José Quintero Weir

LA PALABRA DE LOS AÑUU

Añunnükükarü

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

El Libro de los Añuu - Añun Liürokarü

Libro Segundo- Piyoumü Liürükarü

A pesar de que la edición de **El Libro de los Añuu** se realiza de forma separada, es necesario entender que se trata de un mismo discurso sólo separado metodólogicamente para la comprensión de cada una de las partes que lo constituyen. Así, **El Libro Primero** corresponde al "Sentipensar de la cultura" sólo posible de explicar y entender desde la propia lengua lo que; a su vez, resulta inseparable del contenido del **Libro Segundo**, referido al análisis de un extenso vocabulario, que no diccionario, de la lengua, y cuya premisa es la de explicar en cada término la configuración de ese sentipensar antes referido; por último, el **Libro Tercero**, recoge la palabra que florece, pues, se trata de todas aquellas narraciones (cantos) en los que el pueblo añuu resume su experiencia de vida y su memoria territorial e histórica en la palabra que trasciende y conforma el espíritu de la cultura.

Por otro lado, presentar la edición en tres volúmenes, además, responde al contexto de crisis que vivimos y que hace imposible editar **El Libro de los Añuu** en un sólo tomo, pues, el mismo totalizaría un número de páginas que, dadas las circunstancias, resulta sencillamente imposible y, por el contrario, la edición separada no sólo se hace posible sino manejable para el lector interesado.

Piyoumü Liürükarü

Libro Segundo

José Ángel Quintero Weir©
Sultana del Lago Editores

Maracaibo, 2018.
SEGUNDA EDICIÓN

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

ISBN: 9781796667875

Diseño de portada:
Luis Perozo Cervantes

Diagramación y maquetación:
Sultana del Lago Editores

www.sultana.com.ve
+584246723597

Queda prohibida la reproducción y/o comunicación no autorizada con excepción de los casos que impone la Ley sobe el Derecho de Autor en sus artículos 43 y 44. Cualquier individuo u organización que incurriere en el uso no autorizado del contenido de este libro, podría ser castigado de 6 a 19 meses de cárcel según lo establecido en el artículo 119 de la Ley sobre el Derecho de Autor, además de acarrear responsabilidades civiles.

Añunnükükarü

La palabra de los añuu

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

José Ángel Quintero Weir

Breve explicación del propósito y uso de este libro.

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

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

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

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

En este sentido y, de acuerdo a una tradicional definición disciplinaria, a lo mejor, nuestro trabajo pareciera aproximarse a lo que se entiende como un estudio etimológico, en este caso, de la lengua añuu, más que a la descripción de las funciones gramaticales de los términos presentados como muestra. En efecto, desde hace un buen tiempo la disciplina lingüística abandonó casi por

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

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

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

Es de esa manera que intentaremos abordar cada uno de los términos y expresiones de nuestro vocabulario; pero en fin de cuentas, y en todo caso, para nada nos atemoriza asumir la definición con la que los *especialistas* de la *colonialidad del saber lingüístico* en su predecible comportamiento, intenten encasillar nuestro esfuerzo, pues, ya lo hemos dicho: no somos lingüistas y porque, tal como dicen los añuu, nosotros sólo hemos sido alentados por el gran padre

viento a aprender de las ancianas y ancianos añuu a ser, humildemente, sólo una mano, esto es, a *ser gente* (añuu) que necesita y quiere pensar por sí misma, y así poder actuar autónomamente y en función de su autonomía.

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

Por mejor decir, nuestro trabajo, especialmente contenido en este **Libro Segundo**, está dirigido a todos aquellos pobladores añuu con una formación escolar suficiente que, pensamos, hace posible su lectura y comprensión. Así, lo hacemos en función de ofrecerles la posibilidad de leer y escuchar , no sólo un conjunto de palabras y expresiones del idioma materno ya olvidado como consecuencia de una acción etnocida y despojo territorial largamente padecido, sino como camino de recuperación de la territorialidad, esto es, de la autonomía, mediante su reencuentro con el sentipensar originario de la cultura.

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

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

verbos estrechamente vinculados al origen del horizonte ético u ontología política de la cultura.

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

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

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

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

A

a-: Prefijo. ***Morfema atributivo***.

Se presenta siempre como prefijo ante sustantivos y verbos. Su sentido significativo es el de atribuir una propiedad, condición, cualidad o acción al elemento prefijado; por ello, es capaz de transformar la naturaleza del ***hacer*** tanto del sustantivo como del verbo al que prefija. Así, por ejemplo, digamos la palabra **amma** que, ciertamente, es el nominal para ***caballo***. Ahora que, si bien observamos, la misma se conforma a partir de: **a-** (atributivo) y **-mma** (sustantivo de ***tierra***). No obstante, tanto para los añuu como para los wayuu se trata del nombre que, desde su perspectiva, es capaz de nombrar a la bestia en toda su dimensión, pues, el nombre del animal resulta de *la atribución de una acción a la tierra*.

Tal configuración puede muy bien ser explicada por el hecho de que, como se sabe, el caballo es un animal al que los indígenas en la totalidad del territorio de Abya Yala sólo llegan a conocer en el momento de la conquista; de tal manera que su nombre resulta, en primera instancia, de la percepción como unidad aliada de la bestia y su jinete, la que se expresa en un mismo violento ***hacer***, y, en segundo lugar, por el efecto que sobre la tierra provoca su desplazamiento.

En efecto, el galopar de los caballos de los conquistadores en sus arremetidas contra las poblaciones indígenas, hacían temblar la tierra con su violencia, lo que no podía ser otra cosa que una visión aterradora; así, tal visión, sin duda, provocó la configuración de una imagen que tanto a los añuu como los wayuu, les permitió construir el nombre de tan espectacular animal, cuya presencia y hacer se manifestaba en *el vibrar de la tierra*, *el estremecer de la tierra*, en fin, **amma** es: ***lo que estremece la tierra***.

Como vemos, mediante el atributivo la lengua añuu hace posible la transformación del nombre, pues, le adjudica una acción que, en este caso, se manifiesta a

través del *hacer* del animal; por lo que el nombre *tierra* (**mma**) se verbaliza en el *hacer* del animal que por esta vía es nombrado.

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

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

Sin embargo, cuando **aa** aparece por sí sola constituye el afirmativo enfático: *sí*. Así, por ejemplo, al recibir el saludo de parte de quien nos recibe diciendo:

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

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

-**aani**: Constituye un genitivo de posesión de elementos que, visiblemente, aparecen como inanimados. Su presencia implica que el sujeto está en una relación de uso del elemento; por ejemplo, al decir: **taani meeya tü** (*este cuchillo que tengo*), evidentemente se diferencia de **tameeya tü** (*este es mi cuchillo*), pues, en la primera, la presencia de **–aani** implica que el elemento (**meeya**) inanimado, está en uso y por tanto, cumple con su *hacer* desde mí o porque es ejecutado por mí; mientras que en la segunda, el elemento sólo es señalado por

el sujeto, es decir, no está en el ejercicio de su función (*cortar*). De tal manera que **–aani** constituye una partícula con la que es posible expresar la visión desde la cual los elementos inanimados (materiales, herramientas e instrumentos), necesarios para las labores humanas, establecen una modificación en la relación de pertenencia o propiedad en virtud de un *hacer* que les es propio y que para el ejercicio del mismo dependen de su relación con los seres humanos.

aanükümoyachi: ***El que tiene la propiedad de hacer presente la palabra***.

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

anükü: Sustantivo. ***Palabra***, ***voz***, pero también ***lengua*** como ***idioma***.

Añunnükükarü es la lengua de los añuu, el idioma de los añuu.

Para la cosmovisión añuu la palabra o la voz tiene una profunda vinculación con el sentido de sujeto, pues, se entiende que ella adquiere vida inmediatamente luego que, con su aliento, el hablante la pronuncia para decir. Así, lo dicho siempre permanece vivo, ya sea porque lo dicho se manifiesta en una acción del hablante que le es totalmente correspondiente o, ya porque el hablante asume el compromiso por lo dicho. Esto, sin lugar a dudas, forma parte de la consideración del sistema de la lengua como algo que va mucho más allá del mero hecho comunicacional, ya que es capaz de convertir cada término o expresión en el sujeto de la acción que por sí misma compromete al sujeto hablante; de esta manera, hablar o comprender el añunnükü es más que el dominio de un sistema de comunicación, sino el compromiso del sujeto con el *sentipensar*

que tal sistema implica en tanto visión del mundo y forma de vivir el mundo. Expliquemos esto con una anécdota.

La primera persona hablante del **añunnükü** que conocimos en la Laguna de Sinamaica fue Trina Rosa Silva. Ella era una anciana imponente, lo que no sólo era palpable en su erguida posición al momento de mover el remo para desplazarse en su cayuco, sino que se hacía imponente por el profundo respeto que mostraba por su condición de mujer añuu y, por supuesto, por su lengua, lo que generaba en todos los miembros de la comunidad, un profundo respeto a quien consideraban una fiel representante de su condición originaria. Así, el día que nos conocimos y le expresé mi deseo de aprender el añunnükü, ella me observó por un breve instante; sin embargo, a mí parecer fue todo un desnudamiento de mí y de mis intenciones que ella se encargó de sacudir rápidamente al pedirme que la acompañara.

Recuerdo que era un día sábado y los sábados son días de mercado en Puerto Cuervito, así que embarcamos en su cayuco y ella comenzó a palanquear, erguida, silenciosa, mientras yo sólo admiraba su poderoso equilibrio.

En el recorrido de su casa a Puerto Cuervito, todos, jóvenes y viejos, mujeres y hombres la saludaban con respeto y ella respondía con evidente satisfacción, pero sin descender ni un ápice de su contundente posición sin que ello representara dominio alguno sobre los otros. Quiero decir, Trina Rosa era respetadamente amada por todos y ella, respetuosamente amaba a todos, muy a pesar de que les cuestionara su evidente abandono de su condición de ser añuu. De esto me dí cuenta, pues, cuando los jóvenes le decían en castellano: ¡Buenos días Trina Rosa! Ella les respondía en castellano: ¡Buenos días! Pero, si quien le saludaba en castellano era un anciano o anciana, contemporáneos a su edad, ella, en lengua añuu, les conminaba a dirigirse a ella en añunnükü y no en castellano; de lo contrario, sencillamente, ella no les respondía, lo que ya todos sabían.

Más luego ella misma me explicaría que, cortar lengua no es puro hablar el idioma, sino que eso supone compartir no sólo lo que se dice sino la forma de pensar y vivir lo que se dice porque quien habla el añunnükü es porque está comprometido con eso que la lengua dice. Dicho de otra manera, para el sentipensar añuu jamás se habla por mero hablar, pues, toda palabra dicha adquiere su propio camino y, en ese sentido, marca el destino o camino de quien la ha procreado con su aliento, ya que queda atado a su desandar como palabra dicha, como compromiso. En este sentido y, no de balde, los términos *voz*, *palabra* (**anükü**) y *caminar* (**anükaa**), parten de la misma raíz verbal: **anük-**. **Tanükü** (*mi palabra*); **pünükü** (*tu palabra*); **nünükü** (*la palabra de él*); **jünükü** (*la palabra de ella*); **Wanükü** (*nuestra palabra*); **janükü** (*la palabra de ustedes*); **nanükü** (*la palabra de ellos*/ellas).

-**apa**-: Raíz nominal que permite configurar términos para ***dedos*** y ***mano***.

Así, -**apa**- es *dedo* y, –**apü,** es la mano completa. Es aplicable también para las tenazas de la cangreja e, incluso, para las últimas ramificaciones de los árboles. Esto es absolutamente comprensible por cuanto, desde la perspectiva añuu, si existe una evidente similitud que empareja a los hombres con los animales y las plantas es, precisamente, a través de sus manos; de tal manera que árboles, cangrejas y hombres, se emparejan por sus manos. Se trata, pues, de una de las manifestaciones de la condición no antropocéntrica de la cultura añuu, lo que además es coherente con la *condición viva* o *de sujeto* de todo lo presente en el mundo.

tapa (*mi dedo*); **püpa** (*tu dedo*); **nüpa** (*el dedo de él*); **jüpa** (*el dedo de ella*); **Wapañü** (*nuestros dedos*); **japañü** (*los dedos de ustedes*); **napañü** (*los dedos de ellos/ellas*). **Tachonaawa tapa amo maneü meeya** (*me corté mi dedo con un cuchillo*).

-**aapa**-: Verbo. ***Dar***.

Como es de apreciar, el prefijo atributivo **a**- antes del sustantivo –**apa**- (*dedo*, *mano*), lo modifica configurando su sentido como una extensión activa de la mano; por tanto, expresa la acción de entrega o de otorgamiento afectivo. De tal manera que, dar es extender la mano al otro, lo que pareciera implicar que el acto de dar está estrechamente vinculado a un darse (**aapawa**), lo que a su vez no deja de estar relacionado a uno de los aspectos fundamentales del sentipensar añuu, como lo es el *cortar/compartir* que, socialmente, se manifiesta en la búsqueda de las alianzas entre las familias, esto es, entre los diferentes, para lo que es esencial estar dispuesto a *dar* y *darse* (-**aapa**-; **aapawa**).

Así, el dador (**aapai**) entrega o extiende su mano y se da; pero al mismo tiempo, el receptor al recibir lo dado se transforma en un aliado, es decir, debe igualmente *darse* al dador que así se torna receptor. (Esto lo profundizaremos cuando corresponda comentar términos como esposa, esposo, etc.). **Taapai apürü piá anei te pütüma** (*Te doy a ti mi agradecimiento*).

-**aapa**-: Aparejado a su significado de "***dar***", "***otorgar***", -**aapa**- puede igualmente adquirir el sentido de "***escuchar***" por "***comprender***" lo escuchado, pues, lo escuchado se configura como algo susceptible de ser *atrapado* cuando es *comprendido*. Así, el escuchar –**aapa**- se torna, al igual que el hablar, en una acción manual ejercida por nuestro sentido auditivo. No obstante, sólo escucha

el que comprende o demuestra comprensión acerca de lo escuchado, pues, se muestra capaz de "***atrapar***" lo dicho; por tanto, debe actuar o responder en consecuencia. Como vemos, para el sentipensar añuu la mano y lo manual actúa como elemento clave en la configuración del mundo y su comprensión. **Taapatüi nünükü araürai Pedro aye, je tanaapaatüi keiña te ya** (*Ayer escuché la palabra del viejo Pedro, y comprendí lo que tengo que hacer ahora*).

-**aapaa**-: Verbo. ***Amarrar***; ***atar***; ***liar***; ***anudar***.

Como es de apreciar, su conexión o vinculación con la significación de "***atrapar***" es correspondiente a la actividad manual presente en el ***escuchar***, pero también en el ***dar***; por lo que es posible inferir que *la mano* y *lo manual*, no sólo expresa el sentido de la actividad material de los hombres, sino que ella extiende su significación al orden social y simbólico en cuanto al funcionamiento armónico entre las diferentes familias añuu y entre los añuu en sus relaciones con *los otros*. Así, una alianza se define a partir del *anudar*, *atar* o *amarrar* las voluntades en el proceso de *dar*(*se*) al otro y del que esperan su correspondiente *dar*(se); sin embargo, no es posible *anudar* o *amarrar* la alianza, sin antes *escuchar* o *atrapar* (*comprender*) su palabra, y, todo ello, es expresado en la lengua haciendo uso de la misma raíz –**apa**-, pues, para el *sentipensar* añuu, *dar*, *recibir*, *escuchar*, *comprender*, *atar* un cabo o una alianza social, es conformado lingüística y simbólicamente como parte del ***hacer*** de los hombres y mujeres que se definen como añuu. **Weeketünü anou waapaañü amo jürükü amaanakan** (*Tenemos que atar bien nuestras alianzas con todas las familias*).

aapaü: ***Lo que se da***; ***lo dado***.

Se trata de aquello que se entrega como *presente*, *regalo* u *obsequio* que siempre estará vinculado a refrendar la alianza entre aquellos que, de esa forma, comparten ***lo dado***. Vale decir, la importancia de ***lo dado*** no está relacionada con su valor material, sino que su jerarquía está vinculada al carácter simbólico de constituir la representación de la unión que, por esta vía, se establece como alianza entre elementos diferentes.

La idea de la alianza refrendada mediante el otorgamiento de un presente simbólico ha sido práctica fundamental para la cosmovivencia añuu. En este sentido, cuando el interés por una determinada alianza es muy importante, los añuu son capaces de desprenderse de aquello que les es más apreciado, pues, ello coloca la alianza al nivel de lo dado; dicho de otra manera, al otorgar al otro lo que nos es más apreciado, el discurso subyacente es el siguiente: "*es para mí tan importante mí alianza contigo, que me desprendo de lo que más quiero en señal de la hermandad a la que aspiro*".

Tal vez, el ejemplo histórico de esto que decimos fue registrado por Fray Pedro Simón al referirse en sus crónicas a quien lideró la guerra de los añuu en contra del sometimiento colonial español en la cuenca del Lago. Nos referimos al jefe añuu **Nigale**, quien, siendo niño, fue entregado por su padre **Paraoute** como símbolo de su alianza con el conquistador español Alonso Pacheco; quien, sin entender o asumiendo que **Paraoute** por esa vía aceptaba su esclavitud, antes que respetar lo dado como símbolo de alianza, sometió a **Nigale** a la servidumbre y cuya tarea fundamental er a servir de acompañante de Pedro Pacheco, el hijo del conquistador.

En todo caso, estamos seguros y no especulamos al decir que, al hacer entrega del símbolo de la alianza, **Paraoute** no pudo decir menos que: **Aka tekai namo taapaüwü tü jatü pía**. **Nüyaakuweechi waamüniiakarü** (*Heme aquí con este mi obsequio para ti. Él será la imagen de nuestro hermanamiento*). Esto, por cuanto tal es la expresión ceremonial en el momento en que se está por consolidar una alianza entre familias y se produce el intercambio de presentes.

aapari: Nombre. ***Dador***; ***el que da***; ***obsequioso***; ***generoso***.

Se trata de alguien con gran desprendimiento. Es aquella persona que valora supremamente la necesidad de la armonía por lo que, para ella, todo lo material no tiene otro valor más importante que servir de vehículo para el *compartir*, o por mejor decir, alguien para quien todo lo material es sujeto de ser *compartido*, puesto que su hacer no es otro que el de servir de símbolo de la armonía.

Así, **aapari** es aquel capaz de dar, de ser generoso, aún sin una alianza de por medio; por lo que se constituye en sujeto digno de respeto. Por el contrario, aquellos que gustan de acumular "cosas", esto es, los mezquinos, son siempre sujetos de desconfianza y hasta desprecio. La generosidad así, no es sólo un valor positivo muy apreciado, sino que se constituye en ***hacer*** permanentemente buscado o al que se aspira mediante la consciencia de la finitud del ***hacer humano*** en el mundo y, a esta consciencia sólo se accede, mediante el ***cortar/compartir*** con los otros el mundo que habitamos y vivimos. **Jürüko añun we waaparin ata jürüko wookotin** (*Todos los añuu somos dadores porque todo lo cortamos/compartimos*).

-**aapira**-: Verbo. ***Llamar***; ***dar aviso***; ***anunciar***.

Particularmente conformado mediante la vinculación entre *la mano* y *la vista*; es decir, entre –**apa**- (*mano*), e –**ira**- (*ver*). Así, llamar la atención, *anunciar* o

avisar a alguien es el resultado de la manual acción de atrapar su visión o su mirada, esto es, su atención.

Esta manera de concebir la idea de llamar o avisar demuestra una vez más, la relevancia que para el sentipensar añuu tiene *la mano* como elemento significativo del principio del *hacer* que, reiteramos, no sólo está referido al sentido y orden de producción material de la vida de la gente implícito en toda acción manual, sino que para los añuu lo manual es, ante todo, la acción que es capaz de simbolizar la firmeza de su ***estar en/sobre*** el mundo. De tal manera que, es posible entender que todos los sentidos: auditivo, visual, gustativo, olfativo y, sobre todo, táctil, se fijan mediante una simbólica acción manual de aprehensión realizada por los hombres y mujeres de agua como expresión del *hacer que los hace* en su cosmovisión y cosmovivencia. Ejemplo: **taapiríachi keetü Juanami ou´tíachi nümirokai ayé** (*Le avisé a Juan que su hermano murió ayer*).

(a) apü-: Nombre. ***Mano***.

Como bien pueden observar, hemos colocado el prefijo atributivo (**a**-) entre paréntesis, pues, queremos precisar que en la lógica de la lengua añuu, una cosa es –**apü**- en tanto nominal de la extremidad del cuerpo humano, y otra muy distinta es **aapü** como expresión de la condición humana de la extremidad, o por mejor decir, **aapü** corresponde a la mano como expresión de la condición humana de la extremidad por su ***hacer***; por lo que el término se ha verbalizado en su acción de ***hacer*** y, por eso mismo, distancia o exilia el sentido de mero "*instrumento*" o "*herramienta*". Esto es fundamental a la perspectiva de visión añuu del mundo, es decir, a su filosofía, pues, la mano en su hacer es lo que define y ordena la acción social, esto es, humana; por ello, un hombre o mujer completos se definen o establecen por sus manos.

Lo anterior parece ser más claro en el momento de configurar el razonamiento lógico-matemático del pensar añuu, pues, de acuerdo a su sentipensar para racionalizar el mundo desde el punto de vista geométrico y su cálculo aritmético y algebraico, sólo son necesarios cinco cifras o números naturales que son la expresión simbólica de los cinco dedos de una mano y será el conteo de dos manos (no necesariamente del mismo sujeto sino su compartir con la mano de otro), lo que corresponde a la existencia de una persona completa (hombre-mujer), y que se cuenta como ***una cabeza***, cifra exacta para todo hacer. (En esto profundizaremos cuando corresponda hablar de cada uno de los términos numéricos añuu).

Taapü (*mi mano*); **püapü** (*tu mano*); **nüapü** (*la mano de él*); **jüapü** (*la mano de ella*); **waapüñü** (*nuestras manos*); **jaapüñü** (*las manos de ustedes*); **naapüñü** (*las manos de ellos/ellas*). **Jürüko teiñai amo taapüñü** (*Todo lo hago con*

mis manos); **taapüñü ee mané kateta** (*Mis manos son lo único que tengo*).

aapüña: Nombre. ***Pulsera***; *adorno de la mano*; *la mano de casa*.

El uso de adornos como pulseras decorativas de las manos es una costumbre, actualmente, meramente estética de las mujeres añuu. Sin embargo, justo es decir que no era así en tiempos previos a la conquista europea y aún mucho después de establecida la colonia, pues, tales adornos, fueran estos pulseras, collares o dibujos corporales, ciertamente cumplían una labor simbólica que resumía un discurso comprensible por todos, pues, estos señalaban el estado de soltería o casada de una mujer y también el linaje familiar.

Pero también hay pulseras que cumplen la función de protección, generalmente se elaboran con una semilla de una planta que denominan peonía y es para protección de los niños recién nacidos en la creencia de que la pulsera les salvaguarda de personas con mala vista. **Pünaatü naapüñakarü püchonchakai** (*Ponle su pulsera a tu hijito*); **Jüchaka kaapüñan** (*Ella gusta de tener pulseras*).

aapüraa: Nombre. ***Arco***. (**a**-**apü**-**raa**) (*lo que agranda a la mano*).

El término pretende hacer visible una especie de engrandecimiento de la fuerza de la mano. En efecto, el vocablo se conforma mediante la unión de –**apü**- como radical nominal de mano, prefijado por el atributivo **a**-, y sufijado mediante el morfema –**raa** que es marca de superlativo; por lo que, pudiéramos decir, que el sentido significativo de arco es un fortalecimiento de la mano en su hacer de lanzar la flecha durante la pesca y la cacería.

Es de señalar, que en determinados lugares de la laguna de Sinamaica hasta mediados de los años 80 del siglo pasado, algunos añuu aún pescaban (*mancaban*) con arco y flecha. Para esa fecha, pudimos atestiguar una pesca de este tipo acompañando a uno de los hijos mayores de Guardina. En la actualidad, que sepamos, el único que aún domina el arte de mancar peces con arco y flecha es el viejo Santos de La Boquita, quien, todavía conserva su arco a pesar de que muy pocas veces lo utiliza.

La mayoría de los arcos añuu eran elaborados con madera de mangle rojo o de un árbol conocido como macanilla que, según el viejo Santos, da una madera mucho más resistente y mucha más elasticidad. El tamaño de un arco añuu está entre 1,60 y 1,70 mts., de tal manera que, generalmente, supera la altura del arquero. **Nütaai aiña naapüraakarü Santosi** (*Santos sabe hacer su arco*);

Joukai kennar aünaa amo aapüraakarü (*Hoy nadie pesca con arco*).

aapürura: Verbo. ***Sostener***; ***empuñar***.

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

aau: Nombre. ***Vestido***; ***ropa***; ***vestimenta***.

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

aaüta: Verbo. ***Halar***; ***tirar de algo***.

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

aawa: (***Significación como verbo***).

El presente término, conformado a partir de la atribución que modifica al que ciertamente es un sufijo que marca el aspecto de modo reflexivo (-**awa**), y que precisamente, al presentarse prefijado por el atributivo: **a**- adquiere en su transformación una doble significación o un doble uso gramatical, pues, por un lado, asume la condición de verbo: ***bañar***. Este verbo puede obligar a que el pronombre personal se ubique, ya en posición inicial prefijada como en: **taawai waruchakarü** (*me baño en la laguna*), o en posición final de palabra como en: **auneeichi aawai te** (*voy a bañarme*).

En el primer caso, se trata de un presente en el que el sujeto ejecuta la acción sobre sí mismo; en el segundo, la acción aún no ha sido realizada. Otro común ejemplo del primer tipo sería: **jüawaü jüchonchakai** (*ella baña a su hijito*).

aawa: (***Significación como Nombre***).

No obstante, el segundo significado que el término adquiere en la misma configuración es, hasta cierto punto, más simbólico y trascendental a la cosmovisión de la cultura ya que se refiere a la *sangre*, es decir, **aawa** puede implicar tanto el sentido del verbo ***bañar*** como al nominal para ***sangre***.

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

-**awa**: ***Sufijo reflexivo***.

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

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

(a)awi: Nombre. (***Abuela***; ***huella***).

