

ediciones pomarrosa.



HACER COMUNIDAD

Notas sobre territorio y territorialidad desde el sentipensar indígena en
la cuenca del Lago de Maracaibo - Venezuela.

JOSÉ ÁNGEL QUINTERO WEIR



HACER COMUNIDAD

Notas sobre territorio y territorialidad desde el *sentipensar* indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo - Venezuela.

JOSÉ ÁNGEL QUINTERO WEIR

El texto “Hacer Comunidad” es el resultado de las exposiciones y talleres dictados por el autor como parte de los proyectos:

Proyecto FONDECYT MEC 80190104 “Cartografías de la Memoria: desplazamientos territoriales, reconfiguración de territorialidades y memoria oral de las comunidades”.

Proyecto ANID-PIA SOC 180040 / ANILLOS: “Geo-Humanidades y (Bio) Geografías Creativas aproximándose a la sostenibilidad y co-conservación rizomática”.

Revisión de estilo

Ricardo Antonio Landa
Manni Dhillon

Diseño editorial

Zaira C

Diseño de portada

Cuahtémoc Wetzka

ediciones pomarrosa.

JOSÉ ÁNGEL QUINTERO WEIR

HACER COMUNIDAD

Notas sobre territorio y territorialidad
desde el *sentipensar* indígena en la cuenca
del Lago de Maracaibo - Venezuela.

HACER COMUNIDAD

Presentación

Como parte del proceso de construcción de nuestro proyecto pedagógico de los Centros de Educación Indígena (CEIN) - Universidad Autónoma Indígena (UAIN), en varias oportunidades convocamos a lo que decidimos nombrar como **Encuentros de Oralitura**. Buscaban, por una parte, recuperar la antigua práctica de las reuniones comunitarias wayuu que, bajo el cobijo de una **Lu'umma** se daban sólo para el disfrute de hablar de la memoria del pasado, lo que ciertamente hoy día, sobre todo, entre los wayuu urbanizados en la ciudad de Maracaibo, poco recuerdan. Por otro lado, la intención de estas conversaciones era de estimular la memoria de ancianos y ancianas de las comunidades, a partir de una pregunta generadora, por ejemplo: ¿Qué podemos recordar de cómo era la vida de nuestras comunidades antes de que llegaran los blancos?

Así, en contra de todo pronóstico adverso, manifiesto en la inicial dificultad para activar la búsqueda de los recuerdos en su memoria, los resultados siempre nos fueron extraordinarios. Podíamos ver surgir, dibujadas con pequeños ramos cortados y utilizados como arbóreos pinceles, inmensas gráficas sobre el suelo de tierra con las que oradoras y oradores precisaban lugares especiales, caminos, sitios de encuentro, o sucesos y personajes memorables. De tal manera, *una cartografía del hacer de la comunidad* brota de la tierra como efectiva demostración de su posesión territorial a partir de la praxis de una territorialidad que es propia de la comunidad que la ejerce. Por ello, al final del encuentro, todos terminamos por aprender que a pesar de siglos de colonialidad que sobre nuestras espaldas y corazones pesan, nuestras abuelas y abuelos pueden alcanzar los más alejados recuerdos de la palabra de antiguos relatos de los más lejanos ancestros. Finalmente, llegamos a la conclusión que lo que hoy día vivimos, definitivamente, en nada se corresponde con el *nosotros* que nuestros primeros conformaron como forma de vida

en *la conciencia del nosotros que somos* y que, por encima de todo y pagando cualquier precio, nunca hemos dejado de ser.

Esto que decimos, y que nos hemos atrevido a realizar, es comúnmente catalogado como un verdadero despropósito, aún por aquellos que teóricamente se asumen como los más críticos interpretadores de la modernidad occidental, quienes se presentan como nuestros salvadores, como aquellos cuyas teorías nos dotarán de las ideas que impidan nuestra terca obsesión de vivir en tiempo pasado.

Para ellos, nuestra futura existencia depende, entre otras cosas, de la solución al problema de la unión de las “izquierdas”¹ como fórmula capaz de desplazar mortalmente a las derechas del poder de los Estados. Mediante la administración de algunas políticas públicas, su poder como Estado puede incorporarnos a todos *los atrasados* miembros de las *otras civilizaciones* en lo que para ellos representa lograr vivir confortablemente lo que sólo es posible mediante el dominio de un supuesto saber científico-tecnológico superior que sólo el Es-

tado moderno-occidental-colonial-benefactor (ya desde la derecha o la izquierda) nos puede proveer.

A su parecer, a nosotros, indios, negros, *campesindios* y demás pobres de abajo, sólo nos queda agradecer hincados de rodillas, diciendo: Dios bendiga a Adam Smith o a Carlos Marx (según sea el caso), por sacarnos teóricamente de la miseria de no ser, a la que por más de cinco siglos, Europa nos ha sometido colonialmente. De acuerdo a este parecer, hablar de pueblos indígenas, negros y *campesindios*, es hablar de la evolución del mismo proceso histórico, ya que para la colonialidad del saber siempre se ha tratado de una misma historia: la suya.

Sin embargo, es un hecho que en toda América Latina y particularmente en la Venezuela despedazada que hoy vivimos, el destino histórico hasta ahora definido por el pendular desplazamiento político entre derechas e izquierdas, para bien o para mal, no sólo ha entrado en crisis sino que, justo como en tiempos de la conquista, hoy, todos los pueblos indíge-

nas, negros, campesinos y pobres de origen rural, urbanizados en la miseria de las ciudades, estamos en el disparadero de tener que recuperar el *nosotros* que en verdad somos. El pensamiento impuesto por la colonialidad del poder y del saber nos ha despojado *ese nosotros*. Ha convertido el *hacer nosótrico* sobre el que nuestros pueblos-culturas se han fundado, en mera aspiración de un “Yo” individual que sólo nos deja como posibilidad de sobrevivir en el contexto de territorios despedazados, el grito de “sálvese quien pueda” migratorio, por el que también se nos criminaliza, persigue y condena, y que nos enajena de la posibilidad verdadera: seguir nuestro propio camino de *Hacer comunidad*.

Estamos convencidos que la tarea política esencial de Nosotros en este terrible pero estelar momento, es la obligatoriedad de abandonar de forma definitiva el curso del movimiento pendular que la colonialidad del poder y del saber ha insistido en naturalizar por más de cinco siglos, como si parte de nuestro propio espíritu fuera. Lo que durante los últimos dos siglos nos ha conducido a sólo tener que

mecernos, siempre acunados en el vaivén ideológico prodigado ya por la derecha o por la izquierda (como la otra mano colonial de la derecha).

Para la colonialidad del poder y el saber, sólo se trata de la natural, irreversible e inmodificable ruta del destino histórico lineal al que, eternamente, estaríamos condenados por *ser culturas en pasado*, esto es, *sin futuro*. Sin posibilidad alguna de recuperar el camino que originariamente fuimos capaces de crear en el contexto del proceso de territorialización, así como la creación de todas las expresiones por las que podemos poner de manifiesto nuestras territorialidades como pueblos-culturas. Es decir, nuestra construcción y ejercicio del camino que mediante *el particular hacer del nosotros*, creamos para seguir el rumbo de nuestra propia historia.

Tal es el propósito de estas notas que sobre nuestros territorios y nuestras territorialidades en la cuenca del Lago de Maracaibo a continuación les presentamos. Lo hacemos guiados por la convicción de que la encrucijada his-

tórica a la que nos enfrentamos, requiere del abandono de falsos caminos provenientes del pensamiento de la colonialidad del poder y del saber. Sin embargo, sabemos que tal decisión supone la recuperación del nosotros que nos conforma como pueblos en nuestros territorios y por nuestras territorialidades, ya como indios, negros, campesindios y demás grupos y clases sociales sometidos, hasta ahora, atados a un destino impuesto por poderes ajenos al nosotros que somos.

Sabemos que la decisión de recuperar el *nosotros* implica, en primera instancia, superar el miedo a la sensación de vacío ideológico que parece provocar gran terror a nuestro espíritu. No ser de izquierda o de derecha suele ser una condición negada, pues, la naturalización del movimiento pendular que nos lleva de una a otra ideología se establece, precisamente, en la desterritorialización de nuestra conciencia.

El primer y más contundente paso en el establecimiento de la dominación colonial y de la colonialidad es desintegrar al *nosotros* de su originaria condición territorial y de la praxis

de su territorialidad. La conversión del territorio en mera propiedad privada (del capitalismo), como la posesión Estatal del territorio (en el socialismo), no sólo despoja territorialmente a las comunidades sino que, sobre todo, les enajena del espíritu *nosótrico* de su territorialidad. Recuperar el *nosotros*, pasa, necesariamente, por el rescate de la memoria de nuestras territorialidades originarias, ya que a través de ellas se conforma espiritualmente el **Nosotros** como expresión de nuestra autonomía política más trascendental, como lo es **Hacer comunidad**. Es hacia este horizonte al que apuntan las voces que esperamos lean/escuchen y se apropien de ellas, en la recuperación y construcción de nuestro propio destino.

PRIMER NOTA

Wouma'in- Wou'ree – Abama Igtá:
tres formas de nombrar y una
perspectiva de ver y vivir el mundo.

PRIMERA NOTA

Wouma'in- Wou'ree – Abama Igtá:
tres formas de nombrar y una
perspectiva de ver y vivir el mundo.

Las tres expresiones que en lengua indígena arriba registramos, corresponden a las formas verbales en que los pueblos wayuu, añuu y barí, habitantes originarios de la cuenca del Lago de Maracaibo, definen su noción de territorio.

Wouma'in es la expresión con la que, normalmente, los wayuu se refieren a la totalidad de su espacio territorial como un sólo pueblo o nación. Es el territorio ocupado por todos y cada uno de los clanes (Eirükü) que, en general, conforman al pueblo wayuu como tal. Es por ello que, a la hora de traducirla al castellano, la mayoría de los lingüistas y otros especialistas la convierten en: nuestro territorio y, aún, como nuestra patria.

Sin embargo, a pesar de que la expresión está vinculada significativamente a una noción territorial, este sentido sólo es un elemento que forma parte de una significación más profunda. La metáfora que la expresa y la hace visible en la medida en que aflora como parte de una acción ejecutada por la tierra, el mundo, y que los hombres sólo vivencian.

El término en cuestión no es, en modo alguno, una palabra como tal, sino que se trata de una construcción verbal con un sentido completo como significación. Por tanto, en términos gramaticales estamos en presencia de una oración cuya construcción es orientada por las implicaciones metafóricas que la configuran como totalidad significativa. En este sentido, Wouma'in, en tanto expresión del sentipensar wayuu, sólo indirectamente se refiere a la noción de territorio y, más directamente, a la acción vital de la tierra como sujeto vivo capaz de parir la vida de todo aquello presente como sujeto vivo en el mundo, la de los hombres y mujeres wayuu incluidas.

La expresión se construye a partir de la unión significativa de: W-, que corresponde al pronombre personal de la primera persona del plural, es decir: *Nosotros, Nuestro*. Sigue la partícula -ou- que, tanto en lengua wayuu como añuu, parece tener la capacidad de cumplir dos funciones gramaticales y significativas. En determinados contextos, el hablante puede colocarla en una posición particular dentro de la construcción verbal y puede muy bien tratarse de un locativo o indicador de posición del sujeto como un *estar en o sobre una superficie*. Pero también puede ejercer la función y designación verbal de la acción de “*emerger*” o “*brotar*” por sobre una superficie, en este caso, de -ma-: la tierra.

Este “*emerger*” o “*brotar*” tiene su origen en: -a'in, esto es, *el corazón*. Por tanto, estamos convencidos que la expresión intenta registrar la presencia de los wayuu sobre la tierra de la Península como la metafórica acción de un nacer nosótrico wayuu desde el corazón de la tierra y que, externamente, implica la dimensión territorial de todos los wayuu.

Como es de apreciar, la expresión deja muy atrás su reducción a la traducción occidental de “nuestra tierra” y mucho más lejos aún, la idea de “nuestra patria”. Lo que ella describe es la singular acción del mundo, en tanto sujeto vivo, capaz de procrear la vida de los hombres y mujeres wayuu sobre la tierra.

En el momento en que un wayuu hace uso de la expresión Wouma'in, a pesar de que denotativamente pueda referirse al territorio wayuu, él o ella sabe que, connotativamente, su expresión está vinculada, no a una supuesta posesión que ellos ejercen a voluntad sobre el espacio habitado, sino a la ontogénica posesión que el mundo, la tierra, ejerce sobre sus posibilidades de vida en ese lugar. He allí lo que entendemos como el lugar de ver o perspectiva epistémica desde la cual los wayuu realizan el proceso de conocer y reconocer el espacio que territorializan para conformarse como un pueblo/nación/cultura.

Esta última idea está sujeta, por un lado, a un principio esencial que genera al menos, tres

importantes consecuencias: las relaciones entre los hombres y el mundo, las relaciones sociales entre los hombres del grupo y, entre éstos y los grupos vecinos diferentes al engrupo (Perrot-Preiswerk).

Cuando hablamos del *lugar de ver* nos referimos a la perspectiva desde la cual una comunidad humana configura su presencia en el mundo (su estar), en virtud de la imagen que socialmente ha configurado acerca del mundo. Sólo por vía de esa *imago mundi*, orienta todo el proceso de su conformación territorial, mientras que nuevas imágenes acerca de los lugares y de los elementos en ellos presentes conforman el imaginario social y particular del grupo.

Vale decir, el proceso de conformación de un territorio es orientado, en su origen, por la perspectiva generada por el establecimiento simbólico de una imagen del mundo. Ella resulta de un lugar de ver que les será propio o particular al grupo, ya que desde allí genera toda interpretación, comprensión y nominación del mundo (la Tierra).

Desde allí, la comunidad humana observa, conoce y reconoce la existencia del mundo, la cual se expresa y se hace visible a la comprensión de los hombres mediante una serie de regularidades e irregularidades, periodos, estaciones, presencia y/o ausencia de plantas, frutos, animales y demás elementos visibles e invisibles. Tales elementos son valorados como expresión de un particular discurso del mundo, que los sujetos de la comunidad humana interpretan en función de un diálogo que orienta sus relaciones con ese mundo y su definitiva territorialización en el lugar.

De esta manera, Wouma'in es la expresión que describe la presencia (estar) y orienta el hacer de los wayuu en el espacio geográfico de la Península de La Guajira, como un "brotar" o "emerger" desde el corazón mismo de la tierra. Su estar sobre la superficie es el resultado de la imagen que hace del mundo un sujeto femenino y vivo, capaz de parir plantas, animales y hombres en ese lugar.

La relación de pertenencia no va en la dirección de hombres poseedores de tierras sino

de tierras pariendo hombres, lo que establece la perspectiva de ver y entender el mundo de los wayuu como sujeta a su condición de ser “hijos de la tierra-madre”. Por eso mismo, su conformación territorial responde a un principio de no-posesión de la tierra sino a su pertenencia como comunidad humana a la tierra, lo que ciertamente la empareja al resto de comunidades (plantas, animales y demás seres) presentes en el espacio territorial.

