus heridas su definitiva determinación.

- ¡Ya no aguanto más este maltrato! ¡Esta misma noche me voy! ¡Aquí no me estoy más! ¡Me ayudas o no me cures más!

La vieja, espantada en su rostro, vio que la decisión de la muchacha era definitiva; por eso y por primera y única vez, se atrevió a responder.

- ¡Muchacha! ¡Ni se te ocurra intentar salir de noche! ¿Quiéres saber quién es el hombre que te maltrata? Pues, sólo te puedo decir que él no es hombre. ¿Quiéres saber cuál es su nombre? Entonces, debo decirte que su nombre no debe ser pronunciado; pero, ya que me obligas, te diré que hablamos de **Kareira,** *El Tigre*, dueño de la tierra de los muertos que es el lugar donde, no sé cómo ni por qué, has llegado. Eres viva entre todos los muertos que aquí estamos. Esta es la tierra de los muertos y **Kareira** nuestro gobernante. Aquí nunca has debido llegar, porque ningún vivo debe vivir con los muertos.

Entonces, la vieja la ayudó a escapar de allí. Pero, con una severa advertencia.

- Te voy a ayudar a salir de aquí; pero, tendrás que hacer exactamente lo que te diga. Voy a preparar una toma que beberás pensando en el lugar en el que quieres estar o regresar, pues, hasta allí vas a llegar. Pero, cuando allá llegues, jamás podrás volver a hablar, porque el día en que apenas digas “a”, hasta aquí regresarás y entonces será para siempre. ¿Estás de acuerdo?
- ¡Sí! Lo que tenga que hacer lo haré, aquí ya no puedo estar.

La vieja preparó entonces la toma que ella bebió pensando en su casa y en su padre a quien, por su eterno escándalo, ella y su madre abandonaron, por lo que su madre fue tragada por un toro y ella sometida por el tigre dueño de la tierra de los muertos.
Ella piensa en su casa, en su madre, en su padre y, de pronto, se queda dormida y, con la misma, se desvanece de ese lugar.
Al otro día, cuando el padre más entretenido estaba curando unas redes, vio que a lo lejos venía una embarcación iluminada por el sol, y cuando más cerca estaba, se percató que era su hija que, a su casa, sola, regresaba.

Cuando al fin llegó, él la abrazó llorando, la besó en sus mejillas, daba saltos de alegría y seguía llorando. Él quiso demostrar el tamaño de su arrepentimiento. Pero, ella no podía hablar, así que, a pesar de estar feliz de haber regresado, nada podía decir y nada le decía a pesar de que insistía en preguntarle por su madre, su esposa, ¿qué pasó con ella?, ¿por qué no regresó con ella?, ¿acaso le pasó algo malo? ¡Cuéntame! Pero ella nada podía decir, aunque quería.

Así pasó un largo tiempo. Así vivieron. El padre rogando para que ella le hablara, que le dijera, aunque fuera una palabra, que él bien sabía que había sido el culpable de todo, que le reclamara, que le peleara, pero que algo le dijera, y ella, nada, y ese para él era su peor castigo. Dicen que fue el silencio de su hija y su eterno arrepentimiento lo que lo fue enfermando, porque el hombre se fue encorvando poco a poco, hasta que ya no pudo andar más.
Fue entonces que, ese día, él estaba acostado, así, encorvado sobre una estera de eneas, que llamó a su hija para pedirle por última vez que algo le dijera porque, a punto estaba de hacer su viaje definitivo a la tierra de los muertos.
Ella, que por todo ese tiempo había cumplido su promesa, que ahora ya casi vieja, sola se había quedado porque ella nunca con un hombre se había casado; pensó entonces que lo mejor sería acompañarlo, pues, a fin de cuentas, ella conocía mejor ese lugar al que ahora su padre viajaría.
Entonces, justo antes de morir, el padre le escuchó decir:

- Vamos padre, yo te acompaño, porque ya te he perdonado.

Ese día, el padre y la hija, juntos, de la laguna se desvanecieron.

Cantos y relatos del tiempo de los extraños.

1. De cómo confundimos a los extraños usando al animal de nuestros nombres[94].

Antes que llegaran los blancos extranjeros, nosotros teníamos nuestros propios nombres. Eso, lo recuerdo completico que me lo contaba mi abuela. Ella me decía que, en ese tiempo, cada familia tenía su propio nombre, y cada nombre siempre tenía a un animal como representante de toda la familia, por muy grande y extendida que ésta fuera. Esto siempre fue así, porque la gente de antes estaba segura que primeramente a nacer la gente al mundo, los animales siempre nacieron primero; por eso, cuando ya nació la gente, cada muchedumbre quedaba de por sí, unida al animal que atestiguaba su emerger, y, sólo por eso, el animal que fuera se hacía como el padrino de toda la familia que, en ese mismo lugar o dentro de la misma familia, naciera después.

Yo no recuerdo bien cómo era que lo contaba mi abuela, lo que no me olvido es que ella lo contaba bien bonito; por eso no lo olvido y recuerdo que ella decía, que cuando la primera gente nació en el mundo, los animales, pendientes como estaban de ese acontecimiento, se dedicaron a seguir todos los partos en todos los diferentes lugares donde la gente nace.

Desde entonces, se sabe que en el momento y lugar que una nueva gente va a nacer, puede que esté presente un gavilán como testigo; en otro, puede emerger un caimán; en otro más allá, puede que flote una babilla, o cualquier otro animal de la selva del manglar, que siempre se hará presente para atestiguar el parto y, por eso mismo, se hace padrino del nombre del nuevo miembro de esa familia que en ese lugar ha emergido.

Es por eso que antes, había la gente de las garzas (**morenaüyü**), la gente de las yaguasas (**aroonaüyü**), la gente del caimán (**keiwüyü**), la gente de la babilla (**waluaüyü**), la gente del gavilan (**washareüyü**), la gente del zamuro (**kamaraüyü**); y así, cada familia tenía su padrino animal que les daba nombre y siempre les acompañaba.

En ese tiempo, además, la gente estaba bien repartida. Así tenía que ser, porque era mucha la gente y todos no cabían en un mismo lugar. Por eso, la gente se repartía por todas partes, y había gente en **Wanana**, en **To'u**, en **Asaaparaa** y en **Marakare**. Había gente por allá por la boca de Río Limón, por el río arriba en La Ponchera, por Caño Morita. Bueno, eso entre el río, el lago y las islas, era mucha la gente que había, eran muchos los añuu.

Bueno, qué te digo, todos ellos se enteraron de que unos extraños venían en un barcazo así, enorme. Ellos lo supieron antes de que los extraños, en verdad, se asomaran por estos lados; porque los primeros que los vieron venir fueron los **mokiro**, unos guajiros que pescaban por

[94] Relatado por Guardina. El Barro, Laguna de Sinamaica, octubre de 1981. El relato vino a propósito de la celebración del 12 de octubre que, para la época, aún era llamado "Día de la Raza", y en la Laguna como en otras comunidades indígenas, el gobierno nacional acostumbraba realizar actividades asistencialistas como falso reconocimiento de estos pueblos. Hoy, la "revolución bolivariana" cambió el nombre de la misma colonial celebración, pero acuerda con transnacionales la explotación minera en territorios indígenas, a quienes lleva asistencia como compra de su dirigencia para que permitan, a la buena, entregar sus territorios; porque a la mala, ya el Presidente Maduro lo dijo: ¡él puede ser mucho más malo y asesino que el Presidente de Turquía!

allá, más arriba de la ensenada de **Paraarü**, y fueron ellos los que dejaron correr la voz, y esa voz vino bajando de Caño Sagua hasta Caño Paijana, y así siguió bajando y bajando; por eso, la gente de por acá en Sinamaica y hasta la gente de las islas se enteraron; todos, pues, ya sabían que esos extraños habían llegado.

Entonces, se armó la discusión, porque unos decían que había que esperarlos y ver qué traían; otros, pensaban que mejor era irse más lejos dónde los extraños no llegaran y desde allí, poder vigilar lo que los blancos extranjeros hicieran. No, mejor vamos a preparar unos regalos para darles a su llegada y así hacerlos nuestros amigos -dijeron otros.

Y así, no pudo haber acuerdo; por eso, cuando al fin llegaron los extraños, hubo quienes sólo los miraban, asombrados; otros, sonrientes, iban en sus cayucos hasta la gran barcaza de los extraños, para ofrecerles sus regalos del compartir, que ellos, sonriendo igual, recibían. Otros, muy atemorizados por no saber qué hacer, hasta lo más lejos del lago se fueron y nunca más, por estos lados, nadie los volvió a ver.

Nunca olvido que mi abuela siempre me contó, que fue la gente de Wanana, de donde venimos nosotros, la que no huyó ni fue a recibir a los extraños; tampoco les llevó regalos, sino que ellos aprendieron a usar el nombre de su animal padrino y, por eso, cada uno de ellos sabía cómo transformarse en babillas, caimanes, garzas, gavilanes o en cualquiera otro animal que fuera su padrino de nacimiento; luego, todos ellos, como animales, se ocultaban en el manglar para vigilar a los blancos y obtener su entendimiento; porque ellos sólo iban como animales para aprender quiénes eran los extraños; pero, luego regresaban como gente a su propio lugar, allá en Wanana.

Pero resultó que entonces, los extranjeros comenzaron a entrarse y entrarse cada vez más porque querían quedarse por aquí. Ellos hacían mucho escándalo con sus caballos y con estallidos que obligaban a huir a la gente por donde los blancos llegaban. Entonces, resultó que sólo la gente de Wanana era la única que sabía hacerles la treta; porque esa gente, al ver aproximarse a los blancos a sus tierras, arreito, ¡fuisss! se volvían el nombre de sus animales padrinos, y los blancos sólo veían animales, y como no veían gente, muchos eran los añuu que escapaban. Fue por eso, porque los blancos nunca vieron gente, sólo yaguasas, gavilanes, tigres, zamuros, caimanes y babillas; porque la gente de Wanana se cambiaba en sus nombres animales sólo para confundir a los extraños, y sólo por eso, los blancos nunca pudieron atraparlos como hicieron con todos los otros añuu.

Decía mi abuela, que luego de pasado muchísimo tiempo, todos aquellos que al principio se acercaron a los blancos para compartir como si fueran gente verdadera, terminaron por perder los animales de sus nombres. Recuerdo que mi abuela decía que por eso hubo mucha gente de Wanana que decidió quedarse en la forma de su animal padrino. Ella decía que esa gente prefirió quedarse en la forma de animal para no salir de su lugar, porque preferían ser respetados como caimán, babilla, yaguasa o gavilán, antes que ser maltratados como gente por esos blancos extranjeros que, en verdad, nunca respetaron a nadie que en ese tiempo decidió recibirlos.

Por eso todos los añuu de ahora venimos de Wanana, de la gente de Wanana, aunque ahora se llamen Pedro o María, Juan…

2. Canto de la mujer y el caballo[95].

Este es un canto de los viejos de antes, de los viejos añuu.
Dice que era una muchacha que crió un caballito. Todo lo que iba creciendo el caballito lo iba creciendo ella, hasta que se hicieron grandes, grandes.
Ella iba al monte con él, a bañarse en el jagüey, todos, todos los días. Pero, uno de tantos, el cuñado, el esposo de la hermana, dice:

- ¿Y qué tanto hará mi cuñada con ese caballo?
- Bañándose con él, criándolo, aseándolo.

Le respondió su esposa, la hermana de la muchacha.

- ¿Pero, tánto lo quiere? Eso no puede ser.

Malició el cuñado.

Uno de tantos, ella se fue muy de mañana y no vino sino hasta el mediodía. Ese día la perdonaron.
Otro día, ella se fue con su caballo; pero ya era un hombre y ella una mujer. Se dejó ir con él y se perdieron. Pero el cuñado los siguió y la encontró, acostada con él, con su pabellón, abrazados, el brazo del caballo así, y sus piernas, atravesándolo. Ellos dos, durmiendo.

- ¡Ajá! Esto que está haciendo mi cuñada.

Dijo el cuñado.

- Yo creo que esta mujer se ha entregado a este caballo.

Malició.
Entonces, fue y se lo contó a la hermana, su esposa. Ella no le creyó.
Ella se vuelve a ir con él, pero los siguen, y allí, en el mismo sitio, en el mismo estado, los encontraron, la cabeza del caballo aquí, los brazos montados, y sus piernas, atravesándolo. Ellos dos, durmiendo. Nada le dijeron. Regresaron.

- ¡Ajá! Ahora si veo que es verdad.

Dijo la hermana.
Nuevamente, al otro día, ella salía temprano con su caballo.

- ¿Dónde vas tan temprano con ese caballo?

Preguntó enfadada la hermana.

- Voy allá, al jagüey, a bañarlo, a darle de beber.
- ¡Pues no! Ayer te encontré con él, acostada.

Ella nada respondió, bajó la cabeza y echó a llorar.

- ¿Por qué lloras? –le preguntó el caballo-, porque él tenía un poder: hablaba.
- Mi hermana me ha regañado, sabe que mi amante eres.

Ella esperaba un hijo, nada más que del caballo.

- Ahora tendrás que llevarme donde yo te diga, al punto que yo quiera que me lleves.
- ¿Y dónde quieres que te lleve? –preguntó él-
- Allá, a que Te'i, el padre. Allá quiero parir.
- A dónde quieras ir te llevo. Le dijo él.

[95] Relatado por Alberto Sánchez. Puerto Cuervito, Laguna de Sinamaica, Junio de 1980.

Ella esperaba un hijo, nada más que del caballo. Su barriga ya era grande, pero con la manta no se le veía.
Luego, su madre también la regañó, y ella entonces desprendió con su caballo, a perderse por ahí. La madre le fue detrás, pero ella también tenía su poder, y por donde la vieja pasaba, ella le lanzaba jabón, hilo y grandes charcos para que la vieja se enredara, para que no la siguiera en su huída.
Mucho tiempo pasó. La buscaron. Cogieron por aquí, entraron por allá, y nada. Se habían ido lejos, allá, donde está Te'i, el padre. Hasta allá se fue a parir.
Entonces llegaron. Te'i ordenó atar el caballo al pie de un olivo, de allí lo sagrado de esde árbol.

- Bueno muchacha, ¿qué te pasa? Cuéntame, ¿por qué has venido?
- He venido hasta aquí Paapa Te'i, porque yo he hecho con mi caballo.
- ¿Y qué es lo que has hecho?
- Me he entregado a él.
- ¡Qué has hecho muchacha! En el mundo dejé hombres y mujeres, animales con animales, no puedes hacer eso más nunca. Eras niña para un hombre. Sin embargo, ahí quédate, te irás después que alumbres.

Y así fue. A ella nada le pasó. Te'i, el padre, la protegió en su tierra. Allá parió, y el niño era mitad gente tal como cualquier añuu, pero de la cintura hacia abajo era caballo. Cuerpo de gente y patas de caballo.

- Bueno hija mía, ahora si puedes irte, ya no peligras; pero, debo advertirte que jamás ni nunca podrás volver a criar un animal, ni gallinas, ni palomas; tapoco te podrás casar. Moriras, eterna.

Ella aceptó su pena.

- Ese niño poco te va a durar, igualmente tu caballo, tu marido.

Le advirtió ya de últimas el padre.

Mucho tiempo había pasado y el cuñado tuvo un sueño:

- Anoche soñé que mi cuñada regresaba.

Pero él tragó su sueño, a nadie le contó su visión. Ese mismo día, ella regresó.
Una mujer venía por el camino, montada, con su pabellón. Dicen que su vestido le brillaba.

- Aquella que viene allá, esa mujer, debe ser bien rica, porque brilla con el sol.

Dijo el cuñado cuando la divisó a lo lejos, porque por allí, donde salió, por allí mismo regresó. Ella brillaba, claro, era el manto de la tierra de Te'i. Entonces, ya más cerca, todos la reconocieron, y como eran añuu, pues, como añuu la recibieron.
Y entregó su niño para que lo vieran, eso sí, envuelto en su pabellón. Y le vieron el rostro y dijeron:

- No es animal, la cara es de gente, es de añuu.

Y se pusieron contentos. Pero no miraron sus paticas de caballo. Le recibieron al niño, a ella, y a su caballo. Celebraron.

- Mi interés es que me le den agua y de comer a mi…caba…mi marido, ¿sería?

Y le dieron de beber y comer.
De allí, entonces, se llevaron al muchacho, entonces cuenta se dieron que, era mitad gente y mitad caballo.

- Esto fue mandado por el padre Te'i, hay que querérselo. Esto dijeron los hermanos.

Pero su madre no aceptó, y a la semana de haber llegado, la vieja le dijo:

- Hija, dame acá para bañar al niño.
- Ahí te lo encargo madre.

Ella se fue al jagüey con el niño, y se tardó y tardó; porque en verdad, la abuela enterró al niño en el jagüey y regresó gritando y llorando:

- ¡**Ay, ou'ti tarinnee**! ¡**Ou'ti tachon nee**!

Gritaba la abuela; pero ella pensaba:

- Yo sé que mi hijo no se ahogó. Mi madre lo marguyó. ¡Ay! ¿Por qué habré regresado?

Fue veloriado y enterrado, tal como a cualquier tachon añuu. Ella lloraba por su hijo. Ella mucho se lamentaba.

Luego de muchos días, sus hermanos inmvetaron una carrera de caballos para ver quién corría más. Esto inventaron, porque querían matarlo, a su marido, pues, temían que ella se le entregara nuevamente.

Entonces, echaron la carrera. Salieron todos en la carrera. Su tío fue quien lo mató.

- Perdió la carrera, rodó y se mató.

Eso le dijeron.

- ¡Ay! ¡Ya me mataron a mi caballo! ¡Ay, por qué habré regresado!

Mataron al hijo, mataron al esposo. El caballo fue enterrado según la ley, como si en verdad hubiera sido un hombre. Ella, sola quedó, lamentándose, eternamente.

3. Canto del Joven Hermoso[96].

Al muchacho no lo dejaban salir nunca de su casa. Él era el primer hijo varón de esa familia. Él era muy simpático, muy bonito; por eso, sus hermanas lo cuidaban mucho. Él tenía cinco hermanas, también muy bonitas.

Pero, ese día, unos mokiro[97] lo invitaron a un kaülayawaa[98], al baile de la cabrita, allá en karrouya[99], y él se fue muy de mañana y no regresó en todo el día; sólo vino a la mitad del día siguiente.

Entonces, al ver que no llegaba, la hermana mayor lo fue a buscar en la madrugada. Él vio a su hermana que lo había ido a buscar, y ella le preguntó:

- ¿Dónde has estado?
- En el baile de la cabrita de los guajiros –le respondió.

Porque él estaba bailando y su hermana mayor lo fue a buscar y, eso, a él le molestó, y en ese momento pensó:

- ¿Cómo es posible que mi hermana me venga a buscar? ¿Por qué así me averguenza? Yo soy un joven soltero; tengo derecho, ¿por qué así me avergüenza?

Eso dijo a otro compañero de juego.

- No te preocupes, eso no importa -le respondió el amigo-, ella sólo viene a saber dónde has estado.
- No. Eso me avergüenza. Voy a tener que irme a un lugar lejos.
- No amigo, no piense eso, quédese tranquilo porque en verdad, no ha pasado nada.

Pero, esa misma noche, el joven añuu soñó con un hermoso manatí hembra. Era un manatí que extrañamente estaba en la mar y, era inmensa. Él soñó que estaba montado encima del manatí, que era hembra. Que la manatí se enamoraba del joven y lo botaba en la mar.

Entonces, en la mañana, él salió y se dijo:

- He de perseguir mi sueño.

Y se fue.

Recogió sus flechas y se fue.

Al salir, la abuela lo vió y le preguntó:

- ¿Dónde vas?
- A ningún lado, a dar una vuelta, luego regreso.

---

[96] Relatado por Alberto Sánchez. Puerto Cuervito, Laguna de Sinamaica. Junio de 1980.

[97] **Mokiro**: *Guajiros*; *gente del pueblo wayuu*.

[98] Kaülayawaa: Baile o danza de la cabrita. Se trata de una danza o fiesta de celebración por la llegada de Juyá (Gran padre de todas las generaciones wayuu), que antes de la llegada de los blancos europeos, cuando los wayuu eran fundamentalmente agricultores, era denominada como Simirriü; pero a la llegada de los europeos y, por diferentes caminos, los wayuu terminaron por convertirse en pastores de ganado caprino, y la fiesta en homenaje a su gran Padre Juyá cambió de nombre y se convirtió en Kaülayawaa. Fiesta en la que los jóvenes (hembras y varones) tienen la oportunidad de conocerse, previo a la concertación de futuros matrimonios.

[99] **Karrouya**: En wayuunaiki, deviene de *karoouya*; esto es: *que tiene presente en el momento el espejo* o, por mejor decir: *el lugar que tiene espejo o espejea*. Se ubica espacialmente en lo que actualmente se conoce como la población de Sinamaica de tierra, muy próxima al mar, y, ciertamente, en sus orillas, tanto la población wayuu como añuu, en los periodos correspondientes, aún en la actualidad, producen sal artesanalmente.

Y ellas, luego, espera y espera y espera, y él no regresaba. Pero su madre no estaba. Ella estaba de viaje, pues, su hombre era un caballo, y cuando ella le decía y le pedía que la llevara a algún lugar, el hombre se metía bajo la tierra y ella lo montaba, saliéndole a ella solamente medio cuerpo; entonces, sólo se veía que a ella le volaba un paño enorme sacudido por el viento, pues, su hombre se volvía caballo y corría, sacudiendo la tierra con su galope.
A este tiempo, sus hermanas salieron a buscar al joven, su apañakai, y no lo encontraron; porque ya él estaba encima del manatí, puyándola. Pero, ya el manatí buscaba la vuelta para sacarlo de allí y llevárselo a la mar; porque ese había sido su sueño.
Las hermanas, preocupadas, se dijeron:

- No, ya él no viene, vamos a ver, vamos a buscarlo.