El presente término generalmente es traducido como "pie"; sin embargo, a pesar de que efectivamente está significativamente vinculado a la extremidad, su sentido está dirigido hacia lo que tal extremidad es capaz de hacer, esto es, en cuanto a su marca sobre la tierra, es decir, a su huella; así, más que "pie", **aawi** significa: huella.

Ahora bien, es precisamente esta orientación de sentido lo que permite que el mismo término aplique como nominal de abuela; es por ello que la matrilinealidad sobre la que los añuu conforman su orden social supone que las marcas o huellas de la memoria familiar y social reposa en las huellas de las abuelas, pues, ciertamente, son ellas las portadoras de la historia que permite a los hombres de agua tener sus pies sobre la tierra y así dejar su propia huella. De tal manera que es posible decir: **taawi** para expresar: ***mi pie***, o, ***mi huella***; sin embargo, es mucho más común el uso de **taawi** para significar: ***mi abuela***; o por mejor decir, ***mi huella familiar***.

aawora: Verbo. ***Abrir***.

Se trata de un verbo que, hasta muy recientemente era pocas veces utilizado, pues, en la comunidad añuu todo está permanentemente abierto; vale decir, no hay nada que abrir en tanto todo está abierto, todo es libre. Así, las casas, por ejemplo, no requerían de puertas y mucho menos de seguros o cerraduras, pues, en su defecto, las familias sólo utilizaban una estela de enea tejida colgante, casi como una cortina, con la que apenas cubrían la entrada de la casa para producir el sentido de privacidad. El uso de puertas de madera con cerrojos es de muy reciente uso y se debe, fundamentalmente, a que el palafito de mangle y enea ha venido siendo sustituido por casas de madera y hasta de concreto armado.

Por otro lado, todas las actividades familiares y sociales se realizan abiertamente, ya en los fogones exteriores o en las escolleras construidas como patios aledaños a las casas. En este sentido, podemos decir que **aawora** (***abrir***) es un verbo cuyo uso estaba referido más bien, a *romper*, *partir*, *quebrar* o *destapar* todo elemento que se presenta por sí mismo como enteramente cerrado,

por ejemplo: **taaworai kookakarü** (*abro el coco*); o también: **taaworeeichi taapüwüi keetü ayouna nainkíarü tami** (*abriré mi regalo que los extranjeros trajeron para mí*).

achaa: Nombre. ***Excremento***; ***estiércol***; ***heces***.

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

achaata: Verbo. ***Pegar***; ***castigar***.

En una oportunidad, de visita en casa de Alberto Sánchez, **apañakai** de los Sánchez de Puerto Cuervito, dos de sus familiares, borrachos, se daban de golpes en una terrible pelea. El tío Alberto salió apresurado a separarlos, no sin esfuerzo y muchos regaños a ambos. Ya de regreso y apenado ante mí por lo grotesco de la escena, me dijo algo como: "*Antes, en tiempos de mi abuela, nadie le pegaba a nadie. Nadie tenía que pegarle a un hijo; nadie peleaba a golpes con otro. Todo ha cambiado con la bebida, el aguardiente nos pone a pegarnos entre nosotros*".

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

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

nos repetía: **jümüiño, ayouna nachaatain we**, **waaye, wachataainawa** (*Antiguamente, los extranjeros nos pegaban, ahora, nos pegamos nosotros mismos*).

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

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

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

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

Es bueno señalar que el mismo término es aplicado para nombrar las asas de las tazas y las ollas, pues, ambas son configuradas como elementos partes del cuerpo, en este caso, de los utensilios en comparación con el cuerpo humano. Esto, a nuestro parecer, ratifica, en primer lugar, que desde la perspectiva añuu en particular (pensamos que lo mismo aplica a todas las culturas indígenas de Abya Yala), el hombre no es el centro, pues, todo tiene un cuerpo semejante al cuerpo humano, y, por el otro, todo cuerpo presente tiene vida propia, es decir, todo vive y, tal vida, se manifiesta en un particular hacer que es correspondiente a todo lo existente.

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

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

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

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

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

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

Es importante señalar a apropósito de este término, que lavar es pasar por agua todo utensilio que presente o muestre signos de suciedad. Así, por ejemplo, luego de retirar la captura después de la pesca, los hombres dedican un tiempo al lavado de la embarcación con abundante agua de la misma laguna; son re-

tirados todos los restos de peces presentes en la misma y, muy seguidamente, aprovechan para lavar sus artes de pesca y aún, su propia ropa.

Anterior a la presencia de los detergentes, el lavado se hacía con jabón producido con el aceite de coco mezclado con hojas de plantas aromáticas como la hierba buena o del árbol de menta o el de Cabimas, lo que aseguraba, además de la limpieza, el exilio de los malos olores.

Nachijai Juaani nünuakarü (*Juan está lavando su cayuco*); **Jachijeerü María jaaucha eimarukarü** (*María lavará su ropita en el río*).

achika: Adverbio de lugar. ***Desde***.

Su significación está determinada de acuerdo al morfema que de manera independiente le acompaña; en este sentido tendríamos:

achika aa: adv. **Desde allá**. Ejemplo: **nüeintai achika aa**, **Marakaayaüyü** (Él viene desde allá, de Maracaibo).
achika ra: adv. ***Desde más allá***. Ejemplo: **ayounakan naintiatürü achika ra paraakarü** (*Los europeos llegaron desde más allá del mar*).
achika ye: adv. ***Desde aquí***. Ejemplo: **wouna achika ye oomi asaapa-raakarü** (*Vamos desde aquí hasta Zapara*).

achin: Nombre**.** ***Fuerza***; ***fortaleza*****.**

Es importante establecer que el presente término nada tiene que ver con capacidad física o poder físico; por el contrario, muy probablemente el **aachinari** (*el que tiene fuerza*; *el que tiene poder*), es, tal vez, el más débil físicamente hablando, pues, se trata, generalmente, de un anciano o anciana, pero que por su sabiduría tiene la fuerza de hacer presente cualquiera otra fuerza lo que, sin duda, le muestra con una fortaleza no presente en la mayoría de los sujetos.

Dicho de otra manera, el término está referido a una fuerza o fortaleza no física sino a un poder espiritual sólo posible de obtener a partir del saber de la cultura y su filosofía; de tal manera que, se trata de una fuerza vinculada al conocimiento o conocer el mundo en todas sus dimensiones y no a un asunto de rudeza o solidez física.

Así, la frase: **ou'ti kachinai apürü nikiiou'tikai** (*El piache tiene el poder sobre los espíritus de los muertos*), es una frase poco común pero representativa de esto que tratamos de explicar como significación de **achin**: fuerza que se hace natural en tanto forma parte del conocer o saber del sujeto pero que ciertamen-

te sólo se manifiesta en momentos en que manipula elementos evidentemente sobrenaturales.

achirra: Nombre. ***Pechos*** (de la mujer); ***senos***; ***mamas***.

Antiguamente, tanto las mujeres añuu como las wayuu, usaban sólo una falda como vestimenta, dejando al descubierto sus pechos. No fue sino bien entrada la colonia y, especialmente, por presión de los sacerdotes cristianos, cuando comenzaron a elaborar y usar la llamada ***manta***; vestido que actualmente siguen usando y que consiste en una única y larga pieza que cubre todo su cuerpo desde el cuello hasta los tobillos.

Este cambio cultural fue realmente importante, no sólo en cuanto a la necesidad de resolver el problema de diseño y confección del vestido; lo que sin duda ameritó no sólo ampliar la producción de hilo de algodón y la misma producción de la planta que, anteriormente, requería poca atención y sólo se aprovechaba su silvestre presencia, sino que también, si bien es cierto que la introducción de la manta respondió en ese momento, a una noción del pecado y la vergüenza corporal que previamente estaba exiliada de la cosmovisión de la cultura, no menos cierto es el hecho que, al tratarse de una creación realizada a partir de un saber autónomo o propio de la cultura, la manta pudo ser configurada como parte del proceso de transformación propio y, por esa vía, desplazar la negatividad de la imposición.

Decimos esto porque, ciertamente, en los inicios de la conquista y colonización la vergüenza corporal sólo era mostrada por las mujeres wayuu y añuu ante los **ayouna** o **alíjuna** (*los extranjeros*), pues, internamente o en la privacidad comunitaria, el uso de la falda y el torso desnudo seguía siendo la norma. Esto, hoy día, sólo puede ser corroborado entre los barí de la Sierra de Perijá; donde, en efecto, hemos atestiguado, que al llegar extranjeros (**labagdou**), las mujeres, especialmente las más jóvenes, corren a cubrir sus torsos con vestidos de la cultura de los "*blancos*"; por lo que pensamos, que por el mismo proceso debieron atravesar las mujeres añuu y wayuu, pues, la experiencia de ataques y violaciones ejecutadas por los "*blancos*" les demostraban que el "*extranjero*" no era confiable, ya que no le era posible comprender la desnudez del cuerpo sino como una "*pecaminosa incitación sexual*" que, ciertamente, estaba muy lejos del pensamiento de los hombres y mujeres de nuestras culturas originarias.

Dicho de otra manera, la imposición y aceptación de uso de la manta, en principio, siempre fue una respuesta de resistencia al sadismo de los *blancos*, quienes, en nombre de una noción de *vergüenza* y, sobre todo, del *pecado*, obligan a sus mujeres a cubrirse totalmente; pero, al mismo tiempo, eso que prohíben

es, perversamente, lo que más desean; no de balde la más antigua y prominente industria del hombre blanco siempre lo ha sido el sometimiento y prostitución de sus mujeres.

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

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

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

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

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

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

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

movimiento lunar, pues, a ella está asociada no sólo la posibilidad de cortar el mangle sino la permanencia o persistencia de lo cortado.

Dicho de otra manera, cualquier tiempo o momento no es necesariamente conveniente para cortar el mangle ya que, saben los añuu, cortar un árbol fuera de la estación pertinente trae como consecuencia inmediata que la madera obtenida no durará mucho, ella se pudrirá hasta quebrarse. Esto, además, está asociado a la simbólica pertenencia de los árboles al territorio de la luna. Es por ello que, cuando un añuu necesita cortar mangle, sólo lo hace con la venia de la luna, permiso que ella sólo otorga en la fase lunar correspondiente; de lo contrario, el cortador estaría actuando en contra de la voluntad de la que es configurada como benefactora y, por tanto, la acción humana se tornaría agresiva, inarmónica y, en consecuencia, castigada en su error con la putrefacción de la madera así obtenida.

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

achüü: Nombre. ***Riñón***.

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

do al conocimiento de la comunidad, son efectivas para mantener limpios los riñones, libres de cálculos o de infecciones. **Jüyauwu nachüünüyü Joseekai** (*El José está enfermo de sus riñones*).

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

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

"A diente suelto" es una expresión en castellano que los añuu usan con frecuencia para señalar no sólo la condición de felicidad o alegría del sujeto, sino también para señalar, no sin una carga de reprobación, a una **mayüre** (mujer joven soltera) que se comporta sin discreción o inapropiadamente. Por el contrario, "morderse los dientes" es la expresión contraria, pues ella implica callar con fuerza lo que se quiere decir o lo que en verdad se siente y se oculta, ya por recelo o por rabia.

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

ai: Nominal para ***Noche***.

Tiempo y lugar del mundo reservado a los hombres añuu, ya que es durante la noche que éstos realizan el más importante de sus *haceres* u oficios: la pesca;

pero también, la cacería de babillas en la selva de manglar y aún el mismo corte de mangle se produce en horas nocturnas.

Ahora bien, decimos que se trata de un tiempo/lugar por cuanto, desde la perspectiva añuu, no es posible separar el día o la noche en tanto tiempo, del espacio cósmico, es decir, del firmamento como lugar.

Lo anterior, evidentemente importante al sentipensar añuu, preferimos profundizarlo en un anexo a este vocabulario en el que intentaremos desarrollar las nociones de tiempo/espacio; en todo caso, podemos decir que el tiempo/espacio de los hombres añuu es eminentemente nocturno, es decir, **ai'karü** (*la noche*), la que siempre será configurada desde la perspectiva de una femineidad inmanente que hace posible su correspondiente complementariedad con los hombres; por lo que, en la conformación de la cosmovivencia añuu, a las mujeres les corresponde complementarse en y durante **oukeikai**, que es el tiempo/lugar del sol.

De tal manera, pues, la organización de los *haceres* (masculinos y femeninos) se conforman en correspondencia a la complementariedad que, entre ellos, hace posible la configuración de un sentido que es común a ambos, o los unifica en un solo sentido semántico que se manifiesta entre ellos, pero también, entre ellos como seres humanos y el mundo como sujeto. Así, la noche (femenina) es correspondiente y se acopla al *hacer* de los hombres; mientras que el día (masculino), es correspondiente y se acopla al *hacer* de las mujeres.

En este sentido, se puede decir que para el sentipensar añuu, todo es complementario y se acopla en virtud de la necesidad de la unidad en el hacer de los diferentes sujetos, esto es, sólo somos sujetos desde nuestra complementariedad y esta sólo es posible desplegarla con nuestros inversamente complementarios cuya principal distinción es su diferencia de género, es decir, sólo es posible un hombre completo o una mujer completa, cuando el hombre tiene o sirve a una mujer y, viceversa, sólo una mujer es completa cuando tiene a un hombre que la sirve. Asimismo, la noche no es posible sin el día que la sirve y la complementa.

Por otro lado, y, finalmente, la idea de la noche (o el día), como lugar, se configura a partir de dos condiciones, a saber: la primera tiene que ver con la vitalidad que ella, la noche, en tanto sujeto, pone de manifiesto por su "aliento" particular, es decir, para los añuu, el viento o la brisa nocturna tiene la particular virtud de contextualizar el hacer de los hombres, y, por tanto, en segundo lugar, la noche es el lugar en el que es visible el cortar/compartir del mundo en tanto sujeto vivo en su relación de complementariedad e intercambio con los hombres en una especie de permanente intercambio signado por la discreción.

-**aika**-: Verbo. ***Intercambiar*** ("***vender"***).

En modo alguno puede leerse como casual el hecho de que colocáramos ("***vender"***) como traducción de **aika** entre paréntesis y dentro de comillas, pues, damos por sentado que el sentido significativo del término nada tiene que ver con las implicaciones semánticas y de pensamiento que el término "*vender*" implica; por el contrario, tenemos claro que el sentido significativo de -**aika**- no es otro que el de "***intercambiar***", es decir, como quiera que sea, se trata de la realización efectiva de la complementariedad a partir del traspaso de elementos que dos o más sujetos intercambian en función de suplir lo que consideran una particular carencia.

Decimos esto, pues, en efecto, el sentido de "***vender***" le fue acuñado al término a partir del momento en que el intercambio comenzó a ser conformado sobre la base de la incorporación de **nnerr** (***dinero***), como elemento determinante del valor en el proceso de intercambio. Sin embargo, sabemos que en su noción conceptual originaria el término nada tiene que ver ni con el dinero, ni con vender y aún, la idea de intercambio es hasta cierto punto, forzada, pues, si a ver vamos, el término se conforma mediante el nominal **ai**- como raíz, sufijada por el morfema –**ka**, que en esa posición adquiere el sentido significativo de una duda o "negación" de la significación del término previo o morfema sufijado.

Dicho de otra manera, en este caso -**ka** *niega*, *pone en cuestionamiento* o *relativiza* el sentido nominal de **ai**-, que en cualquier contexto es raíz del nombre para el tiempo/lugar señalado por la noche o la nocturnidad. En este sentido, pudiéramos decir que **aika** está vinculado al sentido de una nocturnidad que no es tal, pero en cuyo contexto espacio/temporal es posible (o *verdadero*) el intercambio de elementos entre sujetos. Expliquemos esto:

Todo añuu sabe que su principal o más valioso elemento para el intercambio con *los otros* es su pesca; pero igualmente, todo añuu sabe que toda pesca es, en el mejor de los casos, aquella que se realiza en las más profundas horas de la noche, y que un pez una vez fuera del agua tiene un tiempo preciso para sostener en su cuerpo la fuerza de su espíritu que es lo que le permite mantener la frescura de su carne para que los seres humanos puedan consumirla aún cruda; de tal manera que, pasado este tiempo, su carne comienza a vivir el proceso de transformación que impide su consumo humano y, por tanto, la imposibilidad de que en el intercambio, su presa intercambiada tenga un valor superior al desecho; por ello, para los añuu el momento del intercambio es, precisamente, el que está determinado por la presencia de la nocturnidad inmediatamente luego de la captura; esto, a pesar de que ciertamente el tiempo/lugar no pueda ya ser considerado como parte de la noche, ya que ésta ha pasado. Vale decir, los añuu siempre establecen como espacio/tiempo del intercambio la madrugada antes

del amanecer o, antes de que el sol emerja de manera clara o definitiva por el horizonte, pues, sabe que su captura pierde valor en el momento en que el sol ya se ha levantado.

He allí, pues, el contexto que da sentido al verbo –**aika**- como intercambio, pues, si a ver vamos, lo que el sentipensar añuu quiere exponer con –**aika-** no es exactamente *intercambiar* y, mucho menos, *vender*, pues, a lo que el término se orienta es a establecer el mejor tiempo/espacio considerado por los añuu como ideal para el mejor intercambio. **Nana üyün eekeetü naika paraatü urikeüyü** (*Estos peces hay que intercambiarlos antes del amanecer*).

aikaree: Nombre. ***Lugar para intercambiar***; ***donde se intercambia*** (***mercado***; ***bodega***)

Como es de apreciar, la señalización del lugar donde se realiza el intercambio está en manos del sufijo locativo: -**ree** (en wayuunaiki: -**lee**), y cuya significación está dirigida al señalamiento espacial o la marca del lugar topográfico o simbólico así considerado como relevante por la cultura. En este caso, se trata del lugar de convergencia para la comunidad y para los otros que, en momentos determinados, sirve como esp'acio de encuentro para el intercambio de diferentes productos culturales.

Antiguamente en estos **aikaree** los añuu podían levantar estructuras provisionales para la pernocta, no sólo para ellos sino para grupos pertenecientes a otros pueblos que hasta allí se desplazaban para intercambiar con la gente del agua. En este sentido, durante el tiempo que durara el intercambio, **aikaree** se convertía en punto de encuentro cultural en su más amplio sentido y, por eso mismo, era el lugar donde comunidades provenientes de zonas equidistantemente alejadas, ya de la misma familia añuu o de otros pueblos totalmente diferenciados culturalmente, propiciaban un encuentro cultural total, durante el cual podían compartir productos, creaciones y costumbres.

Tal inferencia es posible presumila a través de los trabajos arqueológicos realizados por Erika Wagner en la zona de Lagunillas en la costa oriental del Lago de Maracaibo, así como de Mario Sanoja en la zona de Caño Zancudo en el sur del Lago. En ambos trabajos, de acuerdo a los restos arqueológicos extraídos por ambos investigadores en sus respectivas excavaciones éstos concluyen que, en tales lugares se encontraban gentes con diferentes patrones alimenticios y, por tanto, pertenecientes a distintas tradiciones culturales; pero también, por la presencia de restos de alfarería, artesanía y orfebrería que apuntan hacia el intercambio de tales creaciones en esos lugares.

La misma Erika Wagner señala uno de estos lugares con el nombre de **Ashuruara** o **Axuduara**, de acuerdo a la transcripción de los europeos (cronistas) que tuvieron la oportunidad de presenciar su existencia, y al que describieron como "una ciudad en la que se registraban unas cien mil almas". Igualmente asienta que, luego de finalizado el encuentro, cada grupo se retiraba a sus propios territorios por lo que podemos entender que **aikaree** desaparecía. En este sentido, desde la perspectiva del sentipensar indígena añuu y demás pueblos de la cuenca del Lago de Maracaibo, la idea de ***ciudad*** nunca fue la de constituir un lugar de concentración poblacional permanente sino como espacio propicio a las relaciones interculturales periódicas o, por mejor decir, de intercambio económico cuya existencia siempre fue efímera.

Así, pues, **aikaree** en las condiciones y contexto antes descrito, desaparece con el proceso de conquista y colonización europea y, en su defecto, adquiere la forma y el sentido de ***bodega***, ***almacén***, ***tienda***, ***abasto***, esta vez, como propiedad de un individuo que lo regenta, por lo que el antiguo intercambio cultural ya no es posible y desaparece totalmente.

aikari (ü): Nombre. ***El que vende*** (***la que vende***); ***comerciante***; ***vendedor*** (***a***).

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

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

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

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

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

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

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

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

crea, habla y reproduce en su cotidianidad.

Es a partir de esta relación entre cosmovisión y cosmovivencia que debemos entender que **aiküwu** es un término propio de la lengua añuu; semánticamente correspondiente a la significación de ***representar un elemento que la comunidad en un momento determinado, considera puede intercambiar por otro para obtener de otra comunidad, algún elemento que ésta posee y que resulta material o simbólicamente necesario para su subsistencia***. Tal es, en efecto, el sentido significativo originario de **aiküwu**.

A pesar de este cambio semántico y de que buena parte de la captura de especies es totalmente destinada a la venta a comerciantes criollos para su distribución en los mercados de la ciudad y hasta para su exportación; aún hoy día para los añuu, tal venta sólo aplica para algunas especies, particularmente, el camarón y la cangreja azul; mientras que otras como la *Bocachica*; la *Manamana* y hasta el *Robalo*, son entendidas como exclusivas de su autoconsumo; por lo que, pudiéramos decir, corresponden a especies que aún sostienen la significación originaria de **aiküwu**, pues, se trata de lo que puede ser *cortado/compartido*; mientras que el camarón y la cangreja azul, ciertamente, han terminado por configurarse como **aiküwu** en su sentido colonial de ***mercancía***, esto es, como ***lo que se vende***. **Apürü añunkan üyünkan wamiroñu aiküwupe, aka apürü ayounakan jürüko üyü kaikatüi** (*Para nosotros los añuu los peces son nuestros hermanos, pero, para los criollos todo pez es mercancía*).

aimora: Verbo. ***Mudar***; ***cambiar de lugar***; ***desplazarse a vivir en otro lado***.

Ya sea por la temporada de pesca o captura de especies que, como el camarón y la cangreja, requieren del desplazamiento y permanencia de los hombres en los lugares de abundancia de los mejores ejemplares de estas especies; muchas veces, éstos terminan mudándose con sus familias fuera de la Laguna de Sinamaica.

Pero también sabemos, que una práctica propia de la cosmovivencia añuu es la de mudar familias completas, especialmente, por aquellas nuevas o jóvenes parejas que son obligadas a desplazarse de la órbita familiar, pues, el espacio propio en la laguna ha sido saturado poblacionalmente. Debemos entender entonces que toda familia añuu, en la Laguna, posee tácitamente un espacio límite en el que puede expandirse en la medida en que las hijas se casan y construyen sus propias casas; sin embargo, una vez que el límite de expansión ha sido alcanzado, toda nueva pareja ha de mudarse a otro lugar, lo que siempre hacen en virtud y en función de las posibles zonas de pesca en las riberas del Lago. Es así como surgen nuevos poblados añuu, ya sea en nuevos lugares, o repo-

blando antiguos sitios que previamente habían sido abandonados; en todo caso, mudarse o desplazarse en el contexto del espacio territorial de las aguas del Lago de Maracaibo y sus ríos aledaños forma parte de la cosmovivencia añuu, por cuanto responde a necesidades materiales de existencia y, sobre todo, al mantenimiento de la armonía de las relaciones al interior del espacio familiar y comunitario. **Potrerichatami naunatünü keimüchin nairorañü; atatü joukai añunkan je eewe aa** (*Hacia Potrerito se fueron los nuevos matrimonios, por eso hoy los añuu también estamos allá*).

ainma: Nombre. ***Barba*** (***bigote***).

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

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

aipü pa: Adverbio. ***Durante la noche que pasó***; ***la noche pasada***; ***ayer noche***.

Antes que nada, debemos decir que desde la perspectiva añuu los días se cuentan por lunas, o mejor, por noches. Así, un día es una noche completa, es decir, una luna con su sol; esto, porque en efecto la labor de los hombres, la pesca, es eminentemente nocturna, de tal manera que una jornada nocturna corresponderá a un día, ya que previamente el sol ha marcado la jornada de las mujeres y, ambas jornadas, complementariamente se conforman en la cuenta de un día; sin embargo, cuando las mujeres hacen referencia a la jornada pasada lo hacen desde la perspectiva solar o diurna; los hombres en cambio, lo hacen desde la perspectiva nocturna o lunar.

Por otro lado, es de destacar el papel que cumple en la expresión la partícula "**pa**" al final de palabra, pues, es ella la que permite especificar que lo referido, en este caso, la noche, es pasado, o que ya ha pasado, es decir, "**pa**" es marca de algo concluido, de pasado. **Piyoumü aipü pa wouniatünü waünaa Santa Ritaru** (*Hace dos noches fuimos a pescar en Santa Rita*)

aipüüyü: Expresión Adverbial. ***De noche***; ***durante la noche***; ***en la noche***.

Aquí es importante destacar que, ciertamente, **aipüüyü** es un término adverbial con el sentido de tiempo, pero también, y de acuerdo al pensamiento añuu, señala la noche como lugar. Esto es importante, ya que para el filosofar añuu las nociones de tiempo y espacio son dimensiones inseparables, pues, se comprende que todo hacer se realiza en un tiempo y un lugar y ambos son constituyentes del hacer realizado.

Así, se pesca ***durante*** *la noche,* pero también, ***en*** *la noche*; por lo que la noche así vista es temporalidad y espacialidad donde el hacer procede o tiene procedencia, lo que es susceptible de ser explicado si nos atenemos a la conformación del término que, ciertamente, se realiza a partir de **aipü-**, nominal de noche o nocturno, el cual es sufijado por –üyü que es un locativo que acompaña a los nombres para indicar un lugar de procedencia. **Mei aipüüyü wookoti winkan api waünaa** (*Sólo durante la noche cortamos/compartimos aguas con el propósito de sacarlos*; o también; *Sólo de noche cortamos aguas para pescar*).

airaa (**a-eiraa-i**): Nominal. ***Canto***.

Esta palabra es significativamente fundamental para el *sentipensar* añuu, pues, no se trata en modo alguno de un elemento perteneciente a eso que la cultura criolla occidentalizada gusta de clasificar como expresión del "folklore" de *la tradición de los otros,* sino que; por el contrario, se trata de la manifestación del hacer del sentipensar por excelencia entre los añuu y, casi nos atrevemos a decir que es práctica de todos los pueblos indígenas del continente. Tratemos, pues, de explicar tal aseveración.