Las consecuencias que este lugar de ver o perspectiva genera, van a estar relacionadas directamente con la conformación de un horizonte ético que determina las relaciones de los hombres con el mundo y, las relaciones sociales y de poder al interior del en-grupo y, finalmente, las relaciones del grupo con los otros, los diferentes por pertenecer a otro lugar.

El lugar de ver el mundo que hace de la tierra el cuerpo femenino de una Madre capaz de parir, proveer y sustentar la vida de las diversas comunidades de seres presentes en el mismo, orienta el proceso de geo-grafiar - nombrar los lugares que por esa vía alcanzan a conformar

el territorio de la comunidad humana que allí, definitivamente, logra establecerse. Es decir, territorializarse.

Todos los nombres otorgados a los diferentes lugares como formando parte del territorio de la comunidad, siempre están vinculados a la visión originaria de una *imago mundi* del grupo, y, por tanto, forman parte del proceso de construcción del imaginario general del grupo. Toda la toponimia que durante el proceso de territorialización se establece como reconocimiento de las propiedades, alcances y límites de los lugares dentro de un territorio, forma parte del mismo discurso narrativo resultante del particular diálogo de la comunidad humana con el mundo que así logra territorializar.

Queda claro que todo proceso de territorialización exige una doble operación de parte de la comunidad humana, pues al tiempo que genera saberes en función de su establecimiento material en el lugar, éstos siempre están sujetos a la configuración simbólica de un diálogo con el mundo. Esto supone el establecimiento previo de *un colectivo lugar de ver*, ya que des-

de allí la comunidad humana genera el proceso de comprensión que orienta su hacer, así como la creación de la lengua que nombra los lugares de su territorio.

Así, *estar-hacer-nombrar* resultan acciones inseparables en el proceso de territorialización que, material y simbólicamente, alcanza a conformar a un pueblo/nación/cultura históricamente determinada.

Por su parte, la expresión añuu Wou'ree con la que este pueblo define su ontogénesis en las aguas del Golfo de Venezuela, el Lago de Maracaibo y algunos de los ríos afluentes al mismo lago, no sólo evidencia una proximidad con la expresión wayuu anteriormente señalada, dado el parentesco lingüístico arawako entre ambos pueblos. Si para los wayuu el lugar de origen de su emerger (Wou-) se precisa de forma contundente en el corazón de la tierra (ma'in), para los añuu, tal origen parece fluir en un "aquí" o "este lugar" que atina mediante el sufijo -re-, que obliga los grupos a tener que señalarlo en cada uno de los lugares en los que alrededor de la

cuenca, milenariamente se han ubicado.

Así, por ejemplo, la gente de la Laguna de Sinamaica dirá: Wou'ree Waruchakarü (Somos de aquí estaremos en la Laguna); la gente de río Limón dirá: Wou'ree eima Makomitikarü (Somos de aquí estaremos en el río Makomiti), o los de isla Zapara dirán: Wou'ree Asaaparaakarü (Somos de aquí estaremos donde el mar calma su sed).

Los añuu añaden a la expresión una noción temporal mediante el sufijo de aspecto futuro -ee, que dota a su presencia en el lugar de una permanencia inmediatamente futura irremplazable. La expresión añuu “Wou'ree” se refiere a todo aquel lugar de agua donde alguna de sus comunidades construye su vida y, por tanto, tal lugar forma parte de su territorio en las aguas. En este sentido, la misma debe ser traducida como: “De aquí emergemos/aquí estaremos”, lo que evidentemente nos remite a un otro lugar de ver y comprender al mundo que así se territorializa.

Con ella, los añuu se refieren a su pertenencia a la totalidad de las aguas, al tiempo que establecen su presencia, pertenencia y permanencia futura en el lugar de enunciación.

La incorporación de la noción de tiempo a la definición espacial responde al hecho de que los sujetos no se asumen dueños del mismo, sino pertenecientes a él y, por tanto, su tiempo es el tiempo del lugar. Espacio y tiempo resultan una inseparable noción desde la cual los pueblos indígenas de la cuenca (pensamos que todos los pueblos indígenas en toda Abya Yala) territorializan el lugar.

Para el caso añuu, la inseparabilidad de espacio/tiempo pareciera responder, por un lado, al desplazamiento perpetuo de las aguas. Su espacio territorial es inasible en sí mismo y, por tanto, las aguas como lugar están sujetas a un perenne desplazamiento que es marcado por los cambios periódicos de la luna y el desplazamiento de las constelaciones en el firmamento. Por otro lado, responde a los cambios manifiestos en las poblaciones animales y vegetales y otros elementos visibles o invisibles, presen-

tes en las tierras próximas a las orillas de las aguas habitadas por los añuu. Así, el tiempo y sus cambios están inseparablemente unidos y expresados en el cambio de todos los elementos y comunidades presentes en el mundo en ese lugar, la comunidad humana incluida.

El mundo está cargado de tiempo. Por ello, toda territorialización de cualquier lugar del mundo por parte de cualquiera comunidad humana no sólo expresa el tiempo de la comunidad humana que lo ejecuta, sino que tal proceso de territorialización estará siempre cargado del tiempo del mundo en sí mismo.

Esto que decimos se va hacer expreso en muchas construcciones verbales de la lengua añuu (pero pensamos que esto sucede en todas las lenguas de los pueblos indígenas del continente) referidas a lugares constitutivos de su territorio, y que intentaremos analizar más adelante. En todo caso, Wou'ree es, en fin de cuentas, la expresión con la que los añuu buscan totalizar aquellos lugares de agua y sus orillas de tierra, en los que se encuentran diseminados los caseríos de familias -o grupos de familias-

pertenecientes al en-grupo, ya sea que estén ubicados en las aguas del mar, las aguas del lago o de sus ríos afluentes en la cuenca.

Finalmente, Abama Igtá es la expresión barí para referirse al mundo o a la tierra como tal. La designación directamente define a la tierra como una gran madre, pues su traducción literalmente es: Abama (Madre) Igtá (Tierra) en tanto expresión del mundo. Así, los barí, pueblo chibcha, con esta expresión pretenden referirse a toda la tierra del mundo. Aún en la actualidad, la ubican en la Sierra de Perijá, y su memoria la registra a partir del río Apón en su más alejado norte de la costa occidental al Lago de Maracaibo hasta el río Catatumbo, las cienegas de Juan Manuel, el río Escalante y el río Zulia en el más alejado sur del mismo costado occidental; pero también las planicies que bordean la bolsa del Lago de Maracaibo en su pleno sur, el piedemonte andino al sureste, y aún las tierras bajas en la costa oriental del lago hasta las alturas de los poblados añuu Moporo y Tomoporo en ese costado de la cuenca.

Como vemos, Abama Igtá, al momento de su territorialización por los barí, alcanzaba abarcar un inmenso espacio territorial que, a pesar de bordear casi en su totalidad el Lago de Maracaibo, nunca sobrepasó los límites de sus orillas y de las aguas en respeto al territorio de los añuu. Tampoco traspuso sus límites más allá del río Apón en respeto a los wayuu que sabían territorializaron las tierras al final de la Sierra de Perijá y era evidente su presencia en ese costado marcado por la cuenca de los ríos Kachiri-Socuy-Wasaalee. La limitación territorial barí (como la de todos los pueblos indígenas de Abya Yala), corresponde a la noción del tamaño del mundo que, desde su perspectiva de ver, territorializar y vivir el mundo, expresa al mismo tiempo, la totalidad de su territorio.

Es importante destacar que a partir del momento en que la comunidad indígena territorializa un determinado espacio (lo que siempre realiza en permanente relación con el movimiento sideral), es cuando genera su noción particular acerca del mundo y el universo. Es este proceso el que sustenta espacio/temporalmente la configuración de su cosmovisión

y, desde la que la comunidad se despliega en su hacer a todo lo largo y ancho de su espacio territorial.

Dicho de otra forma, desde el sentipensar indígena, el territorio de un pueblo siempre adquiere las dimensiones espacio/temporales del mundo como totalidad y, por tanto, se conforma como universal en sí misma. Para los pueblos indígenas cada uno de sus territorios se constituye como expresión del tamaño del mundo y, por esa vía, se conforma como un universo: el universo de la cultura.

Esta dimensión territorial del mundo va a depender del desarrollo particular del hacer de la comunidad que, ciertamente está sujeta en buena parte a la geografía, la ecología y naturaleza del lugar que territorializa. No hay duda de que las diferencias climáticas, ambientales, de vegetación, fuentes de agua, especies animales, etc., impulsan la creación de una tecno-economía que siempre resulta particular a cada grupo humano como expresión y ejercicio de su cosmovisión desplegada en el espacio territorial del mundo

al que pertenecen como pueblo.

Es por ello que, a pesar de que el hacer de la comunidad siempre está en relación al hacer del mundo y el cosmos (lo que generalmente implica desplazamientos en el espacio territorial), los límites de la expansión en estos desplazamientos, estuvieron sujetos originalmente a: 1) las condiciones tempo/espaciales del lugar para el despliegue del hacer tecno-económico propio de la cultura; 2) que tal expansión no alcance a llegar al lugar límite hasta el que se expande el mundo de otro grupo diferente, pues ello convierte el lugar en territorio en disputa.

No dudamos que este último hecho se haya presentado en tiempos prehispánicos. De hecho, sabemos de las confrontaciones de los wayuu con otros grupos indígenas, tal vez de origen Karibe (¿Los Sapreria?), quienes, provenientes de la Sierra de Perijá, incursionaban en el territorio wayuu de la región de la cuenca de los ríos Kachirí-Socuy-Wasaalee. Esto ciertamente generó periódicas confrontaciones que la memoria wayuu registró como la

presencia y ataque de los, por ellos llamados, indios Kusina (ladrón), quienes se atrevían a intentar apoderarse de los frutos de su siembra y de sus mujeres.

Sin embargo, estas incursiones de los Kusinas en territorio wayuu no respondían a una estrategia de ocupación territorial exitosa, ya que no sólo era esporádica su presencia y atrevimiento, sino también, la férrea defensa wayuu de sus límites territoriales en la zona.

Por lo demás, nunca hemos encontrado registro de luchas territoriales o de territorios en disputa entre los pueblos originarios de la cuenca del lago. La única confrontación entre pueblos indígenas ocurrida en la cuenca y que respondió a criterios de ocupación fue la realizada por los Yukpa-Karibe en territorio Barí-Chibchas en el contexto de la Guerra Barí en contra de las empresas petroleras a comienzos del siglo XX. Sabemos que tal confrontación fue impulsada por los misioneros de la Orden de los Capuchinos y por las compañías petroleras. No obstante, los Barí llegaron a pactar con los Yukpa el establecimiento de nuevos

límites territoriales por lo que los Yukpa terminaron por establecerse en esa zona y los Capuchinos pudieron asentarse en lo que hoy conocemos como Misión de El Tokuko, antes territorio barí, hoy territorio yukpa.

En fin de cuentas son tres aspectos acerca de la noción de territorio de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago los que nos interesa resaltar en esta primera nota. En primer lugar, *la perspectiva de ver el mundo como un sujeto vivo y, por tanto, capaz de procrear vida, la de la humanidad incluída*. Esta idea resulta vital al proceso de configuración de las cosmovisiones o sentipensar de los pueblos indígenas, pues, es la que orienta todo el proceso de territorialización de sus respectivos espacios territoriales. Por supuesto, esta misma noción *genera la visión de la tierra como un cuerpo (femenino) vivo, con la capacidad física de procrear y con un hacer ético orientado por la necesidad de una armonía cósmica* para garantizar la persistencia y reproducción de la vida del mundo en su totalidad.

En segundo lugar se desprende *la condición de pertenencia de la comunidad humana al mundo y nunca la posesión del mundo por parte de los hombres*. Este principio es igualmente fundamental porque *permite sustentar la fundamentación de los límites territoriales de acuerdo a la posibilidad del despliegue de la comovisión en virtud del hacer propio de la comunidad en relación al hacer del lugar y no como posibilidad de acumulación de espacios*.

En tercer lugar, lo anterior *convierte al territorio en dimensión espacial del mundo como una totalidad donde la comunidad logra expandirse de acuerdo al movimiento cósmico visible y a las posibilidades de reproducción del hacer en términos de sus propias tecno-economías y comovisiones*. Por lo cual, las líneas de expansión de la onda territorial de un pueblo siempre están sujetas a las líneas de expansión de la onda de los otros diferentes por pertenecer a otros lugares del mundo en la construcción territorial de su mundo. Todo ello, en el contexto de un mismo cosmos visible y vivible por todos. He allí la real posibilidad de crear un mundo donde ciertamente caben todos los mundos.

SEGUNDA NOTA

Piichipala – Wapiñá – Chiyi Suagkaëg.
De la casa/epicentro, la comunidad, el
desplazamiento y los límites territoriales.

SEGUNDA NOTA

Piichipala – Wapiñá – Chiyi Suagkaëg.

De la casa/epicentro, la comunidad, el desplazamiento y los límites territoriales.

Un saber fundacional de toda cultura, en el contexto del proceso de territorializar un lugar determinado es el *sentipensar* (diseño) y *construcción* (técnicas, tecnologías y uso de los materiales) *del sitio de habitación*, esto es: *la casa*.

En este sentido, la casa, sea ésta sentipensada en función de su ocupación por una pareja unifamiliar, o sea sentipensada y construida en función de una ocupación colectiva por varias parejas conyugales de la misma cultura, siempre representa no sólo la materialización de una solución colectiva a un problema fundamental para la reproducción de la existencia del grupo en el lugar, sino que se constituye en verdadero epicentro desde donde la onda expansiva del hacer comunitario se despliega

en el contexto y el proceso de construcción territorial del grupo.

Esta idea nos orienta a ver la casa como creación cultural con dos ángulos de una misma perspectiva. En primer lugar, necesitamos ver la casa como síntesis material o materialización del sentipensar de la comunidad acerca del espacio que territorializa. Esto a su vez, obliga a: a) que los sujetos deben lograr conocer y reconocer todos los elementos presentes o disponibles en el lugar susceptibles de materializarla como estructura, pero también como discurso análogo a la palabra del mundo. Es decir, *la casa es voz de la comunidad humana en su diálogo con el mundo durante el proceso de construcción de su territorio*; por lo que, b) su emplazamiento, así como la definición de sus espacios interiores y exteriores en su diseño/construcción, expresan el sentipensar o cosmovisión que le da origen.

Por ello, tanto su estructura y forma física, como el procesamiento de los materiales y las técnicas y tecnologías de construcción para que la casa, en tanto palabra de la comunidad,

en las peores circunstancias climáticas, ambientales y sociales (resistencia), sea capaz de mantener el vigor social del grupo como revelación de la vitalidad de la madre tierra.