Pero el hombre caballo, sin estar allí, ya lo sabía; por eso le dijo a su mujer:

- ¡Vámonos! En casa algo malo está ocurriendo, pues, tu hijo ha desaparecido. Vamos pronto, antes que se tire a la mar.

Eso dijo porque ya él lo sabía.

- ¡Vámonos entonces! –dijo la mujer.

Ella recogió sus cosas y partieron de regreso. Al poco rato, en casa, sintieron cómo de lejos la tierra temblaba; entonces, todas las hermanas dijeron:

- ¡Ahí viene mamá!

Las hermanas llorando fueron encontradas por la madre, que al verlas así les preguntó:

- ¿Qué pasa?
- ¡Nuestro hermano no aparece! Muy temprano salió y no ha regresado. ¡Juramos que lo cuidamos! Pero él no aparece.
- ¡Vamos pronto! –dijo la madre.
- ¡Vamos ligero! –dijo el caballo.

Y hasta él llegaron; porque las hermanas lo encontraron cuando el manatí ya estaba buscando el camino para tirarse con él encima, a la mar. Fue cuando lo vieron. Pero la hermana mayor era quien lo llamaba.

- ¡Vení! ¡Regresate! ¡No te podéis ir!

Pero él no hacía caso porque estaba como abobado.

- ¡No hay más remedio! –dijo la madre. ¡Hay que matar el manatí!

Entonces, el hombre se sacudió como el caballo que era, y aparecieron muchos otros caballos y mulas y burros que fueron hasta donde estaba el manatí y comenzaron a patearla hasta romperla.
Aún así, el joven no quería regresar porque, en verdad, estaba embobado por su sueño, y del manatí se aferraba, pero todos lo atraparon y al manatí mataron, hicieron carne de ella.
A su casa lo llevaron. Ante el piache lo llevaron. El piache, dijo que sus cinco hermans tenían que mecerlo; una a una, hasta que amaneciera. Una tía materna teía que bañarlo. Una hermana de su madre que fuera **ñerü**, era la única que podía hacerlo para quitarle el vaho que en él había dejado el manatí de sus sueños.
Así lo hicieron. Él se resistía porque, embobado como estaba, él quería irse, quería seguir su sueño; pero las mujeres no se lo permitían. Así estuvieron hasta que amaneció, y cundo él vivo despertó, todos celebraron.

Entonces, la madre llamó al Piache y le dijo:

- Todo lo que pidas te daré por salvar la vida de mi hijo apañakai, mi primogénito, que es mi único varón.
- Eso lo veremos luego –respondió socarrón el Piache.

Al día siguiente, la madre llamó al piache para volver a preguntarle:

- ¿Cuánto me pides?, ¿cuánto debo darte yo por salvar a mi hijo?
- No he querdo decírtelo porque, a lo mejor, lo que te voy a pedir, no te va a gustar.
- Pide lo que quieras que lo que sea estoy dispuesta a pagarlo.
- Siendo así –dijo socarrón el Piache-, yo, la verdad, necesito a una de tus hijas; tal vez, primero que sea la menor.
- ¡Yo acepto! –dijo la joven.

La semana siguiente, el Piache llamó a la madre para decirle:

- Necesito a la segunda.
- ¡Acepto! –respondió ella.

Y así, cada semana el Piache fue por cada una de las cinco hermanas que, por salvar a su apañakai, estaban dispuestas a entregar su vida al Piache que, con todas ellas, se quedó.
Y ese fue el pago por la vida del joven hermoso que, siguiendo su sueño, quiso ir a vivir al mar con un manatí.

4. Relato de Irama[100].

Todo pasó así; porque antes, muy antiguamente, cuando a las niñas les llegaba su tiempo para hacerse señoritas, las mujeres mayores les hacían un **parü**, que es un cuarto donde las guardaban dentro de la misma casa, para que ningún hombre pudiera ver cómo ella pasaba de niña a mujer.

Así se hacía. A ella sólo la veían las mujeres mayores de la familia, que eran las únicas que podían visitarla para asearla, alimentarla y enseñarle todo lo que ya ellas sabían por haberlo aprendido igualito que ella ahora. Ella, pues, sólo tenía que aprender, y cuando ya lo hacía, ella salía. Para eso, ya la madre le tenía bordada una manta con muchos colores y dibujos, le buscaban tres cantadoras que, a la orilla de su hamaca, de nuevo le cantaban toda la historia de las mujeres añuu, para que no olvidara nada de lo que ya había aprendido; entonces, ella salía como una mariposa, vestida con su manta de muchos colores y una gran fiesta se hacía.

Pero, resulta que hace muchísimo tiempo atrás, sucedió que hubo una muchacha que estaba en encierro y, en verdad, ella no quería salir de allí; porque al parecer, a ella le gustaba escuchar a las viejas contarle y explicarle cosas. Ella las aprendía todas, pero quería más y más seguir aprendiendo de las mujeres mayores; por eso, cuando le preguntaban si ya quería salir del encierro, ella respondía de inmediato que no, que ella nunca saldría de allí. A lo mejor le gustaba puro aprender, o no quería casarse; no sé, quién sabe.

Entonces, había un muchacho que llamaban Moreno y que sentía que ya estaba preparado por sus tíos y cuñados como un añuu completo y, por eso, él quería casarse. Pero, él sabía que Irama estaba en encierro hacía mucho tiempo y, pensaba, que pronto de allí saldría y él la pediría. Él sólo la había visto cuando los dos eran niños, pero de ahí en adelante nunca más la volvió a ver; por eso, ¿quién podía imaginar que a Moreno sólo Irama le gustaba para casarse? Pero así fue.

Irama tenía otras hermanas ya preparadas para casarse. Entonces, Moreno aprovechaba para visitar la casa de Irama; así, como quien va para conocer a sus hermanas, pero, en verdad, a quien quería ver y pedir en matrimonio era a Irama. Por eso, todas las tardes, luego de descansar de una madrugada de pesca, Moreno iba hasta la casa de Irama, donde sus hermanas muy bien que lo atendían, sólo esperando que él decidiera con cuál de ellas quería casarse. Pero, lo que ellas nunca imaginaron fue que Moreno, sólo en Irama pensaba.

Él se lo confesó a su hermana. Le dijo:

- Yo con quien me quiero casar es con Irama.
- ¿Pero si nunca la habéis visto? ¿Por qué te queréis casar con la que nunca habéis visto, porque ella del encierro no quiere salir?
- No sé, pero es con ella que quiero casarme. Pero ella no quiere salir del encierro y tengo que hacer algo para que salga.

[100] Dos versiones del mismo relato recogimos en la Laguna de Sinamaica. La primera nos fue relatada por Alberto Sánchez, de Puerto Cuervito, en Agosto de 1981, y la segunda, nos la contó María Sierra, de La Boquita, en el mismo periodo. La diferencia entre las versiones está en el final de la historia, pues, mientras que Alberto Sánchez nos presenta un final de arreglo feliz entre las partes en conflicto, el final de la versión de María Sierra es terriblemente dramático pero muy demostrativo de la presencia de una constelación explícita en el nombre del personaje mismo (**Irama**: *que mira la tierra*), así como de una celebración religiosa que se mantuvo en la Laguna hasta muy recientemente. Por ello, decidimos mantener la versión de María Sierra. Un análisis más cercano de la oralitura añuu, lo presentamos al final de esta obra.

Entonces, su cuñado le recomendó que usara una liga de mokiro, una liga de guajiro, pues, los wayuu saben cómo preparar esas ligas que no fallan para enamorar a la gente, porque no más la tocan y ¡Fuiiisss! Ya quedan prensados.
Él dijo entonces que bueno, que le buscaran la liga wayuu, que él la llevaría y haría que la tocara para hacer salir a Irama de su encierro. Y así fue.
Ese día, él llegó por la tarde, como siempre, a visitar la casa de Irama donde sus hermanas buscaban atenderlo bien porque pensaban que Moreno era un buen hombre para casarse. Eso le ofrecían de todo. Le ofrecían jugo de lechoza; le preguntaban que si quería café; le decían que si él quería podían darle aguamiel de un abejito. Entonces, él vino y pidió que le hicieran un cafecito.
Cuando las hermanas se fueron al fogón para prepararle el cafecito, él aprovechó que lo dejaron solo y, calladito, se fue por el costado de la casa donde sabía que estaba el **parü** en el que Irama estaba encerrada y, con su propia mano, logró separar las pajas de enea hasta hacer un huequito por donde pudo lanzarle la liga wayuu.
Pero ella se dio cuenta y muy molesta en su voz, le dijo:

- ¿Quién es? ¿qué está haciendo?
- Soy yo, Moreno. Aquí te traje un regalito.

Era un collar de semillas de peonía con un colgante de piedra **tü'ma**. Ella, muy molesta por su atrevimiento, fue y lo recogió del suelo y se lo devolvió diciendo:

- Yo no necesito que me déis este collar, muchas prendas tengo yo.

Y se la tiró de vuelta.

Entonces, él se fue y abordó su cayuco, y tal como ya antes había convenido con su cuñado, clavó en la proa del cayuco dos banderas blancas; porque con eso le enviaba el mensaje de que Irama había tocado la liga wayuu y por eso, de seguro, él se la llevaría consigo y ellos tenían que preparar la casa para recibirla.
Así mismito fue, porque justo después que ella tomó el collar de **tü'ma** para devolvérselo, comenzó a sentir que en su cuerpo le entraba como un sueño que la ponía como lela y así, lela, ella salió al fin del cuarto de encierro y, sin conocimiento alguno, comenzó a perseguir a Moreno, quien ya palanqueaba su cayuco para regresar de vuelta a su casa, sonriente con su triunfo.
Cuando sus hermanas vieron que ella salió de su encierro caminando así, como lela, por la planchada y en dirección al agua sin querer detenerse, comenzaron a gritarle:

- ¡Irama! ¿Pa'dónde váis? ¡Irama Parate! ¡Irama Regresa!

Pero ella estaba lela y no podía escucharlas. Las hermanas se dieron cuenta que todo había sido una treta de Moreno y por eso le gritaban:

- ¡Moreno! ¿Qué le hiciste a nuestra hermana?

Así, lela, Irama siguió a Moreno que ya estaba bien entrado en las aguas, y ella sin poder escuchar a nadie, finalmente cayó al agua, y en ella se marguyó sin hacer nada ni poder nadar porque, en verdad, ella estaba totalmente fuera de sí misma. Pero, resulta que su padre, quien ya venía de regreso a su casa, vio lo que pasaba y, sin pensarlo mucho, se lanzó al agua y pudo rescatarla.
Ya de vuelta en casa, la acostaron sobre una estera de eneas y su madre fue y trajo al **Ou'ti**, el *piache* de la comunidad, para que con su poder deshiciera la liga wayuu con la que Moreno la había envenenado y atado. Y así fue. El **Ou'ti añuu**, apenas con tres de sus soplos ¡*Fuiiss*!

¡*Fuiiisss*! ¡*Fuuiisss*!, logró deshacer la liga wayuu que Moreno había usado; y así, Irama pudo volver en sí con su familia.
Y cuando todos esperaban que Irama decidiera salir de encierro, perdonar a Moreno que, arrepentido, junto a su familia ofreció pagar todo de cualquier arreglo, resulta que Irama sólo dijo:

- Ya no puedo volver a mi encierro, ya no puedo volver a mi **parü**, porque ya ha sido violado. Pero, mi corazón está muy lejos de cualquier hombre.

Hay quienes dicen que, de inmediato, Irama, con sus propias manos, arrancó sus ojos, que luego se elevaron poco a poco hasta el cielo, hasta convertirse en la constelación que todos podemos ver en su tiempo, al final de una vuelta del mundo. Otros dicen que pasaron varios días antes que Irama desapareciera completita de la Laguna y, sólo anualmente, por esa misma época, la gente puede ver sus ojos como esas dos estrellas que ven al mundo para seguir aprendiendo tal como ella, en verdad, quería.

5. Canto de la Guerra de Nigale[101].

¡Aaaahh!...
Toule y Nigale, están hermanados
Ellos se oponen al paso de los que dan la muerte.
Entonces, van y dicen a los de Asaaparaa ¿dónde está tu gente?
Y dicen a los de Urawa ¿dónde están las macanas?
Y dicen a los de To'u ¿dónde están tus ojos?, ¿tu mirada?
Gente, ojos y macanas, sólo eso y no emergerán
los enemigos, de las aguas.

Pero,
Llegó aquel que dijo ser su hermano.
En su palabra dijo ser su hermano
Porque Nigale ya no quería guerra,
Entonces, quiso escuchar que en verdad era su hermano
el que le hablaba.
Hermano con cuchillo escondido en su corazón…

¡Aaaahh!...

Nigale llevó a los Asaaparaa, a los toas y a los urawa
Y todos fueron tras la palabra de Nigale
Tras la palabra de aquel que dijo ser su hermano
No era su hermano,
Con cuchillo escondido en su corazón los esperó
Y a todos los mató.
A Nigale la luna se lo llevó
Con ella vive ahora
esperando, esperando
vengar esa traición
Aquí la gente está
esperando, esperando
sólo que él vuelva,
que regrese.

[101] Acerca de Nigale y su guerra, presentamos dos versiones. La primera, es apenas un fragmento del canto que recibimos de Trina Rosa Silva, en las inmediaciones de La Boquita en la Laguna de Sinamaica en 1978. Ella lo cantó en lengua, pero luego lo tradujo al castellano. Lamentablemente, mi torpeza con la tecnología occidental impidió que fuera grabado debidamente, y cuando quisimos volver para grabarlo nuevamente, ella había fallecido.
Posteriormente, Isabelita, del sector de La Ponchera, en 1981, nos relató otra versión de la historia en la que parecía incluir explicativamente, todo lo que en la performance del canto de Trina Rosa no estaba presente.

6. Relato de la Guerra de Nigale[102].

Cuando llegaron los blancos al Lago, muchas fueron las gentes que los recibieron. Muchos añuu fueron y les dieron regalos, vos sabéis, pa'hacerse amigos. Pero el que dio el mejor regalo de todos fue **Paraaoute**[103], porque él era el jefe de toda esa gente, por eso dio el regalo más grande, su mejor tesoro se lo dio a ese blanco extranjero. Paraaoute le dio a su más pequeño hijo que se llamaba Nigale, y el blanco lo recibió.

El blanco se llevó a Nigale a su casa, pa'llá, pa'Maracaibo, y ahí vivió y creció Nigale junto al hijo del blanco. El niño se llama Pedro. Esos siempre andaban juntos, Pedro y Nigale, jugando, corriendo por ahí, y todo parecía estar muy bien.

Pero, ya cuando se hicieron grandes, ya Nigale no vivía en la casa del blanco, ni ya se ajuntaba con Pedro porque, ahora Pedro era como soldado, y ya no vivía por aquí por estos lados. Nigale había regresado a Asaaparaa, que era donde vivía su familia, y volvió a ser el añuu que siempre había sido. Eso pescaba, cazaba, buscaba sal para cambiarla, y ya tenía su mujer y su propia casa.

Pero entonces, vinieron los problemas, porque siempre pasaba que los **ayouna**[104] no entendían como es vivir sin problemas, y por eso no hacían otra cosa que maltratar a la gente. Porque a ellos siempre les gusta es mandar y castigar a la gente y; por eso, siempre había problemas. Pero, esta vez la cosa fue seria, muy seria; porque los blancos ahora comenzaron a quitarle a la gente toda la sal que llevaran en sus cayucos o guardaran en sus casas. Ellos venían y se la quitaban todita y no le dejaban nada, ni pa'salar un pescado le dejaban, y eso era así, a la fuerza; pegándole a la gente venían y se la quitaban, y no le dejaban nadita de nada.

Entonces, Nigale, que para ese tiempo ya era jefe, fue y se reunió con todita la gente. Fue y se reunió con la gente de Asaaparaa, con la gente de To'a, con la de Urawa, con la gente de de Karoo, y hasta Wanana fue a dar para hablar con su propia gente. Nigale habló con toditos, toditos, con los mokiro[105], con los uchiüyüñü[106] se reunió, y así fue que todos convinieron en ir a pelear una guerra con esos blancos extranjeros que, en verdad, no querían respetar para aprender a vivir.

Y esa guerra duró un tiempo. Nigale y su gente le hacían destrozos a los blancos, pero los ayouna siempre tenían sus escopetas y sus explosiones que, en verdad, eran de miedo, porque matan de lejos y así no se podía. No se podía. Fue cuando Nigale, bien preocupado, fue y esperó a que se hiciera Luna llena, y cuando se hizo, fue y habló con la Luna.

- Madrecita –le dijo así- Fijate bien cómo estos ayouna nos matan de lejos. Contra ellos nos inventamos, pero la verdad es que no sabemos qué hacer; porque, lo cierto es que nosotros no somos de andar guerreando, no somos gente de andar peleando, vos lo sabéis muy bien. Pero, ellos no se cansan de maltratarnos, de quitarnos nuestras cosas,

[102] Relatado por Isabelita, de la Ponchera, Laguna de Sinamaica. 1981.

[103] **Paraaoute**: *Yo soy del mar*.

[104] **Ayouna**: *extranjero*; *los que arribaron*.

[105] **Mokiro**: nombre con el que los añuu designan a sus parientes wayuu.

[106] **Uchiüyüñü**: *los del monte*; *los de la montaña*. Se refiere, fundamentalmente, a los barí, más conocidos como "motilones". Es posible que en esta designación se incorpore a los yukpa; sin embargo, esto fue muy posteriormente, pues, en el tiempo al que el relato se refiere, los yukpa no estaban presentes en estas inmediaciones.

fe quitarnos todo, de no dejarnos en paz. Por eso, te pido madrecita, que nos ayudes, danos una ayudita a tus hijos.

La Luna lo escuchó bien, y luego, con su soplo, le respondió:

- Está bien. Yo los voy a ayudar, yo les voy a hacer.

Entonces, la Luna mandó así ¡Fuuiisss!, del cielo, tres inmensas Madres de Agua, así, gigantes, tres Madres de Agua que eran sus hijas y que cayeron así ¡fuuuiiisss chupulun!, al agua, y se marguyeron y por ahí, debajo del agua, andaban.

Ahí fue que cambió la guerra, porque cuando los blancos venían en sus grandes barcazas, las Madres de agua venían y las atacaban por debajo, las fondeaban y las hundían, y cuando la tripulación de blancos quedaba a la deriva, las Madres de agua venían y se los comían a todos, se los tragaban completicos. Entonces, esos blancos agarraron mucho miedo de navegar por esos lados porque, en el agua, ¿quién puede con una Madre de agua?, y gigantes como eran esas hijas de la Luna, mucho menos puede nadie, por muy blanco que sea.

Así fue que pasó. Los blancos venían a tratar de acabar con Nigale y su gente, y cuando llegaban en sus grandes barcazas a la boca del Lago, las Madres de agua las fondeaban y a toda su tripulación de soldados se los tragaban. Por eso, un buen tiempo pasó que ningún blanco se atrevía a atravesar el paso de Asaaparaa en la boca del Lago, porque todos sabían que por ahí andaban las Madres de agua, siempre hambrientas.

Entonces, por todo ese tiempo la gente estuvo bien en paz; porque podían pescar, cazar en los manglares, cortar mangle y enea, y hacer todas sus cosas de siempre, igualito como antes, como si el tiempo no hubiera cambiado.

Pero, sí había cambiado; porque entonces, como ya por ahí no navegaban las barcazas de los blancos, las Madres de agua que mandó la Luna, comenzaron a desesperarse de hambre, y, como a fin de cuentas eran animales, cuando comían, ellas no estaban para distinguir si era gente o era un blanco extranjero al que se comían; porque, entonces pasó que las Madres de agua, hambrientas, comenzaron a atacar los cayucos de la gente y a comerse a los añuu que, muy tranquilos andaban por ahí, creyendo que el peligro había pasado definitivo.

La gente corrió donde Nigale para decirle lo que pasaba, y para pedirle que nuevamente hablara con la Luna y le pidiera que se llevara esos animales, que sacara esas Madres de agua de por ahí; porque, además, ya los blancos extranjeros se habían ido y ahora eran sólo ellos el alimento de esos gigantes animales y, por eso, ninguno de ellos las quería y que mejor que se fueran.

Nigale les escuchó sus quejas y lamentos. Él entendió que era una decisión difícil, pues, sabía que su obligación era la de ayudar a la vida de todos; pero también, él sabía que, al momento de alejarse las Madres de Agua, los blancos, segurito regresarían. Pero, él era jefe de la comunidad y sólo a la comunidad él juró proteger; por eso, luego de escuchar todos los reclamos, decidió esperar a que volviera la Luna llena para volver hablar con ella, otra vuelta. Y así fue.

Volvió la llena y, Nigale, fue hasta la orilla y suplicante, comenzó a rezar su ruego a la Madre de todos nosotros, diciendo:

- ¡Ay Madrecita! Mucho te agradecemos que nos ayudaste cundo te lo pedimos, pues, en verdad, fueron tus hijas, nuestras hermanas Madres de agua, las que han hecho huir a todos aquellos que antes nos maltrataban. Pero, madrecita, resulta que tus hijas son insaciables en su hambre; por eso, ellas ahora nos atacan a nosotros y se comen a nuestra gente porque, realmente, su apetito no tiene fin, y ahora no son nuestros

enemigos sino nosotros, su alimento. Por eso, madrecita, te pido otra vez una ayudita: ¡Llévate a tus hijas madre Luna!, ¡llévate esas Madres de agua! Con nosotros ya no pueden estar.