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

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

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

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

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

hacer histórico y configurando el horizonte ético al que aspira como sociedad.

Por otro lado, es importantísimo apuntar que morfológicamente la palabra **ai-raai** se conforma como una especie de materialización del aliento o espíritu del sujeto colectivo, susceptible de ser visualizado mediante el cantar. Decimos esto en virtud de que, en efecto, el término se compone a partir de la raíz verbal –**iraa**- (*cantar*), pero que al ser prefijada por el atributivo: **a**- se transforma en el sustantivo *canto*, lo que incluye tanto la acción de cantar como la palabra materializada en el *mismo*, esto último está vinculado al hecho de que la raíz verbal –**iraa**- deviene propiamente de –**ei**- que se refiere al *aliento*, el *soplo*, el *espíritu* de todo sujeto presente en el mundo.

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

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

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

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

cosmovisión que ha de expresarse en la cosmovivencia cotidiana de la cultura. He aquí, pues, la trascendencia del *canto* como manifestación, registro y permanencia del *aliento* o *espíritu* de la comunidad o como la materialización del *aliento comunitario en y por el canto*.

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

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

Por supuesto, la mayoría de los **airari/rü** son ancianos. Ello no implica necesariamente que un joven o una joven, no pueda convertirse en *cantor/a*, ya que la mayoría conoce los contenidos de los cantos porque los han recibido a lo largo de su crecimiento; de tal manera que, su transformación en cantores sólo depende de los dominios antes descritos: memoria, musicalidad, performance.

No hay por qué insistir mucho en la importancia social que la condición de *cantor/a* tiene al interior de la sociedad añuu. Sin embargo, es necesario decir que su número es cada vez más reducido, especialmente, porque el dominio del canto está unido al dominio de la lengua añuu y ésta, como sabemos, se encuentra en desuso. Así, la interpretación de los cantos como función del *cantor/a* corre la misma suerte que la lengua. No obstante, al mismo tiempo que la lengua del canto fue siendo sustituida por el castellano, una nueva forma de canto fue asumida por los añuu por lo que hoy día son considerados por la población en general, como sus mejores exponentes y ejecutantes. Nos referimos al uso de la décima como formato musical y métrico para el *contar/cantar*. De tal manera que los cantos religiosos (cantos de celebración a Santa Lucía, San Bartolo o San Benito), pero también, para el canto de las historias pasadas y el relato del acontecer diario, se realizan siguiendo la estructura de la forma poética de la décima de origen ibérico y que ha sido asumida por los añuu como propia y en la que, sin duda, son singularmente destacados y prolijos, al punto que el dominio de la creación e interpretación del canto en décimas en una época recientemente pasada, llegó a convertirse en una de las condiciones necesarias para que un hombre que aspiraba a obtener la aprobación del **apañakai** de la familia de la joven con la que pretendía casarse. Así, el aspirante debía crear

por sí mismo o, en su defecto, buscar a un decimista para que éste, siguiendo el sentir de sus palabras, pudiera crear una décima apropiadamente dedicada a la pretendida y su familia. Como vemos, el arte del cantor, aún en castellano, se trata de un hacer de relevante importancia social y cultural. **Isabelita Ponchera üyü je Josefita Chuwaüyü nataatürü anou nairaa, nana eeatürü anouñü airaarüñü** (*Isabelita de La Ponchera y Josefita de El Barro sabían cantar bien, ella fueron buenas cantoras*).

airencha: Nombre. ***Collar*** (*gargantilla*).

Es común entre las mujeres el uso de collares o gargantillas; pero también por los hombres, aunque en menor proporción. Los collares son elaborados fundamentalmente a partir de semillas de plantas como la llamada *peonía* que siempre son de color rojo y negro en una simétrica combinación que ofrece una singular belleza de la que gustan las mujeres añuu. Ciertamente, el propósito estético es fundamental, sin embargo, éste es atravesado por un simbolismo que, en su significación, puede ir desde la distinción social y familiar, hasta la protección espiritual.

En este sentido, hay collares cuyo único propósito es el adorno y la búsqueda de la distinción social o estética; pero también los hay con el poder de protección y aún de sanación. Los primeros son elaborados por todas las mujeres y hasta por los hombres, pero los segundos son de exclusiva elaboración de los llamados **ou'ti**, cuyo conocimiento y poder formará parte del collar, ya sea para proteger o para sanar a quien lo porta en su cuello. **Anou kairencha Juanakarü** (*Es bonito el collar que tiene la Juana*); **Tasürüti jürüko oupara atüma ou'ti nükumai tairenchakar** (*Estoy protegido contra todo por el collar que me hizo el piache*).

aito: Nombre. ***Cielo***; ***firmamento***; ***espacio atmosférico***; pero también, ***aire***, ***brisa***.

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

De esta manera, el firmamento es más que un lugar, así como la noche adquiere una dimensión más allá de la idea de tiempo que ciertamente contiene, por cuanto noche y cielo, en sí mismos, constituyen elementos que se avivan y por

ello los podemos ver, sentir y vivir manifiestos en el aire como expresión del aliento y vitalidad del mundo. **aipüatürü aitokarü** (*anocheció el cielo*; *el cielo se hizo noche*).

ajapa: Verbo. ***Agarrar***; ***asir***; ***coger***.

Desde la perspectiva del sentipensar añuu, la acción de agarrar, asir o coger, es exclusiva de la mano (**apa**) como sujeto de la acción. Esto es posible apreciarlo en virtud de que el término se construye mediante el atributivo **a**-; el pronombre **j**- (*ella*) y el sustantivo –**apa**- (*mano*); de tal manera que, el sustantivo se verbaliza en la acción de *agarrar* como una atribución propia de la mano, es *su hacer* como sujeto, muy a pesar de que ella ciertamente forma parte o pertenezca a un sujeto particular. Así, debemos entender que la mano es parte del cuerpo del sujeto, pero sólo a ella le corresponde el hacer de agarrar, asir ocoger y que es propio de sí; por tanto, tal hacer le independiza como sujeto.

Esto es importante, pues, introduce la noción de hacer propio a cada parte del cuerpo o particular de cada uno de los órganos o partes del mismo; sin embargo, esta relativa independencia de *haceres* estará siempre en función de la armonía o equilibrio total de funcionamiento para la sustentación del cuerpo y, por ende, del sujeto; lo que, a su vez, se hace extensivo a las relaciones entre los diferentes sujetos como vía para la sustentación del equilibrio comunitario.

Tajapatüchi kaüpeinkan (*Agarré las redes*; *mi mano agarró las redes*).

ajoruta: Verbo. ***Morder*** (***desgarrar con los dientes***).

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

ajünamaiki: Nombre. ***Bagre*** (*Sorubin*, sp.).

Perteneciente a los *Siriliformes* y a la familia *Ariidae*, el bagre es un pez común en todos los ríos venezolanos, pero también son muy abundantes en las riberas

del lago de Maracaibo. Ciertamente, se trata de una especie común pero también diversa; el más apreciado de todos por su talla y peso es el conocido como bagre paletón.

Hasta hace muy poco su presencia era relativamente abundante y de muy fácil captura en el mismo espacio de las aguas de la Laguna de Sinamaica, pues, a fin de cuentas, la laguna no es más que una cubeta creada por la misma corriente del río Limón rodeada por eneales y mayales que de una u otra forma, han permitido su existencia.

La pesca del bagre paletón se realiza mediante el uso de anzuelos que deben instalarse con su carnada en las orillas del río atados a una estaca clavada. Generalmente los pescadores dejan sus cebos durante toda la noche y al amanecer revisan sus señuelos que, en su temporada, pueden arrojar varias capturas de paletones que pueden superar con creces los tres kilogramos de peso y tallas que pueden alcanzar hasta un metro. **Woochiratünü apuni anoun ajünamaiki aye**. (*Ayer sacamos tres buenos bagres paletones*).

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

a) **aka**: Adverbio de tiempo. Traduciría como: ***Entonces***, (***pues, bien***), usado especialmente en la narración de relatos cotidianos, por ejemplo: **aka, Perocha neintairee pükotüin**… (*Entonces, Pedrito llegó aquí diciendo*…).

b) **aka**: Conjunción. Traduciría como: ***Pero***. Utilizado como una conjunción copulativa como alternativa, es decir, una cosa, ***pero*** también, la otra. Por ejemplo: **tachaka pía, aka keimishi pü**. (*Te quiero, pero tienes marido*).

c) **aka**: Preposición. Traduciría como: ***con***, en aquellos contextos donde es necesario marcar la acción a partir del instrumento del hacer; de tal manera que se trata de un: ***con ayuda de***; ***por medio de***; por ejemplo: **Tamaana jüchonatünü marichikarü aka nümüriraü**. (*Mi esposa cortó la enea con la ayuda de su hermana*).

d) **aka**: Conjunción. Traducida como causal; por ejemplo: **wamüiño payawaroü wein aka eei jimee, wakamüni wakürü**. (*Antes éramos felices porque teníamos pescado, teníamos nuestra comida*).

e) **aka**: Presentador. En su hacer como presentador, el término **aka** puede ser traducido como: ***En cuanto a mí***; ***para mí***; por ejemplo, podemos decir: **aka tekai, amüiwa mane aünaari te, aka, añun te**. (*En cuanto a mí; sólo soy un pescador, pues, soy añuu*).

akachera: Verbo. ***Colgar***.

Entre otros, este término nos permite explicar el razonamiento lógico de los hombres de agua en tanto que, en primer lugar, se trata de un verbo configurado mediante un procedimiento con el que la cultura, no sólo logra crear la significación de una acción poco común en su cotidianidad, es decir, a diferencia de los wayuu, los añuu, anteriormente, no colgaban sus enseres o instrumentos; tampoco hamacas o chinchorros, pues, en buena parte, la propia embarcación era utilizada como cofre como resguardo de sus herramientas e instrumentos de pesca; mientras que, el fogón era el lugar para los cestos tejidos con enea y las totumas elaboradas con la fruta del taparo, eran los lugares para almacenar o colgar los enseres e instrumentos utilizados por las mujeres, y, al interior de la casa el espacio generalmente permanece libre, pues, apenas son visibles los petates de enea para descansar o dormir. De tal manera que, colgar ropa, instrumentos, enseres, hamacas o chinchorros, es el resultado de una incorporación cultural relativamente reciente.

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

Esto es posible, por cuanto, la palabra se conforma mediante **a**- como atributivo de **kachee**, conformado a su vez por **k**- atributivo de propiedad y –**achee** nominal de *oreja*, así, **kachee** es la expresión verbal que implica que el sujeto *tiene orejas*, y finalmente, el sufijo –**ra** que implica un grado superlativo por lo

que se trata de una gran oreja, pues, lo que se cuelga o lo que cuelga es un pendiente de mayor proporción. Así, pues, **akachera** como expresión del colgar está más referido a lo que cuelga que a la ejecución de la acción.

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

Jakacherainü tauucha (*Mi ropita está colgada*).

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

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

Dicho de otra manera, utilizamos el verbo **akanaa** para señalar la presencia o el estar de las cosas en nuestra presencia, mientras que el ver (**kiira**) lo utilizamos en el momento en que nuestra mirada se transforma y transforma lo observado en la superlativa representación de su hacer. **Takanaatüchi amüiwa ouparakarü** (*Yo solamente miré la playa*).

akanar: Verbo. ***Ganar*** (Préstamo lingüístico).

Como es evidente, se trata de un préstamo lingüístico del castellano: *ganar* y,

por supuesto, es el resultado de la imposición de otro término lingüísticamente prestado: **atarawo** (*trabajo*), el que ha llegado a representar la transformación del ***hacer propio*** en ***trabajo asalariado***; transformación en la que el primero se entiende como una manifestación de la relación de los hombres y mujeres añuu con la naturaleza y el mundo en la búsqueda de soluciones a sus problemas materiales de existencia, pero que las mismas son tejidas como un petate simbólico en el que ***el hacer*** se constituye en la expresión de la condición humana de los añuu; por tanto, las labores correspondientes, en modo alguno son vistas como desagradables; muy por el contrario, son realizadas como parte de los hilos del petate que hace posible la unidad del mundo.

El *ganar* (**akanar**), en cambio, está ligado a un proceso de sometimiento que en modo alguno está vinculado al orden del mundo, sino a su desequilibrio, ya que procede de la imposición que hace que las labores correspondientes se manifiesten como obligadas y desagradables, de tal manera que **akanar** nada tiene que ver con un acto satisfactorio sino con algo que debe ser dolorosamente asumido, como sometimiento del ser humano al único y poderoso símbolo en el que se resume: **nnerr** (*dinero*).

La inexistencia de la idea de *ganar* (**akanar**) se hace más evidente en la cosmovisión y cosmovivencia añuu en la actividad lúdica de los niños, pues, no existen juegos que a pesar de que impliquen la confrontación de habilidades nunca suponen a un ganador **akanarikai** (*El que gana*; *el ganador*), lo que ciertamente representa un neologismo, pues, en los juegos tradicionales añuu, de alguna u otra manera todos terminan obteniendo un triunfo en algún momento del juego. Para explicar mejor esto que decimos, les contaré una anécdota:

Esa mañana un grupo de niños y niñas jugaban al *juego de la babilla* (**walua aminayawakarü**) el cual consiste en que, por turnos, cada niño se transforma en la babilla que persigue en el agua a los otros, quienes, nadando, deben evitar que la babilla (siempre al acecho), les toque, pues, el sólo toque les transforma en babilla y, por supuesto, en perseguidores. Así, cuando ya todos son tocados y en babillas transformados, la ronda se repite con otro niño en el papel de babilla.

Así, por largo tiempo les vi jugar y reír hasta que, ellos dieron por terminado el juego y salieron del agua. Entonces, les pregunté: ¿Quién ganó?

Por un momento se miraron entre ellos, rieron, y, finalmente, uno de ellos me respondió:

-Todos.

Su respuesta fue acompañada con una expresión que demostraba su natural

extrañeza ante una interrogante no natural. No hay ganadores en el juego porque todos ganan, esto es, no hay competencia sino un compartir, pues, todos son hombres y todos son babillas en el mismo tejido; por tanto, todos tienen un hacer que nunca es superior o mejor al hacer de otro, por tanto, todo está emparejado y, por eso mismo, todos "ganan" en la medida en que todos se complementan en y por su hacer.

Sin embargo, muy recientemente, en una visita que hice a la Laguna pregunté por un amigo que en muchas oportunidades me transportó en su embarcación, y a todos a quienes les pregunté por él me respondieron con un dejo de "resentimiento" diciendo que "él ahora es un ganador", pues, ganaba con PDVSA y por la Alcaldía, tenía "mucho dinero". Cuando al fin pude hablar con él y le comenté lo que sus antiguos compañeros parecían sentir, secamente me dijo: No les hagáis caso, son puros envidiosos.

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

akii: Nombre. ***Cabeza***.

El término se conforma mediante la nominalización mediante el atributivo **a-** de un morfema singular: **-kii**, cuyo sentido está orientado a marcar o señalar un límite sea este un estado o posición; así por ejemplo, **nikii** es el estado o posición límite en la que se encuentra un sujeto que recién ha muerto, pues, se sabe que el mismo ya no está entre los vivos, sin embargo, tampoco ha llegado al lugar de los muertos, por tanto, está en una posición límite entre los vivos y los muertos lo que lo convierte en un *sufriente* que, en efecto, es la traducción de **nikii** pero que igualmente está vinculado al sentido significativo de –**kii**: *sentir*.

Así, pues, **akii** ciertamente representa el límite de nuestro cuerpo (la cabeza), porque es en ella donde reflexionamos acerca de nuestro sentir; de tal manera que de acuerdo a la perspectiva añuu, las palabras se conforman en virtud de la relación entre un *estar* (posición o lugar ocupado), y el *hacer* de aquello que se

nombra; por ello, **akii** (*cabeza*) es límite superior del cuerpo humano y lugar de pensar el sentir, así como su hacer respectivo. **Takii** (*mi cabeza*); **pükii** (*tu cabeza*); **jükii** (*la cabeza de ella*); **nükii** (*la cabeza de él*); **wekii** (*nuestra cabeza*); **jakii** (*la cabeza de ustedes*); **nakii** *(la cabeza de ellos o ellas*).

aki ya: Nombre. ***Derecha*** (***Babor***).

En el pensamiento añuu desarrollado en su territorialización de las aguas, la direccionalidad en el desplazamiento o cualquier otra ubicación, es establecida a partir de lo que considera próximo o distanciado. Así, la expresión **aki ya**, que ciertamente se conforma mediante el nominal **akii** (*cabeza*) y el término independiente **ya** que es un deíctico que modifica los nombres estableciendo una orientación marcada por la distancia particularmente alejada.

Por otro lado, debemos decir que la expresión **ya** sólo se utiliza acompañando a nombres no masculinos; en este sentido, **aki ya** se refiere al extremo o punta distanciada, o mejor, a una cabecera ubicada al costado derecho del hablante, pues, normalmente se usa para referirse a las cabeceras del río ubicadas siempre a babor de la Laguna de Sinamaica. **Nourakatüchi aki ya eimakarü** (Él viajó a babor del río; Él navegó a la cabecera derecha del río).

Akoma (a-ku-ma): Nombre. ***Sombrero***.

En honor a la verdad, debemos decir que nunca, aún en nuestros días, no es costumbre de los hombres o las mujeres añuu usar sombrero, muy a pesar de que las labores de las mujeres, se realizan durante el día y, ciertamente, el sol suele ser agobiante; de tal manera que esta costumbre ha sido adquirida, tanto por la vía de sus parientes wayuu, quienes, a su vez, la adquirieron de los europeos, pero reconfigurando el modelo de sombrero que hoy día, les es propio.

En todo caso, el nombre del sombrero: **akoma**, tiene que ver con el elemento que se sobrepone entre la cabeza y la tierra, esto es. **aki-ou-ma**; se trata, pues, de lo que está sobre la cabeza pero que igualmente está o protege al hombre sobre la tierra. Ha sido por esta vía que los añuu han incorporado el término wayuu para *sombrero* y, muy esporádicamente, la costumbre de utilizarlo.

Sin embargo, recientemente hemos atestiguado que luego de algunos talleres de formación artesanal en el uso de la enea, algunas mujeres añuu han aprendido a tejer sombreros. Esto, que bien pudiera ser positivo por cuanto potencia las posibilidades artesanales de la enea, ha llegado a convertirse en mero adefesio; sobre todo, cuando el discurso oficial de las autoridades educativas del Estado, pretende mostrar el mencionado aprendizaje como el rescate de una supuesta

costumbre originaria, y al que como "vitrina" muestran como rescate de una cultura a la que desconocen ni pretenden conocer.

Por esa vía, la experiencia ha resultado contraproducente, pues, la mayoría de la población, especialmente los hombres, se burlan de la "vitrina", pues bien saben que los añuu nunca han usado sombrero, ya que su hacer originario: la pesca, es eminentemente nocturno; por tanto, el uso de sombrero nunca ha formado parte de su indumentaria.

Esto que decimos no puede ser dejado de lado por cualquier programa de revitalización lingüística y cultural añuu, pues, se trata de la necesidad de decir la verdad y, presentar los sombreros tejidos con enea, así como unas faldas femeninas supuestamente originarias como vestimentas de las mujeres añuu, sólo es producto de la visión colonialista de los criollos acerca de lo que suponen fue la vestimenta añuu y que no sólo expresa un desconocimiento e imposición cultural, sino que más que ayudar ridiculiza a la cultura e incentiva su vergüenza. **Takoma** (*mi sombrero*); **pükoma** (*tu sombrero*); **nükoma** (*el sombrero de él*); **jükoma** (*el sombrero de ella*); **wakoma** (*nuestro sombrero*); **jakoma** (*el sombrero de ustedes*); **nakoma** (*el sombrero de ellos o ellas*); **nakomakarü wayuukan** (*El sombrero es de ellos los wayuu*); **Tachaka teinka takoma kayoüyü** (*Me gusta llevar mi sombrero en medio del sol*).

akoroo: Nombre. ***Sapo*** (sp) (*anuro – bufónidae*).

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

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

Estos animales encuentran en las Ciénegas de la Laguna abundantes insectos con los que se alimentan y pueden llegar a alcanzar grandes tallas y peso. Hay

en la tradición oral añuu una historia donde el sapo es presentado como un añuu sin dignidad, pues, se trataba de alguien resbaloso, dado a hablar sin verdad y sólo para halagar y así obtener algo de aquel a quien adula; por eso mismo, era visto como desagradable a los ojos y entendimiento del resto de sus compañeros; de allí que, cuando una persona es demasiado melosa o hipócrita es considerada como un **akoroo**, pues, sólo vive de lo que su lengua logra atrapar.

Ayounakan ee ama akoroo nana, amüiwa aka naweña nataüran pia (*Los criollos son como los sapos, sólo con su lengua te atrapan*).

akuwa: Nombre. ***Camino que se hace al caminar***. ***Trayecto-trayectoria***; ***recorrido***.

Este término es realmente importante para el sentipensar añuu. Pudiéramos decir incluso, que se trata de una de sus palabras clave. Esto lo decimos por cuanto ella resume una idea que es central para la cultura: todo camino no es él en sí mismo sino el hacer (la marcha) del sujeto que lo hace posible como camino; de tal manera que el camino existe sólo cuando ha sido recorrido.

Tal idea es posible extraerla de su configuración morfológica, pues, la misma se conforma mediante el término **aku**- como raíz que ciertamente se refiere al *camino*, al *trayecto*; sin embargo, esta es sufijada por el deíctico –**awa** cuya presencia lo vuelve sobre sí mismo o, por mejor decir, lo convierte en movimiento, desplazamiento y aún, en velocidad, exiliando de sí su referencia a la idea de espacio. Así, pues, **akuwa** (**aku-awa**), puede ser perfectamente traducido de acuerdo al sentido del verso del poeta Antonio Machado: *se hace camino al andar*.

Esta idea de camino como marcha y no como espacio está estrechamente vinculada al hecho de que no hay caminos precisos en el agua, ellos sólo se hacen o efectivamente existen en el propio curso de la embarcación que los forma en su travesía, por lo que, tal camino es, con todo: **aku-awa** (**akuwa**), en tanto que él es, únicamente, en el momento del desplazamiento, del recorrido, luego de lo cual desaparece en la propia fluidez de las aguas. Por esta vía, **akuwa**, muchas veces es utilizado como expresión de eso que llamamos o entendemos como "vida", ya que se trata de un tránsito en el que todo lo que hacemos no sólo es expresión del camino que transitamos sino del tránsito de nuestro propio camino y, por tanto, la manifestación concreta de nuestra existencia. **Pejeemane nükuwairü nükatouwaruichi** (*Cada quien transita su propio camino en su vida*).

akuwaipa: (***Tradición***; ***costumbre***).

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

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

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

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

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

como vemos, parte de la misma raíz **akü**-, de **aküwaipa**, seguido esta vez por el término: -**maa** que, con todo, implica el sentido de *tierra* en tanto mundo.

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

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

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

akümari: Nombre. ***Constructor*** (***ingeniero***; ***inventor***; ***creador***).

Tal como vimos en la definición anterior, construir es una actividad que ciertamente sobrepasa el dominio de una técnica, pues, ella responde más al sentido del hacer en el contexto del filosofar que del dominio de la técnica o las herramientas; por lo que, el **akümari** (*constructor*) no es sólo el conocedor de un oficio técnico sino que es, en lo fundamental, el conocedor del **akuwaipa** del pueblo añuu y que, en efecto, supone tal dominio técnico singularmente orientado por el dominio del hacer inscrito en el **akuwaipa**.

Dicho de otra manera, el **akümari**, del mismo modo en que el **airari** domina el lenguaje que el **akuwaipa** le provee como cuerpo social, como imaginario y memoria para componer y transmitir creativas historias que dan vida y per-

manencia al imaginario y la memoria histórica del cuerpo social; asimismo, el *constructor*, en el proceso de construir parte de ese mismo imaginario y memoria para resolver viejos y nuevos problemas. Así, el **akümari** es, por así decirlo, *el que sabe cortar/compartir para emerger nuevos espacios en función de la persistencia de la comunidad sobre las aguas*. **N**ükümari nütaai jallakarü (Él sabe construir la casa); **Nütaai akümaa, maneü akümari niá** (Él sabe construir, él es un constructor).

akküürü: Nombre. ***Comida*** (***alimento***).

Sin lugar a dudas, el elemento más importante en la cohesión de cualquier grupo humano es la búsqueda o producción de los alimentos, es decir, el origen de toda cultura está indisolublemente unida a la búsqueda de los alimentos y la forma de producirlos, pues, la comida, el sustento material es esencial a la existencia humana, pero también, es lo que unifica en el hacer a un colectivo que, por esa vía, se transforma socialmente en la medida en que las tareas se comparten y se complementan.

Decimos todo esto porque, ciertamente, el término **akküürü** mantiene la raíz **aku**- que, sabemos, está vinculada a un *hacer*; mientras que el sufijo –**rü** es un deíctico que señala proximidad y que se utiliza para términos de género no masculino; así, **akküürü** es un hacerse interno, propio, es el hacer para el cuerpo en tanto alimento. **Kakküürü api jürüko wamana eiña añun we** (*Tener alimentos para toda nuestra familia nos hace ser añuu*).

akküürapa: Verbo. ***Alimentar***.

Conformado a partir de la unidad que produce el alimento (**akküürü**) y el verbo dar (**aapa**), lo que a su vez se describe como la acción de la mano que otorga es lo que hace posible que la idea de alimentar es dar comida, pues, el proceso de nutrición es intrínseco al alimento. Así, "dar alimento" no es una acción exclusiva de los seres humanos o de los animales, sino que, de acuerdo al sentipensar añuu, las interrelaciones entre todos los sujetos presentes en el mundo, se manifiestan como un permanentemente otorgar/recibir alimento de manos de su complementario respectivo, lo que hace posible la compartida existencia de los sujetos así relacionados.

Así, por ejemplo, las nubes, alimentan al río con la lluvia; el río, esposo de la tierra, la alimenta con sus aguas para que, por esa vía, ella pueda alimentar a todos sus hijos, incluidos los hombres; por lo que, pudiéramos decir, **akküürapa**

(*alimentar*) es la acción vital del mundo como sujeto. **Winkan waküürapain namo jaüyükan** (*Las aguas nos alimentan con sus peces*); **Paapaü aküürapakar apürüchonkai** (*Dale el alimento a tu hijo*).

aküürüre: Nombre. ***Comedor***. ***Lugar donde se come***. ***Sitio para comer***.