A todo lo anterior debemos sumar la construcción social de vías de comunicación entre las casas de familias y grupos de familias, el diseño y construcción de caminos, rutas y puntos de intersección entre familias del mismo grupo y/o, de éste con los otros grupos diferentes. Este mapa de rutas termina representando in situ la reproducción de la *imago mundi* que, originariamente, un grupo/pueblo/nación genera como su particular lugar de ver el mundo y por el que puede orientar desde su cosmovisión, la construcción cotidiana de su cosmovivencia.

La casa es el epicentro del despliegue de la cosmovivencia como expresión directa de la cosmovisión y como representación del proceso de territorialización del grupo.

Así, por ejemplo, entre los wayuu, cada clan familiar pertenece a un determinado espacio

territorial dentro de la totalidad del Wouma'in Wayuu, y, dada la matrilinealidad y matrilocidad que rige las relaciones sociales de la cultura, las parejas interclanísticas establecen siempre su lugar de residencia en un lugar del espacio territorial del clan (eirükü o carne) al que la mujer pertenece.

Ahora bien, la disposición de los diferentes espacios de la casa-mujer de una familia particular contiene en sí misma el proceso de territorialización, en la medida en que reproduce lugares análogos o correspondientes al contexto del territorio general del grupo, y viceversa. El espacio total de un hogar wayuu siempre está conformado de aquellos lugares implícitos en la conformación territorial wayuu, además, como representación en el cuerpo-casa de la mujer, la condición viva del cuerpo de la tierra-Madre.

El espacio total de una casa wayuu no se define, exclusivamente, por el lugar de habitación o Piichipala. Éste es apenas el espacio íntimo de la pareja matrimonial, pues representa a los órganos reproductores de la mujer, configura-

dos a partir de una pieza de barro y caña (la tierra), de una sola agua y ubicada en el terreno como cortavientos cubierto de palmas y en el que durante el día, la mujer no tiene permanencia. Su uso está restringido al momento de dormir o al ejercicio íntimo de la pareja conyugal, a la procreación de la vida. Por ello, socialmente puede resultar un lugar prohibido a la penetración de sujetos ajenos a la pareja: en el Piichipala sólo pueden entrar y salir a placer, el marido y los hijos de la mujer.

Al Piichipala, íntimo de la pareja, siempre está asociado un lugar colectivo, y este es marcado por la lu'umma, es decir, el lugar de la tierra. Físicamente, se trata del lugar que en el mismo cuerpo territorial de la casa wayuu, se materializa mediante una enramada o cobertizo techado con palmas, destinado a recibir visitantes, familiares o no, pero con quienes se comparte la palabra o el debate de problemas en función de alcanzar, cómodamente, los acuerdos necesarios. La Lu'umma siempre está dotada de hamacas o chinchorros que sirven de asiento y descanso a todos los allegados.

Es posible ubicar la lu'umma como correspondiente al plexo solar del cuerpo de la mujer porque su emplazamiento siempre es ubicado por encima del Piichipala y porque su función es la de espacio-regazo (corazón de la familia). Acoge a todos los diferentes y hace que propios y extraños busquen y alcancen el propósito-fundamento de la expresión viva del mundo que orienta a cada una de ellas y a todas en conjunto, en su propósito de reproducir su existencia y la reproducción de la existencia del mundo como totalidad.

Muy próxima al Piichipala, pero con una estructura propia, se construye el fogón (Shikülee), lugar para el procesamiento de los alimentos y de reunión de las mujeres wayuu. Se trata de una enramada abierta, aunque el espacio destinado al fuego se pretende siempre oculto al viento. El fogón es una caja de madera cuyo interior es rellenado con barro hasta formar una especie de piso elevado sobre el que se enciende el fuego de leña a una altura por encima de la cintura de la mujer. Así, el fogón de la casa siempre resulta el equivalente al plexo solar del cuerpo femenino, pues es desde

el corazón de la madre que se han de cocinar los alimentos al tiempo que tal posición le permite minimizar el esfuerzo físico en su labor.

Dentro del mismo espacio de la casa familiar, y configurados como la extensión de brazos y manos se ubican, de un lado, el lugar del trabajo de la tierra familiar (Aya'tawa). Esto es el conuco de la autonomía, pues se trata del espacio donde una familia suele sembrar frijoles², auyama (calabaza), yuca (mandioca), o frutales como la sandía (patilla), o el melón; sin descartar otros árboles frutales y hasta arbustos como el algodón.

Del otro lado, se tiene generalmente como epicentro un árbol de cují, muy propio de esta región semidesértica de La Guajira y prácticamente indoblegable a las largas sequías. Es capaz de fluctuar con el viento y materializarlo en su forma, sin riesgo alguno de sucumbir a sus acometidas, productor de una gran sombra y, por si fuera poco, de un fruto con el que los wayuu no sólo alimentan a sus animales domésticos, sino que debidamente procesado resulta un potente alimento para la comuni-

dad humana. Así, alrededor de un cují es que los wayuu buscan establecer el corral para sus animales: ovejas, cabras, chivos, burros, caballos y hasta gallinas, ya que su sombra es casi permanente, y su follaje atrapa el viento de tal manera que bajo el cují la temperatura nunca deja de ser fresca y los animales siempre son felices.

Siempre buscando el norte de la casa como representación de la cabeza de su cuerpo, los wayuu ubican el lugar de Juyá (Juyalee). Es el lugar/reserva de las aguas que, a veces, resulta de un accidente geográfico natural, pero que también puede ser construido por los hombres en función de captar al máximo las aguas generadas durante la temporada de lluvias. Cuando se trata de una formación geográfica natural, Juyalee (El lugar de Juyá) es reconocido como jagüey; mientras que, si Juyalee es construido, se trata de una casimba. Ya sea un jagüey o una casimba, se trata del lugar reservorio del agua para el consumo familiar y de los animales, es decir, el lugar que sostiene la vida de plantas, animales y

gente y, por ello, ocupa el lugar de cabecera de toda la familia (Ekiralee).

Finalmente, en una locación relativamente distanciada de la vida y el resto de los espacios familiares, se ubica el sitio destinado al cementerio de la familia, el cual parece ser siempre ubicado con una orientación Noreste. Tal orientación hace posible que el espíritu del difunto deba dejar tras de sí el lugar de los vivos e inicie su particular camino hacia Jepira (el lugar de los wayuu muertos), que los wayuu ubican como próximo a su mítico origen en el principio del mundo. Este se cree está ubicado en un lugar indeterminado de la región que marcan entre el camino que lleva a las aguas (Wüinpümüin) y el lugar donde nace el sol (Jouka'ikailee).

Es importante señalar que el lugar del cementerio familiar es mantenido, a pesar de que el lugar de los vivos haya desaparecido por el desplazamiento de sus habitantes. Esta práctica se mantiene aún, pues aunque una persona muera muy lejos de su lugar o en cualquier ciudad del territorio nacional, su cuerpo debe ser

siempre trasladado e inhumado en el cementerio familiar, ya que, para los wayuu, morir es volver al lugar de encuentro con sus ancestros para reiniciar su vida en otro mundo.

Así, pues, esta disposición de los lugares constitutivos de la casa-hogar de una familia wayuu van a ser reproducidos por otras correspondientes a mujeres pertenecientes al mismo clan. Es por esta vía que se configura lo que los wayuu consideran como una comunidad constituida por las casas y familias auto-sustentadas y autónomas de una parte de la carne (eirükü) de las mujeres, y otra parte de la carne de aquellos hombres con quienes matrimonialmente se han aliado. Así se conforman como un caserío nominado y demarcado mediante límites que físicamente establecen algunos accidentes geográficos como cerros, cañadas, jagüeyes formados en tiempos de lluvia, entre otros.

Esta forma de poblamiento a partir del Piichipala y sus lugares asociados, es reproducida una y otra vez a lo largo y ancho del territorio wayuu a ambos lados de la frontera colom-

bo-venezolana. Sin embargo, dadas las diferencias físicas en su geografía, algunos cambios se presentan durante el proceso de territorialización que provocan sutiles diferencias en la territorialidad de las comunidades.

Pensamos que a estos cambios en la territorialidad o ejercicio del territorio se debe, en buena parte, el establecimiento de los límites territoriales, culturales y lingüísticos en el contexto de la totalidad del territorio, aún de un mismo pueblo.

En este sentido, los wayuu describen la totalidad de su territorio mediante tres grandes espacios, a saber: Wüinpümüin (Camino hacia el lugar de las aguas), llamada Alta Guajira, que incluye toda la costa de la Península en el norte y finaliza en el sur con el cerro Makuira que, a su vez, determina la región de Uchümüin (Lugar de montaña), pues, a partir de allí y hasta Kojolo se considera como división territorial de la Media Guajira o Jalala; finalmente, desde Kojolo y bajando al sur hasta orillas de río Limón, es territorio de la Baja Guajira o Wopümüin (Hacia el lugar del ca-

mino). Este corresponde al camino hacia Marakaaya donde, desde tiempos prehispánicos y hasta el presente, los wayuu se encuentran con los otros pueblos (añuu, barí y otros pueblos de la cuenca y los Andes), para el intercambio económico y cultural.

La conformación territorial wayuu responde a su interpretación simbólica como un cuerpo humano en el que, Wüipümüin corresponde a la cabeza del mismo, Ekiramüin, mientras que en la región de Jalala se encuentran los cerros representativos de los pulmones, hígado y otros órganos del cuerpo del territorio. Los que son precisados en los nombres otorgados a los diferentes sitios de la región, especialmente, el lugar representativo de la vagina de la mujer, se trata del cerro que los wayuu señalan como lugar donde habitaba la mujer con la vagina dentada. Al momento de perder su dentadura vaginal mediante el engaño de los hombres, se transforma en ese cerro y, desde entonces, la reproducción de la vida de los wayuu fue posible en toda la región. Además, el territorio extiende sus brazos, uno hacia el

mar (Antünapalaakat) y el otro hacia las montañas (Antünauuchukat).

Finalmente, la región señalada como Wopümüin, puede ser considerada como la representación de las extremidades inferiores del territorio, pues, se trata de la región de los caminos a desandar para el encuentro con los otros. Por ello, la puerta de entrada (o salida) del Piichipala siempre se ubica orientada hacia el camino que conduce a las relaciones con los otros.

Por su parte, la casa añuu como epicentro de su territorialización y expresión de su territorialidad, desde su particular cosmovisión se materializa en la imagen del mundo que la oralitura de este pueblo sintetiza en la expresión que hace del mundo un Gran Ojo que vemos y nos ve.

Esta imagen prevalece como orientación durante el proceso de construcción añuu de su territorio y en el cotidiano ejercicio de su territorialidad. Ambas acciones responden en su ejecución al mismo principio ontogénico:

al parecer de los hombres y mujeres de agua, la cumbre del mundo en el cielo de nubes o del firmamento estelar resulta ser la imagen del hacer del mundo en su territorio cósmico, que siempre se expresa como reflejo en el hacer de los hombres en su territorio de abajo. El hacer del mundo de arriba es materializado por la comunidad humana como hacer de su territorialidad sobre el espejo del agua de abajo.

La ubicación del espacio correspondiente a cada familia dentro del espejo del agua, pareciera ser señalada por una constelación estelar particular y la distribución de sus casas parecen seguir, hasta donde la geografía de abajo lo permite, una conformación que busca reflejar la posición de cada una de las estrellas de la constelación respectiva, de acuerdo a un orden en el que la casa de la Madre principal se constituye en centro de la constelación de abajo alrededor de la cual giran.

A cada familia añuu le corresponde un determinado espacio en el espejo del agua, y su emplazamiento, así como sus dimensiones, parecen coincidir con el movimiento estelar en el

firmamento de una determinada constelación de la que se hace reflejo.

La expansión familiar, en cuanto al número de casas posibles de ser emergidas en el espacio de una constelación familiar de abajo es marcado por la constelación de arriba de la que se ha asumido como reflejo en el contexto del ojo del mundo. Siempre va a depender del límite establecido por otra constelación de arriba, de la que otra familia se ha asumido como reflejo de su imagen estelar, mediante el emerger de otra constelación familiar abajo. Esto es, el espacio perteneciente a otra familia que, igualmente, es reflejo estelar del cosmos en el espejo del agua.

Así, pues, toda familia tiene la posibilidad y el derecho a expandirse territorialmente mediante la construcción (o emerger), de nuevas casas para sus hijas casadas, las que son configuradas como las estrellas circundantes de la estrella centro de la constelación: la casa de la Madre principal.

El límite en el desplazamiento de la constelación de arriba se alcanza con respecto al inicio del desplazamiento cósmico de una nueva constelación de arriba de la que otra familia se asume como imagen-reflejo. Por lo tanto, la expansión de cualquier constelación familiar debe ser detenida y, por eso mismo, cortada. Esto es: *Wookoti Wou'ree, es decir, cortamos/compartimos nuestro emerger/aquí estaremos.*

Se trata de una operación a la que están obligadas las nuevas parejas matrimoniales una vez que el espacio de la constelación familiar ha sido saturado por sus casas-estrellas en el lugar. Por ello, las mismas deben desplazarse hacia otros lugares dentro de lo que se considera el espacio territorial de agua de los añuu. Puede ser en dirección a las aguas del mar del Golfo, las orillas de las islas, el gran lago de Maracaibo o las riberas de sus ríos afluentes. Pueden fundarse como nuevas constelaciones familiares en la continuidad de su pertenencia a la misma constelación de arriba de la que se consideran, originario, fiel y eterno reflejo en el espejo del agua territorial del pueblo añuu abajo.

Es a la totalidad de estas constelaciones familiares a la que los añuu designan como Wapiñan (nuestras casas), o también, Wapiñañü (nuestra comunidad) cuando quieren referirse a la totalidad de familias presentes en el lugar.

Ahora bien, entre los añuu, el lugar de ubicación de las casas de habitación de las constelaciones familiares, poco o nada (sobre todo, en la actualidad), tiene que ver con las labores que hombres y mujeres realizan para la producción de sus bienes materiales de subsistencia. La pesca, la recolección de granos y frutas, así como la cacería de babillas, patos y piro piro, la captura de cangrejas, camarones, tortugas y caracoles, son actividades que los hombres necesariamente realizan en otros lugares que forman parte del universo territorial de los añuu. Asimismo, los lugares de corte y recolección de la enea realizado por las mujeres, siempre están ubicados a una relativa distancia lejos del círculo de las casas de habitación. El desplazamiento de hombres y mujeres desde el lugar de su constelación familiar en Wapiñañü hacia los respectivos lugares de su

hacer, es una cotidiana y constante expresión del ejercicio de su territorialidad.

Sin embargo, desde el sentipensar añuu, no es el hacer de la comunidad humana lo que determina el lugar del desplazamiento. Es el hacer del lugar que por demás, está indisolublemente unido a un tiempo del mundo lo que determina el desplazamiento de hombres y mujeres hacia esos particulares sitios de su territorio en el ejercicio de su propio hacer como territorialidad de la comunidad presente en el lugar. Son cartografiados, nombrados, enlazados mediante rutas y caminos de acceso y, por ello, mentalmente mapeados, como parte fundamental del territorio total del grupo.