La Luna lo escucho muy bien. Entonces, luego de pensar en el problema, con un largo soplo, le respondió con verdad:

- ¡Ay hijo mío!, cómo me duele tu sufrir, cómo me duele tu gente; pero, lo que primero pediste y lo que ahora me pides siempre cobra consecuencias. Si quieres que me lleve a mis hijas que envié para que te ayudaran en la guerra, debo decirte que yo no lo puedo hacer, porque sólo puede desaparecer lo soplado aquel que aspiró lo soplado. Por eso, sólo tú puedes desaparecer lo que por tu aliento ha aparecido. Nadie podrá soplar por ti; tendrás que hacerlo tú solito; yo sólo puedo darte el secreto de cómo poder desaparecerlas, matarlas.
  Pero, te recuerdo, a quienes vas a desaparecer para siempre son mis hijas; por eso, nunca jamás podrás volver a pedir mi ayuda, pues, nunca jamás podré ayudarte, y si la guerra con los extraños blancos continúa, entonces, tú solito tendrás que resolverla.
- Si así ha de ser Madrecita –dijo Nigale-, así será, pero no puedo permitir que mi gente sea comida y así desaparezca. Dime, pues, tu secreto, que nosotros sabremos pagar por justicia nuestra deuda.

Entonces, con otro largo soplo, la Luna le entregó a Nigale el secreto de cómo acabar con las Madres de Agua para desaparecerlas, y así fue.
Solito, en su cayuco, Nigale salió a buscar las Madres de agua que ahora se comían a su gente. Por allá, entre Asaaparaa y To'u encontró a la primera. Ella lo vio venir y pensó en comida; pero cuando no más le quiso embestir al cayuco para fondearlo, Nigale le sopló el secreto que le dio la Luna, y esa Madre de agua comenzó a retorcerse, como si un puyazo muy grande sintiera en la barriga y, arreito, desapareció.
Nigale, entonces, fue por la segunda Madre de agua, que estaba flotando y marguyendo en las aguas entre Marakare[107] y Mowaana[108]. Ella, no más al verlo, pensó que mucha hambre tenía y le embistió; pero, ya Nigale también la había visto, y arreito, con su soplo lanzó el secreto y esa Madre de agua comenzó a chillar de dolor, se retorcía así, con los ojos abiertos, como quien no logra entender cómo es posible que ese hombre tenga el conocimiento del secreto por el que ahora moría y, poco a poco, desaparecía, hasta que nada quedó de ella por esos lados.
La tercera, que muy cerca de allí estaba, vió cómo Nigale, haciendo uso del único secreto que las acabaría, desaparecía a su hermana; entonces, decidió huir. Nigale no llegó a verla

[107] **Marakare**: *Lugar de la maraca*; *sitio de la serpinte de cascabel*. Se trata de la isla de Maraca.

[108] **Mowaana**: *El Moján*. Hoy, San Rafael de El Moján, es poblado fundamentalmente por criollos que, en su momento, desplazaron a los añuu y los wayuu del lugar. En 2012, aprovechando que el Estado mexicano, por el penacho de Cuauhtemoc, cobró a los españoles una copia total y fílmica de todos los Archivos de Indias, me inscribí en el programa de investigadores de la Biblioteca Nacional de la UNAM, por lo que pude revisar los archivos de indias referidos a los juicios por brujería en la Venezuela Colonial y, los dos únicos juicios que pude encontrar registrados en el archivo, tuvieron lugar en la población de El Moján y, en ellos, fueron condenados dos piaches o médicos añuu de esa misma población donde, ciertamente, la santidad cristiana de la medicina o la sanación, San Rafael, logró imponerse en lo que, para la Iglesia católica, fue una verdadera batalla espiritual, pues, era en Mowaaana. donde residían los **ou'ti** o *piaches* más importantes del pueblo añuu.

porque, justo en ese momento llegaron para avisarle que, aquel Pedro, el hijo del blanco con el que él se había criado casi como hermano, un mensaje le había enviado.
Que viera que no era buena la guerra, que ellos juntos habían crecido, que casi hermanos eran y nunca es buena una pelea entre hermanos; que lo mejor sería verse, sin armamento, sin pelea, que se vieran en Asaaparaa para arreglarse como hermanos que eran, y así poner fin a la guerra. Todo eso y algo más le mandó como mensaje aquel Pedro que con Nigale se había criado, como si en verdad, hermanos fueran.
Nigale, en ese momento, sólo pensó en lo que la Luna le había dicho: "si la guerra continúa, tú solito la tendrás que resolver", y vio que esa propuesta de arreglo era propiamente lo que él esperaba y quería, porque, en verdad, lo que él nunca había querido llegar era a la guerra.
Y así fue. Nigale se presentó con toda su gente desarmada en Asaaparaa, para encontrarse con aquel Pedro, su hermano de crianza. Pero, el Pedro y su gente sí que llegaron muy bien armados y, entonces, fue que los blancos extranjeros pudieron matar a Nigale y a toda su gente.
Y, como nadie más que Nigale sabía el secreto de la Luna, la última madre de agua todavía anda por ahí, porque ellas son eternas, ellas nunca mueren.

.

Oralitura añuu:
Palabra florecida y Pedagogía del Nosotros[109].

Imaginario, palabra florecida y memoria del nosotros.

Si en algo hemos hecho tratado de hacer énfasis a todo lo largo de esta obra ha sido, precisamente, en la tejida e indisoluble vinculación generada entre la acción humana colectiva durante el proceso de establecer un lugar como territorio, y su definitiva conformación como comunidad humana culturalmente definida, pues, cuando ella logra autodefinirse culturalmente o, se nombra a sí misma, es porque al mismo tiempo, ella ha logrado geo-*grafíar* el lugar que así coforma como su territorio.

Así, pues, en su origen toda comunidad llega a definirse culturalmente como tal, a partir de su establecimiento definitivo en un lugar y, ello sólo es posible sí y sólo sí, el grupo ha sido capaz de realizar todo un esfuerzo por conocer y reconocer el lugar en su territorialización, lo que supone que ha generado todos los procesos necesarios al reconocimiento de espacios y tiempos; así como la elaboración de los instrumentos, herramientas y tecnologías que, como materialización de su conocer y saber, contribuyen al sostenimiento del grupo que, en ese justo momento, actúa como una misma mano, pues, lo que se construye es el espacio vivible de todos y; por tanto, tal espacio sólo es vivible en la medida en que es capaz de sostener la vida de toda la comunidad a lo largo del tiempo.

Por otra parte, igual sabemos que el proceso de conocer el lugar a ser territorializado no se inicia sino, luego que el grupo se conforma como **en*grupo***, esto quiere decir, que todos los

---

[109] El presente artículo lo consideramos un anexo a la obra que, con la palabra directamente expresada por los añuu en sus Cantos y Relatos, nosotros dimos por concluida. Por tanto, lo consideramos como necesario, pero no imprescindible. Vale decir, el lector, una vez que haya leído/escuchado los Cantos y Relatos añuu presentes en nuestro ***Libro Tercero***; si así lo quiere y decide, puede muy bien prescindir de su lectura, pues, en todo caso, el artículo sólo pretende ofrecer una particular lectura de los mismos, guiada por una metodología que nos atrevemos a proponer como camino de comprensión de eso que llamamos ***Oralitura añuu***. Es por ello que este anexo lo presentamos dividido en dos partes, supuestamente independientes.

La primera parte está referida al estudio y definición de eso que optamos por denominar como ***Oralitura*** y que, para nosotros, está íntimamente vinculada al ***imaginario*** que conforma y reproduce la ***memoria*** del grupo y que, ciertamente, exige del mismo la creación de sendos discursos que siempre resultan vitales a su conformación simbólica como comunidad, en medio de su proceso de materialización territorial; por tanto, tales discursos representan y expresan una particular narrativa histórica indisoluble del lugar ocupado. Así, pues, el estudio de los cantos y relatos añuu lo hacemos a partir de una metodológica división en palabras que se producen y se expresan en tres tiempos territoriales diferentes. Así tenemos, los ***Cantos y Relatos del origen***; los ***cantos y relatos del tiempo de la cosmovivencia*** y los ***Cantos y relatos del tiempo de los extranjeros***. Esta división nos permite exponerlos no sólo en su contenido sino en la performance que tales discursos exigen para ser expuestos por algunos miembros de la comunidad; quienes, por su arte, llegan a ser considerados como especiales depositarios o dignos expositores de la memoria de su pueblo. Se trata de gente que alcanza a saber ***cortar/compartir lengua*** y, cuyo arte hace posible que la *palabra/memoria de la comunidad floresca*.

La segunda parte la dedicamos a tratar de contextualizar esa ***Oralitura*** como sustento de una ***Pedagogía del Nosotros comunitario***, pues, se trata de la palabra formadora en virtud y en función del ***horizonte ético*** que orienta la existencia de los sujetos en el contexto de la complementariedad y que, en definitiva, condiciona el ***qué*** y el ***cómo*** de la socialización de los sujetos para la persistencia de la comunidad, en su territorio y por todos los tiempos.

miembros del mismo, tácita o taxativamentente acuerdan una misma perspectiva o ***lugar de ver*** el mundo, lo que se configura como punto de origen y horizonte que orienta todo su proceso de territorialización; de tal manera, que cada miembro de la comunidad es capaz de ver exactamente aquello que todos los otros miembros justamente ven, y no otra cosa. Vale decir, el **eirare** o ***lugar de ver*** se constituye como ontogénesis del **en*grupo***, pues, establece el origen de lo que se conforma como el ***imaginario*** de la comunidad.

Ahora bien, tal como veremos en la descripción y análisis del discurso de la Oralitura añuu, el ***imaginario*** que se va conformando en la experiencia de la territorialización, condiciona, de alguna manera, el ordenamiento de una ***memoria***; ello implica, la necesidad de sistematizar su proceso de conocer y los conocimientos y saberes que la comunidad continua y progresivamente genera en la experiencia y que, por eso mismo, los transforma en discurso simbólico.

En este sentido, el discurso simbólico de la oralitura que nace de la experiencia, convierte al lenguaje "*no en medio de presentar una verdad ya conocida, sino, antes bien, de descubrir una verdad desconocida hasta entonces*"[110] y que, por ello, entiende y decide que tal discurso debe permanecer en el tiempo, no sólo como expresión de su singular memoria, sino porque es, en efecto, expresión de su territorialidad, en tanto ejercicio del proceso de su conocer y de la producción de su saber, forjado durante su proceso de territorialización en el que, como una misma mano, la comunidad logra crear o construir como su territorio.

En consecuencia, este ***discurso de la memoria*** requiere, en primer lugar, distanciarse del simple nombrar o inventar palabras que, sabemos, cualquier ser humano es capaz de crear, "*no sólo porque es un ser capaz de sufrir, gozar y asombrarse, sino también porque es un ser trabajador*"[111], esto es, porque ejerce un *hacer* que le es intrínseco en tanto que forma parte de una comunidad que, de manera permanente se construye y se realiza en y con la naturaleza y el mundo que habita.

En segundo lugar, el discurso de la memoria igualmente, requiere de una particular forma de registro y, sobre todo, de exposición a los otros, lo que supone una particular disposición o capacidad de recordar; pero también, un singular dominio de la lengua por parte del sujeto que corta/comparte su contenido; de tal manera que su ejecución debe garantizar, no sólo su comprensión y disfrute, sino su permanencia como palabra/memoria en el recuerdo y dominio de todos aquellos que lo escuchan, pues, de seguro, todos pueden visualizarlo porque, a fin de cuentas, comparten un mismo *imaginario* y colectiva y cotidianamente construyen una misma *memoria*.

Así entonces, *lugar de ver* (**eirare**), *imaginario* (**aayakuwañü**), *memoria* (**asota einñü**) y *cortar/compartir* el *discurso de la memoria* o *palabra que florece* (**akasira anükü**) mediante la creación e interpretación de cantos y relatos que conforman su oralitura, constituyen elementos fundamentales a un sistema de enseñanza/aprendizaje sustentado en la oralidad. Se trata, pues, de un sistema de formación cuyo propósito permanente es el ejercicio pleno del sentipensar o cosmovisión de la cultura, en función de mantener la cohesión y fortalecimiento del *Nosotros comunitario* en su cotidiana cosmovivencia.

Para nosotros, esto requiere, ni más ni menos que el ejercicio de una *Pedagogía del Nosotros*, capaz de *hacer florecer la palabra* de la comunidad. Precisar su conformación y funcionamiento es sobre lo que, en adelante, trataremos.

---

[110] Ernst Fisher; *Lenguaje y Arte*. Rodolfo Alonso Editor. Colección Palabras, Buenos Aires, 1972, p.19.

[111] E. Fisher; op. Cit. P. 23.

Lugar de ver (Eirare) e *imaginario* (aayakuwañü) *del Nosotros*.

A pesar de que anteriormente ya lo hemos mencionado, creemos que vale la pena insistir en señalar que el proceso de territorialización sólo se inicia a partir del momento en que el grupo humano acuerda y establece un ***lugar de ver el mundo***, esto es, una *perspectiva* desde donde todos logran observar el espacio que colectivamente va ser territorializado, pues, es desde allí, que todos y cada uno de los sujetos ejecutan las acciones inherentes al reconocimiento de todos aquellos elementos presentes en los diferentes espacios del lugar a territorializar y que, por su particular *hacer*, la comunidad humana, precisamente, a partir del *lugar de ver* previa y socialmente establecido, genera los nombres necesarios como resultado de verdades descubiertas en el proceso y que, por esa vía, constituyen la geo-grafía que hace posible la configuración material y simbólica del territorio de la comunidad como una totalidad.

De igual manera, ya antes mencionamos que el *lugar de ver* acordado socialmente por los añuu, es aquel que ubica su ontogénesis como la colectiva acción de *emerger* al mundo desde la profundidad de las aguas, para ubicarse y permanecer *sobre la superficie* de las mismas que así, se convierten en el gran espacio a ser territorializado. No de balde, el texto del canto originario, de entrada, presenta a los añuu como peces[112] que, en la nocturnidad, aspiran a capturar a la Luna para llevarla consigo al fondo de las aguas. Así, es la Luna quien se percata de este deseo de posesión, de cierto, estrictamente humano y, es por ello que decide transformarlos con su soplo, lo que hace justo en el momento en que, siendo peces, éstos saltan fuera del agua, mostrándose como *no peces*. De esta forma, el relato pretende dejar bien explícitos aquellos elementos que considera, son constituyentes del *imaginario* que orienta la originaria construcción del *sentipensar* de la comunidad; a saber:

En primer lugar, la acción de *emerger* (-**ou**-) es lo que determina la condición de *estar sobre* las aguas porque, desde esa perspectiva, todo lo que se hace presente sobre las aguas o la tierra es porque ha emergido. Así, el Sol *emerge* al mundo y lo ilumina, pero cuando se oculta y llega la noche, la Luna *emerge* y en el mar del cielo *brotan* las estrellas para ofrecer luz en la oscuridad. De igual manera, las plantas y los árboles *emergen* de la tierra; los hombres y los animales *nacen* (**joukan**) porque *emergen* de vientres y aún de huevos que previamente han emergido de úteros maternos, y *emergen* para posarse *sobre* el mundo y vivir. Finalmente, aún al *morir* (-**ou'ta**-), la acción que el sujeto realiza es la de *emerger*, esta vez, *sobre* un *otro* espacio invisible, de manera definitiva.

Como es de apreciar, la idea del *emerger* o *estar sobre* la superficie como acción que materializa la presencia y existencia de todos los sujetos presentes en el mundo, desde la perspectiva añuu, se expresa en su lengua mediante el uso del mismo término –**ou-**, y esto es así porque, sabemos, que "*tanto el contenido abstracto del pensar como su contenido sensorial y en imágenes se hallan en relación directa e inmediata con la lengua (con su envoltura material*)"[113]. Vale decir, la idea y su imagen es convertida por la comunidad humana en palabras que son claves para la expresión verbal de su *sentipensar* en tanto que,

[112] Ver relato de Flor María Luzardo: *De cómo fue que nació la gente del agua o cómo venimos de los peces*; p. 501.

[113] V.Z. Panfilov: *Acerca de la correlación existente entre el lenguaje y el pensamiento*. En: *Pensamiento y Lenguaje*. D.P. Gorski (Coordinador). Academia de Ciencias de la URSS. Instituto de Filosofía. Editorial Grijalbo. México. Segunda Edición, 1962; p. 108.

contienen y dicen el fundamento del imaginario que así forjan desde su común *lugar de ver* el mundo.

En este sentido, el hecho es que (también ya lo hemos mencionado), para los añuu, el mundo como totalidad, no es más que un gran ***ojo*** (-**o'u**-) que toda la comunidad puede ver pero que, asímismo, el mundo observa. Así, desde su *lugar de ver*, la imagen que la percepción del imaginario añuu configura acerca del mundo es la de un gran globo ocular que, al abrir o cerrar su párpado, es capaz de mostrar todo lo que el mundo puede ver y que, significativamente, constituye el cosmos o universo territorial del grupo; pero también, muestra todo aquello que la comunidad humana puede ver reflejado en el espejo de agua del *ojo del mundo*, y, todo ello forma parte de la cotidiana materialización del cosmos en el espacio territorial; por tanto, se organiza como lugar de cosmovivencia de la comunidad ya establecida, pues, cuando esto es finalmente instituido, podemos decir que allí reside la imagen fundacional del imaginario colectivamente conformado desde su **eirare** o particular *lugar de ver el mundo*.

Ahora bien, como es posible observar, la palabra *ojo* (-**o'u**-) se estructura con los mismos sonidos presentes en la palabra *emerger* o *estar sobre*, esto es, -**o**/**u**-; sin embargo, en el caso de *ojo*, es posible diferenciarla fonéticamente por la presencia de un saltillo o golpe glotal <**'**> que, oralmente, se produce casi como si una consonante se hiciera presente entre las vocales "**o**" – "**u**", y por medio del cual, la lengua logra generar el término –**o'u**- con la significación de "*ojo*", y que verbalmente queda muy bien diferenciada de –**ou**- (*emerger*; *estar sobre*). No obstante, debemos considerar a ambos términos como pertenecientes al mismo campo del imaginario que los ha instituido, pues, toda acción de *emerger* o *estar presente sobre la superficie*, para la comunidad, sólo es materialmente verdadera porque, en efecto, podemos verla con *nuestros ojos* (**wo'uñüjü**).

De tal manera que, cada elemento fundante del imaginario colectivo parece corresponder a un campo significativo que la lengua logra organizar en términos que, verbalmente pueden ser diferenciados, pero cuya estructura lingüística responde a la orientación que la palabra clave, fundamento del imaginario de la comunidad, ha establecido como determinante para la construcción verbal. Es por ello que, en lengua añuu, es posible encontrar un buen número de términos que, a pesar de estar vinculados a significaciones muy diferentes, lingüísticamente todos se estructuran mediante el uso radical de los sonidos "**o**"-"**u**"; de tal forma que a pesar de la diferencia semántica, es evidente su unidad en el imaginario de la cultura, lo que en efecto los emparenta en su configuración lingüística[114].

Esto es así, porque en definitiva, "*la lengua está en relación directa e inmediata con las imágenes de la percepción y la representación (...) la palabra (...) expresa no sólo el concepto sino, además, la representación*"[115]. Vale decir, la creación de una imagen originaria siempre es resultado de una acción que los sujetos realizan a partir de su acuerdo social sobre el *lugar de ver* que toda la comunidad asume y, por ello, lo reproducen constantemente en la cotidianidad, pues, para ellos, sólo desde allí el mundo es observable y, por esa vía, todos son capaces de pensarlo e imaginarlo.

Así, pues, toda imagen creada y por lo mismo verbalizada, está originariamente relacionada con el proceso de territorialización del lugar, ya que es a partir de allí que toda nueva acción social genera imágenes que, significativamente, siempre son configuradas por la comunidad

[114] Sugerimos al lector dirigirse directamente al Vocabulario de nuesto Libro Segundo, a las entradas de los términos añuu para: *ombligo*; *vagina*; *nacer*; *grande*; *ano*; *boca*; *planta*; entre otras.

[115] V.Z. Panfilov; op. Cit. P. 108.

en atención a las orientaciones que desde el origen proyecta aquella imagen primigenia del **eirare** colectivamente creado; por ello, esa imagen es especialmente transformada en referencia ontológica a la que, una y otra vez, la comunidad acude para nombrar todo nuevo resultado de cualquier nueva experiencia generada en el proceso de conocer el territorio a ocupar, pues, en ella se resume y expresa la idea y representación del *nosotros comunitario* desde el **eirare** compartido.

Ahora bien, retomando el hilo de nuestra palabra, debemos señalar en segundo lugar, que de acuerdo a lo narrado en los que denominamos *Cantos y Relatos de la Cosmovisión*, las acciones de los personajes y los acontecimientos narrados, tejen de manera precisa las diferentes dimensiones a las que aluden, ya que es en ese tejido donde el discurso de la oralitura logra plasmar la unidad de *tiempo*, *lugar* y *propósito* de los personajes y sus acciones; de tal manera que la formulación simbólica del contenido y su exposición en el canto, nunca son casuales, pues, se trata de una constante que parece actuar como fórmula discursiva, y, por medio de la cual, el texto de oralitura alcanza a establecer puntuales referentes del imaginario cuya presencia contribuye, no sólo a sistematizar las experiencias por todos vividas; sino que, por esa vía, encamina al grupo que lo escucha, ya como canto o como relato, a comprender y asimilar su contenido como formador del **en*grupo*** porque; en efecto, ella es palabra verdadera del *sentipensar comunitario*.