Este término es de uso relativamente reciente, pues, está más referido a nombrar los lugares para comer de la sociedad criolla, sea este el correspondiente a una casa de familia, o a un comedero o restaurante, pues, entre los añuu, tal espacio no tiene lugar dentro de la casa, pues, generalmente, el acto de comer se realiza fuera de la misma en la llamada escollera que ciertamente no puede ser considerada como un comedor. La noción de lugar la determina el sufijo –**re** que así modifica al nombre **aküürü** (*comida, alimento*) y lo transforma en *lugar de comer*. **Nachaka ekaa nana ayounakan aküürüreüyü** (*A los criollos les gusta comer en los restaurantes*)

ama: Interrogativo. ***Cómo***; ***por qué***; ***qué***.

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

amaana: Nombre. ***Mujer casada***; ***esposa***. (***Es buena tierra***; ***es tierra fértil***).

Centro (Sol) de la galaxia social y la constelación familiar añuu. Ella es la que atrae a la órbita familiar la mano masculina para la provisión económica y la expansión familiar. Ella es la tierra que fija en su seno el florecimiento del grupo. Decimos esto por cuanto, la palabra-frase se conforma mediante: **a**- (atributivo); -**ma**- (sustantivo: *tierra*), y, -**ana** que significa *bien*; *bueno* o *buena*. Así, en su proceso de crecimiento, la mujer se va haciendo tierra buena, pues, desde la perspectiva añuu, ella adquiere como propiedad, la condición de fertilidad de la tierra en tanto es capaz de germinar, de dar frutos (*hijos*).

Como vemos, para el sentipensar añuu la condición de mujer casada (*esposa*) está en relación directa a su configuración como "*tierra buena*" para la procreación de vida, lo que genera la indisoluble identidad entre *el hacer de la madre tierra* y *el hacer de la mujer añuu como tierra buena para ser madre*, pues, ambas son capaces de anclar la vida, territorialmente hablando, y, por ello, cons-

tituirse en centro orientador de la organización de la familia y de la comunidad en general, pues, ciertamente, la comunidad se conforma a través de la alianza entre familias, y éstas sólo emergen en el justo momento y lugar que una mujer añuu se hace **amaana**, es decir, ***tierra buena*** (*mujer casada*). A partir de ese momento, comienza a configurarse la constelación familiar que unida a otras constelaciones familiares logran conformar la galaxia social añuu en la Laguna.

Es por ello que de acuerdo al sentipensar añuu, es la Mujer (en tanto Madre), el centro (sol) de cada constelación familiar y de la gran galaxia social comunitaria, pues, **amaana** (*la esposa, la mujer casada*), es la *tierra buena* que procrea, y alrededor de la cual gravitarán todas sus hijas casadas (**amaanakan**) en un proceso de expansión que sólo se detiene cuando la constelación alcanza el límite territorial, luego del cual, puede llegar a afectar a la galaxia social comunitaria en general y, por ello, toda nueva **amaana** de esa familia tendrá que anclar su centro como una nueva constelación, en otro lugar, en algún otro espacio de las riberas del Lago.

Ahora bien, una mujer que se ha transformado en "tierra buena", muy a pesar de que por alguna razón física o "extra-física" no llegara a tener hijos, no pierde su condición de centro (solar) de la constelación familiar; en todo caso, ella es considerada como **amaanachon pe** (*esposa* o *mujer casada que no tiene o no puede tener hijos*); pero, como es posible observar, ella sigue siendo **amaana**, es decir, ***tierra buena***; de tal manera que la condición de *tierra buena* trasciende la capacidad de "***parir***" o "***tener hijos***" ya que parece estar más referida a un *conocer* o *saber* que se entiende, es ***hacer*** propio de toda mujer que la comunidad de mujeres (madre, tías y abuelas maternas), le han conferido previamente en su propio proceso de transformación como **amaana**.

Ora que, justo es decir que alcanzar el estadio de *tierra buena* requiere de un proceso de transformación de la mujer y que, de acuerdo al sentipensar añuu puede ser visualizado en tres etapas; a saber: 1) **chonkarü**: ***niña*** de los 0 años hasta el momento de la primera menstruación, pues, a partir de ese momento, ella deja de ser considerada como niña; sin embargo, tampoco puede ser considerada como una mujer completa, y por ello que debe ser conducida a penetrar el umbral de (2) su proceso de transformación en ñerü: paso de transición de la niña hacia la formación de una mujer adulta. Por ello, antiguamente ella era sometida a un aprendizaje orientado, conducido y realizado por la abuela materna; las tías maternas y su propia madre como maestras protectoras. La condición esencial para la efectividad de este paso de transición era que el mismo debía ser realizado con el enclaustramiento de la ñerü en un espacio cerrado y especialmente construido al efecto, y oculta a la vista de todos los hombres.

Esta etapa de crecimiento y aprendizaje de la ñerü, sólo culmina cuando las

maestras formadoras consideran que ciertamente, ella ha dejado de ser ñerü (3) y se ha transformado en **mayüre**; es decir, en una joven mujer casadera o en condiciones para el matrimonio, lo que ciertamente es equivalente a la condición de **aüreei** del sujeto masculino. Es decir, se trata de una mujer suficientemente autónoma para alentar un hogar, esto es, construir su propio espacio sobre las aguas. Podríamos decir que ella se ha transformado en estrella capaz de atraer a su órbita familiar a un hombre, y, es esta condición lo que define la idea de **amaana**, ya que se trata de la capacidad de reproducir la existencia otorgando así permanencia a la existencia. **Amaana** es, pues, el lugar donde reside el origen y sentido de eso que los antropólogos llaman *matrilinealidad* y *matrilocalidad* del pueblo añuu.

amana: Nombre. ***Familia***; ***pariente***.

Hemos hecho referencia, a propósito del estadio de **amaana**, que la mujer (casada) es, sin lugar a dudas, el centro que atrae a su órbita a un hombre perteneciente a otra familia, es decir a "*uno de ellos*" (**manenana**), un "*otro*" (**mana**) de ellos (**nana**), y que por esa vía llega a formar parte del nosotros familiar o comunitario, ya que se ha integrado a la constelación de la familia cuyo centro de irradiación, movimiento y orden se centraliza en la mujer, esto es, en la figura de la **amaana** que comunitariamente ha sido formada para ello; por lo que para el sentipensar añuu, cualquier hombre, aún sin haber nacido de una madre añuu, puede ser incluido a la órbita familiar a través de su unión complementaria con una **amaana añuu**, pues, es esta relación la que es definida como **amanakarü**, esto es: *la familia*.

Dicho de otra manera, todo aquel que es capaz de orbitar en la constelación familiar formada por el sol de una **amaana añuu**, es o se constituye como un **amana**, esto es, como un familiar, un pariente, y para ello no es determinante un lazo consanguíneo, ya que para el sentipensar añuu, sólo es posible hacer parentela con *los otros*; esto es, con ellos (**amo nana**); por tanto, el término **amana** está más referido a *la aproximación o inclusión de ellos a nuestra tierra o territorio familiar y comunitario* y, por eso mismo, son parte de nuestra familia (**wamana**).

Oukai pe ye niá aka wamanai nü (Él no nació aquí*, pero es nuestra familia*).

ami: Preposición; ***a***; ***en dirección a***.

Nüunawa Maraküyami (Él se va a Maracaibo); (Él va hacia Maracaibo)

amía: Nombre. ***Cicatríz***; ***cortada***; ***marca***; ***surco***; ***arruga***.

En efecto, el término **amía** puede usarse para señalar marcas o cicatrices en la piel producto de accidentes que la hayan cortado, así como también, a las marcas o surcos en la piel de los rostros de los ancianos; pero también y muy especialmente, la marca de nuestra pertenencia, esto es, aquello que de alguna manera es marca de herencia: lunar y aun el gesto que delata al que lo expresa como perteneciente a un ancestro o antepasado.

De tal manera que, **amía** no sólo es señal material o física sino también expresión simbólica y gestual de una memoria, esto es, la viva imagen simbólica de aquello a lo que pertenecemos o aquello a lo que de manera marcada estamos vinculados. Así, pues, podemos decir, por ejemplo:

Kamíai nütüchai niá (Él tiene la marca de su abuelo), puede ser una expresión para referirse a que el sujeto referido tiene un lunar o un gesto que recuerda al antepasado. **Nüchotawatüi niá kamíatüi** (Él se cortó y le quedó la cicatriz).

a mi aa: Adverbio locativo. ***Hacia allá***.

Se trata de una expresión eminentemente locativa que señala un lugar distanciado del sujeto que enuncia. Ejemplo: **ounatüi niá a mi aa** (Él salió hacia allá).

Es decir, señala la ubicación o el desplazamiento en dirección opuesta al locutor del sujeto referido. **Ouna piá a mi aa te** (*te vas hacia allá; te alejas de mí*).

a mi ye: Adverbio locativo. ***Hacia acá*** (***aquí***).

Al contrario del anterior, el desplazamiento señalado va en dirección del hablante. Se trata de una aproximación del sujeto referido en relación con el hablante. Por ejemplo: **eintatünü piá a mi ye te** (*Viniste hacia aquí; Llegaste a mí; te acercaste a mí*).

Es interesante señalar que ambas (**a mi aa**; **a mi ye**) están más referidas a un desplazamiento vivido, experimentado que, a una acción ejecutada a voluntad por el sujeto, esto es, se trata de un desplazamiento sobre las aguas y no sobre los propios pies del sujeto. Igualmente, podríamos decir que **a mi aa** se refiere al horizonte, mientras que **a mi ye** puede referirse al lugar habitado.

amira: Verbo. ***Saciar*** (***ahíto***; ***estar lleno por haber comido***).

El término es particularmente interesante en cuanto a su conformación con la que configura su significado como "saciar", "estar lleno por comer o beber suficientemente", pues, en efecto se trata de la unión de la preposición **ami** (*a, hacia*) que señala una direccionalidad, y el sufijo –**ra** que es marca de superlativo; de tal manera que se trata de un *llenado*, de una interioridad plena o totalmente plena. Es así que podemos entender frases como:

amirai te jüka tekatüi kaaya aküürü (*Estoy lleno porque comí mucha comida*).

En la que, como vemos, la preposición **ami**- se transforma en la interioridad del sujeto y su plenitud o llenura, la que es marcada por el superlativo –**ra**; lo que sin lugar a dudas es una configuración particular del significado *saciado*, *ahíto*, *lleno*.

Esto, que pareciera tratarse simplemente de un procedimiento sintáctico, es decir, eminentemente lingüístico, tiene que ver con la perspectiva desde la cual es comprendido el hacer del cuerpo humano y social, pues, como de inmediato veremos, no es posible separar la interioridad individual del sujeto del cuerpo social del que, sin lugar a dudas, forma parte.

De tal manera pues, estar lleno por comer mucha comida, aunque ciertamente corresponda a un acto o estado estrictamente individual, está relacionado con la plenitud de toda la familia, ya que nadie come solo o por sí solo, sino que todos deben o pueden comer y alimentarse, pues, hay alimentos suficientes generados por todos para el consumo de todos.

amiro/ü: Nombre. ***Hermano***; ***hermana***.

Como es evidente, el término para hermano/hermana posee la misma raíz de *saciar*, *llenar*. Así, un hermano/hermana no es solamente alguien que es mi semejante por lazos de consanguinidad, sino que se trata del *otro* o *la otra* que conmigo se complementan al interior de la familia que, de esa manera, se hace plena, llena.

En este sentido, debe entenderse que cuando un hombre se casa con una mujer añuu, está obligado a desplazarse al interior de la familia de la mujer que, literalmente lo digiere, para decirlo en términos de la otra acepción del término **amira**, pues, ciertamente se integra a ella en la condición de hermano (**amiro**) en relación a sus cuñados y cuñadas. Es decir, él no sólo llega a la familia como esposo de **amaana** sino que, al efecto, viene a sustituir a los hermanos consan-

guíneos de **amaana**, esto es, a sus cuñados ya casados y que igual que él, han debido desplazarse para ser ingeridos por el cuerpo familiar de sus esposas, por lo que ambos se configuran como alimento social capaz de alimentar a la familia al proveer alimento material con su trabajo, pero sobre todo, de nuevos hijos e hijas, únicos capaces de garantizar la continuidad del complementario equilibrio familiar y social de la cultura.

Así, pues, podemos decir que para el sentipensar añuu, la condición de hermano o hermana no es únicamente una relación filial consanguínea sino, sobre todo, relacionalmente complementaria, ya que se trata de un cortarse para compartirse, pues, sólo de esa forma el cuerpo familiar y social alcanza su plenitud y su equilibrio. **Tamiro** (*mi hermano*); **pümiro** (*tu hermano*); **nümiro** (*su hermano de él*); **jümiro** (*su hermano de ella*); **wamiro** (*nuestro hermano*); **jamiro** (*el hermano de ustedes*); **namiro** (*el hermano de ellos*).

amiyaa: Nombre. ***Melodía***; ***música***.

Lo primero que debemos decir en relación a este término es que, a pesar de su relación con el *cantar*, se trata de uno de sus elementos y no del *cantar* como totalidad. Queremos decir, *cantar* implica ciertamente el registro de una *melodía*, esto es, musicalizar la palabra; sin embargo, no es la melodía lo que determina el *canto*. En este sentido, de acuerdo al sentipensar añuu, el punto de unión entre el cantar y la música (la melodía) es la interioridad del espíritu humano donde ésta se origina; es decir, toda música y todo canto tiene su origen en la interioridad del espíritu de quien lo genera y alienta.

Esto es posible comprenderlo a partir de la conformación del vocablo que, como vemos, está constituido por: **ami**- (preposición direccional –**a**- pero especialmente en el sentido de la interioridad del sujeto); seguida de –**yaa** que es un morfema que señala distanciamiento continuo, rítmico, por así decirlo. De tal manera que, toda melodía, toda música, no importando el instrumento que la exprese es, con todo, originaria de la interioridad del espíritu del sujeto que la crea, la hace emerger de sí y la lanza al más allá como melodía.

Aneicha amiyaa nüirai (*Es bonita la melodía de su canto*).

amiyana: Verbo. ***Ofrendar***; ***dar ofrenda***; ***entregar dote***.

A diferencia de **aapa** que es el *dar desde la mano*, **amiyana** es un dar, pero *desde adentro*, es decir, desde el espíritu; por tanto, lo que se da va mucho más allá del objeto o presente dado, pues, su implicación o significación está sujeta

a la interioridad espiritual desde donde se otorga.

Por ello, **amiyana** es más bien utilizado para referirse a aquello que damos como ofrenda, esto es, como entrega de nuestro espíritu y no como regalo; de tal manera que es utilizado únicamente para referirse a la entrega de obsequios o presentes en pagamento de curaciones realizadas por un piache (**ou'ti**), y más actualmente, en ofrendas por milagros a la virgen (Santa Lucía; Virgen del Carmen o San Bartolo); pero sobre todo, a lo que se entregaba como dote a la familia de la novia antes del casamiento.

Como vemos, se trata de un dar desde el corazón; de allí que, en el momento de otorgarlo, con mirada cabizbaja, el *ofrendante*, generalmente dice: **Aüri te'in amiyanai jaña jatü aapüwü natüma tamaanarü** (*Desde mi corazón, ofrendo a ustedes este obsequio por mi esposa*).

Se trata, pues, de un dar ceremonial, espiritual; por lo que es más bien, un entregarse a sí mismo en el mismo momento en que el objeto representativo de la entrega es otorgado.

amiyaawa: Verbo. ***Divertirse***; ***jugar***; ***entretenerse sin más propósito que el divertimento***.

El sentido de divertimento por o para sí mismo lo configura el sentipensar añuu a partir del nominal –**amiyaa**- que, ya hemos visto, está referido a la música, a la melodía o la musicalidad; pero esta vez seguido por el sufijo reflexivo –**awa**, que sintácticamente torna a la música en disfrute personal del propio sujeto.

De tal manera que divertirse es una acción cuyo símbolo fundamental es la música, el cantar y el canto; de hecho, los juegos de los niños se caracterizan por enunciar siempre un canto inicial; pero también, entre los hombres y mujeres mayores, cantar o demostrar la capacidad de improvisar relatos y cantos con buena melodía es su mayor divertimento en lo que pueden extasiarse por días. **Kaaya wamiyaawatünü aipü pa, weiratünü je wairatünü jürükü aipükarü** (*Nos divertimos mucho anoche, cantamos, bailamos toda la noche*).

amma: Nombre. ***Caballo***.

Al comienzo de este trabajo hicimos referencia a este término como nombre asignado por los wayuu y los añuu para designar a este extraordinario animal: el caballo. En este sentido, dijimos que la presencia de esta bestia, nunca antes vista por los pueblos originarios de esta región del mundo, fue percibida como

capaz de desdoblarse en una misma terrible acción, tanto en lo que se refiere al animal, como en la más terrible acción del hombre que actuaba como jinete, pues, éste con su escudo y espada de afilado metal, definitivamente impactó los corazones de todos los pueblos indígenas de la cuenca; porque además de sus terribles acometidas en tierra, la bestia podía llegar hasta ellos a través de las aguas.

Sin embargo, no fue este espectacular detalle el que guio al pensamiento de los wayuu y los añuu en el momento de nombrarlo, sino que fue el hecho cierto de su capacidad de *hacer temblar a la tierra*, cuando en furioso tropel, las huestes de **eichiamañü** (*hombres caballo*) galopaban, y rostros de caballos y hombres se transfiguraban en una sola bestia que, en efecto, podía sentirse en el temblor de la tierra. Tal fue el principio que ciertamente guió a ambos pueblos en la configuración del nombre de la bestia, hasta ese momento, desconocida. Su nombre fue **amma** (*caballo*), *el que hace temblar la tierra*.

Por otro lado, no fue el supuesto poder del caballo de desplazarse por agua y tierra, de ser bestia y hombre al mismo tiempo, lo que terminó por imponerlo entre los añuu, sino que fue su media condición humana lo que terminó por convertirlo en símbolo del sometimiento y definitiva derrota de los añuu, no precisamente por la guerra, sino porque este hombre-caballo llegó a tomar sus mujeres y, por esa vía, el añuu creyó establecer desde entonces una alianza a partir del matrimonio del hombre/caballo con sus mujeres[1].

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

ammamai: Nombre. ***País***; ***territorio***.

El pueblo añuu sabe que su vida no transcurre en tierra firme, que toda su cosmovivencia se organiza y sucede a un palmo del continente, es decir, en la orilla. No obstante, tiene plena conciencia de la noción de territorio, de su territorio, el que sabe muy bien está conformado por sus espacios de habitación (el lugar de las casas), sus lugares de pesca y captura, así como los de cacería y recolección; por eso, es toda esta cartografía lo que se constituye en **wammamain**; esto es, *nuestro territorio*; *nuestro lugar en la tierra*; *nuestro país*.

A algunos lingüistas les gusta traducir este término (**ammamai**) como "Patria", lo que de alguna manera han logrado naturalizar a partir de la imposición de la colonialidad del saber, y del poder; sin embargo, tal idea o sentido significativo

1 Ver el ***Canto de la Mujer y el Caballo*** en el Libro Tercero de esta obra.

está muy lejos del pensamiento añuu, pues, el sentido de *patria* está afincado en su raíz patriarcal y masculina como fortaleza, base o sostén de la estructura familiar y social, lo que en el contexto de la cosmovisión y la cosmovivencia añuu sencillamente no ocurre; por el contrario, desde la perspectiva añuu, el padre es el aliento necesario y complementario, es brisa creadora, pero su propia naturaleza le impide ser fija, estable, permanente. En este sentido, sólo la femenina tierra fija, es decir, posibilita el establecerse de parte de todas las comunidades y, eso es así, pues, es esa su inmanencia.

Por otro lado, la idea de *patria* corresponde más bien al sentido político del territorio. Así, la patria es el espacio territorial bajo el dominio político del padre o los padres de la patria, quien o quienes exigen la obediencia del resto de los habitantes a su control político. Sin embargo, tal vez hoy más que nunca, el uso del término patria y el asumirse patriota ha sido llevado al paroxismo, al punto de negar a todos los otros que más que obedecer a la patria de los patriotas, aspiran a defender y, de suyo, son asesinados por defender su tierra, es decir, a su matria.

Los añuu y los wayuu, por ejemplo, actualmente son criminalizados por el Estado-gobierno como antipatriotas por estar vinculados al contrabando de extracción de gasolina al que, especialmente los añuu, han tenido que dedicarse en vista de que todo su territorio ha sido afectado luego de más de un siglo de explotación de petróleo, petroquímicos y minas de carbón entregadas por los patriotas a corporaciones extranjeras, quienes han destruido sus espacios de pesca, distorsionado las estaciones, ahuyentado a las especies de cacería, condenándolos al hambre y a la muerte. Sin embargo, los patriotas son los del gobierno y los añuu y los wayuu son los apátridas, y, tienen razón, pues, los añuu y los wayuu son fundamentalmente matriotas, pues son defensores de la madre tierra, de su territorio.

Tammamai (*mi territorio*); **pümmamai** (*tu territorio*); **nümmamai** (*su territorio de él*); **jümmamai** (*su territorio de ella*); **wammamai** (*nuestro territorio*); **jammamai** (*el territorio de ustedes*); **nammamai** (*el territorio de ellos/ellas*). **Jürüko karoorare wammamain** (*Todo el Lago de Maracaibo es nuestro territorio*).

amoraa: Verbo. ***Quemar***; ***encender fuego*** (***incendiar***).

Como es de suponer, los añuu sólo producen el fuego mínimo que utilizan en el fogón para la preparación de los alimentos y, hasta hace poco, para hacer fogatas familiares en la noche en el espacio de las escolleras, cuando la familia se reunía para platicar de todas las cosas. Así, quemar, en el sentido de técnica

muy utilizada por las poblaciones agrícolas, no existe entre los añuu.

Así, los únicos incendios o quemas en el espacio de la laguna de Sinamaica son producto de accidentes en el fogón familiar que, por algún involuntario descuido provoca la quema del espacio de la cocina y aún, de la casa. No obstante, hasta muy recientemente, el más común y el más fortuito de los incendios o quemas de casas los producía la tormenta eléctrica con sus centellas; pero nunca un fuego provocado en el manglar, ya que las mismas características del espacio acuático y cenagoso del mismo, impide u obstaculiza la expansión de cualquier fuego.

En fin, el uso del verbo **amoraa** está reducido a los efectos que quemar o hacer quemar la leña del hogar o, un poco más atrás en el tiempo, cuando era costumbre quemar la casa de la madre principal luego de su "segundo entierro", ritual que hacía posible la ocupación de su espacio con la construcción de una nueva casa que, junto a su marido, habita la hija mayor. Pero, como vemos, este quemar es eminentemente ritual, pues, implica de forma estricta la desaparición definitiva del espíritu de la difunta ya que se supone, ella ha llegado a su destino en el otro mundo, de tal manera que la quema de su casa es sólo un aspecto en la interpretación material de su trascendencia. En este sentido, podemos aseverar que el verbo **amoraa** puede usarse en el momento en que el fogón se usa para cocer los alimentos: **jamoraü shikü apí akarata** (*Ella enciende el fogón para cocinar*), más exactamente: *Ella quema leña para cocinar*. Muy distinto es el uso de amoraa cuando se refiere al acto de quemar la casa de la madre muerta: **wamoreenü je'inña wuunou'ta apí mané wachiwora** (*Quemaremos el corazón del hogar de nuestra madre para otro comenzar nuestro*).

Es necesario decir que tanto la práctica de la quema de la casa de la madre desaparecida como la del segundo entierro, entre los añuu, han quedado totalmente abolidas. Sin embargo, hemos observado, que a pesar de que la casa ya no es quemada sí es desarmada y sobre el espacio no se levanta otra casa sino luego de un tiempo que sigue siendo determinado por el ritual del segundo entierro sobreentendido en el cumplimiento de un determinado aniversario de la muerte de la desaparecida.

Ahora bien, quemar leña en el fogón es singularmente diferenciado de quemar la casa de la madre fallecida, pues, en este caso se trata de un acto que viene del corazón, por tanto, no es una necesidad material sino una acción netamente simbólica con el que de manera definitiva se *a-ceniza* la ya innombrable presencia de la madre desaparecida.

amoura: Verbo. ***Dañar***; ***malograr***; ***echar a perder***.

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

amoyo: Nombre. ***Ombligo***.

Su configuración significativa no puede ser separada de: **amuyoo** (*placenta*), pues, como es evidente, la relación es muy estrecha y ambos están vinculados a otro término que consideramos clave al filosofar añuu (-**ou**-) al que nos hemos referido en el Primer Estudio de esta obra, pero que analizaremos en este Segundo Estudio en su justo momento. No obstante, podemos adelantar que se trata de una partícula cuyo sentido significativo está vinculado a todo aquello que *emerge* o *se ubica en el límite de una superficie*. Así, para el filosofar añuu tanto el ombligo como la placenta tienen la atribución o la propiedad de hacer posible el emerger del niño; la placenta, en tanto vínculo de sustento del feto en las aguas de la matriz, y el ombligo, como punto de enlace del emerger del niño de la interioridad de la madre. **Jüchonatünü nümoyoukai Nüauwi** (*Cortó su ombligo del niño nacido su abuela; o mejor, La abuela cortó el ombligo del niño al nacer*).

amoüyü: Nombre. ***Cementerio***.

Conformada mediante el atributivo **a-**, seguida del nominal –**mou-** (*mal o malo*) por lo que se transforma en un *malear* o *dañar* en una verbalización que, de inmediato, es fijada a un lugar a partir del sufijo locativo –üyü que indica un lugar de procedencia; por tanto, pudiéramos decir que **amoüyü** es el lugar de donde procede lo que se daña o lo que está dañado, es decir, es ese lugar donde es abandonado todo aquello que está dañado o por dañarse.

En efecto, en una oportunidad nos refirió el Tío Alberto Sánchez que, antiguamente, cuando la persona moría era envuelto en una estera de eneas, y colocado en su propio cayuco o canoa era llevado a un muy apartado lugar en la selva del manglar y allí era abandonado para que siguiera su proceso de putrefacción de manera aislada o alejada de la comunidad viva, hasta que, pasado un buen tiempo y, luego del sueño de alguno de sus familiares, se llegaba a la conclusión de que era el tiempo de realizar el ritual del segundo entierro, pues, se suponía,

que el espíritu del difunto había alcanzado a llegar a su destino. Era entonces que los añuu se disponían a adquirir una gran vasija de barro elaborada por los wayuu, en la que, en la ceremonia del segundo entierro, introducían los huesos limpios del difunto y, ahora sí, sepultaban sus restos en la misma selva del manglar.