Por ejemplo, el desplazamiento desde la Laguna de Sinamaica (Waruchakar) hasta las costas del mar en las aguas del Golfo, sólo se producía, por una parte, durante el tiempo particular del mundo en el que la comunidad de sardinas, por sólo mencionar una especie, se desplazaba desde lejanos lugares hasta estas orillas del mar donde, los añuu, podían ejercer un hacer particular para capturarlas. Por otro

lado, este desplazamiento de la comunidad humana suponía la creación de rutas y/o caminos de desplazamiento que hacían posible la presencia de la comunidad humana justo en el tiempo del hacer del lugar. Lo mismo podemos decir acerca del tiempo en que la comunidad de patos yaguasos³ se estacionaba en Gran Eneal o en la Ciénega de Los Olivitos, lo que en efecto coincidía con el periodo de apareamiento y reproducción de las especies de peces del lago y el mar.

Por ello nos atrevemos a señalar que es el tiempo y el lugar como expresión del hacer del mundo lo que induce al desplazamiento añuu hacia los lugares que, como en este caso, les permite capturar esta especie de patos y por lo que, durante ese tiempo y lugar, la pesca, en efecto, principal símbolo del hacer en el ejercicio de la territorialidad de los hombres del agua, termina siendo exiliada. Es la captura del pato yaguaso lo que se conforma como expresión de la continuidad en el hacer de la territorialidad añuu en esos específicos lugares de la totalidad de su territorio.

En fin, cada lugar muestra en su propio tiempo un hacer particular con el que comparte con la comunidad humana su presencia en el mundo. Es esta condición espacio/temporal lo que determina el desplazamiento añuu hacia los lugares en función y en virtud del ejercicio de su hacer y, por ende, de su territorialidad y dominio territorial.

Concluyendo, para el sentipensar añuu, el emerger de sus casas como creación cultural epicentro de su particular proceso de territorialización, responde a la orientación marcada por el desplazamiento de las constelaciones del firmamento de arriba que generan una imagen materializada como reflejo en el espejo del agua en cada uno de los diferentes lugares donde deciden hacer emerger, como elemento esencial de su posicionamiento territorial, las casas que conforman sus propias constelaciones familiares. Como Wapiñan, nuestras casas constituyen la imagen estelar abajo del universo estelar de arriba.

De tal manera que, el surgimiento de las diferentes comunidades añuu (Wapiñañü), así como su singular expansión en los distintos y hasta distanciados lugares de la misma cuenca, resulta ser la expresión del reflejo del desplazamiento y expansión de las constelaciones de arriba sobre el espacio de las aguas como constelaciones familiares abajo.

Por otro lado, el sentipensar añuu conoce y reconoce que todo aquello que está presente en el mundo obtiene su diferencia a partir del ejercicio de un hacer que le es propio, particular. No sólo en virtud de su especificidad física, geográfica o ecológica sino, sobre todo, por la carga de tiempo que, en definitiva, es lo que dispara la visibilidad de su propio hacer como lugar en el mundo.

Así, cada lugar en el contexto territorial añuu, sólo se hace visible y sujeto dispuesto a compartirse con el resto de comunidades (la comunidad humana incluida), justo en el momento en que el tiempo del hacer se hace presente en el lugar. Es esta singular confluencia entre

lugar y tiempo lo que determina el desplazamiento de la comunidad añuu a través del espejo de las aguas, y en pleno ejercicio de su territorialidad, sobre cada uno de los lugares que así conforman su territorio como pueblo/nación territorialmente constituido.

Finalmente, y sin ceder a ningún determinismo, creemos que no es posible obviar el hecho de la conformación del espacio territorial en la configuración de las cosmovisiones y cosmovivencias de las etnias/pueblos/naciones indígenas, pues, la ejecución del proceso de territorialización forma parte inseparable de la configuración de la sociedad que se establece territorialmente mediante el ejercicio de una territorialidad, que siempre es correspondiente a su perspectiva de ver el mundo.

Estamos convencidos que es a partir de una imagen inicial u originaria del espacio, que todos los pueblos originarios de Abya Yala generan su particular lugar de ver el mundo que, por demás, orienta todo el proceso de territorialización como expresión de la imagen del mundo que tal lugar de ver permite a cada

pueblo configurar como visión colectiva de lo que será su territorio.

La imagen del mundo como un “Gran Ojo” que vemos y nos ve es la que, en definitiva, sintetiza el imaginario social que así orienta el proceso de construcción territorial añuu que, tal como ya hemos visto, se trata de una construcción elaborada abajo como imagen reflejada por el movimiento estelar de arriba.

Para comparar: si para los Wayuu el territorio es la manifestación terrenal del cuerpo femenino, para los añuu se trata de la imagen acuática del “Ojo” del mundo sobre el que se despliega como pueblo, reflejo de lo que el mundo ve como sujeto vivo.

Para los barí, en cambio, la casa es la expresión simbólica de la presencia de una comunidad que se conforma mediante la original alianza entre varias parejas conyugales que, a través de un hacer siempre colectivo, territorializan uno o más lugares. Es el Suagkaëg (Casa colectiva), el que convoca a la conformación de la comunidad. En consecuencia el proceso

de territorialización se presenta como un hacer autónomo y comunitario ya que es ejecutado por las familias que mediante la construcción de la casa colectiva se conforman como una comunidad. All mismo tiempo, ese proceso territorializa uno o más lugares al interior de lo que será luego considerado por los barí como su espacio territorial en tanto pueblo/nación.

Ahora bien, la alianza original entre parejas de diferentes familias, siempre fue el resultado de la acción de un Ñatubay⁴, esto es, aquel que tiene la energía o el espíritu que le hace capaz de convocar, organizar y ejecutar en unión con los otros diferentes. La construcción de la comunidad a partir del Suagkaëg es por la visión de los otros que se erige o es erigido como Ñatubay (Tienes la energía). Se trata del sujeto que con su palabra y, sobre todo, su responsable ejercicio del hacer propio de los barí, orienta la unidad de todos en la construcción de la casa colectiva y, por ende, de la comunidad. Por lo dicho, no se trata de un “jefe” absoluto y, mucho menos autoritario, sino alguien capaz de sistematizar las diferencias y

guiar la acción colectiva durante el proceso de territorialización, así como la vigilancia en el ejercicio de la territorialidad del grupo.

En este sentido, es el Ñatubay quien busca y se esfuerza en establecer las alianzas para la construcción del Suagkaëg, el cual, siempre es levantado en la parte más alta de las proximidades de un río, no sólo como garantía de agua para el consumo, sino como fuente de alimento durante los periodos en que todos, hombres, mujeres y niños salen de pesca.

Por otro lado, la dimensión del Suagkaëg toma en consideración el número de familias aliadas que conforman la comunidad, pues, a cada una de ellas le corresponde un espacio determinado al interior del mismo. Este es marcado por el fogón particular de cada una de ellas y que es gobernado por las mujeres. Igualmente, el Suagkaëg tendrá la cantidad de entradas (o salidas), de acuerdo al número de familias, pues, cada una de ellas entra y sale del Suagkaëg por su propia ruta de acceso que, además, les conduce hacia el área de cultivo correspondiente a cada familia.

Así, pues, la casa colectiva es también emplazada considerando la proximidad de tierras susceptibles a ser cultivadas con yuca, piña, plátanos y batata morada, que son los principales cultivos de los barí, y que cada hombre de la comunidad establece siempre apoyado por el resto de los hombres de las otras familias en el momento de la limpieza inicial del terreno y la siembra de los cultivos; pero, cuyo cuidado posterior corresponde a cada quien en particular. No obstante, generalmente, una comunidad establece otras tierras para el cultivo colectivo, las que son trabajadas por todos y, por tanto, sus frutos son igualmente propiedad colectiva de todos los miembros de la comunidad. Es por ello que los hombres del grupo construyen en ese lugar una nueva casa, más pequeña que el Suagkaëg, pues se trata de una casa destinada a breves estancias temporales de la comunidad.

Finalmente, de forma periódica y organizada, la comunidad, mediante la participación de algunos hombres del grupo en representación de cada una de las familias aliadas en el Suagkaëg, realiza incursiones de cacería que

les induce a desplazarse hacia el interior de la selva en función de obtener proteína animal que incluye, desde grandes guacamayos, pavos salvajes (paují), gallinetas, osos hormigueros y monos, hasta cochinos salvajes, caimanes y dantas (tapires).

La norma que parece regir es que, toda pequeña pieza capturada particularmente por un miembro del grupo corresponderá al consumo de su propia familia. No sucede esto con las grandes piezas obtenidas en la incursión, tales como caimanes, cochinos salvajes y dantas, pues, el éxito de su captura siempre es el resultado de una acción conjunta, colectiva, y, por tanto, toda su grasa, vísceras y carne aprovechable debe ser repartida entre todas las familias de la comunidad; no sólo porque su captura exige una acción colectiva, sino porque además éstas especies, particularmente el caimán y la danta, se caracterizan por recibir un condicionamiento social que restringe su cacería, pues, se prohíbe la captura de hembras (caso de las dantas).

Una comunidad tiene derecho a capturar sólo un ejemplar de estas grandes piezas durante lapsos de tiempo que van, desde un año y medio hasta los tres años para recuperar su derecho a la captura de una nueva pieza, ya que se trata de animales con procesos de larga gestación (como la danta), o de muy lentos procesos de crecimiento para su total aprovechamiento (como el caimán).

Por otro lado, es claro que toda incursión de cacería en la selva no tiene límites espaciales ni un tiempo de duración que pueda ser previamente establecido. Cuando se realizan, los barí suelen prever el emplazamiento de una otra casa en un lugar de la ruta que, tal como la casa de las tierras de cultivo colectivo, siempre resulta ser más pequeña que el Suagkaëg. Su uso es temporalmente colectivo, por el grupo de hombres pertenecientes a la comunidad que con ella marca parte de su territorio y por grupos de cazadores pertenecientes a otras comunidades (casas colectivas), que en algún momento de su propia incursión de cacería, se ven obligados a transitar la ruta establecida

por el grupo cuya casa se constituye en marca de esa parte del territorio comunitario.

Durante la cacería no existen espacios propios, pues durante ese tiempo la selva pertenece a todos. Sin embargo, cada grupo de cazadores sabe muy bien que en el momento en que se detecta la presencia de otro grupo rondando un mismo espacio, el grupo que encuentra la casa-marca puede hacer uso de la misma, pero está obligado a desplazar su movimiento de cacería hacia otros lugares más alejados donde construye su propia casa-marca.

Es por ello que, pensamos, fue el hacer de la cacería y los cultivos colectivos establecidos por las familias de un Suagkaëg lo que contribuyó a ampliar el espacio territorial total del pueblo barí hasta los límites que hoy sabemos. Alcanzaron a cubrir la totalidad montañosa alrededor de la cuenca del Lago, tanto en el piedemonte andino, como en las tierras bajas y las alturas (de Norte a Sur) de casi toda la Sierra de Perijá al occidente de la bolsa del mismo Lago, esto, antes de la presencia colonial de los Labagdou (los blancos).

Es posible concluir que el proceso de territorialización barí de la selva de la Sierra de Perijá y los alrededores de la bolsa del lago, fue realizado a partir del levantamiento de las casas colectivas o Suagkaëg, alrededor de las cuales cada comunidad creaba pequeñas áreas de cultivo (conucos), que son atendidos unifamiliarmente como acción individual en el contexto del horizonte ético de la cultura y en el ejercicio de la territorialidad del grupo.

De acuerdo a tal horizonte, toda familia barí debe ser autónoma en sí misma y, al mismo tiempo, reconocerse como parte de un colectivo social que ha contribuido a su conformación autónoma. Por lo que, desde su autonomía colectivamente creada, cada unidad familiar debe contribuir a la conformación autónoma de las otras familias miembros del Suagkaëg. La comunidad no es sino la suma interrelacionada y complementaria de las autonomías que siempre, en acción conjunta, hacen posible la convivencia dentro de un Suagkaëg y, por extensión, del mundo.

Así, la casa colectiva como expresión de la comunidad sólo se sostiene en la medida en que cada familia es capaz de ejercer su autonomía en el contexto de su inseparable pertenencia a su alianza comunitaria a un todo como expresión de un nosotros.

Debemos añadir que el Suagkaëg o casa colectiva, y la comunidad familiar como expresión de la unidad primaria de su territorialización colectiva, desde el ejercicio de su particular territorialidad, concibe la casa-comunidad a semejanza de la imagen con la que los barí configuran al mundo como una gran piña colectiva que hace posible la existencia compartida de todas las comunidades. Por eso es que Ñangandú (la piña), en tanto lugar de origen de la comunidad humana, es la imago mundi que orienta la configuración de su memoria durante el proceso de territorialización que les constituye como nación.

Todo lo anterior es inmediatamente sistematizado como saber propio, mediante la creación de ciertos discursos narrativos poéticamente estructurados que se presentan como expre-

sión simbólica de una oralitura que, entre otras cosas, les permite explicarse como hijos de la tierra. Su oralitura registra que los barí emergen al mundo desde el corazón de la piña originaria que Sabaseba, antiguo Saimadoyi (Antepasado) fundador de la vida, mediante su hacer vinculado al originario establecimiento de la agricultura entre los barí, ya por hambre o cansancio, cortó una piña (Ñangandú) para comer. Entonces, del corazón de la piña surgieron los barí como seres humanos y para siempre les corresponde el hacer de poblar la Sierra de Perijá y toda la selva alrededor de la cuenca del Lago de Maracaibo como territorio de su nación.

La construcción del Suagkaëg, o casa colectiva, es un aprendizaje que los barí, de acuerdo a su oralitura, obtienen de otro Saimadoyi, compañero de Sabaseba en la construcción de la vida del mundo, y cuyo hacer está vinculado a la cimentación de la vida social humana, así como a su orientación en la praxis de su territorialidad. Esta debe ser ejercida en virtud del respeto y permanente vigilancia del horizonte ético que la gobierna, ya que es su pleno ejer-

cicio lo que permite que cualquier miembro de la comunidad, hombre o mujer, pueda ser considerado y verse a sí mismo como digno hijo(a) de la piña y de la tierra, esto es, de la comunidad como un barí verdadero.

Nos referimos a Kasosodou, el Saimadoyi que en tiempos del origen es el encargado de enseñar a los barí a reproducir al mundo territorialmente justo en el momento en que reproduce la estructura de la piña como manifestación del mundo. Su concreción como casa colectiva, además, se constituye en epicentro de un proceso de territorialización que es ejecutado desde la autonomía y libertad intrínseca a cada una de las comunidades territorialmente marcadas por su propio Suagkaëg. Por esa vía forma parte de una totalidad territorial barí, por el ejercicio de su propia territorialidad que, a fin de cuentas, es lo que les hace ser lo que son: gente de la piña; hijos de la tierra.