Así, por ejemplo, es posible observar como constante, una especie de confrontación dialécticamente sintética, entre lo que el personaje desea o aspira como sujeto particular, y el *cortar/compartir* como aspiración colectiva que orienta el establecimiento del horizonte ético de la comunidad, en tanto expresión cotidiana de su condición humana, esto es, lo que esencialmente diferencia a la comunidad humana de *las otras comunidades*, sean éstas de animales o plantas, ya que su firme propósito es el de alcanzar su horizonte ético, que en definitiva, es lo que define su cosmovivencia, esto es, su cotidiana existencia.

Lo mismo pudiéramos decir en relación a la distribución social del trabajo, pues, sabemos, que las labores de hombres y mujeres no solamente están divididas en cuanto a la capacidad física de los elementos para su ejecución, sino en cuanto al tiempo y lugar de su ejecución. En este sentido, la actividad de las mujeres siempre estará restringida al tiempo marcado por el Sol y su *hacer* está limitado al corte de la enea y la majagua para *compartir* casas, petates y enseres del hogar ya conformado o, para uso de la misma familia a pesar de que la mujer sea aún soltera. Esto no es así con relación a los hombres, cuyo *hacer* está determinado por la Luna y su tiempo es el de la oscuridad de la noche; pero que además, cuando son solteros, ellos pueden muy bien *cortar/aguas*, esto es, pescar, para *compartir* su labor con cualquier familia con la que decidieron unirse en la faena; pero, una vez casados, su labor es destinada a la familia de la mujer con la que se han complementado, pues, a partir de ese momento, ellos son *cortados* de su familia para ser *compartidos* con *los otros*; por tanto, ellos sólo participan en la faena de pesca, caza o recolección que logran formar junto a sus cuñados, que no necesariamente se refiere a los hermanos directos de la esposa, sino generalmente a los maridos de sus cuñadas, pues, los hermanos de su esposa, de seguro, ya forman parte de las familias de sus respectivas esposas, esto es, ya han sido *cortados/compartidos* con las familias donde ahora residen y ayudan con su hacer, a sustentarlas y alentarlas como propias.

En este mismo orden de ideas, podemos decir que lo que ocurre en el día se diferencia y se relaciona con aquello que sucede en la noche, no sólo porque se trata de espacios/tiempos evidentemente diferentes sino, en cuanto a que ambos espacios/tiempos poseen y establecen referentes particularmente relacionados en la construcción del imaginario colectivo.

Es por ello que en la oralitura añuu se nos presenta al Sol, por ejemplo, simbolizado como un hombre acalorado, que gusta de beber aguardiente hasta la borrachera pero que, quiéralo o no, a pesar de su poder representado por el fuego, ciertamente siempre resulta vulnerable al confrontar la inteligencia de la Luna, quien tiene a la calma como referente de sus actos, es decir, nunca actúa por la fuerza, sino por el cálculo estratégico que hace posible obtener el resultado esperado de cada una de sus acciones.

Así, es posible entender, que la labor de las mujeres puede ser realizada, ciertamente, por su relación de complementariedad con la masculinidad del Sol, cuyo *hacer* esencial es el de producir el día; pero que, a su vez, los hombres sólo pueden realizar las labores de su *hacer*, por su complementariedad con la femenina condición de la Luna, cuyo *hacer* no es otro que el de controlar las aguas y, por lo mismo, hacer *emerger* los peces.

De tal manera que, esta relación invertida entre las mujeres y el Sol, en la que su feminidad aparece como negando su supuesta debilidad física y, por esta vía, negar la fortaleza del Sol; por un lado, y, por el otro, los hombres añuu aparecen como negando su natural fuerza física masculina, pues, sólo así pueden lograr armonizar con la fuerza femenina de la Luna. Entendemos que es a esto a lo que Gilbert Durand denomina como proceso de ***antífrasis***, que el imaginario de un pueblo es capaz de crear como justa representación de sí mismo, en tanto que,

> "(es un) *procedimiento de doble negación* (que) *aparece en el nivel de la imagen como primera tentativa de domesticación de los avatares temporales y mortales al servicio de la vocación extratemporal de la representación. Puede decirse que la antífrasis constituye una verdadera conversión que transfigura el sentido y la vocación de las cosas y los seres al tiempo que conserva su ineluctable destino*"[116].

Es este proceso de *antífrasis* el que permite sustentar en la cosmovivencia de la comunidad, el hecho de la condición femenina (matrilineal y matrilocal) de la sociedad añuu; puesto que, de acuerdo a esta perspectiva, son las mujeres quienes se constituyen en centro de toda la sociedad, ya que ellas no sólo tienen la capacidad de *negar/armonizar* con la fuerza masculina del Sol, sino porque su *hacer* fundamental es el de cortar la enea y la majagua que, en efecto, representan la materia prima para la construcción de la *casa/hogar* sobre la que la comunidad puede finalmente erguirse como tal. Entonces, es posible concluir que, mediante su *hacer*, son las mujeres añuu quienes, a fin de cuentas, logran transfigurar al grupo al que materializan como comunidad, con una *su territorialidad* representativa de una cultura que ha logrado territorializarse sobre las aguas, lo que en efecto sólo ha podido lograr, luego de desarrollar todo un *sentipensar* que es absolutamente correpondiente al *hacer* desarrollado en su relación con el espacio territorializado.

Así, pues, es en el imaginario de la comunidad donde residen todas las representaciones del mundo, socialmente creadas a partir del *lugar de ver* acordado por el grupo. Por ello, es desde el imaginario que el grupo orienta sus acciones durante la territorialización del lugar, exponiendo así, la cosmovisión o *sentipensar* de un *Nosotros* constituido como comunidad y que, de manera continua y permanente, ejerce en una *nosótrica* cosmovivencia que siempre le será del todo correspondiente y que, finalmente, su oralitura crea y recrea como registro de la memoria del *Nosotros* así conformado.

---

[116] Gilbert Durand; ***Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general***. Fondo de Cultura Económica – Sección de Obras de Antropología. México. *Libro Segundo: El régimen nocturno de la imagen*; p. 213. Los paréntesis son nuestros.

Palabra florecida y Memoria del Nosotros.

Hasta ahora, hemos insistido en señalar que el *sentipensar* de toda comunidad se hace presente, no sólo en lo que ésta dice en su lengua, sino en cómo lo dice; esto quiere decir, que no se trata sólo del significado del discurso, sino de la forma en que el discurso ha sido creado y, sobre todo, cómo fue lingüísticamente organizado, pues, tal organización y estructura responde a la lógica que emana del imaginario del *nosotros* y de sus representaciones materiales y simbólicas. Así, nuestro ***Libro Segundo*** lo dedicamos exclusivamente a la comprensión de la forma en que, la estructura de las palabras, hablan acerca del *sentipensar* añuu y que, por ello, la lengua las organiza de acuerdo a *su* propia lógica de comprensión y relación con el mundo.

Pero, por otro lado, debemos tener claro, que toda comunidad humana durante el proceso de territorialización, no sólo está obligada a realizar múltiples acciones y consumar diferentes experiencias, cuyo propósito no es otro que el de comprender, en su totalidad, el lugar que pretente territorializar como propio del grupo y, por lo mismo, entiende que todas sus acciones deben ser registradas en función de su evaluación, o para la estimación de los posibles fallos o errores en su interpretación, organización y ejecución de la experiencia; pero, sobre todo, como forma de asentar todas aquellas experiencias que, por exitosas, se convierten en guía lógica que, de allí en adelante, reproduce la experiencia, pues, sólo por esta vía posibilita la formación de las generaciones sucesivas en la perspectiva *nosótrica* de la comunidad y, por lo mismo, garantiza la continuidad del *proceso de conocer* el territorio que, sabemos, siempre se trata de un proceso interminable, pues, dicen los añuu, "*el día en que los hombres ayouna lo sepan todo, totalmente, es porque el mundo ya no existe y, para nada hace falta que los hombres todo lo sepan*"[117].

En este sentido y, como vemos, hablamos de dos niveles en el uso de la lengua; donde, en un primer nivel, la lengua actúa como medio para la configuración simbólica de las imágenes representativas que hacen posible nombrar aquello que ha sido reconocido como formando parte del territorio. En este caso, tanto el nombrar como los discursos cotidianamente elaborados en torno a lo nombrado, responden a la lógica que la *perspectiva* o *lugar de ver* ha generado como forma y estructura sintáctica de la lengua y su sentipensar.

Por sólo mencionar un ejemplo, que en otras oportunidades hemos utilizado para explicar este aspecto; pongamos por caso, la expresión en lengua castellana: ***La planta***, la que podemos ver formada; en primera instancia, por el artículo determinado, femenino "***La***", que se presenta, además, como independiente del nombre al que supuestamente determina, pero que más bien parece responder a la percepción del elemento "***planta***" por parte del *sentipensar* del castellano, como un sujeto singularmente femenino.

Ahora bien, esta misma planta, al crecer o hacerse adulta, deja de ser percibida por el *sentipensar* del castellano como ***planta*** y, en su defecto, cambia su nombre y expresión al transformarse en: "***El árbol***". De tal manera, que no sólo cambia su nombre, sino que ha

[117] Esta frase pertenece al Tío Alberto Sánchez. La dijo, durante una de nuestras cenas conversatorias, al calor de una fogata en Puerto Cuervito; mientras, observábamos las estrellas en el cielo y hablábamos de la visita de los gringos a la Luna, pues, ésta surgió como tema de conversación. El Tío Alberto insistía en no poder entender la razón por la que esos gringos decidieron viajar a la Luna. Por nuestra parte, aún hoy podemos confesar, que nosotros tampoco.

cambiado su género porque, ciertamente, ha cambiado la forma, o la imagen exterior de su cuerpo.
Así, pues, ya no se trata de un elemento percibido, en su debilidad, como femenino, sino todo lo contrario, pues, de acuerdo al *sentipensar* castellano, ésta se ha transformado materialmente en su forma visible, y, por tanto, es sintácticamente expresada en la lengua, ya no como un elemento femenino; puesto que, ahora es lógicamente percibida como un sujeto masculino. Por ello, muy bien podemos concluir, que desde la *perspectiva* de ver el mundo del *sentipensar* de la lengua castellana, *la planta* (cualquier planta), se masculiniza en la misma medida y durante el mismo proceso en que ésta se hace adulta.
Esto, muy probablemente, se deba a la percepción del *árbol* como materialización física de la fortaleza de su cuerpo; esto es, la fuerza que expresa su tronco, así como la dimensión de sus ramos; por lo que, muy bien podemos llegar a pensar que, de acuerdo a la *perspectiva castellana de ver el mundo*, todo lo masculino siempre resulta ser física o visible como más aparentemente fuerte; mientras que, todo lo femenino, se nos presenta como envuelto en una supuesta fragilidad o debilidad inmanente del cuerpo femenino que así lo materializa y lo hace físicamente visible. Pero que, en todo caso, se trata de una percepción y un nombrar orientados por la forma, dimensión y textura que acerca del elemento en cuestión, pueden ser externamente percibidas y consideradas por el hablante al momento de definirlos, nombrarlos o, referirse a los mismos en su discurso cotidiano.
Desde el *lugar de ver* (**eirare**) el mundo de los añuu, esto no ocurre, pues, "*la planta*" (**ouriyakarü**), es percibida por su *brotar* o *emerger* sobre la superficie de un lugar en un momento determinado, de allí que la lógica que la configura como nombre se organice mediante: **ou**- (*emerger*, *brotar*); -**ri** (**e**)- (sufijo de locación, *lugar*); -**ya**- (adverbio temporal, *ahora*, *ya*, *en este instante*) y, finalmente, -**karü**, que es el artículo determinado para todo aquello que no es masculino. Como vemos, se trata de un nombrar que responde a la consideración de la acción o hacer del elemento y no a su forma exterior concreta.
Pero, además, al crecer o hacerse adulta esta misma planta, se transforma en **kuunkarü**, que de acuerdo a la lógica de su estructura, se configura mediante: **k**- (prefijo de posesión de una condición); seguida de –**uun**- que corresponde al nombre "*madre*", y finalmente, el artículo determinado para lo no masculino; por tanto, **kuunkarü** es, con todo, *la que tiene la condición de ser madre*, ya que, en efecto, son las plantas adultas las que pueden parir sus frutos. Así, pues, queda claro que se trata de otro nombrar resultante de una otra perspectiva o *lugar de ver* el mundo y, por tanto, de un *otro sentipensar* que, por supuesto, genera una *otra* forma de organizar el discurso que así, nombra al mundo.
Sin embargo, existe otro nivel de uso de la lengua que, ciertamente, obliga al hablante a ir mucho más allá de los límites del discurso de la cotidianidad, pues, la intención de esta palabra está sujeta a la necesidad de tejer un discurso capaz de configurar simbólicamente los procesos, experiencias y conocimientos construidos o adquiridos como verdades descubiertas durante la misma experiencia; por lo tanto, el hablante debe estar capacitado para dotar a su discurso de la condición de ser semilla imperecedera que, no sólo logra sostener en el tiempo el proceso transcurrido, así como el conocimiento durante el mismo generado, sino que ésta ha de *florecer en el corazón* o *sentipensar* de todos aquellos que la escuchan para la continuidad y desarrollo de sus propias experiencias como miembros del *nosotros* comunitario.
De tal manera que, ya no se trata únicamente de la respuesta que la lengua puede producir de acuerdo a la lógica que la comunidad genera a partir del *lugar de ver* y que socialmente ha acordado durante el proceso de territorialización, sino de una laboriosa construcción de

narrativas que, simbólicamente, registran, sistematizan y expresan en un mismo discurso, todo lo relativo al proceso de conocer y de los conocimientos generados por los sujetos y que, fundamentalmente, así son registrados y transmitidos en función de la formación de la memoria del **en*grupo***, esto es, de la ***memoria del nosotros comunitario***, que siempre se orienta en su conformación, de acuerdo al horizonte ético que guía en su propio caminar, a cada miembro del grupo, y, por esta vía, a toda la comunidad.

Así, pues, la comunidad no sólo genera un nombrar correspondiente al *lugar de ver*, con el que configura las imágenes representativas del imaginario con las que geo-*grafía* al mundo de manera constante y permanente; sino que también, descubre y entiende, que toda verdad descubierta debe ser reproducida y sostenida; para ello, le es necesario sistematizar toda la experiencia que la hizo verdadera. Es en este sentido, que la comunidad concibe un estadio de uso de la lengua que exige del hablante un nivel de dominio del sistema más allá del mismo, pues, en este nivel, de lo que se trata es de potenciar las posibilidades creativas y simbólicas de la lengua, forjando así, discursos que se conforman como palabra de todos, y que requieren de una composición particular, así como de una singular habilidad del expositor que, en efecto, no todos alcanzan a desarrollar y, por lo mismo, no todos pueden ser reconocidos como "verdaderos" cortadores de lengua ya que estos son, en última instancia, aquellos que saben guardar en su corazón y, por ello, pueden expresar la voz de la memoria de la comunidad. Es a este tipo de discurso al que la comunidad considera como palabra que florece, pues, lo que ella dice siempre corresponde a la memoria de una experiencia que expresa aspectos fundamentales a su sentipensar o cosmovisión, así como al ejercicio de su cosmovivencia; por tanto, resume el ejercicio del nosotros comunitario.

Donde hablamos acerca de la definición de la palabra que florece.

Pareciera, que nada novedoso hacemos al tratar uno de los temas que, supuestamente, ha sido más antiguamente atendido por la Filosofía y buena parte de las ciencias sociales, a partir de disciplinas que van desde la Antropología, la Psicología y la Sociología, hasta la Geografía y la Historia, la Lingüística, los Estudios Literarios y Culturales[118]. Nos referimos a la acuciosa revisión y examen de las creaciones narrativas, cantos y oraciones de los llamados *pueblos ágrafos*, por parte de aquellos que, de cierto, nos son presentados como representativos o reconocidos por todo occidente como voceros de su saber; o por mejor decir, en términos del *sentipensar* añuu, se trata de los supuestos "verdaderos" *cortadores de lengua* de la llamada cultura occidental.

De tal manera, pues, que a la supuesta especial atención que la "ciencia" occidental parece prodigar a las creaciones narrativas que, en su lengua, culturas totalmente diferentes a occidente, son capaces de crear sin mostrar la más mínima "*minusvalía*" frente al lenguaje, recursos estéticos o formas de potenciación simbólica y semántica de sus propios *mitos*. Es por esto que, pensamos, debemos otorgarles un doble origen; puesto que, en primer lugar, tales estudios, especialmente los de la Filosofía, han estado siempre vinculados a la necesidad

[118] Cómo habrán notado, hemos nombrado en mayúsculas, adrede, cada una de las disciplinas vinculadas, pues, cómo veremos, cada una de ellas, aún por separado, efectivamente constituyen el decir de la palabra de la "ciencia", que es la palabra del *saber del poder de la colonialidad*; sin embargo, desde la perspectiva indígena, se trata del mismo conjunto generado por la misma experiencia que, para ser comprendida totalmente, ha de ser vista en la totalidad que la experiencia involucra en sí misma.

del pensamiento occidental de separar el *mytho* del *logos*; esto es, la obligación de diferenciar el *discurso de la subjetividad* supuestamente propio del *mito*, del *discurso de la objetividad* que considera como propio de la *razón*.

En segundo lugar, es igualmente importante señalar, que la posterior profusión de los estudios sobre las narrativas orales de pueblos "descubiertos" y desconocidos, está estrechamente vinculada al proceso de instauración del poder colonial y de la colonialidad del saber de Europa, en el contexto de su dominio sobre culturas y territorios conquistados, ya en África, Asia y el llamado por ellos, continente de América.

En este sentido, debemos señalar que, si bien es cierto, en un primer momento de la conquista de América los discursos del *sentipensar* de los pueblos resultaban del todo abominables a los conquistadores, al punto de provocar, por ejemplo, la quema de libros mayas por los aterrados sacerdotes católicos. Sin embargo, no pasó mucho tiempo para que a éstos *les cayera el veinte*[119], de que tales discursos y, sobre todo, las formas en que eran expuestos por la comunidad, bien podían ser utilizados para coadyuvar al mismo proceso de conquista. Fue así como los mismos sacerdotes católicos, antes incendiarios de la palabra de los pueblos, utilizaban ahora el arte de las estelas en las que antiguamente mayas, nahuas y otros pueblos mesoamericanos plasmaban ideográficamente su memoria y, para ello, se valían de quienes dentro de la comunidad dominaban este arte, pero que ahora estaban obligados a plasmar en sus propias estelas y siguiendo el mismo curso de su composición, el discurso del catecismo, esto es, la aceptación del Dios de los españoles y, por supuesto, de su representante en la tierra: el Rey de España.

Así, pues, la necesidad de saber lo que las narrativas de los pueblos decían; pero también, el dominio de las diferentes técnicas de transmisión de las mismas, resultaba fundamental al proceso de establecimiento de la dominación colonial en América, y este proceso fue desarrollado por los europeos españoles, alemanes, holandeses, franceses e ingleses en todo el continente y en las islas del Caribe, durante los siglos XVI al XVIII; por ello, es posible decir que la conquista y colonización de América (pensamos, que este principio aplica a cualquier conquista y colonización cometida por cualquiera, en cualquier momento, en cualquier parte del mundo), no sólo se trató de un mero despojo territorial, sino también y, sobre todo, del despojo de la memoria y de las formas simbólicas y discursivas en que ésta es conformada por el *sentipensar* de las comunidades que, por esa vía y durante esos siglos, fueron sometidas al dominio colonial europeo.

Esto mismo se va a repetir a fines del siglo XIX en pleno apogeo de la "Revolución Industrial", y de la expansión capitalista conocida como fase imperialista. En este contexto, le correspondió a las Sociedades de Geografía tener un lugar protagónico, sobre todo, luego de la Conferencia de Bruselas de 1876 convocada por el Rey Leopoldo II de Bélgica, quien no tenía otro propósito que la conquista y colonización de la región del Congo en África, mediante un acuerdo coordinado entre las diferentes potencias; todas ellas, hambrientas de materias primas libres de cargo, pues, se trataba de territorios a ser ocupados y colonizados y, en consecuencia, de pueblos y poblaciones a ser sometidas en razón de la ciencia por el poder de las potencias económicas, políticas y militares. Sin embargo, como quiera que esta sea hecha, toda acción de conquista territorial implica siempre una reacción de resistencia, y,

[119] Expresión mexicana que implica, que el sujeto llega a tener conciencia, esto, porque el **veinte** es la cifra exacta de una persona, lo que ciertamente corresponde a la forma originaria de cifrar de muchos pueblos indígenas mesoamericanos y que, aún hoy, los llamados ***chilangos*** (criollos de Ciudad de México), usan como jerga en su habla cotidiana.

por tanto, la necesidad de calcular el costo económico de la acción colonial frente a la resistencia de las comunidades humanas a ser despojadas.

Es para ello que Leopoldo II hace la convocatoria, y por lo que a ella asisten representantes de las Sociedades Geográficas de Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos. Sobre la mesa de negociaciones reposaba el mapa del Congo, territorio a ser dominado, pero que hasta ese momento, de forma inquietante, resultaba ser absolutamente desconocido para occidente, tanto en su geografía, como en las culturas[120] que territorialmente lo ocupaban. Así, y de acuerdo a los términos de la convocatoria, la Conferencia no tenía otro propósito que el de, "*abrir a la civilización la única parte de nuestro globo en la que ella aún no había penetrado… conferenciar para acordar los pasos, combinar esfuerzos, echar mano de todos los recursos y evitar la duplicación del trabajo*"[121].

En todo caso, lo que nos interesa resaltar es el hecho de que, el fin último de la Conferencia no fue otro que la elaboración de un plan conjunto y coordinado en una misma dirigida política de conquista y dominación, que había de ejecutarse en viajes de reconocimiento que geógrafos y aventureros de oficio, que permitieran elaborar cartografías que ofrecieran certeza de caminos ya existentes, así como de posibles rutas de movilización; pero sobre todo, la ubicación de fuentes de agua y todos los recursos minerales y demás riquezas naturales como objetivo supremo de toda "la aventura".