Dicho de otra manera, el cuerpo del difunto era llevado a ese lugar considerado como **amoüyü**, es decir, el sitio de donde procede lo que está sujeto a dañarse y que ha de estar alejado de la vida de la comunidad por las implicaciones tanto materiales (mal olor; enfermedad) como espirituales (el espíritu del difunto debe entender que ya no está entre los vivos y, por tanto, alejarse), implícitas en tal proceso de descomposición.

Por supuesto, la práctica de abandonar el cuerpo del difunto en la selva usando como urna su propia canoa, dejó de practicarse a comienzos del siglo XX por prohibición expresa del Estado, lo que de alguna manera alteró las prácticas y rituales funerarios propios de los añuu que así, fueron obligados a enterrar de manera definitiva y de una sola vez a sus difuntos en los llamados cementerios municipales o panteones oficiales, y, además, de acuerdo a los reglamentos establecidos al respecto por el Estado que, entre otras cosas, impone un tiempo diferente para la celebración del velorio así como el obligatorio uso de un cofre sellado para enterrar el cuerpo del muerto. **Jümüiño, wamoüyü nee Kuunnuriyaru** (*Antiguamente, nuestro cementerio estaba en el monte*).

amuro: Verbo. ***Perder***.

A propósito de este término es importante señalar que su uso siempre ha estado vinculado al sentido de *perder* como ***extraviar*** y no como antítesis de *ganar*, pues, ya lo hemos visto, el *ganar* (**akanar**) es un concepto resultante de la imposición colonial asumido como un préstamo lingüístico. Dicho de otra manera, el sentido de perder como derrota o pérdida por no ganar, aún en la actualidad, no está suficientemente claro al pensamiento añuu, pues, por principio, no se trata de una cultura que tenga como propósito la competencia, ni siquiera en sus juegos que suponen la confrontación de habilidades (*carreras de canoas; el juego de la babilla; pesca con arpón, arco y flecha*), ya que, en este caso, lo importante es el divertimento que éstas generan tanto a los participantes como a los espectadores.

Por otro lado, el término **akanar** (*ganar*) está vinculado a **nnerr** (*dinero*) y éste al de **atarawo** (*trabajo*) y todos ellos significativamente vinculados a una desagradable actividad originada por un sometimiento aún más desagradable puesto que se realiza con disgusto, lo que para el filosofar añuu constituye una pérdida,

en tanto es obligado a descentrarse de su propia cosmovivencia.

Así, pues, **amuro** es más bien un extravío que se hace evidente cuando el sujeto (**amuroi**/**amuroü**) ha perdido la noción del camino para llegar al lugar deseado, o cuando por alguna razón los pescadores quedan a la deriva; pero también, cuando el sujeto ha perdido el camino verdadero hacia la vida buena, que no es otro que el de la cosmovivencia de la comunidad. Es cuando puede decirse que se ha perdido, o que se ha maleado, que es el sentido propio de **amuro**, en cuanto a que perderse es malearse, es echarse a perder, lo que parece aclararse mucho más en el momento en que la lengua establece el término **amuroy**/**amuroyü** para referirse a la pérdida o extravío de un elemento no humano. **Namuroirü paraakarü** (*Ellos están perdidos en el mar*); **Nümuroirü winnar** (Él está perdido en la bebida); **Amuroya tameeyakarü** (*Mi cuchillo está perdido*).

amü: Conector interrogativo: ***Cómo***, pero también, ***por qué***.

Por ejemplo: ¿**amü ayou piá**? ¿Cómo llegaste?, o también, ¿Cómo estás? Asimismo, podemos usarlo para decir: ¿**amü ouni pe piá a mi ye**? ¿Por qué no viniste hasta aquí?

amüawa: Preposición. ***Sólo***; ***solamente*** (***solo***; únicamente).

Son escasas las actividades o acciones que un hombre o mujer añuu realice en solitario, pues, por lo general, toda acción o hacer es realizada de manera colectiva o, por lo menos, entre dos; de forma tal que el estar solo o actuar solo es señal de problemas, no estar bien ya que señala a un hacer por sí, o sólo para sí. Dicho de otra manera, **amüawa** puede traducirse como: *conmigo mismo* o *por sí mismo* que, ciertamente, contrasta con el sentido colectivo y comunitario de la cosmovisión y cosmovivencia de los hombres de agua.

Pero, en efecto, existen actividades o condiciones que se presentan como únicas o corresponden al hacer individual como tal, de allí que necesariamente podamos decir, por ejemplo: **Amüawa maneü küi tachaka api tauneei** (*Solamente una red necesito para pescar*); **Atümatüi amüawa te** (*He dormido solo*).

amünawoü: Nombre. ***Bisnieto***(***a***).

A diferencia del nieto (**arin**), el bisnieto, aunque ha surgido o emergido de un nosotros comunitario (**W-ou**), su presencia se define como un estar resultado de

un emerger *con nosotros* o *por nosotros*, esto es, su presencia o existencia está vinculada, aunque distanciada, del nosotros familiar.

Ahora bien, tal distanciamiento es temporal (no espacial), pues, nietos, bisnietos y hasta tataranietos cohabitan en el único espacio que cada familia añuu posee en la Laguna, y de tener larga vida y gran capacidad de reproducción, la familia sabe que ha de cortarse para poblar en otro lugar, y este cortarse corresponde generalmente a la generación de bisnietos y tataranietos que, por lo mismo, se distancian del núcleo familiar originario. Sin embargo, en su configuración lingüística el término deja bien claro que pertenecen, forman parte, pues han emergido de un nosotros colectivo que jamás le abandona. **Tamünawoükan nakapiña watta aapüna aa La RitaKarü** (*Mis bisnietos viven lejos por allá en Santa Rita*).

amüni(i): Nombre. ***Compañero***; ("***mascota***"); ***hermano(a)***; ***aquel que se convierte en mi filial por mi (su) compromiso conmigo y de mí por él***.

Este término nos permite explicar un poco más algo que creemos haber mencionado antes como uno de los aspectos centrales de la cosmovisión y cosmovivencia añuu, ya que estamos plenamente convencidos de que para el filosofar añuu no existen los objetos y, mucho menos, los animales como objetos, es decir, como "mascotas". Por mejor decir, un perro que te acompaña, que te ayuda en la cacería, que te cuida, que te avisa de los peligros, en modo alguno es un animal, una mascota u objeto que muevo a mi antojo, él es un compañero, un asociado que merece mi respeto y, por tanto, lo trato exactamente como a un hermanado.

Queremos decir, para el filosofar añuu un perro es un sujeto y, por eso mismo, está emparejado en su hacer a los hombres. Dicho de otra manera, el sentipensar añuu parte del principio no antropocéntrico de que el hombre no es el centro, ni mucho menos, el sujeto sobre el que se centra la vida del mundo. Es debido a este principio que lingüísticamente los hombres y mujeres de agua pueden hablar de **amüni** para referirse a sus compañeros animales (sean estos perros, gallinas, gallos, ovejos, burros); y de **amünii**, para referirse a aquellos hermanos genéricos pero que no están presentes ya sea porque están distanciados por un viaje o por el inmaterial viaje de la muerte.

En todo caso, **amüni(i)** es un nominal para significar un "él conmigo", lo que demuestra de manera clara que para el filosofar añuu es esencial el compartir con el otro, por tanto, un perro, una gallina, o cualquier otro animal doméstico es un hermano (**amüni**) con quien se comparte la existencia y, por eso mismo, en nada se diferencia de aquellos hermanos (**amünii**) que por alguna razón no

pueden estar materialmente con nosotros, pero con quienes seguimos compartiendo el mundo. **Shirü yerü kamüni te** (*Ese perro es mi compañero*); **Kamünii te nükuwatüi ami einmatuale** (*Mi hermano viajó hacia el otro mundo*).

amüniya: Nombre. ***Primo(a)***; ***pariente***, o ***el que es considerado como pariente***.

Puede tratarse, ciertamente, de un pariente uterino, es decir, el hijo o hija de mi tío o mi tía, sin embargo, puede ser igualmente alguien que por su demostración de amistad verdadera es familiarizado o considerado como pariente, se trata de un ***está presente conmigo***, lingüísticamente hablando. Pero también, es un término cuyo uso es capaz de generar familiaridad con todo desconocido; es por ello que, aún en castellano, el añuu siempre denomina al extraño o desconocido como *Primo* o *Prima* al momento de saludarle o dirigirse a la persona; ahora que, si la persona es evidentemente mayor, se dirigirá a ella como mi tío o mi tía, costumbre, por cierto, muy extendida entre los criollos de la ciudad de Maracaibo y del Zulia en general. ¿Amü ayou piá tamüniyai? (*¿Cómo estás mi primo*?; **Nümüniyai te** (Él es mi primo); **Jamüniyaü te** (*Ella es mi prima*).

amüra: Nombre. ***Amígdalas*** de los humanos; las ***agallas*** del pez.

En efecto, el término sirve para designar al interior de la garganta, expresamente a las amígdalas en los seres humanos y a las agallas de los peces. Sin embargo, tiene otros usos que lo transforman en verbo, es así como podemos encontrarlo significando:

> **amüra**: Verbo. ***Parir*** (*sale de la madre*).
>
> Se usa para significar que aquel que antes estaba adentro de la madre ha salido o está por salir. La acción, ciertamente, no es ejecutada por la madre sino por el hijo quien, según me explicó alguna vez Guardina, mientras está en el vientre materno vive como cualquier pez en el agua; por eso, cuando sale es porque ha cambiado sus agallas y por eso, debe nacer. **Jamüratürü joukai** (*Salió de ella su hijo*; *Ella parió su hijo*).
>
> **amüra**: Verbo. ***Percibir por el tacto***; ***acariciar***; ***frotar con suavidad***.
>
> Una tercera acepción de **amüra** es la acariciar o para precisar mejor, se trata de un percibir con el tacto, es traer a nuestro interior las sensaciones que percibimos de la exterioridad de aquello que tocamos, pero también, expresar nuestras sensaciones y sentimientos y transmitirlos a

la interioridad de aquello que acariciamos. Se trata de un verdadero *con/por/dentro*, esto es, la compartida percepción al transmitir y recibir la caricia tal y como lo configura el sentipensar añuu en el término **amü/ra**. **Jamüraü nükicha püchoncha atüma nüya** (*Sóbale su cabecita a tu hijto porque le duele*).

Amürü'ta: Nombre. ***Huesos***; ***esqueleto***.

Como es posible observar, la palabra se conforma mediante la preposición **amü** (*con/por*); el deíctico –**rü**- que señala *interioridad*, y el término **ou'ta** que, así como nominaliza a la *muerte* como estado, también verbaliza el *morir*. En todo caso, debe quedar claro que para los añuu el esqueleto es un *con/por dentro* que sólo es posible ver o atestiguar luego del morir o porque el sujeto ya ha muerto. Esto es importante, pues, nos muestra una vez más, que para el filosofar añuu todo tiene un hacer y es éste hacer el que orienta su definición y, por esa vía, la configuración del término que lo expresa.

Así, el hacer de nuestros huesos, de nuestro esqueleto, es sostenernos por dentro, está adentro de nosotros y sólo se hace visible con la muerte. Vale decir, es imposible separar la muerte y el morir de nuestros huesos, de nuestro esqueleto, ya que éste es la manifestación de nuestra muerte. **Woochireenü namürü'ta nikii ou'tikai api piyoumü nüjoritakarü** (*Sacaremos los huesos del difunto para su segundo entierro*); **Neekotatüyawa je neipatüyawa maneü amürü'takarü nüpüye** (*Se cayó y se le partió el hueso de su pierna*).

amürira: Nombre. ***Hermana menor***; ***la más lejos en salir de la madre***.

La sociedad añuu es matrilineal y matrilocal, esto se expresa no sólo en la permanencia de las hijas alrededor de la madre y el distanciamiento de los hijos varones (a excepción del **apañakai**), sino que también, la edad y el lugar de las hijas se mide y se establece por el distanciamiento de sus respectivos nacimientos, por tanto, aquella última hija no es la menor por su edad sino por la distancia tempo/espacial de su nacimiento, pues, ello implica un posicionamiento espacial alrededor de la madre de acuerdo al distanciamiento de su emerger al mundo. **Tamürira jiá atüma jaweetatürü achina jürükü** (*Ella es mi hermana menor porque nació después de todos*).

amütaa: Verbo. ***Ascender*** (*con saber; por saber*); ***Trepar*** (*alcanzar una altura*).

El presente verbo nos permite establecer un aspecto importante de la cosmovivencia añuu referida a su particular visión de las jerarquías sociales, pues, en efecto, **amütaa** es utilizado para referirse a una persona socialmente considerada como alguien que ha alcanzado una posición de respeto privilegiado por la comunidad *por su saber* y *con su saber*. Así, el sujeto adquiere una consideración social por lo que, de cierta manera, es vista como quien ha alcanzado una elevación por su saber y que la comunidad reconoce como tal, y, por lo mismo, recibe un tratamiento de respetuosa consideración y afecto. Sin embargo, en modo alguno se trata de un ascenso que separa el sujeto del resto de la comunidad, sino de la consideración comunitaria de su *saber*, pues, en todo caso, tal consideración no supone sumisión ni tributo material alguno.

Asimismo, **amütaa** puede ser utilizado para significar *trepar*, es decir, la acción por la cual un sujeto escala una altura que, para los añuu, se trata casi de manera exclusiva el trepar los árboles de mangle o de cocales en tiempos del corte de madera o de recolección de cocos, lo que exige la capacidad y habilidad del sujeto en saber trepar a las alturas para obtener los ramos precisos de mangle según el tipo de grosor de madera necesitada, o poder recolectar el fruto del cocal cuando estos se elevan a grandes alturas. En este sentido, **amütaa** mantiene la condición del saber por encima de la fuerza, pues, para trepar un gran árbol más que fuerza, el sujeto requiere de saber trepar. Así, pues, trepar es más bien un hacer que se hace con saber y por saber; por tanto, el trepar se define por tener el saber para hacerlo. **Nümütaari api Wachaka niá aka keintaarari** (Él es un ascendido por eso lo apreciamos pues tiene mucho saber en su corazón); **Achonari niá api amütaa weimeikuunkan** (Él es cortador porque trepa los árboles de mangle).

anaa: Verbo. ***Está bien***; ***está bueno***; ***bien***, ***ser bueno***.

El término se conforma, como vemos, mediante el atributivo **a-** como modificador del sufijo –**naa**, que es un marcador del aspecto múltiple o de continuidad, es decir, la idea de que algo es o está *bueno*, o que alguien es o está *bien*, se configura por el equilibrio o armonía que de forma constante o continua manifiesta, esto es, el equilibrio entre su palabra y su hacer, entre lo que piensa y dice y lo que efectivamente hace; se trata de una especie de armonía entre cuerpo y espíritu, entre lo que es personal y lo que es colectivo. Pudiéramos decir que **anaa** es el término para expresar lo que se considera el mayor de los propósitos de acuerdo al sentipensar añuu, esto es: **anaa katouwa** (***buen vivir***) que, en efecto, sólo se manifiesta mediante la continua (-**naa**) búsqueda de la armonía entre el

pensar y el hacer que se contextualiza en lo que ya hemos denominado como **akuwaipa**, que es el camino a transitar en armonía.

En este sentido, estar bien nada tiene que ver con acumulación de posesiones pues, no existen objetos como bienes. El bien es un estado o condición signada por la armonía constante, lo que sin duda genera paz; de tal manera que estar bien no es atribuible a la posesión de bienes-objetos sino a la tranquilidad espiritual que genera la armonía social y cósmica. Es así cómo al escuchar decir, por ejemplo: **jinaü jamo jichonñu** (*Ella está bien con sus hijos*), o, **nünei namo nümaana** (Él está bien con su esposa), debemos entender que el bienestar está referido a la armonía entre los sujetos que es lo que hace posible el bien, no importando las dificultades económicas por las que pueda estar atravesando la familia.

En la actualidad, cuando los añuu han sido totalmente despojados de sus espacios de pesca, ya sea por contaminación, liquidación de especies por la economía extractivista del Estado-gobierno, y la aparición de bandas criminales que operan en el Lago de Maracaibo, la crisis económica ha alcanzado los más altos niveles; sin embargo, más de una vez, al llegar a visitar a algunas de las familias amigas de la Laguna y preguntarles cómo se encuentran o cómo se sienten, siempre me responden: *Estamos bien porque estamos juntos*. **Jürükü wachaka anaa katouwa we** (*Todo lo que queremos es nuestro buen vivir*); **Aneeti te** (*Estaré bien*); **anaiti te** (*Estoy bien*); **anai niá** (Él está bien); **anaü jiá** (*Ella está bien*); **anain we** (*Estamos bien*); **anain jañá** (*Ustedes están bien*); **anain nana** (*Ellos están bien*).

anairari(ü): Nombre. ***Bondadoso(a)***.

Configurada a partir de **anaa-**, el deíctico –**ra-** como maraca de superlativo y el sufijo –**ri** o –**rü** como marcador de género masculino para el primero y femenino para el segundo. El término nombra a aquella persona socialmente tenida como buena o muy buena en el sentido de compartir todo con todos y de actuar siempre en función de la armonía de todos. Así, una persona bondadosa es aquel o aquella añuu que se reconoce como quien continuamente ejerce el principio fundamental de su cosmovisión: el cortar/compartir, esto es, aquel que es capaz de cortar/compartir todo en la búsqueda de la permanente estabilidad o equilibrio en la complementariedad; por tanto, la condición de bondadoso o bondadosa es visto como el más alto respeto que cualquier persona debe aspirar a alcanzar. **Joukai Anairarü Isabelitakarü jamo jürükü we** (*Isabelita siempre es bondadosa con todos nosotros*).

anaakii: ***Estar cuerdo***; ***tener cordura***; ***tener sentido***; ***ser equilibrado*** o ***armonioso***.

En una traducción literal se trata de alguien que tiene "***buena cabeza***", lo que está vinculado a la sensatez y la cordura manifiestas en el equilibrio de la reflexión y el razonamiento. Así, tener buena cabeza es actuar con sensatez, con equilibrio o armonía, lo que sólo se logra con una permanente apertura a la escucha, esto es, tener buena cabeza está relacionado con saber escuchar, pues, sólo es posible razonar escuchando (comprendiendo) la palabra del otro, ya que lo verdadero siempre será un equilibrio entre dos, una armonía entre las diferencias. **Kachee piá api joukai Pünaapa je kanaakii piá** (*Pon siempre atención para comprender y tener cordura*).

anaapa: Verbo. ***Comprender***; ***Escuchar bien*** (***saber escuchar***).

Para el sentipensar añuu, saber escuchar es lo que permite comprender la palabra del otro. Tal es el principio de la verdadera sabiduría que, a su vez, se hace manifiesta en un hacer equilibrado en función de la armonía social. Así, para los añuu lo importante es saber escuchar para comprender al otro, sea éste una persona, un animal, las aguas, el manglar o el mundo en general. Comprender al otro supone entonces la posibilidad permanente del equilibrio y la armonía entre los hombres, y entre éstos y la naturaleza en una permanente complementariedad; en fin, la persistencia de la cultura está afincada, en buena parte, en la capacidad de la comunidad de mantener la armonía en sus relaciones sociales y éstas dependen de la capacidad de comprensión de la palabra del otro, de las diferencias.

Ajaa wanaapa joukai pansaaiñü eewe (*Si comprendemos siempre seremos justos*).

anaapari: Nombre. ***El que escucha***; ***el que sabe escuchar***; ***el oidor***.

Podemos decir que el saber escuchar (comprender) es una permanente búsqueda o propósito en la cosmovivencia añuu, pues, saber escuchar dota al sujeto de comprensión y sabiduría para el mantenimiento de la armonía social. Sin embargo, el **anaapari** también tiene implicaciones materiales, pues, ciertamente también corresponde a lo que sería el hacer de un importante miembro de la tripulación en una incursión de pesca; se trata de aquel cuya tarea es la de sumergirse en las aguas y, en un buceo estático, se concentra en escuchar en la profundidad las voces de los peces y, de esta manera, detectar el tamaño de los cardúmenes, la especie de que se trate, la dirección y la distancia aproximada de su posición y desplazamiento.

Como vemos, se trata de una persona que desarrolla su capacidad de escucha al punto de diferenciar los diferentes sonidos provocados por los peces y otras especies en la profundidad del agua y, por lo mismo, se convierte en alguien de respeto entre los pescadores; es, en cuanto a su prestigio social, un equivalente al llamado **ou'ti** (*shaman*), por así decirlo.

El que escucha, escuchador u oidor, pueden ser justas aproximaciones en castellano para el sujeto detentador de este particular saber/hacer desarrollado entre los añuu y que, a pesar de lo espectacular que pueda parecer, tiene fundamentos totalmente explicables, pues, es un hecho físico que las emisiones de sonidos por parte de los peces, ya sea por emisión corporal o por movimientos particulares en el desplazamiento de los cardúmenes, se expanden en ondas subacuáticas que siempre alcanzarán una distancia proporcional al volumen o masa total del cardumen, por lo que en el fondo marino el desplazamiento de las ondas sonoras puede alcanzar grandes distancias y, en efecto, pueden ser captadas tanto por la especie perseguida como por la depredadora.

Dicho de otra manera, el hacer del **anaapari** no es, en modo alguno, un acto mágico sino el desarrollo de una técnica de buceo y el perfeccionamiento de la capacidad auditiva que le permite distinguir la especie que genera el sonido y, de acuerdo a la fuerza con que recibe el sonido, determinar el volumen del cuerpo del cardumen y la distancia aproximada en la que se encuentra el centro de la onda sonora que escucha. Se trata, pues, de un saber (arte) muy particularmente desarrollado por los hombres de agua.

Sin embargo, es posible analizar el término desde una perspectiva que señala otro aspecto esencial al filosofar añuu. Así, es interesante observar que el término **anaapari** (*El oidor*) es singularmente considerado como un ***atrapador*** de sonidos. Decimos esto, por cuanto, el término corresponde a la imagen configurada lingüísticamente a partir de: **a**- (prefijo atributivo); -**naa**- marcador del aspecto múltiple, progresividad o continuidad, es decir, la acción del sujeto es continua, finalmente, -**apa**- (mano) y el sufijo de género masculino –**ri**; por lo que es evidente que desde la perspectiva añuu el acto de escuchar es entendido como una acción manual, lo que a su vez otorga a los sonidos y las palabras una corporeidad que puede ser palpada al ser escuchados.

Vale decir, la intensidad de los sonidos, la manera en que son emitidos, genera una gama de formas (texturas) susceptibles de ser palpadas, entendidas y explicadas por los **anaapari** casi como quien siente con las manos de sus oídos el volumen, la forma, la intensidad, la textura, el grosor y la sutileza de los cuerpos invisibles de los sonidos y las palabras.

Tal idea implica, en sí misma, una perspectiva en la que el escuchar es visto como una acción que debe ser bien aprendida, practicada, es decir, hay que

aprender a escuchar para poder comprender y explicar aquello que escuchamos lo que involucra una concentración del sujeto que, en cierto sentido, constituye un desprendimiento de sí mismo para poder escuchar al *otro*.

Así, pues, los añuu privilegian el escuchar por encima del hablar, muy al contrario de la perspectiva de la cultura criolla occidentalizada en la que el hablar (tener labia, retórica) se tiene como demostración de una sabiduría que, buena parte de las veces, es realmente inexistente. Por esta vía, considerar el escuchar como un arte manual no sólo está vinculado al hacer económico fundamental de los hombres de agua: la pesca, sino que evidentemente genera profundas consecuencias éticas y políticas en el ordenamiento social y cultural añuu.

Anaaparikai nükotatüi keeta nainta kaaya loorokan oomi poroo nakii akiya apüreeruwa (*El escuchador dijo que vienen muchos robalos cerca de 100 cabezas adelante a babor*).

anaata: Verbo. ***Ordenar***; ***poner orden***; ***acomodar***; ***almacenar***; ***guardar***; ***conservar***.

La unión de lo bueno (**anaa**-) con el sufijo puntual –**ta**, genera el sentido de *orden*, es decir, determina el lugar de manera que las cosas estén equilibradas, armonizadas y en justicia a su uso o necesidad. Así, no sólo se ordenan los instrumentos de trabajo en función de su uso futuro, sino porque todo tiene o ha de tener su justo lugar. Esto, que ciertamente vale para los instrumentos, herramientas y los enseres, es por supuesto mucho más necesario en el contexto de las relaciones sociales.

Es por ello que, al interior de una familia, todos tienen un lugar, un espacio que manifiesta un orden, un acomodo y es al **apañakai** (*el primer hijo varón*) a quien corresponde ordenar, poner orden y mantener la armonía. Pero también, cada familia tiene su espacio en el contexto general de la Laguna de Sinamaica o de cualquier otro poblado añuu y, en este espacio, acomodar o establecer el orden comunitario recaía hasta hace muy poco, en la autoridad de los ancianos (**araurakan**).

En todo caso, ordenar (**anaata**) es puntualizar bien, esto es, dar a todo su justo lugar en virtud y en función de la armonía de todas las cosas y, sobre todo, de las relaciones entre los hombres y las cosas, entre los hombres y la naturaleza y, por supuesto, entre los mismos hombres.

Apañakai nünaatatüi napiña akümaawa achiina japiña apañakarü (*El primogénito ordenó que la casa de ellos se construya detrás de la casa de la hermana mayor*); **Nünaatai nükaüpein apureeruwa nüota nüünaa** (Él ordena

sus redes antes de salir a pescar).

anaatare: Nombre. ***Lugar para conservar***; ***Almacén***; ***Depósito***.

Dado que todo lo presente en el mundo tiene su hacer, asimismo, todo tiene su lugar y tal lugar es su resguardo, es decir, el espacio que le es necesario para su conservación, su preservación. Esta idea, aspecto importante del filosofar añuu, nos lleva a entender que **anaatare**, si bien es cierto que tiene que ver con un lugar físico donde es posible guardar, depositar y conservar instrumentos, herramientas, enseres y alimentos para su posterior uso, igualmente cierto es que el término está vinculado, tal vez, con mayor profundidad, a la idea del espacio o lugar donde todos los sujetos presentes en el mundo se resguardan, se ordenan para sostener la persistencia de su configuración comunitaria.