Además, Kasosodou es quien les señala y enseña a mantener una estricta vigilancia en el cumplimiento de todo aquello que forma parte del conjunto de normas de convivencia

que se han de observar al interior de la casa colectiva, en tanto expresión de la coexistencia entre los miembros de una comunidad y entre ésta y las otras comunidades para el sostenimiento del mundo.

Es a esto a lo que denominamos como horizonte ético, y que no es otra cosa que el pleno ejercicio de la cosmovivencia como expresión concreta de la cosmovisión del grupo.

Así, para los pueblos indígenas, la cosmovivencia es correspondiente al constante y permanente ejercicio de su territorialidad durante su proceso de territorialización como pueblo/nación, lo que siempre realiza orientado por su cosmovisión a partir del mismo instante en que es capaz de diseñar y construir la casa en el contexto de su espacio familiar como singular manifestación de su territorialización.

Finalmente, para el sentipensar indígena, la casa no es solamente la mera construcción de una estructura para la solución de un problema material de la existencia humana, sino que su diseño, disposición en el espacio, distri-

bución de sus ambientes, la organización social para su edificación, hasta la selección y técnicas de uso de los materiales con que construida es, con todo, expresión simbólica de la visión del mundo y del territorio del pueblo que así la crea. Ella constituye el epicentro del proceso de territorialización general del grupo.

La casa, nuestras casas, siempre hablan por nosotros y de nosotros, ya que su palabra es la voz de nuestro pensar acerca del mundo.

TERCER NOT A

Wakuaipa – Weíñaawa – Chiyi
Chisaëgsahbain bari ankorai

TERCERA NOTA

Wakuaipa – Weiñaawa – Chiyi
Chisaëgsahbain bari ankorai

De lo expuesto en las dos notas previas es posible establecer lo que, para nosotros, se presentan como tres principios fundamentales del proceso de conformación de todas las etnias/pueblos/naciones originarias de la cuenca del Lago de Maracaibo. Nos atrevemos a proponer, que sus implicaciones materiales y simbólicas son posibles de ser extendidas como parte del proceso de conformación de todos los pueblos-culturas indígenas presentes (vivas o “muertas”), en la totalidad de la extensión territorial de Abya Yala.

Decimos esto, sin pretender con ello imponer una especie de teoría única y universal para el proceso de territorialización y ejercicio de las territorialidades de todos los pueblos del

mundo. Tal como ya hemos visto, todo proceso de territorialización parte del establecimiento de un muy particular *lugar de ver* el mundo por parte del grupo que lo realiza y es capaz de desarrollar un proceso que siempre es correspondiente a ese *lugar de ver* particular. Cada pueblo sintetiza en una palabra/imagen, que es asumida a partir del momento de su creación colectiva y para siempre, como la *imago mundi* que orienta todo su proceso de conocer y reconocer cada uno de los espacios y, en consecuencia, puede explicar su incorporación a lo que finalmente termina por conformar como la totalidad compartida de su dominio territorial.

El primero de los tres instantes/lugares o principios fundamentales al interior de todo ciclo⁵ de construcción territorial es, sin duda, el particular *lugar de ver* que se genera a partir de una singular ubicación en el espacio desde donde el mundo es socialmente observado y vivido por el colectivo.

Así, el instante/lugar de creación social del **principio del imaginario colectivo**, esto es,

el *lugar de ver* el mundo es lo que define el verdadero inicio del proceso de territorialización y, al mismo tiempo, orienta la creación de formas de organización, técnicas, procedimientos, tecnologías y hasta las herramientas propias y necesarias al proceso.

Esto implica la definición y ejercicio de una territorialidad que, asimismo, termina por identificarles como un *en-grupo*. Todo ello es resumido en una *palabra/imagen*; pero también, mediante discursos narrativos simbólicamente estructurados a los que, posteriormente, configura como la *oralitura de su memoria*. Es a partir de ellos que el *engrupo* conforma al mundo y su territorio como socialmente creado y explicado.

Hemos dicho que desde el *lugar de ver* el mundo de los diferentes pueblos/naciones/ culturas indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo, que resumen mediante palabras/imágenes como **Wouma'in** (los wayuu), **Wou'ree** (los añuu) y **Abama Igtá** (los barí), todos parecen coincidir en observar que su emergencia al mundo se debe a la condición viva del mundo.

Por eso mismo, se manifiesta como un cuerpo femenino capaz de gestar y reproducir la vida de todas las comunidades (plantas, animales, humanos y demás seres visibles e invisibles), que de ella emergen o en ella se hacen presentes y además, por su intermedio logran sostener su propia existencia complementariamente compartida.

De tal manera, que a partir de esta imagen que hace del mundo (tierra, aguas, selva) una madre, el espacio es territorializado mediante acciones ejecutadas como expresión de una relación entre sujetos, esto es, entre las comunidades y el mundo al que ellas pertenecen y no lo contrario.

En este punto nos parece posible concluir que, desde el *lugar de ver* de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago, el proceso de territorialización o su particular construcción territorial en tanto pueblo-cultura, responde más al hecho de su ontológica **pertenencia** al mundo que los *emerge (pare)*. Para ellos nunca responde al establecimiento de una singular posesión o dominio sobre un espacio de un

mundo inerte que, de acuerdo a Francis Bacon, no es más que *una naturaleza susceptible de ser dominada y por lo que ha de ser sometida por el saber* (la ciencia) *de los hombres*.

En conclusión, no hay duda que el primer *instante/lugar* del proceso de territorialización de acuerdo al *lugar de ver* el mundo de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago, es definido mediante la noción de *pertenencia*. La que proviene, por un lado, de la condición que las comunidades/pueblos/culturas le otorgan al mundo como *sujeto vivo*, y cuya vivacidad o vitalidad se expresa por medio de unos *haceres* que siempre son correspondientes a cada lugar durante ciclos de tiempo inseparables del *hacer* de los lugares.

En este sentido, el *lugar de ver* de los pueblos indígenas sostiene una episteme que, entre otras cosas, supone que:

a) *Todo vive*; por ello, todo lo presente en el mundo (animales, plantas, seres humanos y seres visibles e invisibles), son configurados por el *sentipensar* indígena como sujetos. Nunca

se presentan como elementos individuales sino formando parte de una comunidad respectiva, y cuya existencia está directamente relacionada con el ejercicio de una complementariedad inherente a todas ellas, en el contexto del *lugar/tiempo* al que todas **pertenecen**.

b) En consecuencia, ninguna de las comunidades presentes, la comunidad humana inclusive, puede ser considerada o proclamarse como *dueña* o *poseedora* del lugar. Éste siempre es compartido y, por lo mismo, su presencia y existencia depende de la ineludible complementariedad ejercida por todos los sujetos (comunidades) que lo habitan en la complementariedad del mundo. Todas se presentan complementariamente vivas y **pertenecientes al lugar**, y nunca como dueñas o poseedoras del lugar. Por todo ello, nos atrevemos a proponer el principio de **pertenencia** como fundamento ontológico y epistémico del proceso de territorialización del mundo desde el *sentipensar* indígena en toda Abya yala.

c) Por último, la diversidad de comunidades presentes en el mundo, es directamente proporcional a la diversidad espacio/temporal de los lugares. Esta diversidad es la que permite comprender al mundo desde la complementariedad de los sujetos en cada lugar, que se produce de acuerdo a ciclos de tiempo correspondientes a la misma. Es imposible separar el espacio de su tiempo; pero también, resulta improcedente la noción que hace del mundo una misma extensa *naturaleza* que lo *homogeniza*⁶.

En este sentido, la idea del *espacio separado del tiempo* y la existencia de una sola o misma *naturaleza*, fundamentos que resultan caros al pensamiento occidental ya que, a través de ellos, logra hacer del mundo una totalidad homogénea y por ello conquistable o susceptible de ser *dominada y explotable*. Por esta vía, el mundo no tiene otra significación que la de generar recursos apropiables, dicho sea de paso, por ciertos hombres y ciertas sociedades.

Todo ello, para el *sentipensar* indígena resulta ser un terrible y funesto oprobio, pues atenta contra la diversidad de comunidades cuya existencia se sustenta en el ejercicio de su complementariedad en el contexto *espacio/temporal* que ofrece la diversidad del mundo.

En *sentipensar* indígena, las nociones por las que occidente separa el *espacio* de su propio *tiempo*, así como la abstracta existencia de una sola *naturaleza homogénea*, aparecen radicalmente exiliadas. En ninguna lengua de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago y, nos atrevemos a decir, en el territorio de toda Abya Yala, existe un término, palabra o expresión que resulte equivalente a la idea occidental de “*naturaleza*”. Tal noción sólo existe entre nosotros por imposición colonial y como resultado de la conquista y colonización europea de nuestros territorios de Abya Yala. Persiste en la actualidad a través de la institucionalización de una colonialidad del poder y del saber que se encarga de establecerlas como “verdades” “únicas”, “universales” y hasta como

“destino manifiesto” de nuestras propias y diversas existencias.

Por el contrario, es posible determinar como parte de la memoria territorial de cada uno de los pueblos-culturas en toda Abya Yala, el proceso de nombrar los lugares/tiempos, así como la construcción de caminos/temporadas como parte del proceso de territorialización particular de cada pueblo, como respuesta a la diversidad de lugares/tiempos en el contexto espacial/temporal de lo que así conforman como su territorio.

A partir de la memoria toponímica de un pueblo-cultura, se puede crear el mapa del recorrido que señala, nombra y define el desplazamiento de cada grupo hacia los lugares con los que establece sus límites territoriales; cada lugar se hace presente como parte del contexto general del grupo, de acuerdo a un *hacer* generado como expresión del *tiempo de su complementariedad* con los *otros* en el lugar. Esta relación es la que se conforma como condición territorial, pues cada lugar

es capaz de generar la complementariedad entre todas las comunidades (animales, plantas y seres humanos), ya que con ellas se mantiene la estabilidad del mundo.

Es por ello que la configuración y establecimiento de la casa y el espacio familiar, se estructura como expresión de la mínima representación de la visión general de las relaciones de cada pueblo-cultura con su territorio. Esto es lo que para nosotros se constituye como el segundo instante/lugar o principio fundamental del proceso de territorialización de los pueblos originarios de la cuenca del Lago de Maracaibo y, por extensión, de todos los pueblos de Abya Yala: la conformación de la casa como lugar/tiempo de la cosmovivencia cotidiana en tanto manifestación concreta de la cosmovisión del pueblo-cultura en su territorio.

Desde la selección de los lugares para su emplazamiento, la imagen con la que configuran su diseño, la distribución de sus espacios interiores y exteriores, la selección, procesamiento y uso de sus materiales de construcción, la or-

ganización social en la distribución de tareas entre los miembros, así como la precisión del contexto temporal para su efectiva construcción y emplazamiento, hasta la creación y formalización de todos aquellos procedimientos, técnicas, tecnologías y herramientas necesarias, todas son elaboradas materialmente de acuerdo a una ruta marcada por el imaginario colectivo que resulta del *lugar de ver* el mundo que señala el origen y continuidad histórico-geográfica del grupo.

En este sentido, la casa familiar es imagen especular de la cosmovivencia y de las relaciones del grupo con el movimiento cósmico del mundo. Es la expresión de la disposición del mundo en tanto que sujeto, a complementarse con todas *las otras comunidades* que lo habitan, ya que sólo mediante la complementariedad entre comunidades es que pueden lograr la permanencia y reproducción de su propia existencia en el lugar.

Desde el *sentipensar* indígena, su *lugar de ver* el mundo que establece su *estar* a partir de una imagen/palabra que les define en virtud

y en función de su relación de *pertenencia al mundo* como ontogénesis de su existencia como comunidad, sólo en su cotidiana cosmovivencia es capaz de mantener su complementariedad con el mundo y con las otras comunidades de seres presentes en el lugar, con las que está obligada a compartir y compartirse.

Es el ejercicio de su territorialidad complementaria lo que hace posible construir un orden social en justa correspondencia a la cosmovisión que les conforma como pueblo-cultura, es decir, como comunidad cuyo *estar* le integra a la diversidad constitutiva del mundo a través de su propio *hacer* en la complementariedad de comunidades.

Para los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo la casa no es una mera respuesta al material problema habitacional de su existencia. La casa y todo el espacio familiar resulta ser la materialización de la imagen de su cosmovisión con la que orienta todo el proceso de organización social, basado en los principios de pertinencia y complementariedad

que la enmarca en un contexto de autonomía y sustentabilidad.

La casa y el espacio familiar, busca ser autónomo y sustentable en sí mismo. En su propio espacio ella contiene el lugar donde se expresan las relaciones sociales y de poder, tanto al interior de la familia como de la comunidad como un todo.

Así, por ejemplo, el espacio familiar wayuu contiene tanto el lugar de lo privado (**piichi-pala**), reservado a la intimidad de la pareja, como también el lugar de lo público (**lu'uma**), que es la enramada para el encuentro con los visitantes, ya sea en momentos de familiaridad o para el debate en la resolución de conflictos. Además, se reservan los lugares para la siembra, la cría de animales, la conservación del agua y el sitio de los muertos; de esta forma, la casa y el espacio familiar wayuu es una totalidad autónoma y sustentable en sí misma.

Como es posible apreciar, la diferencia con occidente es radical, pues, la idea de una **polis** como límite determinante de la separación

entre *naturaleza* y *cultura* aparece exiliada del *hacer* de la territorialidad de los pueblos-culturas indígenas de la cuenca, incluso hoy día. En tiempos relativamente recientes, la población wayuu⁷ se ha venido desplazando en una especie de proceso de reconfiguración cultural mediante la re-ocupación de antiguos lugares ahora prácticamente convertidos en los límites de la *polis* de la sociedad criolla occidentalizada de Maracaibo. Aún, en reducidos espacios “urbanizados”, se atreven a reproducir la memoria del ordenamiento de la casa y su espacio familiar ancestral, el cual supone la construcción del **piichipala**, la **lu’uma**, el conuco y el lugar de los animales de cría⁸.

Justo es mencionar la existencia, desde muy antiguos tiempos previos a la presencia colonial europea, de determinados lugares en los que las diferentes comunidades y pueblos indígenas se daban cita para el intercambio durante periódicas temporadas. Lugares para el ejercicio de la complementariedad que hacía posible, no sólo suplir sus particulares carencias mediante la creación y producción cultural de *los otros*, sino que en esos tiempos y

lugares se producía un verdadero compartir de aprendizajes, conocimientos y saberes entre grupos/comunidades y pueblos diferentes.

Son estos lugares a los que todos los pueblos de la cuenca, aún hoy día, coinciden en señalar como expresión de lo que decidimos denominar como lugares-*ciudad*, pues se trata de *sitios-límites* donde durante determinados periodos, se produce la llegada de contingentes de personas, hablas, historias (personales y colectivas), técnicas, tecnologías y creaciones culturales a ser compartidas en lo que puede ser considerado como un verdadero encuentro cultural, en virtud del ejercicio del *hacer* complementario de la diversidad que allí se expresa.