Pero no menos importante resultó la participación de los dedicados a estudiar las diferentes lenguas y culturas de las comunidades presentes, ya que tal conocimiento hacía posible el diseño de planes de contrainsurgencia para los que el conocimiento de las lenguas y sus culturas resultaba esencial; esto, en función de minimizar la resistencia de los pueblos mediante la provocación de divisiones internas, la acción abiertamente represiva, hasta lograr la aceptación y sometimiento a la invasión de su territorio y su destino de muerte. Por todo ello, nos atrevemos a decir, que la ejecución del plan de dominación trazado por las potencias en la Conferencia de Bruselas, sin lugar a dudas, en mucho contribuyó a la formalización de *disciplinas científicas* como la geografía, la antropología y hasta la lingüística; las que aún en la actualidad, nos son presentadas como *palabra y discurso imponentemente únicos y verdaderos* acerca de nuestra propia vida como pueblos[122].

Ahora bien, en la historia del conocimiento occidental fue la Filosofía la que, en primera instancia, dio cuenta de las narraciones orales de los pueblos, en tanto explicaciones de sí

---

[120] El extraordinario relato sobre este acontecimiento lo obtuvimos del texto "***¿Qué es la Geografía?***" del geógrafo brasileño Ruy Moreira, que nosotros traducimos en acuerdo con el autor y a solicitud de una organización de geografía para ser, supuestamente, editado en Lima-Perú. Sin embargo, luego de entregar nuestro trabajo, jamás supimos si en verdad tal edición llegó a ver la luz. Sería lamentable que no haya sido así, pues, a nuestro parecer, se trata de un texto fundamental para la comprensión de la disciplina y sus implicaciones sociales y políticas para todos nuestros pueblos y porque, además, está escrito casi exactamente como cuando alguno de nuestros sabios nos relata una muy importante historia, esto es, de forma sencilla, profunda y definitiva.

[121] R. Moreira; ***¿Qué es la Geografía?*** Traducido por nosotros de su original.

[122] La interiorización de la colonialidad es tan poderosa, que uno de los más comprometidos "ecologistas"; por demás, antropólogo y profesor de Lógica Simbólica en la Universidad del Zulia, y sobre todo, vinculado a las comunidades indígenas yukpa de la Sierra de Perijá del Zulia-Venezuela; en una ocasión, y para rebatir nuestro planteamiento de la lucha por la autonomía indígena, llegó a decirme que "*las culturas indígenas no pueden interpretarse a sí mismas, ellas sólo pueden ser interpretadas por occidente, ya que sólo la cultura occidental es la única cultura verdaderamente universal*". Ante este argugumento, como todo indio, sólo pude hacer silencio, sabiendo que el antropólogo, sin haber estado en la Conferencia de Bruselas en 1876, era capaz de dar continuidad a lo establecido en el plan de *dominación científica* elaborado en la misma.

mismos; porque, tal como muy bien precisa Cassirer, "*La filosofía se ocupó del mito y sus creaciones, mucho antes que de los otros campos de la cultura (…), pues, solamente ajustando cuentas con el pensamiento mítico consigue la filosofía precisar su propio concepto y adquirir conciencia de su propia misión*"[123].

En este sentido, es de entender que esta necesidad está vinculada al proceso de separación definitiva entre la palabra oral y su razonamiento formal; esto es, entre la configuración simbólica del mundo y la formulación de una explicación objetivamente racional, ya que,

> "*Las imágenes del mito esconden e implican un conocimiento racional que la reflexión debe extraer y mostrar como un verdadero embrión. A partir del siglo V, el siglo de la ilustración griega, este método de la interpretación de los mitos fue puesto en práctica cada vez con mayor frecuencia*"[124].

He allí, pues, el origen en occidente, de la separación definitiva entre el *filosofar* de los pueblos, siempre expresada en la voz de su palabra oralmente registrada, y la Filosofía, como eminente labor teorética de algunos "especiales" sujetos que, como quiera que sea, siempre se encuentran ubicados por fuera y/o, por encima de la palabra de las comunidades acerca del mundo, y, sobre todo, de su vida como comunidades humanas en sus relaciones con la naturaleza y el mundo.

Por otro lado, disciplinas como la Etnología y los llamados estudios del Folklore, durante mucho tiempo y en el mismo contexto de imposición colonial y de la colonialidad; en buena parte, registraron y estudiaron, desde la perspectiva dominante de occidente, los relatos, cantos y oraciones de casi todos los pueblos del mundo, por ellos, colonizado; esto, en función de precisar particularidades culturales, pero demostrativas de la misma colonial proposición, cual es: *sólo existe un único camino por el que, todo el tiempo y en cualquier lugar, toda la humanidad debe transitar sin que para ello y, en modo alguno, importen las diferencias culturales, históricas, lingüísticas y, sobre todo, territoriales, entre un pueblo y otro. En todo caso, la ventaja de la cultura occidental por sobre todas las culturas del mundo, no es otra que la de haber, supuestamente, transitado el mismo camino primero que todas las demás; por lo que, todas estarían obligadas a someterse a su primacía*.[125]

En este contexto, se destacan los trabajos de Claude Lèvy-Strauss, quien, a partir del estudio de la oralitura del pueblo Bororo de la Amazonia de Brasil, planteó una aparente convincente idea que, al final, ha llegado a ser colonialmente asumida por todas nuestras academias universitarias latinoamericanas como una especie de "naturalización científica" que nos explica a nosotros, naturalmente. Así, la idea de la existencia de unos ***universales culturales*** referentes de un único imaginario de toda la humanidad, se convirtió en la nueva esencia del saber pensado y construido desde fuera y, por supuesto, separado de cualquier vinculación

---

[123] Ernst Cassirer; ***Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico***. Fondo de Cultura Económica. México. Primera edición en español, 1972; p. 17.

[124] E. Cassirer. Op. Cit., p. 18

[125] Por supuesto, en verdad, esta hipótesis nunca ha sido formulada explícitamente por ningún geógrafo, etnólogo, antropológo, lingüista, o cualquier otro estudioso; sin embargo, ella subyace en todos los estudios realizados por todos estos agentes, todo el tiempo, pues; en todo caso, para ellos el objetivo final es demostrar que sólo existe una civilización: la occidental, y, por tanto, sólo es posible una misma trayectoria para cualquier camino culturalmente creado, pues, para nada importa que éste se pretenda diferente, ni siquiera por el hecho de haber sido creado por *un otro pueblo*, en *un otro momento*, en cualquier parte del mundo.

territorial, pues, tal saber se genera siempre, "*sin querer queriendo*"[126], bajo el exilio del proceso de territorialización que todos y cada uno de los pueblos debe realizar en, y durante su propia conformación nosótrica; pero además, este desconocimiento de la territorialidad de cada pueblo, pensamos, forma parte de la naturalización del despojo territorial de culturas que, singularmente y, de acuerdo a su particular ***lugar de ver*** el mundo, logran territorializarlo; pero que al momento de ser territorialmente anuladas, son fundidas como culturas al interior de la borrosa idea de una supuesta *única humanidad* que, por eso mismo, no requiere de un territorio en particular ya que el territorio de esa *única humanidad* no puede ser otro que el planeta *Tierra* en su totalidad; eso sí, jamás compartido sino como expresa propiedad de la única civilización posible: la de la cultura occidental[127].

También están los llamados estudios sobre el cuento foklórico desarrollados, entre otros, por Stith Thompson. En su estudio, este autor se dedica fundamentalmente, a establecer en los discursos narrativos de diferentes pueblos y culturas del mundo, un mismo modelo de construcción narrativa, para ello, arma toda una cudrícula en la que organiza todo un índice de tipos de cuentos, de acuerdo a sus tramas y motivos que, incluso, codifica con letras y números, de tal manera que, cualquier nuevo relato de cualquier pueblo del mundo, puede ser encajado en la cuadrícula o identificado de acuerdo al código ya establecido.

Como vemos, se trata de un esfuerzo por unificar la palabra y la creación de las diferentes culturas en un mismo modelo en el que el *lugar de ver* o perspectiva correspondiente a cada pueblo queda exiliada, pues, de lo que se trata es de separar a la cultura de su asentamiento territorial que es, en gran medida, el punto de origen que impulsa a la acción creadora de la palabra con que la comunidad configura simbólicamente el proceso de su instauración como un *nosotros* en el mundo. Dicho de otra forma, la folklorización de los discursos narrativos expresivos de la territorialidad del pueblo que los crea, les minimiza y despoja de toda su fuerza simbólica, dejándoles apenas una condición lúdica que, ciertamente, forma parte del conjunto de sus propósitos, pero que efectivamente no lo es todo.

Es de hacer notar, que cuando hablamos de *territorialidad* no sólo nos referimos a la inseparable relación entre cultura y territorio, sino a todo el esfuerzo cognitivo y creativo que la comunidad humana pone en juego en y durante el permanente proceso por el que alcanza a territorializar un lugar, y esto va desde conocer la totalidad del espacio, lo que implica la creación de técicas, procedimientos, herramientas y demás instrumentos que contribuyen en la conformación material del grupo, hasta la elaboración de los discursos simbólicos que explican y registran el proceso en el tiempo, lo que en efecto ocurre como espresión de un sentipensar que le es particular al grupo, y como memoria de la historia del *nosotros.*

En este sentido, consideramos justo señalar que las creaciones narrativas de *oralitura* de los pueblos indígenas, en tanto expresión de su territorialidad, por encima de todo, aparecen siempre cargadas de tiempo, pues, en efecto, todo relato posee en sí mismo, al tiempo como

[126] Frase proverbial del personaje mexicano "El Chavo" pero que, ciertamente, pareciera aplicar a toda la historia de la ciencia occidental, pues, en sus términos, todo se hace y hasta se logra "*sin querer queriendo*"; esto incluye, desde los más extraordinarios descubrimientos científicos, hasta los desastres más terribles que la ciencia y tecnología occidental han llegado a provocar en contra de toda la humanidad.

[127] Sumamos a esto nuestra sospecha sobre la idea de "bienes comunes", hoy muy defendida, incluso, por supuestos pensadores de "izquierda", pues, la declaración del oxigeno y el agua de la Amazonia como bien común de la humanidad no está dirigida a defender a los pueblos que milenariamente la han habitado y defendido, sino a las corporaciones que prometen ponerla, higiénicamente envasada al vacío, por un módico precio a todos los habitantes (de derecha e izquierda) de las grandes ciudades del mundo, pues, en última instancia, ellos al igual que los indígenas, son igualmente propietarios de sus beneficios.

espíritu que lo impulsa, y que sólo termina por establecerse una vez que es capaz de manifestar simbólicamente la territorialidad que lo constituye, esto, a partir de la singular trama de su relato; porque, a fin de cuentas, el propósito último de todas estas narraciones es generar la progresividad en el acaecer de la territorialidad *haciéndose*[128], esto es, como histórico acontecer de la cultura en el lugar y tiempo de *su hacer*; por lo que la comunidad, desde su oralidad, no sólo debe crear una forma discursiva propia e idónea para expresar el registro del *haciéndose* de su territorialidad como memoria; sino que, además, tal forma discursiva debe estar dotada de los recursos narrativos suficientes, como para lograr que su contenido, por esa vía convertido en semilla, logre reproducirse en el corazón y palabra de todos los miembros del *nosotros*, que oralmente la reciben. Es a este proceso al que, desde la *perspectiva* o *lugar de ver el mundo*, los pueblos indígenas en general, y los añuu en particular, asumen como su originaria creación y ejercicio permanente de *una su propia historia*.

El valor como memoria histórica le ha sido negada de manera constante y rotunda a las narraciones orales de los pueblos indígenas, aduciendo para ello varias razones. La primera de ellas tiene que ver con la estructura ficcional que las conforma. Ciertamente, desde la perspectiva oral de las culturas indígenas, el registro de toda experiencia significativa, es siempre realizado a partir de la construcción de una trama narrativa que contiene una intriga que la palabra de aquel que la crea, logra sembrar en el corazón de aquel que la escucha; por tanto, para su cabal comprensión el sujeto que escucha debe ser capaz de despojar al discurso escuchado de cualquier literalidad y, más bien, dedicarse a buscar la inteligibilidad de la intriga, en tanto connotación simbólica de la experiencia que, por esa vía, está siendo definitivamente registrada.

De tal manera que, es la *intriga* de su trama lo que impulsa, no sólo la plena atención del escucha en su seguimiento del relato como tal, sino sobre todo, su proceso de comprensión en función de resolver el conflicto que la *intriga* encierra, pues, una vez solucionado, esto es, efectivamente interpretado y comprendido, podemos decir, que el registro de la experiencia como memoria e historia de la comunidad, ha sido sembrada y, de seguro, florecerá en la continuidad de su relato expandido en otras voces a lo largo del tiempo.

Esto es singularmente posible, puesto que,

> la "*inteligibilidad* (de la) *intriga, es el conjunto de combinaciones por las cuales los acontecimientos se transforman en historia, o bien –correlativamente- una historia es extraída de acontecimientos. La intriga es la mediadora entre el acontecimiento y la historia, lo cual significa que no hay acontecimiento que no contribuya a la progresión. Un acontecimiento no es sólo un suceso, algo que ocurre, sino un componente narrativo*"[129].

De allí que, en el contexto de la oralidad de los pueblos indígenas en toda Abya Yala, nada impide y, por el contrario, es terreno propicio para que la construcción de tramas narrativas se constituya en la forma expedita para el registro, transmisión y reproducción de las experiencias que los acontecimientos generan, pues, la presencia de la *intriga* al interior de

---

[128] La idea de la **Historia** como *un permanente estar haciéndose*, la aprendimos como formulación teórica de Hugo Zemelman en su libro: ***De la Historia a la Política. La experiencia de América Latina***. Siglo XXI Editores. Universidad de las Naciones Unidas. Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas. México, 1989.

[129] Paul Ricoeur; ***Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II***. Fondo de Cultura Económica. México; 2ª Edición; p. 17-18. Los paréntesis son nuestros.

su estructura ficcional, no sólo actúa como elemento cohesionador del relato en sí mismo sino que, igualmente, impulsa al que lo escucha, a tener que ir más allá de lo denotativo del lenguaje del relato que, en efecto, le obliga a encontrar las diferentes relaciones simbólicas entre lenguaje, discurso, acontecimientos narrados y acciones de los personajes, pues, todos ellos son referentes para una interpretación verdadera de su sentido y, por eso, puede llegar a ser considerada como sustento de la memoria y, sobre todo, como historia general de las experiencias materiales y simbólicas del grupo; es decir, como relato de una historia propia. Es en este sentido que coincidimos con Ricoeur al decir que, "*el error básico de quienes oponen historia a relato procede del desconocimiento del carácter inteligible que la intriga le confiere al relato*"[130].

Una segunda objeción a la oralitura como palabra de la historia propia de los pueblos, tiene que ver con la sustitución de la memoria registrada físicamente en el papel y, transmitida en virtud del dominio de la técnica del desciframiento (la lectura), esto es, por el establecimiento del pensamiento escrito y de la escritura como única vía para registrar y transmitir una experiencia humanamente colectiva, como verdad; por supuesto, esto implica que la escritura hace de la reflexión y el pensar, una potestad exclusiva de algunos sujetos que, por su "saber", se autorizan a sí mismos para establecer convenidas significaciones y, sobre todo, ordenar la racionalización de todo lo que se presente como escrito.

Sin embargo, es importante señalar que el establecimiento de la escritura como *palabra verdadera de la memoria y la historia* es, hasta cierto punto, reciente; muy en particular, de la España y los españoles que llegan a nuestro continente. De hecho, es posible establecer el origen de la relación entre historia y escritura, para el caso de la España castellana, entre los siglos VIII y X, periodo en el cual los diferentes pueblos (castellanos, vascos, catalanes, canarios, etc.), aún se enfrentaban a los árabes que, los últimos cuatro siglos les habían dominado territorialmente en su propia península.

Un ejemplo de lo que pretendemos explicar resulta ser el caso del relato oral castellano más difundido, tomado luego como fundacional de la llamada *hispanidad*, y que llega hasta nosotros colonialmente instaurado, incluso en España[131]. Nos referimos al Canto o Poema del Mío Cid[132] que, sabemos, por mucho tiempo había rondado de orador en orador, de juglar en juglar, cantado por cualquiera en cualquier plaza de cualquier ciudad, pero siempre contando la historia de aquel que, sin haber nacido en la nobleza, demostró en sus acciones *su valor*, *determinación de palabra y lealtad*, principios esenciales de un *horizonte ético* capaz de conformar un sentimiento nosótrico y, por lo que, un tal Per Abad (¿Pedro el Abate?), lo transcribió al castellano, despojándole de su condición de relato (canto) oral, pero

[130] P. Ricoeur; op. Cit., p. 18.

[131] Es importante señalar que pueblos como el vasco y el catalán, nunca fueron conquistados o sometidos por los árabes, ya sea por su ubicación territorial de poco interés al dominio árabe, o por su aguerrida resistencia en defensa de su territorio. Pero, es indudable que este es un aspecto que aún hoy, es capaz de mantener simbólicamente su lucha por la autonomía e independencia de España, pues, a su parecer, los castellanos lograron lo que los árabes nunca pudieron. En este sentido, sería justo comprender, que el relato del Cid no haya tenido las mismas repercusiones sociales y políticas en el corazón de los pueblos de Cataluña o del Euskadi.

[132] De hecho, aún hoy día, el texto del Canto del Cid Campeador, resulta lectura obligatoria para cualquier estudiante de secundaria en Venezuela y, pensamos, que en toda América Latina. Por supuesto, muy lejos estamos de negar su importancia y su lectura entre nosotros, ¡Dios nos libre!, sino que llamamos a comprender la diferencia entre la palabra de nuestra historia hablada y la palabra oficialmente escrita como si en verdad fuera nuestra historia como si siempre la hubiésemos hablado.

sobre todo, de su condición de *memoria de la historia propia de los de abajo*, para convertirlo en discurso de una historia oficial ya que, por orden del Rey Alfonso X, "El Sabio", el texto fue incorporado a la versión que de la Historia General de España, ordenó escribir estrictamente en lengua castellana, y que comenzaba con el Génesis Biblico y culminaba con su propio reinado.

Sin embargo, con anterioridad había sucedido todo lo contrario, es decir, por mucho tiempo durante la llamada Edad Media y, en el mismo contexto de confrontación con los invasores árabes islámicos, la Iglesia, y muy particularmente la Orden de los Mendicantes, se valió del arte de *la palabra florecida* practicada por los juglares, ya que estos sacerdotes no sólo se dedicaban a crear relatos para ser contados oralmente, sino que la intriga de sus tramas siempre eran resueltas por la heróica intervención de personajes que siempre resultaban ser insignes Santos representativos de la cristiandad; pero además, ellos mismos se dedicaban a ir de pueblo en pueblo a transmitirlos, cumpliendo una a una las reglas de la juglaría, esto es, ciñéndose al orden de la oralidad de los pueblos[133]. Pero, además, hubo incluso oficiantes de la escritura que, como Gonzalo de Berçeo, se dispusieron a crear historias para que estos sacerdotes, cual juglares, las relataban en las plazas públicas, pues, muy bien entendieron que ésta era una forma expedita para catequizar poblaciones que, abiertamente, se mostraban rebeldes a aceptar la dominación territorial castellana y el relato de su versión de la historia; por ello, aún en esa época, para el poder del reino de Castilla y de la Iglesia, todas las comunidades y pueblos no castellanos, peligrosamente, eran propicias a continuar la práctica de costumbres y tradiciones no católicas ni cristianas.

En todo caso, lo que nos interesa en este momento es destacar el hecho de que la escritura y, en consecuencia, la lectura, nunca ha sido un dominio de todos y, mucho menos, algo naturalmente dado; por tanto, su valor siempre debe ser considerado en relación a su condición de ser una mera técnica, creada en el contexto de una clasista división social del trabajo que, ciertamente, siempre está vinculada a una separación del poder de su ejercicio por parte de la comunidad que lo genera, y, esto sólo es posible, precisamente, en virtud de que un grupo o clase social es capaz de crear una historia propia que legitima su ejercicio del poder por sobre el resto de los grupos sociales existentes. Vale decir, y tal como bien nos enseña Michel de Certeau:

> "*El hacer historia se apoya en un poder político que crea un lugar propio (ciudad, nación, etcétera) donde un querer puede y debe escribir (construir) un sistema (una razón que organiza prácticas*)".

Porque, además;

> "*el poder debe legitimarse, otorgar a la fuerza que lo vuelve efectivo una autoridad que lo haga creíble. Por otra parte, la relación entre "un querer hacer historia" (sujeto de una operación política) y el "medio ambiente" en el que se divide el poder de decisión y de acción, exige un análisis de todas las variables que actúan por las*

[133] Podemos decir, que entre las principales reglas de la *juglaría*, en cualquier época y lugar, están: 1) El Juglar es uno cualquiera de nosotros que, en su corazón guarda la palabra de todos; 2) El juglar es uno de nosotros que, en su palabra logra disolverse al expresar el nosotros que constituimos todos; 3) El juglar, por tanto, es materialmente un pobre como todos los pobres; por eso, vive exactamente de lo que cada pobre puede darle en reconocimiento por ser guardian de nuestra memoria; y, finalmente, 4)El juglar no puede estacionarse en ningún lugar, pues, su labor no es otra que la de lanzar la semilla de la palabra de nuestra memoria, para que el *nosotros comunitario* siempre esté floresciente.

intervenciones que modifican esta relación de fuerzas; exige también un arte de manipular la complejidad en función de objetivos, y por consiguiente, un "cálculo" de las relaciones posibles entre un querer (el del príncipe) y un cuadro (los datos de una situación)"[134].