Así, **anaatare** no sólo se trata del lugar para orden material de las cosas sino que igualmente puede ser utilizado para referirse al resguardo de la memoria, el espacio donde deben ser resguardados todos aquellos "instrumentos" materiales y simbólicos para la preservación del hacer y el pensar de los hombres y mujeres de agua; por tanto, es posible decir: **Pünaata takü̈i aru anaatare** (*Guarda mi red dentro del almacén*); pero igual podemos decir: **We'in anaatarekarü wakuwaipa** (*Nuestro corazón es el depósito de nuestra tradición*).

anachaa: Adjetivo. ***Bonito(a)***.

Como es posible apreciar, lo *bonito* está estrechamente vinculado a lo que está bien pero sometido a las implicaciones significativas del sufijo –**chaa** que es marca de diminutivo; por lo que, la consideración occidental de lo bonito como expresión de una forma o figura eminentemente externa, para la estética añuu está más bien vinculado a la condición interior de un *estar bien* del sujeto; así, el ser o estar bonito o bonita es más bien un "*estar buenito*" "*buenita*", por lo que se distancia de una particular medida o disposición de la figura físico-corporal, sino más bien de un espíritu en armonía y esto, de alguna manera, es vinculado por el pensamiento añuu con lo que pudiéramos considerar como *humildad*, es decir, se trata de un estado en el que el sujeto está en una posición de total estabilidad, sin altibajos en sus relaciones con los otros, esto es, ni por encima ni por debajo, sencillamente humilde.

Dicho de otra forma, lo "bonito" como belleza es ser o estar humildemente bien o bueno en el que, el diminutivo (-**chaa**) provee el sentido de humildad en la condición del sujeto. Todo lo cual es, sin lugar a dudas, la definición de lo

estético distanciado de la apariencia exterior y la supedita al estado de bienestar espiritual que, aun teniendo una manifestación física exterior o corporal es, por encima de todo, una condición interior o espiritual del sujeto.

Anaüchaa jiá api je'in janaaeerü (*Ella es bonita por el bienestar de su corazón*); **Anachaa paraakarü jarü aurikeikai** (*Es bonito el mar cuando el día amanece*).

anatiyara: Nombre. ***Cochino de monte***; ***báquiro*** (*Pecari tajacu*).

Antiguamente, en el monte próximo al río Limón arriba, los añuu acostumbraban ir a cazar algunas especies como lapa y, sobre todo, el báquiro o cochino de monte (**anatiyara**), pues, se trata de un animal que, en su estado adulto, puede llegar a ofrecer unos 25 a 30 kilos de carne para el consumo de la familia. Sin embargo, siempre han sido pocos los añuu dados a la cacería y, mucho menos, aquellos que se atrevan a abandonar las aguas del río y penetrar en la selva próxima con la disposición de cazar **anatiyarañü** (*báquiros*), pues, se trata de un animal que siempre puede ser peligroso, en la medida que siempre es gregario, esto es, nunca anda en solitario y en el momento en que es atacado, todo el grupo responde en una sola defensa que puede resultar mortal al cazador no bien entrenado.

Auque pariente lejano del cerdo domestico traído por los europeos al que ya éstos habían adaptado a una vida sedentaria, individual y solitaria; **anatiyara**, por el contrario, es raigalmente selvático y salvajemente colectivo, desarrollando unos colmillos tan grandes o pronunciados que sobresalen de su trompa, dando al animal un aspecto realmente agresivo.

En la actualidad, esta especie sólo es posible verla en zonas muy altas de la Sierra de Perijá, pues, la deforestación e intervención de las tierras bajas por parte de las haciendas han alejado a estos animales. De tal manera que, los añuu hace mucho tiempo que no salen a cazar báquiros y sólo lo obtienen muy esporádicamente de cazadores criollos, generalmente colombianos que los traen de las alturas del río **Wasaalee** (*Guasare*). **Wekatünü aye manei anatiyara keetü nüika uuchiüyü Jesús colombiaanakai** (*Ayer comimos un báquiro que trajo de la montaña Jesús el colombiano*).

aneeka: Verbo. ***Escoger***; ***seleccionar***.

Tomar una opción es siempre una tarea que no se realiza de manera impulsiva, sino a partir de una consideración previa; por lo que, escoger, seleccionar

un determinado lugar para lanzar las redes, por ejemplo, no puede ser un acto azaroso sino una decisión resultante de la observación y la precisión de señales indicativas de la posibilidad de éxito en la captura.

Igualmente, escoger una mujer o un hombre para el matrimonio, tiene que ver con condiciones que de alguna manera son previamente analizadas por el hombre o la mujer y sus respectivas familias sujetos o actantes del escoger. Esto es importante, pues, se trata de que ninguna acción es ejecutada sin considerar la responsabilidad implícita en la misma.

Joukai wera paraakarü apüreeruwa waneeka jarü waünaya (*Siempre observamos las aguas antes de escoger donde pescar*); **Janeekatürü niá api jamaana atüma mei nütarawaari** (*Ella lo escogió a él para casarse por ser muy trabajador*).

aneii: Verbo. ***Estar bien de corazón***; ***estar alentado***; ***satisfecho espiritualmente***.

El término es usado para expresar un estado de gozo o satisfacción espiritual. Configurado a partir de la unión de **anaa**- (*bien, bueno*) y el vocablo –**eii** que siendo nominal para padre implica también en su significación la idea de aliento o soplo que, como veremos en su momento, tiene profundas consideraciones en el sentipensar añuu; en todo caso, **aneii** sugiere un estado o condición emotivamente positiva del sujeto; por ello, su uso más común es para expresar agradecimiento. Así, por ejemplo, al decir: **aneii te pütüma**, el hablante además de expresar un *te agradezco* o el simple *gracias* de la cultura criolla, está significando: ***estoy bien por ti*** o ***debido a ti***, ya que el sujeto expresa su gozo como un *bien interior* o como manifestación de su *aliento* o su *espíritu*.

anii: Presentador. ***Aquí está***; ***he aquí***.

Partícula de presentación generalmente utilizada por los cantores o narradores de cantos, pero que también puede ser usada en discursos formales como expresión de presencia del hablante en el espacio y momento que exige contundencia a su palabra, esto es, responsabilidad en lo que se dice; tal es el caso de aquellos que intervienen en debates para la resolución de conflictos como veremos más adelante.

Así, el presentador **anii** es de uso común cuando, por ejemplo, el cantor (**airari**), luego de un inicial gemido de convocatoria a prestar atención al comienzo de su relato se presenta ante la audiencia como el origen de la palabra que él

sólo alienta; o también, cuando un participante de una asamblea comienza su discurso diciendo: **anii te aye** (*Heme aquí ahora*); **anii we aye** (*Henos aquí ahora*), o, finalmente, cuando un **apañakai** o un **araurai** interviene en la resolución de un conflicto, siempre inicia su discurso con la frase: **anii wanükü aye** (*He aquí nuestra palabra ahora*), así, su voz es la voz de la palabra de la familia y, por tanto, palabra que se hace presente de manera comprometida.

aniichi: Se trata del mismo presentador pero que solamente puede ser usado para hacer presentes a elementos no animados; por ejemplo, **aniichi jarütakarü** (*Aquí está el machete*).

aniin: Como vemos, es el mismo presentador (**anii**) sufijado por la nasal –**n** que en la lengua añuu es marca de plural, así, pues, **aniin** es utilizado para hacer presente a un sujeto plural, por ejemplo:

aniin nana ayounakan beernadoran Marakaayaüyü (*Aquí están los criollos del gobierno de Maracaibo*); **Aniin achonkan keetü nüika aikarikai Marakaüyü** (*Aquí las frutas que trajo el vendedor de Maracaibo*).

anki: Adverbio. ***Nunca***; ***jamás***.

Partícula adverbial para significar un tiempo infinito pero definitivo. Siempre se usa sufijada al verbo que la precede por lo que igualmente puede definirse como un nominal dependiente.

Nnawa. Ounanki te Marakayami (*No. Nunca voy a Maracaibo*); **Eranki te niá** (*Jamás lo veo*).

ankü: Nombre. ***Cuello***; ***nuca***; ***lugar de desembocadura de caños o del río a la Laguna***.

Tal como explicaremos en el momento de analizar aquellos términos correspondientes al cuerpo humano, la designación para las diferentes partes, miembros u órganos del mismo son correspondientes también a elementos de la naturaleza y de la geografía, tal como en este caso, pues, ciertamente, **ankü** designa el cuello de una persona, pero también el lugar de entronque de un caño o río en su desembocadura, ya sea en la Laguna de Sinamaica o en el gran Lago de Maracaibo. **Anküarü wasaare eimakarü joukai ee anaaünaa** (*En la desembocadura del río Guasare siempre hay buena pesca*); **Kaaya nüya nünkü api nütüma mou aipü pa** (*A él le duele mucho el cuello por dormir mal anoche*).

annerü: Nombre. ***Carnero***; ***ovejo***; ***chivo***.

Como es de apreciar, nos encontramos frente a un préstamo lingüístico del castellano, sobre todo, porque al igual que el caballo y la vaca, el carnero, el ovejo y el chivo sólo fueron conocidos por los indígenas venezolanos en el contexto del proceso de conquista y colonización europea; es por ello que, a pesar de tratarse de animales diferentes (aunque de la misma especie), para los añuu y también para los wayuu, se trata del mismo animal, es decir, carneros, ovejos y chivos, desde su perspectiva, son todos **annerü**.

Ahora que, hablando con propiedad, siendo un préstamo del castellano, sólo fue asumido por los añuu a través de los wayuu, quienes, de hecho, en su lucha de resistencia no sólo atacaban los caseríos de los invasores europeos, sino que en tales ataques muchas veces se quedaban con sus animales; así, caballos, asnos, vacas, carneros, ovejos y chivos pasaron a manos de los wayuu. De esta manera, por un buen tiempo la resistencia wayuu impidió la estabilidad de los poblados coloniales en su territorio de La Guajira; pero, al mismo tiempo, los animales capturados provocaron un cambio cultural de trascendental importancia al interior del pueblo wayuu, y este cambio redundaría en un cambio cultural en el pueblo añuu.

Así, por la vía de **annerü** y los demás animales traídos por los colonos europeos, los wayuu se fueron transformando de una sociedad basada en el cultivo de la yuca y el maíz, la auyama, el algodón y otros frutos, actividad que combinaban con la caza y la pesca, terminaron por convertirse en una sociedad pastoril, criadora de ganado equino, caprino y en menor escala, bovino. El pastoreo fue sustituyendo en buena parte a la agricultura debido a que los hombres debían desplazarse en su espacio territorial en la búsqueda pastos que las escasas lluvias levantan por temporadas en la región de la actual Península de la Guajira a ambos lados de la frontera colombo-venezolana.

Fue así como, en un momento histórico determinado y por decisión propia, los wayuu concibieron como necesario el establecimiento de una paz con los **alíjunas** criollos. Este proceso de paz disparó de forma violenta un proceso de cambios sustanciales en su cultura que hasta el presente no se ha detenido.

En este proceso, los añuu, dada su profunda vinculación y alianza con los wayuu, no sólo obtuvieron la palabra **annerü** con que aquellos designaron a estos animales, sino que también incorporaron los rituales de crianza con él asociados. En este sentido, si los wayuu antiguamente como parte del proceso de preparación de la tierra para la siembra dependían de la presencia de la lluvia en sus lugares, es decir, de la llegada de **Juyá**, a quien, por eso mismo consideran el gran padre de todas las generaciones, y en virtud de ese suceso al que nombran **mmaleeiwa** (*lugar de la tierra donde se posa la llovizna*),

los wayuu realizaban una celebración con *baile* (**yonnaja**) y toque de **kasha** (*tambor*), la que tenía lugar al caer las primeras lluvias de la primavera (**iiwa**). Esta celebración wayuu en homenaje a **Juyá** era denominada **Simiriü** siguió practicándose, sin embargo, ahora se hacía para celebrar el crecimiento de los pastos que harían posible la supervivencia de **annerü** y, por tanto, el nombre de la celebración se tornó en **kaülayawaa** o *danza de la cabra*.

Los añuu, por su parte, asimilaron dentro de sus celebraciones al **kaülayawaa,** pero con implicaciones significativas inversas, pues, para los añuu se trataba de espantar las lluvias y convocar la llegada del buen viento (**Joutei**), que hiciera posible las grandes incursiones de pesca. En fin, los añuu, en el permanente intercambio con los wayuu, no sólo recibieron la proteína animal propia de **annerü** sino también toda la simbología ritual con él asociada, pero transfigurada de acuerdo a su propia cosmovisión. **Tachakeei eka te irrükü annerükarü** (*Quisiera comer carne de ovejo*); **Jamüiwo wairatünü kaurayawakarü** (*Antiguamente bailábamos el baile de la cabrita*).

anoo: Adverbio. ***Fuera***; ***afuera***.

Es importante comprender que en lengua añuu, tanto el afuera como el adentro parten del mismo centro que les provee la raíz –**noo**- (*beber*); de tal forma que el adverbio es resultante de la nominalización del verbo mediante la prefijación con el atributivo **a**-. Así, se debe entender que **anoomi** implica significativamente un ***fuera a***, ***hacia fuera***, o, ***afuera***, es decir, se trata de aquello que yo percibo desde mi centro en un movimiento que lo distancia de mí. Por el contrario, **anoüyü** corresponde a ***un fuera de*** o ***desde afuera***, por tanto, se trata de aquello que desde el exterior se aproxima hacia mi centro.

Ahora bien, el hecho de que el adverbio **anoo** se configure mediante la nominalización del verbo beber pareciera estar relacionado con la idea de que, todo lo presente en el mundo vive de beber el mundo y, al mismo tiempo, es bebido por éste lo que, de alguna manera genera la idea de que todo es líquidamente concebido. Este importante aspecto del filosofar añuu, estrechamente vinculado a la forma en que este pueblo ve al mundo y todas sus presencias y existencias, será comentado en su justo momento más adelante. ¡Pouna anoomi tapiña! (¡Vete de mi casa!); **ouna niá anoüyü, wattammakarü** (Él viene de fuera, de una tierra lejana).

anoomi: Adverbio. ***Hacia fuera***.

Además de señalar un lugar en el desplazamiento, **anoomi** señala aquello que desde el interior de nosotros otorgamos a los otros, esto es, se trata de aquello que desde la interioridad de nosotros sale fuera para los otros. **Tanükü joota anoomi te'in apürü jürükü jaña** (*Mi palabra sale hacia fuera desde mi corazón para todos ustedes*).

anoüyü: Adverbio. ***Desde fuera***.

Corresponde al desplazamiento de aquello que traemos, o mejor, nos llega desde afuera pero que atraemos al interior de nosotros. Podemos decir que **anoomi** y **anoüyü** expresa lo que para los añuu es el continuo movimiento de caracol que todo lo presente en el mundo expresa en su hacer, pues, siempre vamos de nuestro centro hacia afuera con nuestro pensar y hacer, pero siempre regresamos o volvemos hacia nosotros cargados con lo que desde afuera atraemos a nosotros. **Watiyera wataa anoomi we'in je anoüyü watiyera nataa we'inru** (*Enseñamos nuestro saber fuera de nuestro corazón y aprendemos adentro de nuestro corazón el saber de los otros*).

anuura: Verbo. ***Esconder***.

Generalmente se utiliza para indicar que algo se resguarda para que no sea visto o tocado por quien no debe; por ejemplo, las armas son escondidas a la vista de los niños, pero siempre deben estar al alcance de los hombres. Anteriormente, luego de la primera menstruación, las jóvenes eran prácticamente escondidas a la vista y trato de todo hombre de la familia y/o la comunidad.

Sin embargo, son pocos los elementos que entre los añuu pueden ser escondidos o esconderse, ya que todo y todos siempre están a la vista de todo y de todos. Es decir, la comunidad se caracteriza por ser abierta y poco dada a esconder pareceres o sentimientos, pues, hacerlo implica hipocresía; estado o condición no aspirada o apetecida por nadie, ya que se aspira a la responsabilidad y la verdad, por tanto, esconder u ocultar es, en todo caso, actuar de forma no verdadera, en tanto que el sujeto intenta evadir su responsabilidad y por eso mismo, tal actitud es generalmente cuestionada por todos. Así, pues, para los añuu intentar esconder las acciones realizadas o lo que en verdad se quiere decir, es sólo una cualidad propia de los **ayouna**, y, entre ellos, de los gobernantes; por sólo mencionar a un sector de los criollos. **Joukai beernadoran ayouna nanuurai kapiya nanüküyü** (*Siempre, los gobernantes criollos ocultan la verdad de su*

palabra); **Jarüpi naintain naatikürükan katünü we wanuurawa**. (*Cuando llegaron los soldados tuvimos que escondernos*).

anuurawa: Verbo. ***Esconderse***.

Así, esconderse sólo es concebible como parte de un juego o en el contexto del juego, nunca en las relaciones sociales, pues, para mantener la armonía y el equilibrio deben darse sin esconder nada y, mucho menos, esconderse ante nada. Es comprensible el esconderse del sol o la luna, por cuanto, se cree, que el tiempo de desaparición permite la realización cotidiana del hacer de los hombres y de las mujeres añuu.

Igualmente, es comprensible el esconderse la babilla, el caimán o el piro piro en la selva de manglar, pues, como quiera que sea, o ellos están cazando su propia comida o ellos se están protegiendo de sus propios depredadores; de tal manera que para la comunidad de animales el esconderse es parte de su propio hacer. Pero, tal actitud o acción se considera como no propia de los miembros de la comunidad humana, en tanto que la misma es supuesta como una acción que expresa irresponsabilidad y, sabemos, ser responsable es el primero de los cinco principios que conforman la ética de la mano de la comunidad y porque, además, nunca es posible esconderse en un mundo que es un ojo que vemos y nos ve permanentemente.

Jameta nana beernadoran ayouna nanuurawa kawekanü (*A los criollos del gobierno les gusta esconderse de nosotros*); **Kakeetü niá anuurawa naatikürükan aka nachaka ataürai niá** (Él tiene que esconderse de los soldados pues ellos quieren apresarlo).

anuurare: Nombre. ***Escondite***; ***lugar para ocultarse***.

Un aspecto importantísimo del hacer del cazador es conocer la rutina de la pieza que se dispone a cazar. Así, el cazador añuu debe conocer los movimientos de las babillas y los caimanes en el manglar, para así descubrir sus escondites o cuevas ya sea para localizar al propio animal o para localizar y tomar algunos de sus huevos y resguardar el resto de sus huevos de estos animales.

Para alcanzar este conocimiento, el cazador añuu construye su escondite de observación dentro de la selva de manglar, desde donde puede observar durante un tiempo prudencial los movimientos de la especie de su interés. Por eso, un buen cazador añuu siempre dirá: **Takaani manei anou anuurare api aperenata** (*Yo tengo un buen escondite para cazar*); **Keiwikarü je waluakarü nakaani**

nanuurare weimeyaru (*El caimán y la babilla tienen su escondite dentro del manglar*).

antuna: Nombre. ***Brazo***; ***rama de árbol***.

Como es posible apreciar, desde la perspectiva añuu, tanto el cuerpo humano como el cuerpo de las plantas tienen la misma naturaleza, pues, tal como vemos, el término **antuna** como designación de brazo para el cuerpo humano lo es también para *rama*(*o*) para los árboles; lo mismo sucederá con otros términos referidos al cuerpo humano, aún de sus órganos internos. De allí que permanentemente la lengua añuu deja bien clara la condición no antropocéntrica de su sentipensar; de igual manera, este emparejamiento hombre/árbol establece la condición de sujeto del árbol, es decir, elemento vivo con el que la sociedad humana comparte y se comparte en el mundo. **Tayawa tantunakarü** (*Me duele el brazo*); **Nüchonatünü maneü antuna weimeikarü** (*El cortó un brazo del mangle*).

anua: Nombre. ***Canoa***; ***cayuco***.

Pequeña embarcación generalmente utilizada para desplazamientos de corta distancia, imprescindible para el uso familiar. Anteriormente eran construidos de una sola pieza de un gran tronco del árbol conocido comúnmente como *balso*, cuyas propiedades de peso relativamente liviano pero muy resistente, le hacían idóneo para la fabricación de cayucos. Para ello, luego de quemar un costado del tronco, se horadaba en el lado quemado hasta lograr producir el fondo cóncavo que resultaría el interior de la canoa.

Toda familia añuu debe poseer una **anua** para sus desplazamientos cotidianos, de hecho, hasta el día de hoy, los añuu consideran la pobreza de una familia o la incapacidad de un esposo, por la no posesión de un cayuco para el uso de la mujer de la casa. Así, casa y cayuco son las creaciones culturales fundamentales en la cosmovivencia de los hombres y mujeres de agua. **Jürükü ñeerükan kanuaün nana** (*Todas las mujeres tienen su cayuco*); **Mou jeichikarü nüpata pe maneü anua apürü jiá** (*No es buen marido, no le da ni un cayuco para ella*).

El cayuco es el instrumento de transporte
para la familia en sus actividades cotidianas

anükaa: Verbo. ***Andar***; ***caminar***.

A pesar de que el término **anükaa** ciertamente se refiere a *caminar*, la acepción más exacta entre los añuu, aún en castellano, es *andar*. Esto pareciera comprensible, pues, en el agua se anda, no se camina. Esta realidad genera una perspectiva en la que el hacer de los pies va estar vinculado a otras consideraciones que poco tienen que ver con el desplazamiento y, de alguna manera, distanciados de lo que sí se atribuye a las manos que, por el contrario, se ven privilegiadas en tanto son consideradas como expresión de la condición humana. En este sentido, podemos afirmar que, de acuerdo a su *sentipensar*, los añuu se configuran como una cultura eminentemente manual o, por mejor decir, la mano y su hacer (lo manual) es lo que permite construir el sentido de su existencia. Así, pues, **anükaa** es ciertamente: andar sobre la superficie del agua. **Nüuni nüanükaai kanuaru niá** (Él viene andando en su cayuco); **Api eintay watta ee joukai anükaa we** (*Para llegar lejos hay que andar siempre*).

anükü: Sustantivo de ***Palabra***, ***voz***, pero también de ***idioma***; así, **añunnükükarü** quiere decir: *la lengua de los añuu*; *el idioma de los añuu*.

Para el sentipensar añuu, la palabra o la voz tiene una profunda significación en tanto es concebida como sujeto que adquiere vida inmediatamente luego que, con su aliento, el hablante la genera para decir. Así, lo dicho siempre permanece vivo, ya sea porque lo dicho se manifiesta en una acción que le es correspondiente al hablante, o ya sea porque el hablante asume el compromiso responsable por lo dicho. Esto, sin lugar a dudas, forma parte de la consideración del sistema de la lengua como algo que va mucho más allá del mero hecho comunicacional, pues, es capaz de convertir cada término en el sujeto de una acción que por si misma, compromete al sujeto hablante; de esta manera, hablar o comprender el **añunnükükarü** es más que el dominio de un sistema comunicacional, sino el compromiso del sujeto con la filosofía que tal sistema implica en tanto visión y forma de vivir el mundo. Expliquemos esto con una importante anécdota.

La primera persona hablante del **añunnükü** que conocimos en la Laguna de Sinamaica, fue Trina Rosa Silva. Ella era una anciana imponente, lo que no sólo era palpable en su permanente erguida posición al momento de mover el canalete para desplazarse en su cayuco, sino que se mostraba majestuosa por el respeto que exponía por su condición de añuu y, por supuesto, por su lengua.

Fue así que, el día que nos conocimos y le expresé mi deseo por aprender la lengua añuu, ella me observó por un breve instante que me pareció un largo y definitivo desnudamiento de mis intenciones que ella se encargó de sacudir de

inmediato pidiéndome le acompañara.

Recuerdo que era un día sábado. Los sábados son días de mercado en Puerto Cuervito, así que embarcamos en su cayuco y mientras ella palanqueaba silenciosa, yo admiraba su fuerza. En el recorrido de su casa a Puerto Cuervito, todos: jóvenes y viejos, mujeres y hombres, la saludaban con respeto y ella respondía a todos con evidente cariño, pero sin descender ni un ápice de su contundente posición sin que ello representara imposición alguna sobre los otros. Quiero decir, Trina Rosa era respetuosamente amada por todos y ella amaba respetuosamente a todos, aunque les cuestionara su evidente abandono de su condición de ser añuu, pues, cuando los jóvenes le saludaban en castellano ella les respondía el saludo; sin embargo, si quien le saludaba en castellano era un anciano o anciana contemporáneo a su edad, ella, en lengua, les conminaba a dirigirse a ella en **añunnükü**, pues, de lo contrario, sencillamente no les respondía, y continuaba erguida su camino.

Luego de varias visitas y explicaciones (que lamentablemente no fueron muchas, pues, al poco murió), pudimos comprender que cortar lengua es algo más que hablar la lengua, pues, supone compartir eso que se dice. Dicho de otra manera, para el sentipensar añuu, jamás se habla por hablar, pues, toda palabra dicha adquiere su propio camino y, en ese sentido, el destino o camino de la palabra está sujeta al destino o camino de quien la ha procreado con su aliento, esto es, el hablante está atado responsablemente al desandar de su palabra. En este sentido y, no de balde, tanto **anükü** (*palabra, voz*) y **anükaa** (*caminar*) parten de la misma raíz: **anük-**. **Anii aye tanükü jaña** (*Aquí está mi palabra para ustedes*); **Taapai tanükü piá** (*Te doy mi palabra*).

añá: Expresión. ***De la casa***.

El término resulta de la unión del atributivo: **a-**, y la raíz –ña- nominal de casa en tanto hogar. Esto es importante, pues, **añá** se refiere a todos los elementos simbólicos asociados o presentes en la conformación de un hogar, lo que va desde la determinación del espacio donde ha de ser edificada que, no sólo implica el lugar por orden de nacimiento de la mujer que la ocupará con su marido, sino también, su ubicación en cuanto al viento y las constelaciones; tal decisión debe ser tomada muy reflexivamente por el **apañakai** (*hermano mayor*). Pero, **añá** también implica todo lo relacionado a la organización de la construcción del edificio, así como la celebración colectiva una vez concluida. Así, pues, de la casa es el lugar donde se levanta, de la casa es la madera que ritualmente se cura antes de ser usada para que el hogar sea estable y duradero, y, finalmente, de la casa es el ritual de construcción y de celebración una vez terminada. **Poürükarü waapaü api añá** (*La fiesta es nuestra ofrenda de la casa*); **Nana asiiñü apürü añá** (*Esas flores son en favor de la casa*).

añari(ü): Nombre. ***Casero***; ***casera***.