No obstante, tales lugares tienen la singularidad de no representar espacios para una estancia perenne. La presencia de las comunidades es siempre esporádica o circunstancial; por tanto, ninguna de ellas se atreve a adjudicarse la “propiedad” o pertenencia a los mismos. En fin de cuentas, se trata de sitios para el encuentro de las diferencias, de la diversidad y una vez

cumplido el ciclo de intercambio, todos han de retornar a sus lugares de origen, así el sitio tiende a desaparecer.

No de balde, sólo es posible concebir toda referencia a la idea occidental de *ciudad* (**polis**), desde Mesoamérica hasta bien al sur del continente, mediante términos con los que diferentes pueblos-culturas definen estos lugares-*ciudad* como sitios de intercambio. Por ejemplo, los mayas-tojolabales mesoamericanos, definen la *ciudad* como **chonab**, término con el que significan *lugar para el intercambio*. Lo mismo parecen decir en su lengua los añuu (al norte de Suramérica), pues su expresión **ai-kare** implica el sentido de aquel *tiempo/lugar de intercambio* de productos culturales (pesca, sal, tejidos, cesterías, etc.), o la lengua Kichua (en su variedad de Santiago del Estero en Argentina), en la que **ranticuna** es traducida por sus hablantes como *lugar para intercambiar*.

Lo que occidente considera como **polis**, en tanto lugar que delimita la separación entre *naturaleza* y *cultura*, es lo que determina que todo aquello que está al interior de los límites

de la *polis* forma parte de la *cultura*, y todo lo que es ubicado fuera de ella, por su ruralidad, pertenece al dominio de la *naturaleza*, es decir, a la *no cultura*. Esto es sustentado desde el *lugar de ver* el mundo como *posesión territorial*, lo que a lo largo de su historia, occidente ha ejercido mediante su imposición militar por sobre todas las otras perspectivas civilizatorias que ha logrado dominar y destruir hasta nuestros días. Es por esa vía de la imposición de su posesión territorial que ordena sus relaciones sociales y de poder.

Así en toda América, el poder territorial colonial europeo, pero también la posterior colonialidad de los criollos, conformó sus ciudades a partir de la centralidad de ciertas edificaciones simbólicas por ser representativas del poder y de los poderosos: el palacio del gobernante, la catedral de la iglesia y la plaza de armas de la milicia. Sólo luego de la edificación de este triángulo de poder, se hace posible levantar las casas de habitación de las diferentes familias, cuya mayor o menor proximidad al triángulo del poder parece ubicarles socialmente

como más o menos elevadas, más o menos cercanas al poder, más o menos urbanizadas y/o civilizadas.

En el poblamiento de la *polis occidental*, la tendencia es hacia la búsqueda de concentrarse lo más próximo posible a los lugares del poder, pues con ello los sujetos sienten aproximarse a la civilización y a la cultura, ya que su distanciamiento de la naturaleza parece exiliar de sí a la incultura y a la incivilización.

Por otro lado, las ciudades coloniales (y de la colonialidad), responden al mismo criterio que las ubica en un grado de importancia de acuerdo a su proximidad o alejamiento de la cultura (la civilización occidental), precisamente, por su pertenencia a la naturaleza de los territorios dominados y como lugares muy alejados del centro del poder ubicado en la Corte de España o Europa.

Toda ciudad colonial edificada en América (particularmente en Venezuela), siempre respondió al criterio geográfico de su cercanía o posibilidad de comunicación con un puerto

de salida hacia Europa, pues, de lo que siempre se ha tratado (y aún se trata), es de poder establecer una línea de ruta que permita la salida, sin posibilidad de retorno, de todo aquello que pueda ser extraído.

En otros términos, el desplazamiento *geo-gráfico* de los pueblos-culturas indígenas en todo Abya Yala, parece seguir siempre la ruta de una línea en caracol que les permite emerger del corazón de la casa o espacio familiar hacia el exterior. Por ella igualmente retornan al centro familiar, cargados de nuevas historias, procesos y saberes, como productos de su *complementariedad* con *los otros*, pues la *per-tenencia* al mundo es compartida por todas las comunidades.

Por el contrario, la *geo-grafía* colonial europea y de la colonialidad de los criollos impone, como si de un proceso natural y universal se tratara, que todo desplazamiento responda al curso o ruta de una línea recta. A pesar de que su lugar de origen es el corazón de los territorios sometidos, en acuerdo al principio occidental de *apropiación territorial*, su mar-

cha siempre se dirige a conquistar una salida al exterior, ya que el desplazamiento responde a intereses propios de los centros del poder a los que todo territorio colonialmente dominado es sometido. En el curso de esta lineal trayectoria colonial hacia fuera, no hay retorno posible; el principio de ***apropiación territorial*** sobre el que occidente sustenta el ejercicio de su territorialidad colonialista impone una ruta o camino de una sola vía. En el contexto del *hacer* colonial y de la colonialidad, el colonizado y su historia no tiene posibilidad de retorno alguno. *El ejercicio de la territorialidad colonial y de la colonialidad siempre se manifiesta y expresa como la acción de despojo territorial de los otros*, lo que exilia cualquier posible relación desde la complementariedad.

He allí lo que a nuestro parecer define la ***ontología política*** correspondiente al ejercicio de toda ***territorialidad extractivista***.

El tercer y último *instante/lugar* como principio fundamental al proceso de construcción territorial y ejercicio de la territorialidad de cada uno de los pueblos-culturas originarias

de la cuenca del Lago de Maracaibo y, pensamos, que en toda Abya yala, lo constituye la configuración de un *horizonte ético* al que toda *etnia/pueblo/nación* se apega, en tanto que representa una especie de espacio-marco en el que el grupo se expresa como un mismo espíritu colectivo.

Sin embargo, sólo se hace presente como realidad tangible en el ejercicio cotidiano de cada sujeto, su estricto apego al *horizonte ético* de la cultura en la territorialidad de los sujetos. Es esta praxis la que garantiza a la comunidad, mantener vivos sus lazos de unidad socio-territorial a partir del reconocimiento de los sujetos como miembros verdaderos de la comunidad en virtud de su afinidad al *horizonte ético* colectivo. Es lo que los establece como expresión viva de un mismo espíritu: el de la comunidad-pueblo al que, por esa vía, pertenecen y vivencialmente reproducen.

Desde el sentipensar indígena, aquello que configura su noción de *horizonte ético*, en el contexto de este *horizonte*, en tanto que ontológico *instante/lugar*, es que los sujetos

despliegan el *hacer* correspondiente a su territorialidad, no sólo en los términos que así definen sus relaciones sociales y de poder al interior del *en-grupo*, sino, sobre todo, de sus cósmicas relaciones con el mundo.

Esto es lo que nos permite decir que todo ***horizonte ético*** representa, y al mismo tiempo expresa, el ejercicio de una territorialidad propia a la cosmovivencia de cada grupo, tanto como discurso de una cosmovisión que los define a partir de una particular relación de ***pertenencia*** y ***complementariedad*** con el mundo, como con todas las otras comunidades de sujetos (plantas, animales, seres visibles e invisibles) presentes en los diferentes lugares de su espacio territorial en el mundo.

Así, comencemos por establecer claramente lo que para las comunidades indígenas de la cuenca del Lago efectivamente **no es su *horizonte ético***. Debe entenderse que, a pesar de representar una especie de *marco moral de comportamiento social*, en modo alguno se trata de un código definitivo y/o absoluto, concebido para un mero control social de aquellos

que son ubicados socialmente fuera de las relaciones sociales moralmente compartidas y que para ello, requiere de la institucionalización de un determinado *grupo social de poder*. Por esa vía, se terminarían por ubicar a sí mismas por encima del conjunto social y, por tanto, ajenas al principio de *pertenencia* al mundo y a la *complementariedad* entre sujetos que se conforman como un sólo pueblo/nación en un territorio determinado.

He allí lo que podríamos asumir como la *ontología política* del principio de explotación del hombre por el hombre en el contexto territorial de la civilización occidental.

Nos atrevemos a asumir esta afirmación, porque todas las etnias/pueblos/naciones indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo parecieran haberse conformado históricamente a partir de la visión de una imagen que los empareja con todas las otras comunidades de seres. Por un lado, porque todos están en la condición de pertenecer al mundo y, por lo mismo, ninguna está en capacidad de apropiarse unilateralmente del mismo. Por

el otro, en virtud de que en el despliegue de su territorialidad, su *hacer* siempre se manifiesta como complementario al *hacer* de las otras comunidades (animales, plantas, seres visibles e invisibles), con las que se comparte en el contexto del espacio geográfico que así territorializa todo lo cual exilia de sí cualquier noción de supremacía.

Nada ni nadie puede ser colocado o ubicarse fuera del conjunto social establecido por el mundo, si no es porque quien esto decide, establece al mismo tiempo, su enajenación del lugar como sujeto perteneciente a la sociedad humana y a la comunidad del mundo.

La construcción de un código absoluto y definitivo en base al temor del castigo, sólo es producto de sociedades no emparejadas, pues tal creación corresponde más bien a la visión que hace del mundo un objeto susceptible de ser apropiado y explotado en beneficio de una única comunidad, la comunidad humana (y sobre todo, de algunos de sus aventajados miembros), pero en detrimento y hasta la

destrucción del resto de comunidades presentes en el mundo.

En el contexto del *horizonte ético* de los pueblos-culturas indígenas de la cuenca del Lago, todos los sujetos están en libertad de actuar de acuerdo a su propio *corazonar*. No es posible la imposición de órdenes ni su cumplimiento por temor al castigo, sino que toda acción es individual pero siempre ejecutada desde la conciencia de la responsabilidad del sujeto para con el grupo familiar o comunitario en el contexto de la *pertenencia y complementariedad* del grupo y, sobre todo, de su responsabilidad para con la armonía y persistencia del mundo como totalidad.

Toda acción individual es, al mismo tiempo, responsabilidad colectiva del grupo familiar al que el sujeto pertenece; de forma tal, que todo sujeto individual siempre busca responder a los principios del *horizonte ético* del pueblo-cultura que *corazona* su acción personal como acto colectivo.

Por otra parte, el *horizonte ético* de un pueblo-cultura tampoco puede ser reducido a la denotativa representación de una singular esperanza a la que la comunidad queda sujeta eternamente. Se trata de una mera aspiración a la que sólo puede anhelar arribar una vez que alcance el límite del horizonte en el transcurso de un tiempo indeterminado en su duración y en el contexto de un extendido e incalculable futuro. Pues así, se convierte en imperativo ductor del *hacer* y en sinuoso orientador de todo un discurso que se encarga de justificar desde la más mínima carencia, hasta los más grandes deseos de la vida comunitaria para la continuidad de la esperanza colectiva ya convertida en religión.

Podríamos decir que, desde la revolución industrial hasta nuestros días, tanto la esperanza del *progreso* religiosamente sustentado por la ciencia y la tecnología, como la creencia en un siempre futuro *hombre nuevo* de la igualmente futura sociedad del socialismo científico, han sido históricamente enarbolados, ya sea por el capitalismo de la revolución científica tecnológica, ya por

el pensamiento marxista de la revolución socialista, como propuestas de un horizonte, sólo posible de alcanzar en la medida en que todos los pueblos-culturas se sometan al designio religioso que sus benefactores sacerdotes promulgan como camino de aceptación del tiempo futuro como único destino.

Tanto los métodos como los instrumentos para lograr el *progreso*, así como la potestad de considerar el logro del *hombre nuevo*, siempre están en las manos y en la conducción a discreción de determinados elementos como sujetos en ejercicio del poder y del saber. Por tanto, siempre son ajenos al conjunto social, a quienes sólo queda la esperanza que, tal vez en un futuro indeterminado, pueda lograr asirse de tales métodos, instrumentos y potestad, convertidos así, en su eterno deseo de libertad.

Como vemos, tanto la idea de *progreso* como esperanza en el contexto del capitalismo, pero también, la idea del *hombre nuevo*, propuesta como esperanza a ser definitivamente instaurada durante la futura culminación del proceso de materialización de la sociedad del

“socialismo científico”, resultan ser horizontes concebidos a partir de la separación del *hacer* de las comunidades en sus relaciones con sus respectivos espacios territoriales.

En este sentido, las metas del *progreso* como las del *bombre nuevo* se emparejan, pues, ambas son dimensionadas a partir del despojo de las territorialidades inherentes a las comunidades presentes en un territorio dado, sean estas humanas, plantas, animales o cualquier otro elemento presente en el lugar; por tanto, es posible decir que ambas tienen siempre como sustrato:

a) La *individualización del hacer de los sujetos* ya que, en cualquier caso, *progresar* (en la sociedad capitalista), o representar al *bombre nuevo* (en el socialismo), siempre resulta ser una conquista, sobre todo masculina y terriblemente individual;

b) esto supone *separar toda noción ética del hacer de los sujetos*; por ello, todo su ordenamiento ético es siempre una normativa elaborada desde fuera por un grupo privilegia-

do y, por tanto, ajeno al *hacer* de la comunidad como conjunto y siempre es punitiva. Así, la *esperanza* termina siendo una posibilidad vigilada y sujeta a castigos;

c) finalmente, tanto en el contexto del *progreso* como del *hombre nuevo*, la imagen del *buen vivir* no resulta del *lugar de ver* el mundo socialmente construido, sino la manipulada construcción que los dueños del saber y el poder crean, como dioses, a su imagen y semejanza. Todo esfuerzo en función de alcanzar el estatus del *progreso* o del *hombre nuevo* siempre representa la búsqueda de la imagen del Dios del *progreso* o del *Estado*, ambos, generalmente resumidos en la imagen de un líder absoluto, insuperable y eterno.

Lo cierto de todo es que, durante el proceso de territorialización, el *instante/lugar* correspondiente a la definición colectiva de un común y vital *horizonte ético* posible, es efectivamente visible a partir del *hacer* cotidiano de todos y cada uno de los sujetos miembros de una comunidad históricamente dada. Esto ocurre en un *espacio/tiempo* signado por la material pre-

sencia del grupo en el lugar, y en pleno ejercicio de su particular territorialidad.

No es posible una estimación *futura* del *hacer*, pues todo tiempo futuro se comprende como un *hacer* imposible de ser visualizado. El *sentipensar* indígena siempre ubica la idea de futuro a sus espaldas, esto es, fuera de su campo visual inmediato. Sin embargo, tal ubicación en modo alguno lo alinea con la noción de pasado, pues todo pasado corresponde a un *hacer* ya realizado. Por lo mismo, forma parte de una *experiencia/saber* que la comunidad registra como parte del proceso de configuración de la memoria colectiva que, a fin de cuentas, lo muestra como un mismo *en-grupo*.

Para el *sentipensar* indígena el *horizonte ético* a la vez que enmarca el contexto general de la cosmovisión del grupo, se manifiesta en el *hacer* de su territorialidad como una cosmovivencia orientada por tal *horizonte ético* que les provee del permanente sentido que guía su conformación como pueblo-cultura.