En este sentido, debe quedar claro que los cantos y relatos orales de los pueblos indígenas, en ningún momento han sido considerados por la colonialidad del poder y del saber como una forma particular de registro de las experiencias y, mucho menos, como el *ejercicio de una historia propia* o *territorialidad* que, si bien es cierto, es socialmente configurada por algunos miembros de la comunidad; ella, en tanto *palabra que florece*, es capaz de germinar en el corazón de todos; esto quiere decir, que todos por igual pueden y deben relatarla, ya que el dominio de la historia y su relato, es siempre un ejercicio del *sentipensar* en la cosmovivencia del grupo, pues, en efecto: "*Hay una relación estrecha entre identidad étnica y conciencia histórica: la primera siempre se fundamenta en la segunda. La continuidad histórica de un pueblo es el argumento sustancial para legitimar su derecho a un futuro propio*"[135] y que, para los añuu, no es otra cosa que *cortar/compartir* la historia de todos, esto es, como expresión de la experiencia de vida del *nosotros comunitario*.

De tal manera que, negar la existencia de una historia propia y su ejercicio, siempre ha sido fundamental a todo proceso de conquista, al establecimiento del poder colonial y de la colonialidad republicana, pues, tanto los europeos de la colonia como los republicanos criollos occidentalizados, necesitan afirmarse como el "***Yo***" con el poder que, a su parecer, les otorga la razón "verdadera" de una imaginaria "única" historia que así, naturaliza su dominación sobre los *otros* en virtud de que el "***Yo***" colonial y/o de la colonialidad, es el que está en condiciones de interpretar a todas las demás culturas, ya que, supuestamente, "*sólo la cultura occidental es la única cultura verdaderamente universal*".

Por esta vía, la *historia propia* que los pueblos indígenas ejercen a través del canto/relato de la memoria, es en un primer momento negado por representar una herejía; posteriormente, comienza a ser vaciado de su contenido mediante diferentes definiciones que van, desde aquella que lo considera pura mitología sin *logos*, pasando por su miramiento como meros relatos folklóricos de culturas residualmente pintorescas, hasta aquellas que los definen como *literatura oral*, *tradición oral* y, más recientemente, como "etnotextos"[136]. En todo caso, ninguna de estas definiciones se atreve a intentar apartarse aunque sea un milímetro de su raíz epistémica, pues, ella les provee de la seguridad intelectual y académica que se sustenta en la continuidad de su consideración como productos hechos y definitivos, de culturas cuya historia está concluida; por lo que, el supuesto valor que algunas disciplinas, ciertamente, hoy les adjudican, no se da en virtud de su explicación de la *historia propia de los pueblos haciéndose* en su relato, sino de la necesidad de insertarlos, a juro, a la historia "única" que la colonialidad del poder y del saber impone como razón de existencia de su "***Yo***" dominante por sobre todos los ***nosotros*** de las comunidades y pueblos existentes en el mundo.

---

[134] Michel de Certeau; ***La Escritura de la Historia***. Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia. México, 1993; p. 20.

[135] Guillermo Bonfil Batalla; ***Historias que no son todavía Historia***. En: *¿Historia para qué?* Siglo XXI Editores; México, 1980, p. 237.

[136] Para profundizar en estas definiciones recomendamos revisar a: Gonzalo Espino Relucé; ***La Literatura oral o la literatura de tradición oral***; José Alejos García; ***La palabra en la vida. Dialogismo en la narrativa mesoamericana***; Hugo Niño; ***El etnotexto: las voces del asombro***. (Ver datos completos de los mismos en nuestra bibliografía).

Vale decir, "*La historia de los pueblos indios, o es ignorada o se distorsiona en función de los requisitos de la historia de los grupos dominantes que crearon la idea de la nación*"[137]. No obstante, nuestra experiencia con los añuu nos permite aseverar, que es totalmente falsa la idea colonialmente establecida, que las comunidades ágrafas no tienen conciencia del *hacer* o *ejercicio de su historia propia*, pues, más de una vez, cuando preguntamos a los ancianos y ancianas añuu acerca de su definición propia del *canto* y su importancia como memoria de la comunidad, obtuvimos respuestas como las que de inmediato presentamos:

a.- "***Un canto es como recordarlo todo de una sola vez, porque lo que dice es para siempre***". Guardina Rodríguez. El Barro. Laguna de Sinamaica. Mayo. 1982.
b.- *"**¡Ay Dios! Cantar es como cuando no hay viento y el cayuco está moviéndose en el, agua, pero no va a ninguna parte, pero se mueve***". Alberto Sánchez. Puerto Cuervito. Laguna de Sinamaica. Octubre de 1980.
c.- "***Aquí todos saben, pero cantar sólo saben unos poquitos, no porque no sepan qué cantar, sino porque ya no se acuerdan cómo es que se hace***". Isabelita. La Ponchera. Laguna de Sinamaica. Agosto, 1981.

Como vemos, las respuestas de los **araürañü** (*ancianos*), ciertamente, se explican por sí mismas; pero, en todo caso, nos comprometemos a estudiarlas como corresponde en el próximo acápite de este trabajo. Nos queremos conformar, por ahora, con señalar que tales respuestas de los ancianos son demostrativas de la existencia de una conciencia social acerca de una *su propia historia* y, sobre todo, de los mecanismos propios para ejercerla; porque, además, la historia de la resistencia indígena en toda Abya Yala, ha demostrado una y otra vez que, en su sentipensar,

> "*Todos los pueblos colonizados tienen conciencia de que su verdadera historia ha sido proscrita por el colonizador* (sea éste europeo, criollo occidentalizado, y hasta militante de "izquierda"). *Saben que la suya es una historia oculta, clandestina, negada. Saben también que, pese a todo, esa historia existe y que su prueba evidente es la presencia misma de cada pueblo"*[138].

Por todo lo anteriormente mencionado, nosotros, a contracorriente del decir de cualquiera de las disciplinas que el poder de la colonialidad establece como propietarias de la *verdad* por ser dicha por la "ciencia" en tanto expresión del único lenguaje "verdadero". Nosotros preferimos aceptar la definición añuu acerca de su concepción y ejercicio de su historia. Por ello, asumimos y proponemos el concepto de ***historia como palabra florecida***, esto es, como ***oralitura del nosotros***, pues, se trata de creaciones discursivas que no sólo exigen una determinada forma de composición que los exilia del discurso común, sino que asimismo, exige de quienes la emiten, y aún de aquellos que la escuchan, la capacidad para que la ***palabra pueda florecer en el corazón de todos***, no sólo por lo que ella dice, sino por cómo ella ha sido conformada por aquellos o aquellas que la *emergen* con su aliento cantado al mundo y, por eso mismo, se hace palabra y aliento de todos.

[137] G. Bonfil Batalla; op. Cit., p. 233.
[138] Op. Cit., p. 234. Los paréntesis son de nuestra exclusiva responsabilidad.

Acerca del cuidado de la palabra para que ciertamente pueda florecer.

Ei, ya lo dijimos en nuestro Libro Segundo, es una palabra clave para el *sentipensar* del pueblo añuu. Por eso, lingüísticamente es palabra raíz con la que la lengua puede construir diferentes términos, todos ellos vinculados a la más sutil manifestación de la vida, esto es, al *aliento*, el *soplo* vital, el *suspiro*. Así, por ejemplo, **ein** es nombre para *corazón*, pero también para *alma*, *espíritu*. Como vemos, hay una evidente relación entre el *aliento* o *soplo vital*, el *pálpito* y la *respiración*, ciertamente, como tenue revelación de la vida en todo sujeto presente en el mundo, y que el *sentipensar* añuu logra expresar en su lengua haciendo uso del radical **ei**- como guía del sentido que verbalmente quiere expresar como su pensamiento.

Por otro lado, el *sentipensar* añuu (y estamos seguros, el de todos los pueblos indígenas), tiene plena conciencia de las posibilidades de su propia lengua, pues, sabe distinguir muy bien entre la necesidad de nombrar de acuerdo a su *lugar de ver* el mundo, y la necesidad de configurar simbólica y totalmente sus experiencias en la conformación de su existencia como comunidad. Dicho de otra manera, toda comunidad sabe distinguir el uso de la lengua en función de su cotidiana acción de nombrar del momento en que considera necesario que su lengua sea capaz de sostener en la memoria de todos, experiencias vividas en el contexto de esa misma cotidianidad, pero que resultan ser trascendentales para la conformación y permanencia del *nosotros comunitario*.

En este sentido, en lengua añuu, el uso de la misma para la comunicación cotidiana es concebida a partir del verbo –**ookoto**- (*cortar/compartir*), lo que ciertamente le confiere al acto de *conversar*, *platicar* o *comunicarse*, una condición evidentemente material y, podríamos decir, casi *manual*. Esto es así, porque se trata del uso expresamente denotativo de la lengua, que desde la perspectiva añuu, supone el momento de exponer contenidos que, "materialmente", pueden ser *cortados* para ser *compartidos*; por tanto, la ambigüedad significativa propia a todo simbolismo presente en la lengua, a pesar de que efectivamente nunca desaparece totalmente, en la práctica, es intencionalmente exiliada por el hablante y así comprendida por la comunidad.

Pero, por el contrario, cuando se trata del uso de la lengua con el propósito de registrar y expresar un contenido esencial de la memoria del nosotros, tanto el discurso en sí mismo como su construcción lingüística, son entendidos a partir del verbo *cantar* (-**eiraa**-) que, indiscutiblemente está ligado; en primera instancia, a la necesidad del hablante de priorizar, en la construcción oral de su discurso, la potencia simbólica y significativa de las imagenes esencialmente poéticas con las que arma su contenido, puesto que, "*la novedad esencial de la imagen poética plantea el problema de la creatividad del ser que habla. Por esta creatividad, la conciencia imaginante resulta ser, muy simplemente, pero muy puramente, un origen*"[139].

En una segunda instancia, este camino de creación del discurso de la memoria como –**eiraa**- no puede ser separado del propósito de mantener en perspectiva las acciones de los hombres como expresión de su territorialidad que, a su vez, sujeta como el hilo que une las cuentas, los principios que conforman el *horizonte ético* del *nosotros comunitario*, esto es, el discurso expresado en el *cantar*, no sólo registra las experiencias y los conocimientos generados en

[139] Gaston Bachelard; ***La Poética del espacio***. Breviarios. Fondo de Cultura Económica; México, 2002, p. 16.

las mismas, sino que, dado que éstos son concebidos y logrados en virtud del *horizonte ético* que permanentemente orienta la vida que la comunidad busca darse a sí misma; de allí que la creación y exposición del cantar debe superar los límites de la lengua, ello porque, en efecto, "*El bien decir es un elemento del bien vivir. La imagen poética es una emergencia del lenguaje, está siempre un poco por encima del lenguaje significante*"[140].

Dicho de otra manera, la comunidad necesita no sólo registrar en la memoria de todos la historia de su *hacer/haciéndose*, sino que ésta adquiera la posibilidad de transformarse en semilla de todo *hacer* en todo tiempo; de allí el esfuerzo en crear un modelo de exposición oral de los hechos que efectivamente los siembre, no por lo que denotativamente puedan significar, sino porque las imágenes articuladas y expuestas en el cantar, forman una trama intrigante capaz de propiciar la acción especular de todos aquellos que la reciben como *canto*.

He allí, pues, la radical diferencia entre la concepción occidental y el sentipensar indígena acerca de la historia. Para los primeros, se trata de la documentación escrita de aquellos acontecimientos sucedidos y que, por lo mismo, no puede o, no debe persistir, ya que en todo caso, es experiencia hecha, definitiva y cancelada en el tiempo; por lo que el propósito de su documentación escrita no tiene exactamente la intención de provocar su recuerdo en el corazón del *nosotros*; sino por el contrario, del olvido *nosótrico*, pues, funciona más bien como documento exclusivo al que el "Yo" especial del historiador, el abogado, y otros profesionistas, pueden apelar desde sí mismos y para sí mismos; pero nunca el nosotros de la comunidad.

Por el contrario, la voz del **eiraa** (*cantar*), no pretende patentizar un hecho que, además, quien lo patentiza, lo muestra como definitivo y como única versión del mismo; por ello, la palabra/contenido del cantar y, sobre todo, su ejecución, lo que ciertamente pretende es ser aliento que, superlativamente, impulse su decir más allá de lo que dice, y, por esta vía, la historia deja de ser mero relato imaginario de lo sucedido, pues, para quien la escucha, ella es opción para permanecer *haciéndose*, esto es, asumirse como un sujeto histórico, parte fundamental de una historia que, sólo lo es, porque es colectiva.

En fin, es esta la idea de *historia propia* que, en definitiva, han intentado enseñarnos los cantos y relatos de todos los pueblos indígenas en toda Abya Yala, todo el tiempo. Historias siempre atadas al lugar de su *sentipensar*, es decir, al *lugar de ver* históricamente generado durante el proceso de territorialización que los sustenta, simbólicamente transfigurado en imágenes que la lengua es capaz de crear como espejo que las multiplica[141] en el corazón del *nosotros comunitario* de todos.

Así, pues, en esta parte final asumimos como guía de nuestras reflexiones, las definiciones acerca del cantar ofrecidas por nuestros maestros Alberto Sánchez; Guardina Rodríguez e Isabelita, pues, ellas precisan el concepto añuu de estos discursos, no sólo porque exigen ser expuestos como cantos para expresar lo que pretenden sino porque, en lo que dicen, claramente establecen su conciencia acerca de la historia y su ejercicio como expresión de un *nosotros comunitario* que está permanentemente *haciéndose*.

[140] G. Bachelard; op. Cit., p. 18.

[141] Muy al contrario de Jorge Luis Borges, para quien los espejos eran "abominables", pues, multiplicaban a los hombres; para nosotros, indios no tan sabios como Borges, el canto es nuestro espejo deseado, pues, ayuda a multiplicar nuestra memoria en contra de todos aquellos que la dan por terminada, incluyendo a Borges. (Con el debido respeto de todos los argentinos que, comprendemos, le quieren y respetan).

Cantar es como cuando no hay viento y el cayuco está moviéndose en el agua, pero no va a ninguna parte, pero se mueve.

Eirare, ya lo hemos dicho, es el *lugar de ver* el mundo, es el punto de origen donde se inicia el proceso de territorialización del grupo que, por esa vía, logra transformarse en comunidad humana socialmente definida. Sin embargo, la operación que hace posible precisar el **eirare** del grupo, corresponde a la visión en la que el tiempo y el lugar se muestran puros, o limpiamente visibles a la percepción colectiva que, en esa instancia, entiende al mundo como detenido, aunque en verdad se mueve. Es, pues, en esa escena donde el colectivo social ubica su fundación, y, para lograrlo, ha tenido que, simbólicamente, paralizar al mundo, única forma de conseguir establecer su origen en el umbral del mundo. Por esta vía, la noción de **eirare** sobrepasa la idea de *perspectiva*, pues, se transforma en lugar y tiempo de iniciación de la vida comunitaria *haciéndose*, esto es, históricamente a la par con el *hacer* del universo.

Es por ello que cada elemento logra ser visto en su propio *hacer*. Así, por ejemplo, el sol es entendido, no por la luz que es capaz de prodigar como *día*, sino por el calor que su fuego emana, y que en esta región del trópico puede llegar a generar un sopor que, a determinadas horas del día, prácticamente emborracha a los hombres, impidiendo su particular *hacer*. Por su parte, el viento se presenta como ligero aliento que, entre otras cosas, hace posible el desplazamiento sobre las aguas que, sabemos, resulta un *hacer* fundamental en la producción del alimento principal del grupo con la pesca. Es por ello que el viento puede llegar a ser considerado como benéfico por los añuu. Sin embargo, la práctica nos dice que éste puede tornarse agresivo, particularmente, cuando en algún momento y lugar se hace acompañar por su par, *el lluvia*; quien, de cierto, lo transforma en tormenta. No obstante, la experiencia también nos dice que, al aparecer la luna, toda tormenta tiende a disolverse en el espacio, y es cuando las aguas retoman su ritmo y, de alguna manera, el mundo regresa al tiempo/lugar que lo hace vivible.

En todo caso, cada elemento adquiere un valor simbólico orientado por un *hacer* siempre compartido con otro elemento con cuyo *hacer* se complementa. Así, el sol aparece fuerte en su calor y, por temporadas, puede parecer incontrolable como en la inconsciencia de la embriaguez; pero, siempre llegará la noche y, con ella, la luna, que se muestra apasible y serena, ilumina sin quemar, y esto para los añuu representa el equilibrio necesario para la vida. Sol y Luna, día y noche. Armonía en la complementariedad, es lo que hace posible que el mundo pueda ser cortado y asimismo compartido.

Tal es, pues, el curso que parecieran seguir los cantos y relatos acerca del origen de la vida en el mundo, y de la vida de los hombres en relación con la vida del mundo, al que ciertamente pertenecen. A estos cantos los hemos reunido bajo el título de *Cantos y relatos de la Cosmovisión* porque, en efecto, se trata de las versiones narrativas que el pueblo añuu ha creado en función y en virtud de explicar y establecer el **eirare** desde el cual, observan, experimentan y comprenden al mundo vivo, en la vida de todas las comunidades en él presentes, incluyendo la suya misma en sus relaciones complementarias con todas las otras comunidades.

Así, pues, estos *Cantos y relatos de la Cosmovisión*, nos señalan el origen de su *sentipensar*, o dicho en palabras de Escobar, la "*ontología política*" añuu, sustentada en la idea de que la vida de todo lo presente en el mundo, siempre es el resultado de una relación complementaria

de *haceres* entre elementos que, de primera cuenta, se presentan como contrarios por ser ciertamente diferentes; sin embargo, resulta claro que cada uno de ellos por sí solos, sin complementariedad, o en una relación de confrontación, imposibilitaría su existencia; de tal modo que, la vida sólo se hace presente en la complementariedad entre los diferentes, y que sólo pueden lograrlo, siguiendo el camino del *cortar/compartir*, pues, sólo así pueden ser capaces de generar *una otra vida*, con un diferente *hacer* al *hacer* correspondiente a cada uno de los que, complementariamente, lo conforman.

Para el sentipensar añuu, entonces, generar vida y hacerla permanecer, no se trata en modo alguno de una confrontación, ni mucho menos, de la imposición de un elemento sobre otro diferente en una dramática lucha entre contrarios, sino de la relación entre sujetos y comunidades diferentes, con la capacidad de *cortarse* en su *hacer* para así poder *compartirse* con *los otros diferentes*. He allí, pues, el principio que sustenta el origen de la vida de acuerdo al **eirare** u *ontología política* añuu, pues, a partir de ese momento y lugar este pueblo o cualquier otro, busca y alcanza construir toda su existencia social que, efectivamente se hace visible durante el proceso mismo de territorialización del lugar en el que, finalmente, este pueblo se materializa socialmente: las aguas.

Ahora bien, una vez establecido el **eirare** de la comunidad, éste debe ser transmitido y, por supuesto, reproducido en su esencia en virtud y en función del *horizonte ético* que la comunidad ha determinado como límite a ser alcanzado individual y colectivamente, como expresión de su condición como comunidad humana; por ello, toda acción en este contexto corresponde a lo que permanentemente es tarea de todos y cada uno de sus miembros.

En este sentido, la preservación de la memoria es parte fundamental en la búsqueda del *horizonte ético* y, para ello, el canto es el vehículo que permite reproducirla en el tiempo. Así, cantar no es solamente modular y entonar la voz de acuerdo a una melodía, sino que más allá de la acción física, el que canta debe lograr paralizar el tiempo para que quien escucha pueda visualizar el tiempo de la historia narrada en el canto.

Esta simbólica paralización está sujeta no sólo a la palabra cantada sino, sobre todo, a tres procedimientos propios del cantar, ellos son; en primer lugar, lo que pudiéramos denominar como el *grito de atención*. Se trata de un *grito* o *gemido* que no sólo llama a los oyentes pues, se anuncia el comienzo de la narración de una historia, sino que, además, el grito permite abstraer a los oyentes del tiempo en que escuchan, e introducirse en el tiempo de la historia a ser visualizada en el canto. Es decir, el *grito de atención* rompe con la palabra cotidiana y obliga al cantor y a los oyentes a estacionarse temporalmente, siguiendo el ritmo y la musicalidad de la palabra de la memoria.

Un segundo elemento del arte del cantar que permite paralizar el tiempo en la narración de su relato, son las *frases encadenantes* que, en determinadas estaciones de la trama, el cantor debe repetir varias veces con la misma cadencia y tonalidad musical, pues, esta repetición constituye el eslabón que une dos secuencias narrativas en el tejido del relato.

Finalmente, está el *corte del canto*, que es la inesperada interrupción del canto en el momento que el cantor da por concluido un episodio de la historia y, de nuevo, emite su *grito de atención* y reinicia un nuevo episodio siguiendo el orden de aplicación de las *frases encadenantes* y *corte del canto* tantas veces como episodios contenga la historia que canta.

Así, pues, el canto y el arte de cantar logran paralizar el tiempo, haciendo visible la memoria. Se trata del arte de la palabra que hace del tiempo la materia con la que el cortador de lengua moldea las imágenes y configura simbólicamente al mundo haciendo comprensible a todos el **eirare** y el *horizonte ético* que los conforma como comunidad.

Un canto es como recordarlo todo de una sola vez, porque lo que dice es para siempre.

A pesar de que un canto es interpretado para relatar una historia particular, todo canto está en relación a un discurso mayor conformado por todos los cantos y versiones posibles de los mismos; de tal forma que, al cantar una historia el cantor se asegura en el momento de su interpretación, que los oyentes no sólo sigan su relato sino, sobre todo, que puedan encadenarla al conjunto de historias con las que evidentemente está relacionado lo que ahora se canta y que ellos escuchan.