Nombre para referirse a alguien que gusta estar en la casa, o que por alguna razón no debe o no puede salir de su casa. Así, por ejemplo, normalmente el **apañakai** (*hermano mayor*) es muy casero (**añariraa**), pues, es el encargado de vigilar el funcionamiento armónico de la familia y por eso, está siempre al pendiente de todo cuanto sucede o debe suceder al interior de la casa. De igual manera, anteriormente las muchachas sometidas al encierro luego de su primera menstruación, se les pedía se mantuvieran **añarüraa** (*muy caseras*), pues, eso era una condición social de respeto a la hora de recibir proposiciones matrimoniales de los pretendientes. **Añariraa niá api wapañakai** (Él es muy casero porque es nuestro hermano mayor); **Mayüürü tü añarüraa jateerü anou amaana tami** (*Esta muchacha es muy casera sabrá ser una buena esposa para mí*).

añun: Nombre. ***Gente***; ***ser humano***; ***los que emergen***.

Gentilicio con el que se reconocen a sí mismos los hombres de agua. Generalmente es traducida como *gente*, *ser humano*; sin embargo, pensamos que tal traducción, por genérica, no recoge con exactitud el origen y sentido implícito en la palabra-frase. En este sentido, es necesario señalar que la frase se conforma mediante: **a**- (atributivo); -ñu- que es el resultado de una transformación fonofológica que cambia la expresión –**you**- en la que –**y**- es un morfema que implica el sentido de desplazamiento y, –**ou**- que ya hemos descrito como un verbo vivencial que traduce *emerger*; *brotar* en la superficie.

Ahora bien, es común en la lengua añuu que el sonido palatal "**y**" se nasalice al punto que sigue teniendo el mismo punto de articulación palatal, pero se sonoriza transformándose en "ñ". Esto podemos verlo en términos como: en wayuunaiki "**jayá** (*ustedes*) pasa a "**jañá**" en lengua añuu; por lo que es posible decir que a toda palatal nasal sonora "ñ" corresponde una palatal sorda "**y**" en su origen.

Finalmente, el sufijo –**n** es un pluralizador de la frase. Por esta vía tenemos que, añun proviene de **ayoun** la que puede ser traducida como: *los que tienen la propiedad de emerger*; *los que brotan a la superficie*, esto es, los hombres de agua.

Ciertamente, sabemos que las poblaciones arawakas (familia a la que pertenecen los añuu), arribaron a esta parte del continente en varias oleadas a través del mar en largos viajes desde la selva amazónica. En estos desplazamientos llegaron a ocupar gran parte de las islas de las que, posteriormente, ya por decisión propia o por la presión de las invasiones de pueblos caribes, terminaron por abandonar algunas de ellas en nuevos desplazamientos arribando a continente

al que ocuparon en buena parte del norte y occidente cortero de Venezuela.

Así, pues, la autodesignación que los define como aquellos que emergieron o brotaron de las aguas para ocupar sus actuales territorios de agua y las orillas de la cuenca del Lago de Maracaibo, expresa lo que bien registra la memoria más ancestral y que sostienen en el canto que constituye su principal mito de origen. **Añun te** (*Soy añuu*); **añun piá** (*Tú eres añuu*); **añun jiá** (*Ella es añuu*); **añun niá** (Él es añuu); **añun we** (*Somos añuu*); **añun jañá** (*Ustedes son añuu*); **añun nana** (*Ellos, Ellas son añuu*).

añunnükü: Nombre. ***Lengua añuu***; ***idioma añuu***; ***voz*** o ***palabra de los añuu***.

Designación para el idioma o sistema de la lengua del pueblo añuu. Su parentesco con el wayuunaiki es más que evidente, al punto que muchos son los términos y expresiones que se producen exactamente igual, aunque no necesariamente impliquen el mismo significado. Hay quienes señalan que la separación entre los dos grupos es, hasta cierto punto, reciente, lo que les lleva a suponer que en algún momento de la historia de la gran familia arawaka, ambos pudieron haber sido un mismo pueblo.

Ahora bien, la traducción del término como lengua o idioma es, por lo menos, inexacta en cuanto al sentido que para el pensamiento añuu el término **nükü** posee en sí mismo o con lo que ellos lo vinculan en su configuración. Nos referimos al hecho de que el vocablo **nükü** está estrechamente relacionado a la idea de que nuestra palabra es parte de nuestro cuerpo, pues, ella *brota*, *emerge* de nosotros como expresión de la interioridad del nosotros que somos; de allí que, una traducción más próxima a esta perspectiva sea: *la voz del cuerpo de los añuu*; o mejor, *el cuerpo de la palabra de la gente*.

Desde esta perspectiva, la lengua y su palabra no puede ser nunca vacía, no es sólo mero aliento, sino que ella es manifestación verbal del cuerpo social que es, entre otras cosas, pensamiento y hacer, esto es, una cosmovisión y una cosmovivencia que se corporiza en las palabras que se pronuncian y se comparten.

Esta idea de la lengua como expresión del pensamiento hecho cuerpo y carne del sujeto que la habla, genera fuertes implicaciones éticas, ya que hablar, en cuanto al contenido y su significación, no puede ser un acto independiente del sujeto sino que cuando éste habla, se corporiza en su palabra por lo que se expone con ella en el contexto del conjunto social; por tanto, no es posible hablar por hablar, pues, todo cuanto decimos es de nuestra responsabilidad, pues, lo que decimos, es expresión de nuestro cuerpo que está socialmente determinado por la cosmovisión y la cosmovivencia del grupo.

Dicho de otra manera, cuando el sujeto habla no sólo expresa su pensamiento individual, sino su correspondencia con el ser colectivo de la comunidad, de la cultura a la que pertenece. No le es posible, tal como el criollo occidentalizado suele decir: "*las palabras se las lleva el viento*", y, por eso mismo, para que su palabra tenga valor debe ser puesta por escrito; en cambio, para el añuu y podríamos decir que, para todos los pueblos indígenas, la palabra dicha es expresión de su interioridad, de su carne y cuerpo como sujeto y como parte del cuerpo colectivo de la comunidad a la que pertenece.

Fue Trina Rosa Silva quien, a fines de los años setenta, nos dejó muy clara esta idea. Ella era una de las personas más respetadas por toda la comunidad de la Laguna de Sinamaica y todos nos la señalaban como la persona que más y mejor sabía *cortar lengua* añuu. Así, cuando la visitamos en su casa para pedirle nos enseñara el **añunnükü** ella nos respondió: ¡*Ba pues, usted que quiere hacerse añuu y los de aquí que se quieren olvidar*!

apana: Nombre. ***Cara***; ***rostro***; ***lado***; ***hoja***; ***hígado***.

Como vemos, el término puede designar elementos que, a simple vista, parecieran ser disímiles; sin embargo, desde la perspectiva añuu se trata de elementos correspondientes o similares ya en su forma como en su función.

Así, **apana**, en tanto rostro o cara, designa el aspecto externo, la faz que muestran todos los elementos presentes en el mundo: plantas, animales, seres humanos, etc., por lo que, así como una hoja tiene su cara una persona la tiene igual, es decir, ambos sujetos muestran un rostro externo que define su forma ya como planta ya como persona.

Ahora bien, en la cara de una hoja es posible precisar una forma común y, sobre todo, el conjunto de ramificaciones que se extienden por todo su cuerpo; en este sentido, creemos que, a partir de su forma aplanada y sus venosas ramificaciones, son las que permiten a los añuu designar igualmente al hígado como **apana**. **Kasürañü apanakarü** (*La hoja tiene ramificaciones*); **Nüpana aya api nünoota kaaya winnar** (*Su hígado está enfermo por beber mucho aguardiente*).

apani: Numeral. ***Tres***; ***garra***; ***tridente***.

Hemos señalado que la mano y lo manual es un aspecto central para el sentipensar añuu, en tanto que el *hacer* (principio vital de su existir) se manifiesta o es sólo posible como acción eminentemente manual; de allí que la mano y los

elementos que la conforman (dedos, palma, uñas) forman parte de una interpretación que ratifica el sistema de pensamiento.

De tal manera que los numerales se definen por los dedos de una mano y éstos por su vinculación al orden familiar, así como su tarea o labor en el contexto del *hacer*. En este sentido, el número tres "**apani**", representa al hijo varón mayor y, su posición en la mano es la del dedo medio, que representa el centro, el corazón de la mano, tal como el primogénito será el centro y corazón de la casa, encargado de atrapar el orden familiar y la armonía de todos. Asimismo, en el momento de la pesca son tres los encargados de orientar la ubicación de las redes para bien atrapar los peces. Así, pues, para el filosofar añuu los números no son meras abstracciones, sino que, por el contrario, corresponden a imágenes generadas por el *estar* y el *hacer* de todo lo presente en el mundo. **Apani we wapütain kaüpeinkan** (*Somos tres los que lanzamos las redes para pescar*); **Amüiwa eeatünü apani jallakarü eimaru limoona** (Sólo tres casas había en el río Limón).

apaña: Nombre. ***El mayor***; ***el primero de los hijos*** o ***de los padres***; ***mano de hogar***.

Nuevamente nos encontramos con un término que nos permite insistir en el fundamento del hacer del sentipensar añuu. En este sentido, debemos señalar que al igual que otras, la traducción de **apaña** como *el mayor*, *el primogénito* no es del todo exacto. Ahora que, ciertamente, el nombre es utilizado para designar al hijo (**apañakai**) o hija (**apañakarü**) mayor o primogénitos; no obstante, su sentido significativo traspasa la idea de mayor o primero, pues, más que al orden de nacimiento el término se refiere con todo, a la función del sujeto en el orden familiar y social.

Así, **apaña** es la mano de la casa, pues se trata de que el hermano mayor es quien debe mantener en orden, en armonía, el funcionamiento familiar en correspondencia con el orden social comunitario, de modo que su hacer como **apaña** (**kai**/**karü**) es el de mantener el hogar en permanente construcción. Sin embargo, hay algunas diferencias necesarias de resaltar:

Apañakai: es la *mano masculina del hogar*. Se trata del hijo varón (el primero), quien tendrá la responsabilidad de cuidar a la madre, por tanto, es de ella de quien recibe todas las enseñanzas necesarias para conducir los destinos de la familia en sí misma y, por tanto, en correspondencia con la cosmovisión y cosmovivencia comunitaria. Así, la vigilancia de las alianzas matrimoniales de sus hermanas, la selección del lugar para la construcción de las casas de sus hermanas ya casadas, representar a la familia en las asambleas comunitarias, administrar y orientar el

trabajo de sus cuñados en beneficio de la familia son, entre otras, las funciones que, como parte de su hacer, corresponden al **apañakai** y por lo que es considerado como la mano que sostiene el equilibrio de la familia y la armonía general de la comunidad; de allí que su importancia social en virtud de su hacer, impide que el **apañakai** pueda casarse ya que, se sabe, todo hombre que se casa debe desplazarse al espacio de la familia de la mujer. De tal manera que, por sus funciones y la imposibilidad de desprenderse de su lugar al lado de la madre, conlleva a que el **apañakai** aprenda y adquiera oficios femeninos. Él es el fiel acompañante de la madre a quien termina sustituyendo luego de su desaparición, hecho que termina por institucionalizarlo socialmente.

Ha sido la institucionalidad del **apañakai** el elemento del orden socio-político de la sociedad añuu más atacado por la colonialidad hegemónica de la sociedad nacional. Este ataque no sólo se ha dado a través de la imposición de un orden que desconoce y suplanta a la fuerza el orden comunitario por intermediación de líderes políticos, partidos, jerarquías religiosas, etcétera; sino también mediante la discriminatoria ridiculización de la condición afeminada del **apañakai**. Fue por esta vía que su antiguo poder político fue sometido al sistemático menosprecio al tiempo que fue sustituido por el poder de los caciques impuestos por el Estado-gobierno, pues, generalmente, tal representación recae en delegados pertenecientes al partido político que ejerce el gobierno del Estado en ese momento determinado. Sin embargo, la directa vinculación del **apañakai** al destino de la madre principal en una sociedad que continúa siendo matrilineal y matrilocal, impide la desaparición definitiva de la institucionalidad que él representa, muy a pesar de la pérdida de poder político que evidentemente ha ocurrido.

Apañakarü: a pesar de su primogenia y de su condición femenina en una sociedad matrilineal, la **apañakarü** nunca llega a tener el mismo poder y reconocimiento político que su hermano el **apañakai**; sin embargo, ello no es motivo de conflicto, por el contrario, ella cede de buena gana a la mano masculina del hogar la responsabilidad del orden familiar en todas sus dimensiones, aún en los casos en que la **apañakarü** sea mayor en edad que el **apañakai**.

Eso sí, ella se prepara para sustituir a la madre principal una vez que ésta haya desaparecido, y cuando esto ocurre, anteriormente, luego de un segundo entierro, la casa de la madre desaparecida era quemada y en su lugar se levantaba una nueva casa para la **apañakarü**, ahora, madre principal de la familia. A su lado, en un rancho independiente, pasaba a vivir el **apañakai** quien, así, se convertía en **apaña**, esto es, una especie de bisabuelo o tío siempre consultado y respetado, sobre todo, por el **apañakai** (primogénito de su hermana) a quien correspondería ahora la responsabilidad de ejercer la representación familiar. **Waürei ya waküma wapiña jarü nüokotai wapañakai** (*Ya podemos construir*

nuestra casa donde dijo nuestro hermano mayor); **Jeintay einmatuare ami wuun ou'taü, wapañakarü eenü ata jiá** (*Nuestra madre muerta llegó al lugar de los muertos nuestra hermana mayor estará por ella*).

apaña / apañaya: Nombre. ***Bisabuelo***; ***Bisabuela; mano de hogar***.
Ya lo mencionamos anteriormente, una vez que un **apañakai** o **apañakarü** son sustituidos por cambio generacional respectivo a la muerte de la madre principal, son considerados en la misma categoría de un bisabuelo o bisabuela, pero en calidad de mano de hogar, pues, se trata de aquellos que por su condición primogénita han contribuido a la sustentación de la armonía y persistencia de la casa, de la familia. **Tapañakai joukai nüsakira apürü nüpaña apüreeruwa nüiña keetarü** (*Antes de hacer algo mi hermano mayor siempre consulta al bisabuelo*).

aparaaraa: Verbo. ***Soñar***.

Si hay un verbo importante al sentipensar añuu (y también de los wayuu), es este de ***soñar***. Sin embargo, como veremos, el *soñar* añuu nada tiene que ver con el sueño occidentalmente interpretado, aún, por su mayor "interpretador": Sigmund Freud. Decimos esto, por cuanto, para occidente el sueño (*soñar*) se considera un estado donde el sujeto manifiesta sus deseos reprimidos en la realidad; por el contrario, para los añuu el sueño y su *soñar* es la estancia en un espacio (sin tiempo ni lugar) donde el sujeto vive plenamente y, por eso mismo, suministra información trascendental para la vida del soñador o sus relacionados, por lo que se deben tomar las medidas que correspondan a fin de que lo bueno o malo que se anuncia, pueda ser realizado o detenido.

Así, es costumbre que, en la mañana, el soñador relate su experiencia a la madre o abuela para su debida interpretación a partir del conocimiento de toda una "nomenclatura" simbólica que es del dominio de los más ancianos, la que han ido aprendiendo a lo largo de su experiencia del soñar y de escuchar sueños.

De tal manera, pues, *soñar* es la cotidiana experiencia de vivir, por brevísimo tiempo, en ese *otro costado* o realidad aparte que, saben los añuu, existe. No de balde la palabra resulta de la verbalización del nominal **paraa**, el cual tiene la doble significación de "***inmensidad de las aguas***" por lo que generalmente es traducido como *mar* o *aguas extendidas*; pero también es indicador de la "***inmensidad del tiempo***", esto es, se refiere a una antigüedad o un tiempo imprecisable. Tal verbalización es generada por la presencia del prefijo atributivo **a**-; y finalmente es sufijada por –**raa**, que es un marcador de intensidad aumentativa.

Así entonces, *soñar* es llegar o estar en ese lugar de la inmensidad espacio/temporal en la que podemos entrar en contacto con hechos pasados o hechos por

venir; podemos visitar a los desaparecidos, familiares muertos que nos hablan de su vida en ese costado del mundo, en fin, se trata de la común experiencia de *vivir la otra realidad* que sólo en el sueño y mediante el *soñar* es posible a un vivo, vivirla.

Entender el sueño y el *soñar* como la posibilidad de vivir la experiencia de *otra realidad*, aún de los ya muertos como efectivamente real, genera una idea de la vida y de la muerte como una práctica de la finitud y la infinitud de nuestras vidas en este costado de la realidad y de *la otra* que, de cierto, implica o soporta una ética que le será correspondiente en tanto que, se sabe, no somos eternos en esta realidad si no es en *la libertad del sueño y el soñar*; por tanto, no puede haber apegos a ningún elemento material, a la acumulación o a la codicia, ya que ellas se minimizan y es el desprendimiento lo que orienta nuestras relaciones con *los otros* y el mundo.

El soñar nos brinda la posibilidad de comprender nuestro lugar y papel en el mundo; por lo que, aquello que soñamos, no puede ser considerado como irreal sino como manifestación de nuestra verdadera realidad, esa que marca nuestro origen en la inmensidad del tiempo y el espacio y al que siempre regresamos con nuestra propia muerte. **Tawicha jataarü aparaaraa jiá** (*Mi abuelita sabe del soñar*); **Aparaaraakarü mané kapiña we** (*El soñar es nuestro otro vivir*).

aparaaraari(ü): Nombre. ***Soñador***; ***soñadora***.

Se trata de aquel que, ya sea en un momento determinado o, comúnmente, es capaz de tener sueños correspondientes a *un soñar verdadero*, esto es, cuyo sueño realmente amerita de una interpretación, pues, ciertamente todos soñamos siempre, más no todos nuestros sueños corresponden al *soñar verdadero*; por tanto, no todo sueño requiere del razonamiento de su interpretación, sólo aquellos que efectivamente muestran al soñador en el contexto de la inmensidad espacio/temporal del sueño.

Así, al escuchar el relato de lo soñado, la o el intérprete sabe cuando se trata de un *soñar verdadero* o de un sueño común. Si se trata del primero, a la hora de la comunicación de la interpretación al resto de la familia o a la comunidad, el o la intérprete siempre se referirá a la persona que soñó, no por su nombre, sino como el *soñador* o la *soñadora* (**aparaaraari/aparaaraarü**), pues, se ha transformado en vehículo o medio a través del cual los que están en la otra realidad nos comunican razones de hechos pasados o nos advierten de hechos por venir. Dicho de otra manera, ya no se trata de las personas que conocemos, sino de sus espíritus que, ciertamente, ya en la *otra realidad*, no son los que conocemos, sino efectivamente sus *otros verdaderos*. **Nürapüaru aparaaraarikai nüeratüi kaaya kakuukan, nüchakai tü wariya eeiyanü ayaawa** (*En su sueño el soñador vió muchas avispas, esto quiere decirnos que habrá pelea*).

apare (n): Nombre. ***Costilla***; ***costillas***.

Nuevamente nos encontramos con la perspectiva "manual" en la que, desde el filosofar añuu, el mundo es configurado. Esta vez, manifiesta en nuestro propio cuerpo. Así, desde esta perspectiva, el costillar (**aparen**) o las costillas, no con más que las manos (**apa**-) que lo sostienen en su lugar (-**re**).

Las costillas, como parte de *nuestro esqueleto* (**wamürü'ta**), constituyen el par de *manos* que al interior de nuestro cuerpo, sostienen en su lugar el espacio donde se alojan nuestros órganos más importantes: pulmones y corazón. Por mejor decir, desde la perspectiva añuu las costillas deben ser vistas como *manos que sostienen* o mantienen *en su lugar* nuestro aliento de vida contenido en nuestro corazón y sincronizadamente inspirado y expulsado por nuestros nuestros pulmones. Es ese y no otro, *su hacer*.

apaya: Nombre. ***Hermano***; ***hermana***; ***primo***; ***prima***.

La condición de hermano viene dada no sólo por una relación de consanguinidad sino, sobre todo, por la capacidad de complementarse o compartirse con los otros, sean éstos nuestros consanguíneos o no. Así, un hermano o hermana es, en esencia, una mano (**apa**-) que está presente, que está allí, a tu lado (-**ya**). Esto es así, sobre todo, porque todo hombre casado es incorporado a la familia de la mujer y tomado por sus cuñados como un **apaya**, esto es, como un *hermano*, y, tal condición no la perderá ni siquiera con la muerte de su esposa, aquella que le afilió a su nueva familia.

Pero el mismo término **apaya** puede designar como hermano o primo a otro no consanguíneo pero que, con su disposición complementaria, es capaz de demostrar su hermandad; por lo que, *ser hermano es ser capaz de poner nuestra mano*, de hacer presente nuestra mano en apoyo complementario con los otros que, en definitiva, es lo que nos hermana como miembros plenos de la comunidad. **Nüpayatüi amo we, api wawati niá** (*Se hermanó con nosotros por su amistad*).

apee: Nombre. ***A estribor***; ***a la izquierda***.

La ubicación en el espacio del agua requiere que el sujeto establezca, por lo menos, tres puntos de referencia para poder tener cereteza del lugar o posición en la que se encuentra, es lo que en marinería se denomina como triangulación en la que, el navegante, se ubica a partir de tres puntos de anclaje: el de babor (**akiya**), punto distanciado a la derecha del navegante; el de estribor (**apee**) punto a mano, esto es, próximo a la izquierda del navegante, y finalmente un punto de arriba (**iipünaa**) que siempre será el sol durante el día, o la luna o una constelación durante la noche. Así, una vez establecidos los tres puntos, el navegante puede tener certeza o precisión del lugar o posición en la que se encuentra en el gran espejo del agua. **Wanükain apani mané poroo jüki ouparaayü apee to'umakarü** (*Navegamos a 3 veces 10 cabezas de la orilla izquierda de la tierra de Toas*).

aperena(ta): Verbo. ***Aprenhender***; ***hacer preso***; ***apresar***; ***cazar***.

Se trata de un préstamo lingüístico del castellano que, evidentemente, los añuu aprendieron en la terrible experiencia de ser aprehendidos, apresados o cazados como piezas de cacería en tiempos de la conquista y colonización europea y que ha persistido en el contexto de la colonialidad republicana hasta el día de hoy.

Decimos esto por cuanto, de hecho, el término propio para capturar o cazar, cuando lo hacen, es **awaketaru** que en español puede ser traducido y en efecto los añuu así lo traducen como ***mancar***. En este sentido, cazar babillas sería **tawaketaruri waluakan** (*yo manco babillas*), pero también: *yo cazo babillas*; *yo capturo babillas*. De tal manera que, la acepción de cazar del término **aperena** está referida a la búsqueda, persecución y captura de un ser humano. Se dice **aperenata** cuando el perseguido ha sido finalmente apresado; pero, como vemos, se trata de un término impuesto por la violencia colonial ya que entre los añuu y en sus comunidades nunca han existido las prisiones, pues, nunca las han estimado necesarias pues entre ellos, nadie es apresado o semetido a prisión.

Actualmente, la persecución y apresamiento de los hombres por parte de las autoridades del estado-gobierno criollo se ha incentivado al interior de las comunidades añuu y wayuu debido a la participación de buena parte de la población añuu en el transporte de gasolina hacia Colombia, actividad declarada ilegal por el Estado. Así, el Estado-gobierno criollo con sus proyectos petroleros y mineros ha destruido la pesca que es la actividad tradicional de los añuu que así, han quedado impedidos de ejercer el *hacer* autonómico de su sustento lo

que les ha empujado a participar de un negocio que, dicho sea de paso, es dirigido y dominado por elementos de muy alto nivel político y militar del mismo Estado (Guardia Nacional; Ejército y altos funcionarios del gobierno y de la industria petrolera), pero son los añuu (y también los wayuu) los perseguidos, cazados y finalmente apresados (cuando no son asesinados), por "contrabandistas". **Manechi kai nüperenatatui Juliochon** (*Anteayer apresaron al hijo de Julio*); **Nana naatikürükan amüiwa nentain api nüperena we** (*Ellos los soldados sólo vienen a perseguirnos*).

aperuri(ü): Nombre. ***Borracho(a)***; ***ebrio(a)***.

Esta nominación resulta del todo interesante, pues, como es de apreciar, se trata de un vocablo muy propio de la cultura para referirse a alguien que por acción del aguardiente está fuera de su estado habitual. Así, se entiende que el estado o condición de ebriedad es correspondiente a una negación interior de lo ordinario que, evidentemente, forma parte del universo social de la cultura.

Esta idea está vinculada a implicaciones ético-religiosas importantes, especialmente en lo que tiene que ver con las labores de aquellos que tienen la propiedad o condición de relacionarse con la muerte y los muertos, es decir, aquellos especiales sujetos capaces de alcanzar el límite que une y separa los mundos paralelos en los que, consideran los añuu, se configura el mundo, esto es, el mundo ordinario visible y el mundo invisible extraordinario que a pesar de su invisibilidad, está allí, formando parte de nosotros.

De tal forma que el estado de ebriedad es una condición que antiguamente se tenía como necesaria para que el sujeto adquiera la capacidad de un sentir, apreciar y ver la negación de la realidad ordinaria o, por mejor decir, vivenciar la negación de lo ordinario, y, por tanto, en condiciones de sentir, apreciar y ver *la otra realidad* no visible.

Lingüísticamente esto se explica mediante la conformación del término que se configura a partir de: **a**- (atributivo); -**pe**- (negación condicional); -**ru** (sufijo preposicional "*en*", "*dentro de*"), y finalmente, los marcadores de género –**ri** (masculino) o –**rü** (femenino). Así, para la cosmovisión añuu, el estado de ebriedad es originariamente vinculado a la posibilidad de conexión del sujeto con el límite entre las realidades que conforman al mundo a partir de una negar y negarse a sí mismo interiormente. Este paso era principalmente utilizado por los llamados **ou'ti** en algunas de sus sesiones y quienes, para alcanzar ese estado utilizaban como medio el tabaco. El licor o aguardiente también es usado, especialmente para las ceremonias de limpieza y gran cantidad del mismo se consume en las ceremonias de velorios para acompañar al muerto en su despe-

gue del mundo ordinario e inicio de su viaje hacia **einmatuare** (*el lugar de los muertos*).