No se trata en modo alguno de un recetario punitivo y, mucho menos de una inalcanzable esperanza futura, sino que el cotidiano ejercicio del *hacer* de su territorialidad. Lo materializa constantemente en el presente como horizonte dentro del cual la comunidad genera todos los saberes con los que configura su memoria como continente y muestra del **horizonte ético** que los define mediante el discurso de una oralitura que, así, se convierte en hoja de ruta permanente para su existencia y persistencia como cultura.

Es en este sentido que los barí de la Sierra de Perijá, por ejemplo, definen su **horizonte** como **Chiyi Chisaëg sahbain bari ankorai**, esto es, *somos barí porque todo lo hacemos juntos (unidos)*. Es por ello que, la construcción del **suagkaëg** como casa colectiva y comunidad en sí misma, la preparación de las tierras para el cultivo y el levantamiento de los conucos de cada una de las familias de una comunidad de aliados, pero también la pesca y, sobre todo, las incursiones de cacería en la selva en busca de la proteína animal que será colectivamente repartida, en tanto *haceres* correspondientes al

ejercicio de su territorialidad, no pueden ser ejecutados en solitario; todos ellos implican la necesaria participación colectiva de todas las familias aliadas.

Mantener la unidad del grupo resulta principio fundamental del *horizonte ético* que gobierna a la cultura barí como un todo, es decir, como cosmovisión y cosmovivencia cotidianamente presente en el *hacer* de la comunidad.

Hablamos de lo que podría ser definido como *la unión colectiva en el hacer*. Sin embargo, de lo que el *horizonte ético* barí nos habla, fundamentalmente, es sobre *el hacer de la unión* como principio ético en su conformación como pueblo-cultura. La existencia y persistencia de la cultura barí depende de una territorialidad cuyo horizonte se realiza en la permanente creación de la unión entre los diferentes. Hacer comunidad no sólo se trata de la construcción del **suagkaëg**, pues esta no es más que la estructura que materializa físicamente a la comunidad, sino que la existencia de la comunidad sólo es posible, a partir de un *hacer* cuyo *horizonte* logra mantener la uni-

dad de todos los miembros que la conforman como un solo *Nosotros*.

Luego entonces, desde la perspectiva barí no puede ser de otra manera, pues, ¿qué es el mundo sino la permanente unión de todas las comunidades de plantas, animales, de seres visibles e invisibles que, en un orden armónico, hacen posible la existencia del mundo como totalidad viva?

En este sentido, el *horizonte ético* barí busca mantener siempre, en el presente de su *hacer*, el orden armónico del mundo expresado en la permanente unión de las comunidades de seres que lo habitan, la comunidad humana incluida. Es posible decir que el *horizonte ético* de la cultura es lo que hace posible la permanente y armónica relación *nosótrica* entre cosmovisión y cosmovivencia.

Para los añuu, la gente del agua en la cuenca del Lago, el *horizonte ético* que los conforma como un *Nosotros* permanente es, igualmente, el ejercicio de un *hacer* socialmente entendido como el *deber* individual y colectivo *de alen-*

tar; eso es *servir de aliento* o *dar aliento* a la existencia y persistencia de todo aquello que se conforma como parte del hacer del mundo un *hogar* para todas las comunidades de seres que en el mundo habitan. Sobre todo es manifestación de la más trascendental creación cultural de los añuu como comunidad humana presente en el mundo, la *casa/hogar/palafítica*. El *palafito/hogar* de la comunidad humana sobre las aguas es la imagen especular del *mundo como hogar* para todas las otras comunidades (animales, plantas, seres visibles e invisibles), que vivamente están presentes en el contexto territorial del grupo.

Los añuu, en su propia lengua, no pueden referirse a lo que consideran su más importante *deber ético* como *hacer* que corresponde a su condición de comunidad que pertenece al mundo, sino es a partir de la expresión: **Weña** (*Nuestro hacer*), la que construyen mediante: **W-** como el *Nosotros* que efectivamente *hace o ejecuta el hacer*. Así se trata de una indiscutible acción *nosótrica*, inmediatamente señalada por **-ei-**, la que de acuerdo a la lógica de la lengua, corresponde al común proceso por el

que el **añunnükü** (*lengua añuu*) es capaz de verbalizar cualquier sustantivo. En este caso, el sustantivo *aliento* (-ei-) es transformado en la acción verbal de *alentar*, *proveer de aliento* o de *energía de vida* al conjunto social familiar al que el sujeto pertenece; al mismo tiempo, este *hacer* se orienta a brindar aliento a la existencia de todas *las otras* comunidades de seres presentes en el territorio en función de alentar la persistencia de la complementariedad entre comunidades como sustento de la vida del mundo. Finalmente, el sentido de la expresión es completada con el término -ña, sustantivo que designa a la *casa* como *hogar*.

Por lo que **Weña** como definición del **horizonte ético** de los añuu, se refiere a la necesidad de la comunidad humana de ejercer *un hacer orientado a alentar, proveer aliento o energía de vida al hogar familiar y social-comunitario al tiempo que se alienta al mundo como hogar de todos*.

Esta definición ética es con la que el pueblo añuu orienta y realiza el proceso de construcción material de su existencia, así como su

simbólica persistencia como cultura en el espacio de las aguas del Lago de Maracaibo y las desembocaduras de sus ríos afluentes que son conformadas como su territorio. Debe compartir con otras comunidades de seres (animales, plantas, seres visibles e invisibles), las que vivamente están o se hacen presentes, ya sea de forma permanente, o en determinadas temporadas/lugares a todo lo largo y ancho del espacio de las aguas así territorializadas.

El *horizonte ético* añuu definido como **Weinã**, se sostiene sobre dos consideraciones fundamentales. En primer lugar, el principio según el cual todo lo que está o se hace presente en el mundo debe ser entendido como un sujeto vivo, y tal vitalidad, se pone de manifiesto a través de un *hacer* que le es propio. Es mediante su *hacer* que el elemento en cuestión se comparte con las otras comunidades de seres, muy especialmente, con la comunidad humana en el contexto de una relación complementaria. Suple alguna carencia de la comunidad humana, por lo que la misma está en el deber de orientar su *hacer* a lograr la persistencia del elemento con el que se complementa.

De lo anterior se desprende una segunda consideración como sustento del **Weña añuu**. Sii bien es cierto que mediante el *hacer* de su territorialidad cada familia, de forma autónoma, logra *alentar* materialmente su hogar, igualmente es cierto que tal *hacer* sólo es posible a partir de su comprensión del *hacer* inherente a las otras comunidades de seres que ocupan o se hacen presentes en precisos momentos del movimiento del mundo, esto es, temporadas en el espacio que los añuu han territorializado.

Dicho con un ejemplo, el pueblo añuu sabe exactamente el tiempo y lugares en que el yaguaso (**arooná**) (*pato salvaje - Dendrocygna arcuata*), venidas en grandes manadas desde el muy norte del continente americano, llegaba a posesionarse de las ciénegas de Gran Eneal y Los Olivitos para veranear y aparearse. Se alentaban de los alevines de peces que por cientos de miles, en el mismo tiempo y lugares, reproducían su hogar, pues era el tiempo del desove y nacimiento de las diferentes especies de peces en la cuenca⁹.

Desde la perspectiva del *horizonte ético* añuu como **Weña**, el largo viaje del yaguaso y su llegada al espacio territorial añuu, correspondía al ejercicio de su propio hacer en el contexto del *hacer* del mundo, ya que es su movimiento lo que impulsaba el desplazamiento del yaguaso, justo en el momento en que la pesca estaba exiliada del *hacer* añuu como fuente de *aliento* al hogar de las comunidades humanas.

Así, el *hacer* del mundo expresado en su movimiento, es el que ofrece los *lugares de aliento al hogar de todos*; el tiempo/lugar propicio para la reproducción del hogar de los peces que así, se compartían complementariamente para la reproducción del hogar del pato yaguaso y éste, a su vez, como comunidad, permitía a los añuu alentar su propio hogar como comunidad humana.

Es el *hacer del mundo* el que propicia y sostiene el movimiento de todas las comunidades de seres, y éstas siempre reflejan como un desplazamiento que puede ir del centro del corazón hacia afuera o de fuera hacia el corazón del hogar de cada una de las comunidades que, en

ese movimiento de caracol, dibujan en su corazón y en su memoria, el mapa de su territorio como expresión de su complementariedad con el mundo.

Así todo lo presente en el mundo está, porque tiene, es poseedor o se expresa mediante un **-eña-** (*hacer*) que le es propio, pues ha logrado desarrollarlo en función y en virtud de su particular existencia en la complementariedad con las otras comunidades presentes en el lugar. Esto es así porque todo lo presente sólo puede mantener autónomamente su persistencia en el mundo, en tanto que se constituye como comunidad en permanente complementariedad con los otros. Es por ello que el *hacer* de toda comunidad (de plantas, animales, humanos, de seres visibles o invisibles), siempre está ligada a la permanencia y persistencia del hogar correspondiente a cada una de ellas en el tiempo/lugar que el *hacer del mundo* les provee como *aliento*.

Por tanto, el *hacer* de las comunidades es inseparable del *hacer del mundo*, y es esta relación de pertenencia y complementariedad

lo que, en definitiva, logra sostener lo que para los añuu se conforma como el **horizonte ético** que enmarca y orienta el cotidiano *hacer* de su existencia como *aliento del hogar* de su comunidad humana.

Finalmente, los wayuu definen su **horizonte ético** a partir de la expresión **Wakuaipa** con la que, aparentemente, parecen referirse literalmente a un *nuestro propio caminar*; puesto que, en efecto, el término **-aku-** alude a un *caminar*, mientras que el significado de **-(a) ipa-** está vinculado al *suelo de tierra* y, como sabemos por vía de los añuu, parientes lingüísticos arawakos de los wayuu, **W-** como expresión del pronombre de la primera persona del plural, podemos entender que se trata de una acción ejecutada por *Nosotros* o *nosótrica*, en tanto que es ejercida y compartida por todos los sujetos miembros del pueblo wayuu.

Resulta fácil irnos con la finta y la tendencia a conformarnos con su directa significación como *nuestro caminar la tierra*, o más genéricamente, *nuestro propio caminar*. No obstante, a pesar de que tal traducción, no es del todo

ajena a su sentido significativo, es preciso comprenderla en la dimensión ética que el pueblo wayuu le otorga como definición de su **horizonte** de vida, como expresión del *hacer* de su territorialidad que ejerce en virtud de su necesario desplazamiento a lo largo y ancho de su espacio territorial y que realiza de acuerdo a determinados ciclos en los *lugares/tiempos* que así, forman parte de su territorio. Cuando en los mismos se hace presente **Juyakai, el Lluvia**, gran padre de todas las generaciones, quien, en tales tiempos, arriba para posarse en ese lugar de **Mmakat: la tierra**, para restituir la vida de todas las comunidades de seres, habitantes de las sedientas tierras de La Guajira.

Por tanto, el *caminar* al que los wayuu se refieren con su **Wakuaipa** no es a una forma corporal particular o propia para desplazarse, sino que se trata de un *caminar* que, en tanto *hacer* de la comunidad humana, siempre ha de ser ejercido y ejecutado en los términos de su representación genuina de su compromiso como comunidad, con la necesaria correspondencia con lo que, ha aprendido, representa el *hacer* complementario del *caminar del mundo*.

Así, lo que define el ser wayuu es el fiel cumplimiento del deber que los mantiene, a toda costa, dentro del contexto generado por el **Wakuaipa**, que es igual a decir que todo miembro de la comunidad-pueblo-cultura wayuu, está en *el deber de mantener su caminar en permanente y armónica correspondencia con el caminar del mundo.*

Tal vez, por eso, resulta común escuchar a los wayuu decir que *un verdadero wayuu es aquel o aquella que sabe caminar mirando las estrellas y no al suelo*; porque insisten en decir los más viejos abuelos y abuelas, que desde los más lejanos tiempos, el desplazamiento de las familias en el territorio se hizo de acuerdo al movimiento de las constelaciones en el firmamento, pues siempre ha sido el caminar de las estrellas la marca del eterno viaje de **Juyá** por las tierras de sus hijos predilectos.

La aparición de alguna constelación en las cumbres del mundo es lo que siempre ha permitido a los wayuu saber, exactamente, por dónde viene **Juyá**, dónde terminará por aposentarse y durante cuánto tiempo estará allí

presente, alentando con su lluvia ese lugar del territorio wayuu. Además, este cálculo astronómico sustentaba la organización social para el encuentro comunitario de todos aquellos clanes familiares que hasta ese lugar se desplazaban; todos en la disposición de celebrar la fiesta de **Simiriü** como conmemoración de lo que sería la inmediatamente futura presencia del gran padre en el lugar¹⁰.

El **Wakuaipa** no sólo responde significativamente al *caminar comunitario* en su complementariedad con *el caminar del mundo*, sino que, igualmente, orienta la construcción de todo un orden material y simbólico socialmente ritualizado, que permite materializar y mantener en sutil armonía, la relación entre *el hacer de la comunidad humana* y *el hacer del mundo*.

Por último, pero no menos importante, es la necesidad que tenemos de agregar a la definición del *horizonte ético* wayuu como **Wakuaipa** lo que, a su parecer, es condición esencial para que realmente sea posible *el caminar comunitario* en el contexto del *caminar*

del mundo. Tal condición exige que todo sujeto sólo pueda ser considerado como wayuu verdadero en la medida en que su caminar demuestra que *tiene corazón* (**Ka'inchi**), esto es, que en su praxis el sujeto *hace presente el espíritu de la comunidad* como **Wakuaipa**. Todas sus acciones y desplazamientos los realiza a partir, en virtud y en función de su conciencia como sujeto que se reconoce como perteneciente a una comunidad que, a su vez, pertenece al mundo y, por ello, su caminar siempre está en armonía complementaria con la comunidad cósmica.

A un wayuu verdadero le resulta imposible concebir que un sujeto **Ma'insü** (*de mal corazón*), pueda cumplir con las exigencias éticas del *caminar del mundo* y, por ello, ningún **Ma'insü** busca *caminar* en armonía con el *caminar del mundo* sino en contra del mismo, lo que lo enajena del **Wakuaipa wayuu** puesto que, en su caminar, ha perdido el camino. Es decir, no se muestra como **Ka'inchi** sino como **Ma'insü**, lo que lo equipara en su *hacera* cualquier **Aljúna** blanco, conquistador y sometedor

del mundo y todas sus comunidades.

He allí la definición del *horizonte ético* del pueblo wayuu como el ejercicio de un **Wakuaipa** que exige como condición primaria, la necesidad de mantener en el *hacer* de su territorialidad, el espíritu del grupo como un mismo corazón, lo que sólo puede ser expresado mediante *un caminar en complementariedad con el caminar del mundo* que, al final, es lo que evidencia la condición **Ka'inchi** como expresión ética de todos y cada uno de los miembros verdaderos del pueblo wayuu.