Dicho de otra forma, aunque interpretada de manera autónoma, toda historia pertenece a la historia general del grupo y tanto el cantor como los oyentes, tienen la certeza del momento y trama particular, pero la contextualizan en el discurso de la historia general de la memoria del grupo como una totalidad, puesto que, se sabe, el canto como tal, es la expresión de la cosmovisión en la cosmovivencia de la comunidad en su acontecer histórico, y efectivamente, cosmovisión, cosmovivencia y acontecer histórico resultan ser inseparables.

A los efectos de la presentación de los cantos y relatos que conforman nuestro Libro Tercero, nosotros resolvimos metodológicamente reunirlos en tres grupos, a saber: el conjunto de cantos y relatos del origen o de la cosmovisión; el segundo grupo lo conforman todos aquellos cantos y relatos donde se asientan contenidos referidos a la cosmovivencia social, y finalmente los cantos y relatos del acontecer histórico generado a partir de la presencia del extranjero europeo.

Pero insistimos, todos ellos conforman un mismo y continuo discurso en el que la cultura explaya su cosmovisión a través de la configuración simbólica de su cosmovivencia en su acontecer histórico; de tal manera que, todos ellos resultan ser las cuentas del mismo collar simbólico de la memoria de la comunidad.

De allí que, tal como bien señala Guardina, al momento del canto, el cortador de lengua sabe que su palabra ha de ser simbólicamente definitiva, pues, ella no sólo será cantada para su disfrute, lo que por supuesto nunca se desestima, sino que el mayor propósito del cantar y el contenido del canto, es la necesidad de instalarse en la memoria de la sociedad como relato elaborado desde el **eirare** de su cosmovisión, en función de afianzar el sentipensar de la comunidad en el contexto del acontecer histórico de su cosmovivencia, y, sobre todo, de mantener visiblemente[142] presente ante toda la comunidad, el *horizonte ético* que les anima y les alienta porque, en definitiva, es lo que hace posible su unidad cultural y su persistencia como pueblo.

Podemos decir entonces, que la palabra del canto es entendida como verdadera semilla a ser sembrada en el corazón de todos y todas. Sus tramas e intrigas son creadas y seguidas en tanto expresivas de los argumentos generados desde un *sentipensar* que, no sólo les impulsa a resolver los más inquietantes conflictos y problemáticas, sino que tales soluciones, en el canto, siempre serán la materialización simbólica de la cosmovisión que un cantor o cantora ha creado para el sostenimiento de la cosmovivencia de la sociedad en su conjunto. Así, pues,

[142] No olvidemos que *cantar* (-**a(e)iraa**-) y *ver* (-**eira**-) parten de la misma raíz lingüística (-**ei**-), que ciertamente los vincula al sentido de *soplo*, *aliento*; de tal manera que es posible decir, que para el sentipensar añuu cantar es, con todo, *hacer visible el aliento, el soplo de la comunidad*.

el canto es palabra total y definitiva del *sentipensar*, sembrado como semilla en el corazón de todos, para su florecer en la cotidiana cosmovivencia de la comunidad.

Aquí todos saben, pero cantar sólo saben unos poquitos, no porque no sepan qué cantar, sino porque ya no se acuerdan cómo es que se hace.

Como vemos, el arte de crear cantos y cantar, no sólo requiere del dominio de la lengua y sus infinitas posibilidades de generación de imágenes poéticas, ni siquiera del hecho de conocer el contenido de las historias a cantar, sino también y sobre todo, del dominio de su ejecución para que, ciertamente, su palabra prenda en el espíritu de la comunidad y su intérprete sea reconocido por todos como guardián de la memoria, como alguien que sabe cortar lengua.

Porque, en efecto, todos constantemente ejercemos nuestra cosmovisión en nuestra cotidiana cosmovivencia, sin embargo, no todos somos capaces de crear explicaciones de la misma en el contexto particular de un saber generado en nuestra experiencia con el mundo. Es a esto a lo que se refiere Isabelita, pues, ciertamente, muchos conocen el contenido de los cantos, más no todos se sienten preparados para cantarlos, pueden incluso relatarlos, pero el cantar exige que quien lo hace, sea una persona con corazón presente (**keinchi**).

La totalidad de quienes nos cantaron historias en su momento, eran ancianos y ancianas de la comunidad añuu de la Laguna de Sinamaica, todos y todas ya fallecidos. Ya en el momento que Isabelita nos hablaba del canto, muy pocos eran los que recordaban el arte, lo que no significa que los añuu dejaran de cantar, pues, hablando con propiedad, el cortar lengua en el canto fue siendo sustituido por otro tipo de canto, casi al mismo tiempo que la lengua añuu fue siendo sustituida por el castellano.

Me refiero a la introducción en tiempos coloniales de la llamada Décima castellana. Forma poético-musical estructurada en diez estrofas de diez versos octasílabos y con rima consonante. Este formato fue asumido por los añuu al punto de que, en la actualidad, los más reconocidos decimistas, tanto por los propios añuu como por la sociedad nacional, son de origen paraujano (añuu).

De hecho, era común ver en plena ciudad de Maracaibo, a algunos de estos repentistas y decimistas, improvisando décimas narrando acontecimientos y noticias del día para la población. Siendo yo un niño, más de una vez obligué a mi padre a comprar la décima del día que algún añuu vendía en el mercado de la ciudad. Decimistas como los hermanos Pedro y Simón Palmar (de El Moján); Jesús Rosario Ortega (Cheboche) y su hermano Miguel Ortega (El Indio Miguel) de Santa Rosa de Aguas, y Marcos Bracho, quien se hacía llamar "El Guerrillero de orilla", son recordados por toda la población criolla de Maracaibo y sus décimas son popularmente radiadas y cantadas.

Pero, ciertamente, los temores de Isabelita acerca de la desaparición del corte de lengua en canto como palabra semilla del sentipensar comunitario, está a punto de desaparecer. Algunos hemos tenido el atrevimiento de intentar revivir ese arte, pero de alguna manera, tanto la revitalización lingüística como la del canto añuu, está en relación con la recuperación territorial y de la territorialidad de este pueblo que sigue en lucha por su r-existencia. Esperamos que este Libro de los añuu, pueda contribuir en algo con esa causa.

Educación y territorialidad:

Para una Pedagogía del Nosotros.[143]

Lo que nuestra palabra puede decir por escrito.

Dónde cumplimos con decir de qué se trata la palabra que diremos.

- Lo primero que necesitamos establecer es el hecho que ninguna sociedad humana puede persistir en el tiempo sin territorializar un lugar en el que se establece para existir. Así, hasta los llamados "pueblos nómadas" sólo son tales, porque están o permanecen unidos en un periódico y permanente desplazamiento en el contexto de un espacio territorial que, ciertamente, alcanzan a conocer totalmente.
- Es decir, ninguna sociedad humana llega a considerar un espacio geográfico como su territorio sin antes conocerlo; por tanto, está obligada no sólo a transitarlo sino sobre todo a sentirlo, palparlo, probarlo, nombrarlo y, finalmente, transmitirlo como propio a sus descendientes; pero también, a todos *los otros* diferentes con quienes se relaciona.
- En este sentido, nuestra palabra estará dedicada a explicar la forma en que sólo el proceso de conocer el lugar hace posible su territorialización lo que supone además, un permanente y sistemático registro, sistematización y transmisión del conocer por parte del ***en***grupo; tanto en función de su permanencia como para precisar su particular territorialidad que hace visible sus diferencias y límites geo-culturales con todos aquellos *otros* con quienes, de una u otra forma, debe compartir espacios contiguos a esa misma geografía.
- En todo caso, nos interesa explicar cómo los procesos, métodos y hasta los instrumentos creados desde *el nosotros* del ***en***grupo forman parte del proceso de territorialización del lugar como expresión de una territorialidad que, asimismo, la comunidad conceptualiza, sistematiza y es capaz de transmitir mediante un sistema ***pedagógico propio***, esto es, mediante un *aprender/enseñar originario del nosotros* que, a nuestro parecer, siempre responde a la necesidad de permanencia de la comunidad humana que de esa forma configura y ejerce su cosmovisión en una cotidiana cosmovivencia.
- Por último, advertimos que hablaremos desde el corazón de la palabra del pueblo añuu[♣], lo que en modo alguno quiere decir que la propuesta esté sujeta a la condición indígena de sus ejecutantes; es decir, la ***pedagogía del nosotros*** no es exclusiva de los pueblos indígenas y, por supuesto, no excluye a otros pueblos como los negros, los campesinos mestizos y hasta los pobres urbanos de hoy día, pues, todos ellos, en sus espacios, son capaces de generar *formas de conocer* propias de sus territorialidades, así como el desarrollo de formas específicas de transmisión de los

[143] El presente trabajo fue presentado como ponencia oral-escrita en el II Congreso de Pedagogía crítica, organizado por los estudiantes de posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

[♣] Pueblo indígena de la gran familia arawak, habitantes de las aguas de la cuenca del Lago de Maracaibo, y cuyas casas enclavadas en el agua le dieron el nombre europeo a toda esta región como Venezuela.

conocimientos por ellos generados y que les sustentan como pueblos, naciones y comunidades culturalmente diferenciadas.

- Por tanto, ni pretendemos imponer la palabra indígena como única, ni queremos que traten de encontrar a toda costa la voz de nuestros antecedentes indígenas y no indígenas para llegar a entender lo que proponemos, pues, simplemente, nuestra intención es la de invitar a escuchar la palabra de *los otros* como parte del *nosotros* que efectivamente, estamos y hacemos en esta región del mundo, antiguamente Abya Yala, hoy América Latina.
- Finalmente, dejamos constancia de que nuestra palabra no está exenta de vínculos teórico-conceptuales con la palabra de otros muy mejores autores; de tal manera que a pesar de que no recurramos a lo que llaman "aparato crítico"; lo hacemos, única y exclusivamente para no contener innecesariamente nuestro discurso; pero sin dejar de reconocer la presencia en nuestra voz de las voces y enseñanzas de pensadores como Carlos Lenkersdorf; Carlos Walter Porto-Gonçalves; Orlando Fals Borda; Arturo Escobar; Paulo Freire; pero también y sobre todo, de Guardina, Capajana, Isabelita y la de los abuelos y abuelas añuu a quienes reconocemos como nuestra más profunda fuente teórico-política de esto que ahora llamamos ***Pedagogía del Nosotros***.

Acerca de la *pedagogía del poder.*

De la esclavitud del *paidagogo* a la *pedagogía del poder.*

- Estamos seguros que todos a quienes nos dirigimos conocen la historia de la palabra *pedagogía* como descendiente del término griego ***paidagogo***, nombre con el que los griegos *de arriba* nombraban a las gentes que, como esclavos o esclavas, tenían la obligación de acompañar a los hijos e hijas de sus "amos" hasta el lugar donde debían asistir para ser enseñados por sus maestros.
- No obstante, es bueno señalar que muchos de estos ***paidagogos*** resultaban ser hombres y mujeres con un saber propio de sus pueblos sometidos al poder de los griegos de arriba y, posteriormente de los romanos, que muchas veces superaban al de "amos" y maestros. En todo caso, es justo pensar que Sócrates, Platón y Aristóteles, filósofos griegos sobre cuyas ideas se ha sustentado mayormente el pensamiento de la llamada cultura occidental aún vigente en nuestras universidades latinoamericanas de hoy, contaron con sus ***paidagogos***, esto es, esclavos que acompañaban a los hijos e hijas de sus "amos" hasta el lugar donde ellos pontificaban sus enseñanzas. Es en este sentido que su labor esclava pudo ser codificada por los "amos" (y aún por ellos mismos) como la de un auxiliar de la tarea del maestro.
- Hacemos mención a esta originaria significación del término ***paidagogo*** no por mera pretensión erudita, sino porque evidencia un *nombrar* sólo posible de ser generado en el contexto de una sociedad cuya territorialidad se expresa en términos de una perspectiva de ver el mundo sustentada en la supuesta separación entre "sujetos" y "objetos"; es decir, una en la que "amos", "maestros" y "gente de arriba" (social y políticamente hablando) debían ser considerados como *sujetos*; mientras que la naturaleza (vegetal, animal, mineral, etc.); así como todos aquellos social y políticamente sometidos (propios o extraños) *de abajo*, debían ser obligadamente

considerados como "objetos" susceptibles de ser "naturalmente" intervenidos por los de arriba.

- Esta condición y significación del ***paidagogo*** se mantuvo por largo tiempo en Europa en medio de los cambios socio-económicos y políticos que, ciertamente, desde la antigüedad hasta el llamado Renacimiento cuando se puso a debate la ruptura entre "ciencia" y "religión" o entre el Estado y la Iglesia que, de alguna manera y posteriormente, resultaría base ideológica, política y social de la Revolución francesa y más adelante de la llamada "Revolución Industrial", procesos en los que la antigua labor del *paidagogo* había trascendido a una nueva condición de mayor participación, al punto de convertirse en una disciplina siempre vista desde su dependiente condición auxiliar del poder.
- En este sentido, debemos entender que el *paidagogo* y su labor como *paideia* históricamente ha estado condicionada por su relación de sometimiento y como auxiliar del poder y de los poderosos en la búsqueda de reproducir las condiciones materiales y simbólicas de existencia de una sociedad no emparejada o, por mejor decir, donde el saber ha sido consustanciado con la idea de poder y, por supuesto, como saber y poder en las exclusivas manos de sujetos detentadores del poder.
- Así, pues, el proceso de enseñanza/aprendizaje sustentado en esta perspectiva no emparejada del mundo y de la sociedad, no puede generar sino "elementos" (que no sujetos), condicionados, desarraigados, domesticados, enajenados, descentrados del corazón de sus territorialidades y, finalmente, casi imposibilitados de recuperar el centro de su corazón para ejercer autónomamente su libertad de impulsar la autonomía y libertad desde y por sus comunidades territoriales.

Pedagogía de la colonialidad en Abya Yala/América Latina.

- Podríamos decir que tal ha sido el proceso de construcción de lo que hoy se conoce como el sistema educativo en toda nuestra Abya Yala/América Latina; es decir, éste pasó desde el ***paidagogo esclavo*** (generalmente ejercido por las *sayas* o *nanas negras* al cuidado de sus "niños amos"), hasta el sistema educativo pensado desde la colonialidad impuesta por el proceso de "sustitución de importaciones" después de la II Guerra Mundial hasta la llamada "*Educación por Competencias*" de la etapa Neo-liberal de nuestras economías dependientes y sujetas al llamado "mercado mundial", basada en el *extractivismo* o para la producción de *comodities* necesarios a los grandes centros de producción.
- Así, ha sido desde esa perspectiva dependiente que la ***pedagogía*** de la colonialidad, casi dictatorialmente ha definido qué aprender (*el qué de la educación*); así como orientado y sometido toda enseñanza (*el cómo enseñar*) llegando incluso, a separar el proceso de conocer del conocimiento producido es por ello que, de acuerdo al Estado y la pedagogía del poder (por lo menos en Venezuela), cualquier pedagogo puede oficialmente dictar cátedra en cualquier área o campo de conocimiento; es decir, un pedagogo puede dictar clases de lengua hasta de física cuántica muy a pesar de que, efectivamente, no sepa escribir y mucho menos tener idea de la teoría de Einstein.
- En todo caso, tal como los ***paidagogos*** esclavos, nuestros actuales ***pedagogos*** de la educación estatal (especialmente en Venezuela) no tienen por qué saber de nada, sólo acompañar el viaje de ida y vuelta de la casa a la escuela y viceversa, de los

educandos, lo que ciertamente incluye una especie de *desaprender del pensar propio*; des-aprendizaje que se conforma como un *vaciamiento* que, finalmente, se termina convirtiendo en la meta del Estado definida como la *necesaria integración-desintegración* del sujeto que, de esa manera, termina totalmente fagocitado por el espíritu vacío de nuestros Estados-gobiernos republicanos.

- El vaciamiento del *ser propio* o *territorialidad del sujeto*, por parte de la ***pedagogía del poder***, se hace radicalmente evidente cuando su sistema es instalado para ejercer su poder en espacios territoriales correspondientes a naciones y pueblos indígenas; pero no nos equivoquemos, esto igualmente ocurre con todas las poblaciones y sectores sociales, pero sobre todo de pobres, a quienes convence de que su posible "movilidad social hacia arriba" depende de su individual capacitación instrumental, esto es, de su capacidad para adquirir competencias "para competir" en un mundo que se presenta como "naturalmente competitivo" (lo que podríamos llamar: De como Darwin, como Jesús, resucita).
- El *vaciamiento del nosotros* latinoamericano fue singularmente denunciado por Eduardo Subirats, así como *la integración/desintegración del nosotros* de los pueblos originarios mediante el denominado proceso de *etnofagia* fue puntualmente señalado por el boliviano Felix Patzi antes de ocupar el puesto de Ministro de Educación a inicios del gobierno de Evo Morales y del que, es justo decir, salió, queremos pensar, al percatarse que nunca será igual el *Nosotros comunitario* que el *Yo del Estado-gobierno* muy a pesar de que el Presidente de ese Estado-gobierno se autodefina como *indígena*, pues, ciertamente, tal como nos cantara Zitarrosa: ¡*Una cosa es una cosa, y otra cosa es otra cosa*!
- En todo caso, lo que pretendemos puntualizar es el hecho de que en toda nuestra Abya Yala/América Latina se ha pretendido *naturalizar* la labor educativa como un proceso concebido desde una ***pedagogía del poder*** que se impone por sobre la ***pedagogía del Nosotros*** que, como expresión de una territorialidad particular, toda comunidad humana es capaz de generar en su territorio.
- Es por ello que, desde la colonia (en manos de la Iglesia) nuestra educación servía para *naturalizar el poder* de los Reyes de España; pero, posterior a la guerra de independencia y hasta la actualidad, se estructura y funciona en virtud de la supuesta *natural* necesidad de instrumentar la posibilidad de "incorporarnos" *de la mejor y más productiva forma al mercado*, esto es, como instrumentos del mercado mundial y nunca jamás a nuestra originaria condición territorial y territorialidad; es decir, a las necesidades de nuestras propias comunidades y, por supuesto, al desarrollo de nuestras autonomías en función de nuestra persistencia y re-existencia como pueblos y naciones culturalmente diferenciados.

Donde hablamos sobre el *emerger* de *nuestra territorialidad* como manifestación material y simbólica de una *pedagogía del Nosotros*.

- Ya lo hemos dicho, ningún pueblo surge por generación espontánea, sino que todo pueblo resulta ser la expresión de un proceso de territorialización que éste ciertamente ejecuta, en un espacio/tiempo determinado y, por medio del cual, se constituye como una sociedad culturalmente definida.

- Ahora bien, *territorializar un lugar* es convertir un espacio geográfico en *territorio del Nosotros*. Este proceso requiere; en primera instancia, el establecimiento de ***una perspectiva de ver*** (**eirare**) el espacio total, esto es, en todos los lugares que lo conforman. Tal construcción siempre responde a una acción colectiva y socialmente configurada y conformada, pues, se trata del obligado *re-conocimiento* que hace posible su ***apropiación material y simbólica*** por parte de la comunidad que, desde *su propia perspectiva de ver*, llega a conocerlo, esto es, re-conocerlo y, por ello, es capaz de nombrarlo y la palabra con que lo nombra siempre es expresión de su perspectiva de ver el lugar.
- Así, podemos decir que territorializar un lugar implica, necesariamente, el *emerger de una territorialidad* particular a la comunidad humana que territorializa, y, ello no es posible sino a partir del momento en que el grupo humano es capaz de establecer y compartir una misma ***perspectiva de ver*** el espacio/tiempo que territorializa y, cuando esto es posible, el lugar se configura como origen del *corazón nosótrico* o del ***Nosotros comunitario*** (**weinchi**) ya que, ciertamente, la territorialización se produce a partir de una ***verdad*** que es ***compartida*** (**kapiya**) y, por lo mismo, es capaz de orientar todo el proceso de *conocer* y *re-conocer* el lugar como una totalidad, esto es, como territorio en el que la comunidad humana es capaz de visualizar y establecer un ***horizonte ético*** como expresión del ***Nosotros comunitario*** que, en definitiva, los constituye como ***en***grupo, es decir, como comunidad, pueblo o nación, culturalmente diferenciada.
- Podemos concluir diciendo entonces que todo proceso de territorialización ocurre por la necesidad de resolver problemas materiales de existencia del grupo que lo ejecuta, pero cuyo ejercicio requiere de un diálogo simbólico entre los hombres y el mundo; diálogo que hace posible la creación de instrumentos, herramientas y una organización social para la producción material sustentada en una interpretación simbólica de su ***hacer*** (**eiña**) socialmente compartido y ejercido.
- Por tanto, cuando hablamos de ***territorialidad*** no sólo nos referimos a la ***necesidad material de territorio*** sino al ***proceso de configuración simbólica*** que resulta de la construcción colectiva de una ***perspectiva de ver el mundo*** desde donde surge el ***horizonte ético*** común que orienta sus formas de organización social para la producción de los bienes materiales de subsistencia, las relaciones sociales y de poder, y, sobre todo, el sustento teórico-conceptual de la explicación total de la vida de la comunidad que es, en definitiva ***el qué*** a ser enseñado a toda la descendencia como memoria e historia de su conformación territorial y de su territorialidad como pueblo o nación en el contexto de las relaciones del ***en***grupo así como de sus relaciones con *los otros*; pero también, a la forma (***el cómo***) en que tal memoria y saber generado en el proceso ha de ser transmitido a todos los descendientes en el contexto de los cambios histórico-sociales a los que la comunidad está sujeta y en los que siempre busca mantenerse en los términos de su cosmovisión y cosmovivencia como expresión suprema de su ***conciencia colectiva*** (**weinjirawa**).