NOTAS

1. Esto, porque efectivamente están convencidos de que sólo existe la perspectiva occidental de ver y entender al mundo, de tal manera que, se asuma usted de derecha o de izquierda, toda interpretación económica, política, social y cultural estará dentro del campo de dominio de la territorialidad colonial occidental y, por tanto, usted puede decir que efectivamente existe. Cualquiera otra interpretación proveniente de civilizaciones indígenas, negras o de campesindios latinoamericanos, de inmediato es colocada por fuera de las coordenadas de continuidad lineal de la historia de la cultura occidental y, por lo mismo, tal pensar es inmediatamente condenado como utopía inalcanzable; es decir, como sueño de opio sólo posible de ser vivido en el soporífero contexto espacio/tiempo generado por el sueño de la droga, siempre ajena a la historia de la única civilización posible: la civilización occidental,

su saber o su ciencia, ya sea que el sabio o el científico se asuma de derechas o de izquierdas, pues esto último pierde cualquier importancia.

2. Dicho sea de paso, el tipo de frijol sembrado por los wayuu corresponde a una especie particular, resultado de su propio proceso de orientación genética de la semilla. Los criollos conocen a este tipo de frijol como “*frijol guajirero*”, reconociendo con ello la creación del mismo al saber generado por los wayuu en su territorio.
3. Yaguasa: (en lengua añuu): **arooná** (sp. *Dendrocygna arcuata*) (pato salvaje).
4. Ñatubay es comúnmente traducido como “jefe”, sin embargo, se trata de la representación humano-simbólica de aquellos primeros Saimadoyi que, como Sabaseba (principal héroe cultural de los barí), hicieron posible la vida en el mundo. En este sentido, Ñatubay es aquel al que la comunidad le asigna una energía verbal y de hacer, que le hace capaz de convencer, reunir y orientar el trabajo de todos los que participan de la construcción de la

casa colectiva y, por tanto, miembros de la comunidad. Por otro lado, cuando hablamos del hacer del Ñatubay lo hacemos en tiempo pasado, pues, como veremos más adelante (en nuestra Tercera Nota), la presencia y ascendencia del Ñatubay ha venido siendo sistemáticamente sometida a un proceso de desintegración como parte de la imposición de la colonialidad del poder.

5. Hablamos de *ciclos*, pues, a diferencia del proceso guiado por la idea del tiempo lineal en la construcción territorial de occidente, para los pueblos indígenas de Abya Yala, tal proceso es realizado en virtud de diferentes ciclos temporales que van del corazón de la comunidad hacia afuera marcando así, los límites del territorio, y del exterior, regresa de vuelta hacia el corazón de la comunidad. Es esta visión y praxis del territorio lo que explica que el proceso de territorialización sea considerado como constante, permanente y diferenciado en cada ciclo de tiempo.
6. La noción occidental de *naturaleza* responde así, a la necesidad de homogeneizar

a todas las comunidades presentes en el mundo en una misma categoría. Por ello, en su idea de naturaleza, occidente mete en un mismo saco a todas las plantas, los ríos, los animales y, al mismo tiempo que extrae a los **hombres** de ese contexto. Lo puntualizamos con las negritas, pues, de acuerdo a esta noción de *naturaleza*, las mujeres forman parte de la misma lo que las exilia de la comunidad humana, al parecer, exclusiva de los hombres, especialmente, si son blancos, no importa que sean católicos, protestantes, islámicos o judaicos, pues según este parecer sólo los hombres son creadores de cultura, mientras que las mujeres no pueden desprenderse de la naturaleza, con todas las consecuencias que esto implica.

7. No mencionamos a los añuu ni a los barí, porque estos pueblos en el contexto de la colonialidad del poder, tienden a reconfigurarse en los mismos lugares ancestrales, esto es, no se desplazan para fundar en espacios cercanos a la *polis* urbana de Maracaibo, pues, los añuu persisten en las

aguas de la laguna, las islas y el río Limón, y los barí, aún hoy sin el Suagkaëg y habiando en casas unifamiliares, nunca han abandonado sus tierras en la Sierra de Perijá.

8. No incluyen el lugar de los muertos ya que, generalmente, todo wayuu fallecido en Maracaibo o cualquier otra ciudad aljuna del país, es inmediatamente trasladado al cementerio familiar del grupo en su territorio ancestral de la Guajira.
9. Hablamos en tiempo pasado porque, es un hecho, que el proceso colonial y su posterior colonialidad, han logrado imponer como noción dominante su territorialidad cuyo horizonte se orienta hacia la búsqueda del bienestar individual, ya que se trata de una ética del “Yo” que separa al sujeto de su comunidad y, al mismo tiempo, separa a la comunidad humana del resto del mundo. Por tanto, toda posible complementariedad es borrada o sometida a la maximización del beneficio personal de los sujetos como esencial propósito de vida de todos los miembros de la sociedad;

por eso mismo, todo su hacer se vuelca al mero aprovechamiento y explotación que, para el caso que referimos, entre otras terribles cosas, terminó por espantar para siempre al pato yaguaso del territorio de los añuu.

10. En tiempos de la presencia colonial europea y la transformación cultural de los wayuu que, por esa vía pasó de ser un pueblo agricultor a pueblo pastor, la antigua celebración de Simiriü pasó a llamarse Kaülayawaa (La Danza de la cabra), a pesar de que el homenajeado nunca ha dejado de ser el gran padre Juyá.

ACERCA DE LOS REFERENTES Y SUS REFERENCIAS

Como homenaje a todos de los que he aprendido.

Como bien habrá notado el lector a lo largo de estas páginas, la inserción de citas de autores ha sido exiliada de mi palabra, muy a pesar de que el espíritu de sus ideas no puede ser obviado y ciertamente subyace en el discurso, pues, como quiera que sea, su palabra forma parte del testimonio que aquí hemos resumido. Confesamos, que lo hemos hecho adrede, a sabiendas de que tal procedimiento “citational” resulta caro para la consideración científica de todo artículo dirigido a la “comunidad académica”; de hecho, es una exigencia metodológica cuyo uso, supuestamente, evidencia la capacidad científica del autor en el uso de lo que (siempre me ha parecido extraño), representa una herramienta equivalente a cualquier utensilio propio a las labores de una factoría industrial, y que la academia ha definido como “*uso del aparato crítico*”.

Así lo hicimos, no por mera impostura de nuestra parte en contra de la academia y, mucho menos para desconocer nuestra deuda con autores de cuya palabra hemos aprendido y que, sabemos, viven en nosotros. Se trata de un propósito más simple como es: pretender que nuestra palabra pueda ser escuchada más que leída ya que, de quienes hablamos, son pueblos cuyo saber reposa en la memoria corporal de su hacer cotidiano, al que registran como palabra cantada para ser contada (como *oralitura*), pues, por esa vía, puede ser contada y recordada por todos como saber colectivo.

Por tanto, los saberes de la comunidad siempre han de ser expresados mediante una palabra que sale de su corazón, ya que su destino es el corazón del otro que, en definitiva, es quien realmente puede escucharla y asumirla como saber propio. Tan sencillo como eso.

Así, cuando hablo de **Wouma'in**, **Pii-chipala** y el **Wakuaipa wayuu**, lo hago desde la memoria de Ramón Paz Ipuana, Miguel Angel Jusayu, y más recientemente

de Elpidio González Jusayu.

De igual forma, cuando me refiero al **Wou'ree**, **Wapiñan** y el **Weña** de los añuu, son las voces de Guardina Rodríguez, Alberto Sánchez y Josefita Medina las que en verdad quiero que escuchen, y, finalmente, cuando explico las nociones de **Abama Igtá**, el **Chiyi Suagkaëg** y el **Chiyi Chisaëg sahbain bari ankorai** de los barí de la Sierra de Perijá, son las palabras de Antonio Ashibatri, Sabombo, Benito Askeraya y Daniel Arurí las que intento fluyan al oído de sus corazones como lectores/escuchas de lo que decimos.

Evidentemente, se trata de ancianos y ancianas de las comunidades, maestros que nos han revelado los saberes de sus pueblos-culturas desde la palabra de sus corazones y, para ellos, no hay cita textual posible, que no sea la internalización en nuestro corazón de los saberes aprendidos, como propios de la memoria general del *Nosotros* en el hacer *comunidad* en la diversidad que somos.

Sin embargo, que no quepa duda, igual son

varios los autores no indígenas cuyos esfuerzos en crear conceptos y categorías que nos permiten explicar y explicarnos desde el nosotros latinoamericano que somos y que igualmente forman parte importante del sustrato de mi propia memoria; por tanto, con el debido respeto que tales autores nos merecen, sólo los hemos emparejado en su saber con el saber de nuestros abuelos y abuelas de las comunidades. En nuestro corazón sabemos que al mencionar, por ejemplo, categorías como *cosmovisión* y *cosmovivencia nosótrica*, quien habla y a quien quiero que escuchen es al Maestro Carlos Lenkersdorf; o al hablar del *sentipensar* de los pueblos, es la voz de Arturo Escobar la que se empareja; o al referirnos a la ***geo-grafía*** como proceso de nombrar/cartografiar en la memoria el territorio de la comunidad, es la palabra de Carlos Walter Porto-Gonçalves la que, a través de mí, habla.

En fin, si no los he citado textualmente en el escrito es porque, a pesar de valerme de la escritura para llegar a ustedes, es porque para mí lo escrito no es sólo grafía, sino la singular posibilidad de que mi voz y las voces de mis

abuelos puedan llegar más lejos en el espacio y en el tiempo; por ello, si hasta aquí han llegado en la lectura, la única recomendación que puedo darles es volver a leer el texto en voz alta, y si luego de escucharlo quieren ir a las fuentes de autores, he aquí algunas de sus referencias.

BIBLIOGRAFÍA

DESCOLA, Philippe (1988). *La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ediciones Abya Yala – Instituto Francés de Estudios Andinos. Quito. Ecuador.

DUSSEL, Enrique (2002). *Ética de la Liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta. 4ta. Edición. Madrid.

ESCOBAR, Arturo (2016). *Sentipensar con la tierra; las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur*. AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana. Vol. 11-No 1. Enero-Abril. Pp. 11 – 32. Madrid.

LANDER, Edgardo (2000). *Ciencias Sociales. Saberes coloniales y eurocéntricos*.

En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.

UNESCO/FACES. Universidad Central de Venezuela. UCV. Caracas.

LENKERSDORF, Carlos (1998). *Cosmovisiones. Conceptos*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM. México.

_____ (2002). *Filosofar en clave Tojolabal*. Filosofía de Nuestra América. Miguel Angel Porrúa Editores. México.

_____ (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. Plaza y Valdes Editores. México.

MOREIRA, Ruy (2017). *¿Qué es la Geografía?*

Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
La Paz.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter (2008). *La globalización de la naturaleza y la naturaleza de la globalización*

Premio Casa de las Américas. Ensayo Histórico-social.
La Habana-Cuba.

_____ (2001).
Geo-Grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad. Siglo XXI. México.

----- (2009).
Territorialidades y lucha por el territorio. Geografía de los movimientos sociales en América Latina. Unidad de Estudios de Literaturas y Culturas Indígenas. Universidad del Zulia. LUZ. Ediciones del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. IVIC. Maracaibo. Venezuela.

----- (2017).
Amazônia. Encrucijada civilizatoria. Tensiones territoriales en curso.

Ediciones Consequência. Río de Janeiro. Brasil.

QUIJANO, Aníbal (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En: *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Edgardo Lander (Compilador). UNESCO/FACES. Universidad Central de Venezuela. UCV. Caracas.

QUINTERO WEIR, José Angel (2005). *Wakuaipa/Chiyi barikaäg. Lengua, cosmovisión y resistencia indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo-Venezuela*. Tesis Doctoral en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM. México.



HACER COMUNIDAD.

Notas sobre territorio y territorialidad desde el
sentipensar indígena en la cuenca del Lago de
Maracaibo - Venezuela de José Ángel Quintero Weir
se terminó de editar en agosto del 2020
en las Altas Montañas de Veracruz.

Impreso por Reprographics.

El tiraje fue de 500 ejemplares.

ediciones pomarrosa.

JOSÉ ÁNGEL QUINTERO WEIR

Antes que nada, es por vía de la abuela paterna miembro del pueblo añuu de la cuenca del Lago de Maracaibo, Venezuela, región occidental fronteriza con Colombia. Sin embargo, por razones de linealidad de su abuela materna, está vinculado al clan de los Epinayu del pueblo wayuu en la muy Alta Guajira.

Su labor como docente a todos los niveles (Primaria, Secundaria, Universitaria y de Posgrado) durante 40 años siempre ha estado vinculada a la relación educación-libertad, educación-autonomía, y por lo que actualmente impulsa la Universidad Autónoma Indígena como un espacio libre para el debate y la autoformación en virtud y en función de la Autonomía de los colectivos, grupos, pueblos indígenas y no indígenas en toda Aby Yala, lo que le ha llevado a recorrer en par de oportunidades diferentes pueblos México donde, luego de realizar estudios de Maestría y Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, como alumno del Maestro Carlos Lenkersdorf, siempre retorna con deseos de compartir sus experiencias en Venezuela y otros países de Sudamérica como Colombia, Perú, Chile, Argentina y Brasil.

Entre sus escritos sobre pueblos indígenas y sus luchas territoriales están diseminadas en revistas o circulan en las redes, pero su trabajo más importante es sobre el pueblo añuu, el que recoge en “El Libro de los Añuu”, un compendio de 5 libros en los que recoge el sentipensar, la lengua, la memoria territorial, la oralitura y el proceso de conocer y crear conocimientos de este pueblo.

Pero también es un narrador literario por el que ha sido reconocido por novelas como “Axudua” de la Editorial Planeta; “Arostomba” por la que recibió el reconocimiento como Premio Regional de Literatura en su estado Zulia-Venezuela, entre una decena de novelas y libros de cuentos editados en Venezuela, México y Chile.

“Hacer Comunidad” ha sido previamente editado en portugués por Colectivos Ambientalistas de Porto Alegre, Brasil, por lo que la presente es su primera edición en castellano.

HACER COMUNIDAD

La decisión de recuperar el nosotros implica, superar el miedo a la sensación de vacío ideológico que parece provocar gran terror a nuestro espíritu. No ser de izquierda o de derecha suele ser una condición negada, la naturalización del movimiento pendular que nos lleva de una a otra ideología se establece, precisamente, en la desterritorialización de nuestra conciencia. Recuperar el nosotros, pasa, necesariamente, por el rescate de la memoria de nuestras territorialidades originarias, ya que a través de ellas se conforma espiritualmente el Nosotros como expresión de nuestra autonomía política más trascendental, como lo es Hacer comunidad. Es hacia este horizonte al que apuntan las voces que esperamos lean/ escuchen y se apropien de ellas, en la recuperación y construcción de nuestro propio destino.

José Ángel Quintero Weir