El *Qué* de la Educación de Nosotros.

- Al llegar a este punto podemos hacer mención de ciertos términos-conceptos, o como gustaba denominar el maestro Carlos Lenkersdorf: las *palabras claves*, esto es,

fundamentales a lo que, por ahora, consideramos principios de una *Pedagogía del Nosotros*.

- Así, y resumiendo, debe quedar claro que toda territorialización de un lugar implica la necesidad de realizar un proceso de conocer y re-conocer el lugar y tal proceso, sólo es posible de generarse a partir del momento en que el grupo es capaz de posicionarse colectivamente y así construir ***una perspectiva propia de ver el mundo*** (**eirare**) y este es el *primer principio* de una *Pedagogía del Nosotros*.
- Es a partir de este posicionamiento que la comunidad es capaz de definir un ***horizonte ético*** (**wakuwaipawa**) como propósito de vida en común, y que orienta sus relaciones con la naturaleza del territorio y condiciona las relaciones sociales y de poder al interior de la comunidad, tanto en la búsqueda de solución a sus problemas materiales de existencia, es decir, como orientador de su ***hacer*** (**eiña**) que igualmente expresa su territorialidad; así como fundamento en su interpretación simbólica para nombrar y explicar el mundo, esto es, como sustento simbólico de su lengua.
- De tal manera que, el ***hacer*** en función de la producción de los bienes materiales de existencia obligan a un ***conocer el lugar*** donde éstos han de ser producidos, y éste será siempre realizado a partir del **eirare** particular asumido por el ***en***grupo y enmarcado en un **wakuwaipawa** común, como propósito a ser alcanzado de manera permanente. Así, desde la organización social para la producción, la creación de herramientas, instrumentos y su forma de uso, esto es, las tecnologías y técnicas de producción, están sujetas a los principios inicialmente señalados.
- En este sentido, el ***Qué*** de la *Educación del Nosotros* no sólo está obligado a *aprender/enseñar* (**ataatiyera**-**atiyera**) aquello que, como conocimiento, resulta del proceso de *hacer*/*conocer*, sino que no es posible separar **atiyera** de **wakuaipawa**; por tanto, el ***Qué*** (*contenido*) de nuestra educación se configura de manera permanente por la necesidad de la formación instrumental de los sujetos pero en virtud de una relación sujeta a los límites que impone nuestro **wakuwaipawa**; por lo que técnica y tecnología se hacen inseparables de la ética de la comunidad.
- Es decir, se enseña a niñas y niños a ser autónomos en la producción de sus bienes materiales de existencia, pero también y sobre todo, a que ellos forman parte de una comunidad humana igual y siempre en relación a todas las otras comunidades de seres (plantas, animales, seres visibles e invisibles) con quienes cortan y comparten el mundo; *cortar/compartir* (-**ookoto**-) que hace posible alcanzar la conciencia (**weinjirawa**) que ***nos hace Nosotros***, esto es, plenos ante y por el mundo.

El Cómo de Nuestra Educación. La Pedagogía del Nosotros.

- Así, pues, desde nuestro **eirare**, la palabra que nombra lo que consideramos parte de nuestro territorio o expresión de nuestra territorialidad, la generamos porque efectivamente hemos conocido y re-conocido material y simbólicamente lo nombrado. Vale decir, sólo nombramos aquello que conocemos y reconocemos como propio; por tanto, lingüísticamente la configuramos y conformamos como expresión de nuestra cosmovisión y cosmovivencia.
- En este sentido, nuestra palabra no sólo se encarga de nombrar aquello que es resultado de nuestro conocer, sino que igualmente sistematiza el proceso como ejemplar acontecimiento histórico, que en el transcurso de la historia del grupo

contribuye a sedimentar su memoria como resultante del permanente ejercicio de su ***hacer*** en virtud y en función de su continuidad histórica en el territorio y por su territorialidad.

- Es este paso el que hace posible la delicada tarea de elaborar discursos que, desde su ***oralidad***, hacen posible la transmisión del proceso de conocer y del conocimiento realizado por la comunidad humana previa, a su descendencia inmediata.
- En este sentido, la palabra a transmitir oralmente como proceso de conocer y conocimiento adquirido de una generación a otra, no sólo requiere el conocimiento instrumental o comunicacional de la lengua sino, sobre todo, el dominio de la misma en virtud del discurso a transmitir, esto es, en virtud y en función de transmitir la memoria de la ***verdad*** (**kapiya**) compartida por todos.
- Vale decir, al momento de *aprender/enseñar* a los descendientes acerca del *hacer* correspondiente a la producción de los bienes de subsistencia material de la comunidad y de sus vinculaciones simbólicas al *horizonte ético comunitario*, el "maestro" o "maestra" (**atiyerari**/**atiyerarü**); en tanto tal, debe ser capaz de conformar la experiencia y sus resultados en una narración cantada o contada que permita mostrar, tanto el proceso del conocer como su resultado lógico en tanto conocimiento adquirido; lo que sólo puede ser validado por la comunidad como un consenso total de la misma.
- Así, pues, el ***Cómo*** de una ***Pedagogía del Nosotros*** está sujeta a *la palabra* y *el discurso* creado socialmente para ser emitido como *relato de la memoria* de todos. A este tipo de discurso es al que denominamos como: ***oralituras de nuestro saber***, pues, se trata de narraciones que para la mayoría de los pueblos de nuestra Abya Yala se conforman como *cantos* y/o *cuentos* que, a pesar de ser conocidos y/o reconocidos por todos los miembros de la comunidad, pues, ciertamente, los han internalizado como parte de su *Nosotros*, no necesariamente todos pueden contar o cantar; o por mejor decir, todos pueden conocer el relato pero no todos son aceptados como relatores de la memoria de la comunidad.
- Finalmente, el reconocimiento social del *cantar/narrar* la memoria del saber comunitariamente producido; tanto al interior de cada familia como para toda la comunidad está igualmente vinculado al punto o centro que el grupo considera como originario de su territorialidad; por ello, por ejemplo, para los añuu las mujeres casi "naturalmente" tienen la posibilidad de ser las verdaderas cantoras de la memoria de su pueblo (lo que no implica que los hombres igualmente canten); en todo caso, son más las mujeres añuu cantoras que hombres cantores de su pueblo. Esto, ciertamente no ocurre entre los Barí, para quienes sólo los Ñatubay tienen la condición de relatar la memoria del grupo.

Lo que sólo puede ser explicado desde su aliento: la Pedagogía del Nosotros es palabra viva.

- Dos cosas debo señalar en esta parte; la primera es que se trata del ejercicio de la territorialidad de mi pueblo; por tanto, me es imposible explicarlo sin ejercer el canto/relato y, como quiera que sea, cantar impone modular la voz y eso es imposible

lograrlo por escrito. De tal manera que, hermanitos míos, sólo les propongo tratar de soportar la voz de mi canto[144].

- Lo segundo es que la explicación de todo canto se hace en y por el mismo canto; de tal manera que les es necesario escuchar el canto para luego escuchar la palabra que lo explica como único camino hacia su comprensión e internalización. Tal es el cómo establecido en la Pedagogía del Nosotros comunitario añuu.

[144] El canto interpretado es el Canto de la Casa. El mismo lo encuentran en el CD que acompaña este Libro.

Bibliografìa.

ALCALÁ MOYA, Graciela: *Con el agua hasta los aparejos*.
Pescadores y pesquerías en el Soconusco, Chiapas.
Antropologías. CIESAS. Unicach-CIAD. México, 1999.

ALEJOS GARCÍA, José: *La palabra en la vida. Dialogismo en la narrativa mesoamericana*.
Instituto de Investigaciones Flológicas. Centro de Estudios Mayas. Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM. México. 2012.

ALVAREZ José y BRAVO, María: *Diccionario Básico de la Lengua Añú*.
Dirección de Cultura de La Universidad del Zulia. UNICEF. Maracaibo. 2008.

BACHELARD, Gastón: *La poética del espacio*.
Breviarios. Fondo de Cultura Económica. México. 2002.

BONFIL BATALLA, Guillermo: *Historias que no son todavía Historia*.
En: ¿Historia para qué? Siglo XXI Editores. México. 1980.

CALVET, Louis-Jean: *Lingûìstica y Colonialismo*. *Breve tratado de Glotofagia*.
Lengua y Estudios Literarios. Fondo de Cultura Económica. México. 2005.

CASSIRER, Ernst: *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*.
Fondo de Cultura Económica. México. 1972.

De CERTEAU, Michel: *La escritura de la Historia*.
Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. México. 1993

De VELASCO, P.: *Fiesta y trabajo. Oposición entre culturas*.
En: Filosofar en situación de indigencia. Juan Carlos Scanone y Gerardo Remolina (Editores). Universidad Pontificia ICAI-ICADE. Comillas. Madrid. 1999.

DURAND, Gilbert: *Las estructuras antropológicas del imaginario.*
Introducción a la arquetipología general.
Fondo de Cultura Económica. Sección de Obras Antropológicas.
México. 2004

DUSSEL, Enrique: *Etica de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*.
Editorial Trotta. Madrid. 2002.

_____: *1492. El encubrimiento del otro.*
Hacia el origen del mito de la modernidad.

ESCOBAR, Arturo: *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo,*
Territorio y diferencia.
Ediciones UNAULA. Medellín. 2014.

ESPINO RELUCE, Gonzalo: *La literatura oral o la literatura de tradición oral*.
Editorial Abya Yala. Serie Plurimenor. Quito, Ecuador, s/f.

FISHER, Ernst: *Lenguaje y Arte*.
Rodolfo Alonso Editor. Colección Palabras. Buenos Aires. 1972.

GUERRERO ARIAS, Patricio: *Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política*.
Alteridad. Reviista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación.
N°10. Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. 2011.

JAHN, Alfredo: *Los Aborígenes del Occidente de Venezuela*.
Monte Avila Editores. Colección Científica. II Tomos. Caracas. 1973.

JAUILIN, Robert: *Teoría y práctica del etnocidio*.
Nueva Visión. México. 1979.
_____: (Compilador). *La descivilización política y práctica del etnocidio*.
Editorial Nueva Imagen. México. 1979.
LEAL JEREZ, Morelba y FERNANDEZ, Alí: *Somos del Agua.*
Historia y Cultura del pueblo añú.
Universidad del Zulia. Dirección de Cultura. Fondo Editorial Simón Bolívar Alcaldía Bolivariana de Maracaibo. 2008.
LENKERSDORF, Carlos: *Cosmovisiones. Conceptos*.
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM. México. 1998.
_____: *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*.
Siglo XXI Editores. México. 1999.
_____: *Filosofar en clave tojolabal*.
Colección Filosofía de Nuestra América. Miguel Angel Porrua Editores. México. 2002.
_____: *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*.
Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM. México. 2006.
LEROY-GOURHAN, André: El gesto y la palabra.
Universidad Central de Venezuela. UCV. Ediciones de La Biblioteca. Caracas. 1971.
LIENHARD, Martin: La Voz y su Huella.
Casa de las Américas. La Habana.
MELLA, Pablo: *El trabajo como mediación del sentido*.
En: Filosofar en situación de indigencia. Juan Carlos Scannone y Gerardo Remolina (Editores). Universidad Pontificia ICAI-ICADE. Comillas. Madrid. 1999.
MONTEMAYOR, Carlos: *Arte y trama en el cuento indígena*.
Fondo de Cultura Económica. Sección de Obras de Antropología. México. 1998.
MOSONYI, Esteban y MOSONYI, Jorge: *Manual de Lenguas Indígenas de Venezuela*.
FundCIÓN Bigott. Serie Orígenes. Caracas. 2000.
MORA QUEIPO, Ernesto y otros: *Las décimas de los Paraujanos*. *Música e Historia Oral del Pueblo Añú*. Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Editoial Universitaria de LUZ. Maracaibo. 2010.
NIÑO, Hugo: *El Etnotexto: Voces del asombro*.
Premio Casa de las Américas. Ensayo Histórico Social. La Habana. 2008.
O'GORMAN, Edmundo: *La Invención de América*.
Fondo de Cultura Económica. Colección Tierra Firme.
2° Edición. México. 1977.
PANFILOV, V.Z.: Acerca de la correlación existente entre el llenguaje y el pensamiento.
En: Pensamiento y lenguaje. D.P. Gorski (Coordinador). Academia de Ciencias de la URSS. Instituto de Filosofía. Editorial Grijalbo. México. 1962.
PATTE, Marie France: *Estudio descriptivo de la lengua añun (o Paraujano)*.
Universidad Católica del Táchira. San Cristobal – Venezuela. 1989.
PÉREZ van LEINDEN, Francisco Justo: *Wayuunaiki: Lengua, sociedad y contacto*.

En: Lenguas Amerindias. Coordinación sociolingüística en Colombia. Coordinación Científica y Editorial Ximena Pachon y Francois Correa. Instituto Colombiano de Antropología. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá. 1997.

PERROT, Dominique y PREISWERK, Roy: *Etnocentrismo e Historia. América Indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental.* Editorial Nueva Imagen. México. 1979.

PORTO-GONCALVES, Carlos Walter: *Geo-Grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI Editores. México. 2001.

_____: *Territorialidades y Lucha por el territorio en América Latina*. *Geografía de los movimientos sociales en América Latina*. Unidad de Estudios sobre literaturas y culturas indígenas. Universidad del Zulia. Facultad de Humanidades. Ediciones del IVIC. Maracaibo. 2009.

_____: *La globalización de la naturaleza y la naturaleza de La globalización*. Premio Casa de las Américas. Literatura Brasileña- Ensayo Histórico-social. La Habana. 2008.

RICOEUR, Paul: *Del Texto a la Acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica. México. 2002.

_____: *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*. III Tomos. Siglo XXI Editores. México. 1995.

SANOJA, Mario: *La Fase Zancudo*. *Investigaciones arqueológicas en el Lago de Maracaibo*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales. División de Antropología y Sociología. Universidad Central de Venezuela. UCV. Caracas. 1970.

SAPIR, Edward: *El Lenguaje*. Breviarios. Fondo de Cultura Econónomica. México. 1980.

SIMON, Pedro Fray: *Noticias historiales de Venezuela*. III Tomos. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1992.

SUBIRATS, Eduardo: *El Continente vacío*. Colecciòn Teorìa. Siglo XXI Editores. Mèxico. 1994.

Von HUMBOLDT, Guillermo: *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Editorial Anthropos. Madrid. 2002.

WAGNER, Erika: *Los pobladores palafiticos de la cuenca del Lago de Maracaibo*. Cuadernos Lagoven. Colecciòn "El hombre y su ambiente". Departamento de Relaciones Públicas de Lagoven. Cromotip. Caracas. s/f.

WILBERT, Johannes: *Los Añú (Paraujano)*. En: Los Aborígenes de Venezuela. Walter Coppens y Miguel Ángel Perera (Editores). Etnología Contemporánea. Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS). Ediciones IVIC. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Monte Avila Editores. Caracas. 2ª Edición Actualizada. 2008.

ZEMELMAN, Hugo: *De la historia a la polítca. La experiencia de América Latina*. Siglo XXI Editores – Universidad de las Naciones Unidas. Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas. México. 1989.

ZUMTHOR, Paul: *Introducción a la poesía oral*. Editorial Taurus. Humanidades. Colección Teoría y Crítica Literaria. Madrid. 1991.

El Libro de los Añuu

Indice General.

Añun Liürükarü / El Libro de los añuu. Anükü je ayunka añunwiinkan /Palabra y Pensar de la gente del Agua.

Dedicatoria……2
Palabras previas en homenaje al Maestro Carlos Lenkersdorf.…….3
Anii ye añun Liürokarü / He aquí El Libro de los Añuu. Presentación General.
Sentipensar con la tierra. Los hombres de agua y su territorialidad…….8
Maneü Liürokarü / Joünükü, Ayunka amo einkarü je Aüreei añunkan
Libro Primero / Lengua, Sentipensar y Autonomía de los añuu……..15
Capítulo 1. El sentipensar añuu y sus palabras clave.
En torno a la configuración añuu de su sentipensar…….16
En torno a las palabras clave del sentipensar añuu.
-ou-: el Estar (permanecer) en la superficie…….20
-ookoto-: cortar/compartir. El principio de la complementariedad……..23
-eiña- (hacer): tercera palabra clave del sentipensar añuu……24
Algunas conclusiones preliminares……..26
Capítulo 2. Principios-Propósitos del horizonte ético añuu.
Acerca de lo que me dijo Guardina……..28
-Meñique: el que debe aprender a ser Asokutari (ü) (Responsable)……29
-Anular: el que debe aprender a ser Kapiyari (ü) (Verdadero)(a)……30
-Medio: el que llega a ser Ayunkari (ü) (Confiable)……31
-Índice: el que llega a ser Aüreeiri (ü) (Autònomo)(a)……32
-Pulgar: el que se hace Keintaari (ü) por tener la consciencia…….33
Lengua, mano y ética del hacer añuu……..34
Capítulo 3. Wopukarü jatumi wataawai / El camino hacia nuestro propio saber.
Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena……42
Introducción…….42
En torno a la necesidad de investigar y/o aprender……..44
En torno al proceso de conocer……48
- ¿Por qué buscamos lo que buscamos?.....48
- ¿Qué hacer para encontrar lo que buscamos?.....49

Los pasos verdaderos en la construcción del camino del saber……...…52
- Principio del Todo Vive……...52
- Principio del Diálogo Nosótrico del mundo…….53
- Principio de la palabra florecida……...55

En torno a la validez del conocer……..57
En torno a la palabra florecida……..60
Capítulo 4. Algunos principios generales de *otra ciencia*.
En torno a la conformación social de una perspectiva propia de ver, vivir
y compartir el mundo.
Contextualización……..66
La noción de territorialidad en el proceso de conocer……...69
La noción de intersubjetividad en la producción del conocimiento……..71

La noción de oralitura de la memoria como lenguaje de *otra ciencia*…….73
Conclusiones……77
Capítulo 5. Autonomía indígena y revitalización lingüística.
Lengua y cosmovisión añuu frente al etnocidio.
Una memoria necesaria……78
Lengua y cosmovisión añuu……81
Desterritorialización de la cultura y presencia etnocida del Atarawo……..84
Autonomía y planificación lingüística……96
Piyoümü Liürokarü / Libro Segundo. Añunnükükarü / La palabra de los añuu.
Vocabulario de la lengua y el sentipensar de los hombres de agua…….99
Breve explicación del propósito y uso de este libro……..100
Vocabulario de la lengua y sentipensar de los hombres de agua.
A…….103
B…….224
Ch……...226
E…….233
F/G…….256
I……..258
J……..271
K…….311
L…….357
M……361
N/Ñ…….383
O…….391
P…….407
R…….426
S/Sh……430
T…….436
U/Ü…….443
W……451
Y…….474
Apani Liürokarü / Libro Tercero. Akasiira nükükarü / La palabra que florece.
Cantos y relatos del sentipensar añuu, o el sentipensar añuu en su oralitura…….484
Cantos y relatos de la Cosmovisión.
1. De cómo fue alentado el mundo en Einmatuare…….485
2. De cómo fue que nació la gente de agua o cómo venimos de los peces….488
3. De cómo el mundo fue cortado para ser compartido……..489
4. Canto de la casa……..490
    a. Canto de la casa en lengua……..491
5. De còmo la Luna engañó a su hermano Sol para hacer vivible al mundo...492
Cantos y relatos de la Cosmovivencia.
1. De cómo y por qué el Araguato fue apartado de la gente……495
2. Canto del Rayo y el trueno……..497
3. Canto del Ta’tüi……...499
4. Relato del hombre que quiso engañar a la Luna……..500
5. Canto del murciélago……...502

6. De lo malo del hombre escandaloso y de cómo se vive en la tierra de Los muertos……504
Cantos y relatos del tiempo de los extraños.
1. De cómo confundimos a los extraños usando al animal de nuestros Nombres……509
2. Canto de la mujer y el caballo……511
3. Canto del joven hermoso……514
4. Relato de Irama……...517
5. Canto de la guerra de Nigale……...520
6. Relato de la guerra de Nigale……..521
Oralitura añuu: Palabra florecida y Pedagogía del Nosotros.
Imaginario, palabra florecida y memoria del Nosotros……..525
Lugar de ver (eirare) e imaginario (aayakuwañü) del nosotros……..527
Palabra florecida y memoria del nosotros……...531
Donde hablamos acerca de la definición de la palabra que florece……533
Acerca del cuidado de la palabra para que ciertamente pueda florecer……..543
Cantar es como cuabdo no hay viento y el cayuco está moviéndose en el agua, pero no va a ninguna parte, pero se mueve…….545
Un canto es como recordarlo todo de una sola vez, porque lo que dice es para siempre……547
Aquí todos saben, pero cantar sólo saben unos poquitos, no porque no sepan qué cantar, sino porque ya no se acuerdan cómo es que se hace……548
Educación y territorialidad. Para una Pedagogía del Nosotros.
Lo que nuestra palabra puede decir por escrito.
- Donde cumplimos con decir de qué se trata la palabra que diremos……..549
Acerca de la pedagogía del poder.
- De la esclavitud del *paidagogo* a la pedagogía del poder……...550
- Pedagogía de la colonialidad en Abya Yala/América Latina……..551
Donde hablamos del emerger de nuestra territorialidad como manifestación material y simbólica de una Pedagogía del nosotros……...552
El qué de la educación de nosotros……..553
El cómo de nuestra educación. La pedagogía del nosotros…….554
Lo que sólo puede ser explicado desde su aliento.
La pedagogía del nosotros es palabra viva……...555
Bibliografía……...557
Índice General……..560