Así, pues, como vemos, en su origen el estado de ebriedad o estar borracho para nada tenía implicaciones morales que cuestionaran su realización; todo lo contrario, pues, en primer lugar, se trataba de una vía utilizada preferentemente por sujetos especializados (los **ou'ti**) en momentos particulares; en segundo lugar, cuando se trataba de libaciones colectivas, estas estaban relacionadas al especial momento en que el espíritu de un recién difunto debía ser ayudado a abandonar de manera defintiva el mundo ordinario en el que ya no puede estar por haber muerto físicamente.

Sin embargo, es necesario decir que en la actualidad el embragarse ha perdido todo sentido religioso y ha terminado por convertirse en un grave problema social, pues, ahora embriagarse no se corresponde a ninguna ceremonia en particular sino a la necesidad de desprenderse de una realidad ordinaria que niega a los sujetos desde fuera, los desarraiga, les hegemoniza y les somete sin posibilidad de que éstos, desde su racionalidad, puedan encontrar una explicación que le devuelva el sentido a su existencia; por lo que hoy día, el alcoholismo es, ciertamente, un grave problema social entre los añuu, que pone de manifiesto el enorme deterioro de la cultura, precisamente, debido a la intervención hegemónica, distorsionante y, ahora sí, hipócritamente moralista de la cultura criolla dominante occidentalizada. **Jamüiwo waperuratünü api nümoyari nikii ou'tikan, wayee waperurain jüruüko kaikan** (*Antiguamente nos emborrachábamos para acompañar a los difuntos, hoy nos emborrachamos todos los días*).

api: Partícula preposicional con el sentido de finalidad o propósito; de tal manera que puede ser traducida como: "***para***"; "***con el fin de***"; "***con el propósito de***". **Touni Marakaaya ami, api tayaara keetarü akürü** (*Voy a Maracaibo para comprar algo de comida*); **Tapütai tanuakarü piá api pütiyerawai püinkai niá** (*Te dejo mi cayuco con el fin de que aprendas a conducirlo*).

aponaari: Nombre. ***Sembrador***; ***agricultor***.

Como es de apreciar, el término es el resultado de la nominalización del radical verbal –**poo**- (*cavar; escarbar*), lo que es posible lograr mediante su prefijación con el atributivo **a**-posteriormente, el verbo es inmediatamente marcado por el sufijo –**naa** que señala el aspecto múltiple, continuo o progresivo de la acción del sujeto, y, finalmente, el marcador de género masculino: **-ri**. Así, el

sembrador, el agricultor es, desde el sentipensar añuu, aquel que *progresiva y continuamente escarba la tierra*.

Como sabemos, es la pesca el hacer fundamental de los añuu, por lo que la agricultura, el sembrar, no sólo es de muy reciente data, sino que es escasa como actividad entre los hombres de agua puesto que ella tiene como base la disposición de tierras lo que las familias añuu escasamente logran. Así, el sembrar o cultivar es una actividad aledaña y no fundamental para los hombres de agua.

Sin embargo, la consideración positiva de la agricultura ha conducido a la comunidad a la creación de espacios de tierra en el agua que son las llamadas escolleras, en las que las familias pueden desarrollar pequeños cultivos o huertos familiares de autoconsumo en los que el coco ha sido el más desarrollado ya que de él obtiene el fruto muy utilizado en la cocina, pero cuyo aceite también es base para lo que puede considerarse una cosmetología y medicinal propia. Pero, además, la concha que cubre el fruto y hasta la dura cáscara del fruto son de gran utilidad, pues, la concha conformada por un tejido de gruesas fibras es vital para la construcción de las escolleras, y la cáscara del fruto es utilizada para la creación de artesanías y de objetos ornamentales y utilitarios.

No obstante, la labor de cultivar o mantener estos huertos familiares no es extendida y es totalmente femenina; así, puede decirse que los hombres crean la tierra (construyen las escolleras) que las mujeres se encargan de mantener y cultivar en sus casas.

En fin, la palabra añuu: **aponaari**, en su origen, correspondió a un término con el cual los añuu se referían a los otros en virtud de su hacer considerado como admirablemente positivo y por lo que llegaron a crear espacios limitados para su desarrollo en lo interno de la comunidad; no obstante, la labor de sembrar o cultuvar la han dejado en manos femeninas, es decir, de aquellas que permanecen en la casa.

apore: Nombre. ***Cintura***.

Aunque genéricamente se refiere a la cintura, el término describe la región sacra del cuerpo humano. Se trata del lugar "cavado", pues, es la región donde se ubican los órganos de recepción y expulsión, es decir, el estómago, la vejiga y la matriz de la mujer como órganos receptores, pero también el ano y los genitales como expulsores. Vale decir, desde la perspectiva añuu, el cuerpo humano divide su tronco en una superior cámara cóncava y una inferior convexa. La región cóncava contiene a los pulmones y el corazón y estructuralmente es sostenida por las entrelazadas manos del costillar. La zona convexa aparece como

"cavada" y por ello es capaz de sostener el estómago, vejiga, matriz, intestinos como bolsas de recepción; en fin, **apore** (***lugar cavado***) es la parte del cuerpo ubicada en toda la región sacra y externamente corresponde a la cintura. **Manechi kai tayotüratüi je aka aüri tayai tapore** (*Anteayer me arrodillé y desde entonces me duele la cintura*).

apori: Nombre. ***Cavador***; ***el que cava***; él cava.

El proceso de construcción de un palafito se inicia con la básica labor del **apori** (*el cavador*), ya que se trata de fijar en el agua los pilares de troncos de mangle como fundaciones, sobre las que se levantará toda la estructura de la casa. Esta labor requiere que el sujeto se sumerja y, sólo con sus manos, cavar un agujero en el suelo del fondo del agua en el que, lentamente, a pulso de su propio peso, va entrando el pilote de madera. Así, las fundaciones de un palafito no son colocadas mediante el uso de fuerza o presión externa, sino por la labor de cavado o desplazamiento manual del sedimento en su punto de inserción bajo las aguas, lo que exige del **apori** una elevada capacidad de buceo.

En este sentido, **apori** es un sujeto cuya labor requiere de un dominio técnico especializado, el cual adquiere mediante un proceso de aprendizaje que físicamente va desarrollando a lo largo de su experiencia que termina por convertirse en especialidad de un saber propio de los añuu. **Nünapa Joséchon api püküma püpiña aka apori niá, nütaa aponaa** (*Para construir tu casa busca al hijo de José, él es un cavador, sabe cavar*).

apota: Verbo. ***Enterrar***.

A diferencia de **aponaa** que sugiere *sembrar*, esto es, cavar para sembrar una semilla o planta, **apota** define el enterramiento como una acción definitiva y, por ello, es casi exclusivamente utilizada para referirse al enterramiento de un muerto, especialmente, en lo que se conoce como el segundo entierro, que es el realizado luego de un tiempo de muerte del difunto. Así, pues, **apota** es enterrar algo de manera única y definitiva. **Apani Keichiaru wapoteechi nikii ou'tikai we** (*Dentro de tres meses enterraremos a nuestro difunto*).

apotari: Nombre. ***Enterrador***; ***sepulturero***.

La palabra se configura mediante el atributivo **a**-; seguida de la raíz verbal –**poo**- (*cavar*); la partícula –**ta**, que es un puntual espacio/temporal que hace del

sujeto y su acción, un acto único y definitivo, y, finalmente, el sufijo de género masculino –**ri**. Así, se trata de aquel encargado de cavar para enterrar de manera definitiva al difunto, es el enterrador de los muertos, el sepulturero.

Antiguamente, esta operación sólo era realizada en ocasión del segundo velorio o segundo entierro, pues, el primero consistía en envolver el cadáver en una estera o tapete de eneas tejidas y colocado dentro de un cayuco, generalmente, el propio del difunto o de la familia que así, cumplia las funciones de féretro, y, finalmente era llevado a un lejano lugar dentro de la selva del manglar y abandonado allí para su descomposición.

Al tiempo, cuando algún familiar tenía un buen sueño con el difunto, se convocaba entonces a la ceremonia del segundo entierro que requería siempre un tiempo de preparación. Para ello, la familia ordenaba la confección de una vasija de barro, lo que era solicitado a los wayuu de la Alta Guajira que bien conocen el arte de la alfarería. La ceremonia consistía en el retiro de los restos del difunto del cayuco-féretro para la limpieza de los huesos, acto que ejercían exclusivamente las mujeres. Una vez limpios los huesos, éstos eran depositados en la vasija de barro que era entregada al **apotari** (*enterrador*) quien, para entonces, ya había cavado la fosa donde, finalmente, depositaba la vasija con los restos del difunto de manera definitiva. De ahí, todos celebraban, comiendo y bebiendo durante varios días.

apouyá: Nombre. ***Pierna***; ***que tiene la atribución de caminar o andar el camino***.

Es interesante observar que la nominación de las expremidades del cuerpo se realiza a partir de su consideración como una totalidad funcional. Así, muslo, pierna y pie (aunque para éste último se posee una propia e interesante nominación), forman parte del conjunto funcional que hace posible el andar sobre la tierra, andar el camino, pues, las piernas sólo son junto a su correlato: el camino, la superficie de la tierra, por lo que es posible decir que las piernas sólo se realizan funcionalmente al andar el camino y, éste sólo existe cuando es andado.

Por extraña que parezca esta definición, es posible aseverarla a partir de la composición ligüística del término que, efectivamente se realiza mediante: **a**- (atributivo); -**pu**- (raíz nominal para camino de tierra); -**ou**- (*estar sobre* una superficie), y, finalmente, -**ya** (sufijo adverbial de desplazamiento con sentido de distanciamiento). De esta forma, se entiende que las piernas son para posarse o andar sobre la superficie de la tierra, para andar los caminos de tierra. **Tapouyañü ayawa te** (*Me duelen mis piernas*); **Nüpouyawa einkamiri niá**

oomi we (*Sus propias piernas lo han traido a nosotros*).

apuna: Nombre. ***Muñeca***; ***coyuntura de la mano***; ***pulsera***.

Se trata de la coyuntura que permite el movimiento de la mano, de allí su designación como **apuna**, pues, el radical **ap**- deviene de **apa** (*mano*), y –**una** es el radical del verbo "***ir***". Dicho de otra manera, el sentido de su traducción es el de "*la mano que va o viene*", es decir, nos refiere al movimiento de la mano que puede "*ir o venir*" constantemente, porque tal movimiento es, ciertamente, lo que hace posible la realización de su *hacer*.

Pero también se refiere al adorno generalmente femenino y muy ocasionalmente masculino, elaborado con hilos de colores trenzados, produciendo un grueso cordón a los que se suele adherir de forma colgante, una piedra pulida o una semilla de color brillante y que se usa en la "muñeca" (**apuna**).

Así, para las madres es casi una obligación colocar una **apuna** a sus hijos recién nacidos. Esta es elaborada con hilos de color rojo y negro de la que debe colgar una semilla roja del árbol llamado Peonía; por supuesto, esta **apuna** debe estar previamente preparada por un piache (**ou'ti**) para que así pueda cumplir su misión de proteger espiritualmente al inocente del "mal de ojo", al que se supone todo recién nacido está inocentemente expuesto.

Pünateerü maneü apuna püchon apürü nüwanaai mo'u (*Ponle una pulsera a tu hijo para protegerlo del mal ojo*).

aputi: Nombre. ***Huella***.

También puede considerarse como marca o señal indicadora de la presencia de algo o de su inminente presencia. Así, todo en el mundo tiene su marca o señal, o deja su marca o su huella; por lo que desde la babilla en el barro en el pantano (**anii aye mmokarü jüputi waluakarü** – *He aquí en el barro su huella de la babilla*); los hombres (**taputi tü taapa** – *Esta es la huella de mi mano*); hasta la presencia de la lluvia por venir (**mmokarüwin nüputi jouyaki eintiatüchi nükiya eima je nüneechi oomi ye** – *El agua barrosa es la huella de que la lluvia llegó a las cabeceras del río y vendrá hasta aquí*). En este sentido, pensar que todo lo presente en el mundo deja su huella, es pensar que todo está en movimiento; lo que a su vez obliga a una necesaria complementariedad entre todos los sujetos del mundo y nunca al dominio o control hegemónico de uno sobre otro, principio esencial del sentipensar añuu, pues, se entiende que sólo la complementeriedad hace posible sobrevivir y permanecer en el espacio/tiempo

del agua y el manglar. **Waaye amüiwa tekai** nüputi te'yüyü tami, atatü, añun te je keetarü (*Hoy sólo soy la huella de mi padre, por eso, soy añuu y nada más*).

apü: Nombre. ***Atadura***; ***cuerda***; ***cabuya para atar***.

Es importante recalcar que para el sentipensar añuu nada puede ser separado de lo que constituye o representa su *hacer*. Por eso, una cuerda, una cabuya o mecate, no puede ser separada de aquello que *hace*, o aquello para lo que es usada o sirve: *atar* o permitir *hacer una atadura* que, como quiera que sea, se trata de una realización manual; por tanto, su designación como **apü** incluye tanto al elemento (*cuerda*) en virtud de su *hacer* (*servir de atadura*), como al sujeto que la realiza (*la mano*). ¡Ey chon! Püchata apükarü api eipa we (¡Vamos hijo!, *desata la cuerda para zarpar*)

apüiti(ü): Nombre. ***Ayudante***; ***el que ayuda***; ***la que ayuda***.

Digamos que gramaticalmente el término se configura como **apüitari/apüitarü**. Sin embargo, en el habla siempre aparece pronunciada como **apüiti/apüitü**, en un recorte fonético propio del ejercicio de la lengua; lo mismo vale para otros términos anteriormente descritos, pues, estas elisiones son comunes en el habla.

Ahora bien, lo que nos parece importante señalar acerca de este término es que su uso es aplicado sólo a aquellos que ayudan en tareas que corresponden a celebraciones religiosas. Así, por mencionar un caso, la celebración de la fiesta de Santa Lucía (**Iraama**), requiere de la construcción de un altar para la imagen, lo que ha de ser realizado, precisamente, por los **apütarin**, es decir, aquellos miembros de la comunidad que se ofrecen como voluntarios para ello, y quienes durante la celebración de la fiesta, están obligados a ir hasta el altar a improvisar cantos que, de alguna manera, dan por terminada su condición de **apütarin** (***ayudantes***) del proceso que ha hecho posible el éxito de la celebración.

Es de entender, que tal compromiso está vinculado a *pagamentos* u *ofrendas* previamente ofrecidas por los **apüitari** en pago a **Iraama** por favores o milagros recibidos. **Tü iima, Pedro je Toño, apütarin nana naküma napürü Iraama pürou** (*Este año Pedro y Toño son los ayudantes para realizar la celebración de Santa Lucía*); **Nüpüiti tami** (Él es mi ayudante); **Jüchonkarü jüpüitü apürü nauna nachona marichekarü** (*Su hija es su ayudante cuando ellas van a cortar enea*).

apünaa: Verbo. ***Cultivar***.

Como es posible observar, el término es configurado a partir de la raíz del nominal **apü**- que, como ya se ha dicho, se trata de una ***cuerda*** o ***atadura***, seguida por el sufijo del aspecto múltiple, de continuidad o progresividad –**naa**. Así, ara el sentipensar añuu cultivar es, de cierta forma, *atar* o *liar* de manera continua y progresiva la planta a la tierra.

Igualmente, sabemos, que cultivar no es el arte principal de los añuu; sin embargo, éstos han logrado desarrollar pequeños cultivos en espacios de tierra construidos al efecto; lo que demuestra que a pesar de conformarse como una cultura de agua y por las aguas, los añuu han sabido apreciar la importancia de la tierra y su cultivo. No obstante, el término con el que conforman la acción de cultivar la tierra la generan a partir de un elemento esencial para la labor de la pesca: *la cuerda*, *la atadura*. Así, al incorporar a su cultura una actividad que les resulta altamente positiva como la de cultivar, no pueden sino nombrarla desde lo que, análogamente, expresa o contiene su principal ***hacer*** como cultura. **Tü iima wapüneenü jaabañü api waüneenü pe** (*Este añó sembraremos javas por no poder pescar*).

apünincha: Adverbio. ***Poco***; ***apenas***; ***poca cantidad***; ***poco tamaño***.

Otra acepción que la raíz **apü**- posee, es la designar el tamaño o medida de los sujetos y las cosas. Así, el término **apünincha** puede indicar que se trata de una pequeña cantidad de elementos: **ee apünincha añunkan** (*hay poca gente*; *es poca la gente*); pero también, el tamaño o la medida de un elemento: **kooka kuunkarü jara apünincha** (*el árbol de coco está pequeño todavía*).

Es de señalar que la marca que genera el sentido de poco o pequeño lo ofrece el sufijo de diminutivo –**cha**. Por el contrario, si se tratara de medir gran cantidad o tamaño, el término que lo designa sería: **apüninraa**, en el que el sufijo de superlativo –**raa** marca el sentido significativo como: ***bastante***, ***mucho***; ***grande*** o ***de gran tamaño***.

apüree: Nombre. ***Problema***; ***dificultad***; ***lío***; ***obstáculo***.

Para el filosofar añuu todo tiene su lugar, su espacio donde está y en el que realiza su hacer que lo hace. De tal manera que, todo lo que ocurre sucede en un momento y lugar; por lo que un problema, un obstáculo, es algo que rompe el transcurso armónico de la vida, es un lugar *atado*, *anudado*, es ese espacio donde la armonía se ha hecho un nudo.

Decimos esto, por cuanto, el término se conforma a partir de **apü-** (*cuerda*, *atadura*) y el sufijo locativo –**re**, lo que sin lugar a dudas implica que una dificultad o un problema no es otra cosa que el lugar donde el devenir armónico se muestra *atado*; por lo que, resolver el problema no es más que desatar el nudo por el que la vida se ha desequilibrado. **Nnawa pünuurawa oupara apüreekan, amüiwa püchuta apüreekarü** (*No te escondas frente a los problemas, sólo desata el nudo*).

apürüi(ü): Nombre. ***Artesano***; ***artesana***; Él hace; ***Ella hace***; ***Hacedor***; ***hacedora***.

Una de las formas para designar el verbo ***hacer*** es –**pürü-**, y está referido a todo aquello que hacemos manualmente con un propósito eminentemente utilitario; esto es, se refiere a la actividad de creación de elementos culturales para ser utilizados en la cotidianidad. Las vasijas de tapara, las esteras de enea para dormir, las agujas de madera para tejer las redes de pesca, las pulseras ornamentales, etc., requieren de un *hacer* (-**pürü**-); de tal manera que, aquel o aquella que las hace (*el artesano*) es un **apürüi** o artesana **apürüü**. **Apürüü jiá, jüpürürükan japanaru jüyota** (*Ella es hacedora, las arrugas en su rostro lo dicen*).

apürürü: Nombre. ***Arruga***; ***piel arrugada***; ***superficie arrugada***.

La piel arrugada como señal de la vejéz, en modo alguno es vista como signo de fealdad, sino como marca de la experiencia. Así, al paso de los años, el proceso por el cual nuestra piel pierde su lozanía y comienza a resquebrajarse, no es considerado como una pérdida sino más bien como señal de que nos acercamos a la tierra y a su sabiduría. En este sentido, las arrugas en nuestra piel permiten señalar y hasta medir el tamaño de nuestra sabiduría acumulada, pues, la cantidad y profundidad de nuestras arrugas presentes en manos y rostro señalan la acumulación de tiempo en lo que ha sido la vida de nuestro hacer como seres humanos o como miembros de la comunidad humana a la que pertenecemos. Esto que decimos está estrechamente vinculado con lo dicho anteriormente para el término **apürüi** (ü), pues, para el sentipensar añuu, vivir, aprender, conocer y saber, resultan siempre una acción registrada por *el hacer*; es por ello que, en la lengua de este *sentipensar*, la idea de ***artesano*** (*el que hace con las manos*) y de arruga (**apürürü**), como señal de *sabiduría* como *hacer acumulado*, lingüísticamente son concentrados en la raíz que, de esa forma, les une y relaciona: -**pürü**-.

Kaaya kataaü jiá; tataai te ata jüpürürüñü jüpanaru (*Ella tiene mucha sabiduría, lo sé por las arrugas en su rostro*).

apüta (ra): Verbo. ***Soltar***; ***dejar***; ***abandonar***; ***botar***; ***lanzar***; ***echar***.

En relación a este término debemos señalar que, ciertamente, su raíz –**apü**- se refiere a la *atadura*, la *cuerda*; desde la perspectiva añuu al sufijarla mediante –**ta**, orienta su sentido hacia la significación de una acción definitiva y única que el sufijo –**ta** le provee y que, en efecto, genera una significación contraria al radical que acompaña; esto es, -**apü**- (*cuerda*, *atadura*), se tranforma en: *soltar*, *abandonar*.

La lógica que soporta esta construcción verbal, entiende que todo aquello que se *suelta*, *abandona* o *deja*, resulta siempre el resultado de una acción definitiva y única. En este sentido, **apüta** implica *dejar libre la cuerda*, *la atadura*; con lo que el sentipensar añuu se refiere a todo aquello que puede ser o cumplir el papel de cuerda o atadura y que, por serlo, interrumpe o distorsiona la armonía necesaria para la fluidez de la vida de cualquier sujeto. Dicho de otra manera, para cumplir con el esencial principio del cortar/compartir, no es posible el apego a nada material o espiritual por parte de cualquier sujeto de cualquier comunidad, pues, cualquier apego impide la complementariedad con los otros y, ya sabemos que para el *sentipensar* añuu la complementariedad es la razón de su existencia.

Dicho de otra manera, la expresión verbal no se refiere de manera estricta al verbo *soltar*; *dejar*, etc., tal como comúnmente la definen los lingüistas; sino que en el fondo el término busca precisar el horizonte ético del sentipensar que lo genera; esto es: no son posibles los apegos, pues, ningún sujeto presente en el mundo está atado a nada que no sea su complementariedad con los otros, lo que equivale a decir, que su particularidad siempre depende de su relación complementaria con los otros, pues, a fin de cuentas, son los otros los que completan su existencia.

Así, pues, no hay ataduras a las cosas o a las personas y, sobre todo, no hay propiedad o por lo menos, se trata de un otro sentido de la misma, ya que toda "propiedad" no es más que la cuerda que, sabemos, hemos de soltar de manera definitiva en el momento de nuestro abandono definitivo de este costado de la realidad. **Kaikai keetü wou'tañü, wapüteechi jürükü wapürüatünü ou katouwa we** (*El día que morimos, abandonamos todo lo que hicimos durante nuestra vida*); **Püpüta niá aka maneü kai ampia nüpüteechi piá** (*Déjalo ser, pues, un día él te abandonará*).

apütawa: Verbo. ***Despedirse***; ***soltarse***; ***lanzarse***; ***librarse***; ***abandonarse***; ***dejarse***.

Normalmente es utilizado para dar la despedida a alguien que se va (amigo o familiar), sin embargo, despedir a alguien que se va implica que no sólo él o ella nos dejan o abandonan, sino que también nosotros les dejamos o soltamos. El sufijo reflexivo –**awa** es la marca de que la acción recae sobre el sujeto que la ejecuta, de allí que al despedir a alguien el abandono es mutuo. Se trata, pues, más que de un término de cortesía la palabra que sella el ejercicio de una mutua libertad. **Nüpütawa we, nünatüchi ya**. (Él se despedió de nosotros, ya se fue);

Wouna wapütawa amanañü we (*Vamos a despedirnos de nuestros parientes*).

apü'ta: Verbo. ***Apagar***.

Es importante señalar que este verbo no solamente es utilizado en virtud de lo que es obvio: *apagar el fuego*, *el fogón o la fogata*, sino que es regularmente utilizado para dar por terminada y olvidada una disputa, o dar por olvidado un agravio, un problema o dificultad. Esto, porque se entiende que toda disputa que permanece viva desequilibra el espíritu de todos los involucrados; por ello, la búsqueda de una solución no sólo tiene que ver con desatar el nudo haciendo justicia restitutiva, sino dar por apagado el origen del altercado, única forma de restablecer la armonía y devolver la paz a todos, pues, el fuego de la disputa ha sido apagado. **Püpü'ta shikükarü** (*Apaga tú el fogón*); **Eepe ayaawa aka wapü'tatünü ya apüree we** (*No hay pelea pues, ya apagamos nuestro problema*).

araa: Nombre. ***Fuerza***; ***fortaleza***.

El término es utilizado en el mismo sentido del principio físico, es decir, la cantidad de energía aplicada sobre un cuerpo o masa; pero también, para señalar la capacidad de resistencia, esto es, la fortaleza con la que se enfrenta a una fuerza adversa.

Es interesante señalar que el concepto de fuerza desde el sentipensar añuu corresponde a una atrobución superlativa. Decimos esto porque, en efecto, el término se construye mediante el atributivo **a**-, sufijado por el superlativo –**raa**, lo que desde la lógica de este filosofar, es capaz de expresar la idea de *fuerza* como una gran e intrínseca atribución o capacidad del sujeto o elemento considerado. **Waürei pe eimakarü warata aka, kaani mei araa niá** (*No podemos atravesar el río, pues, él tiene mucha fuerza*); **Ee karaa api chonaa shinü**

kunu (*Hay que tener fuerza para cortar ese tronco*).

araa: Nombre. ***Armadillo*** (pez, sp.).

En castellano también es conocido como *Corroncho*. Se trata de un pez muy abundante en los ríos de Venezuela. Le dicen *armadillo* por analogía con el animal terrestre (*Cachicamo*) que se caracteriza por tener un caparazón muy duro que cubre su dorso totalmente, mientras que en su parte inferior es de piel blanda.

En la Laguna de Sinamaica y el río Limón es posible encontrar una variada diversidad de especies de este pez armadillo, unos de mayor tamaño que otros pero manteniendo la singularidad de su caparazón; pero el que más abunda es el que los añuu llaman **jarütacha** (***machetico***), pues, en sus costados laterales y a lo largo de toda su espina dorsal su caparazón termina en una afilada hilera de dientes que funcionan como una verdadera sierra muy cortante, por lo que al momento de desprenderlos de las redes, el pescador debe saber manipularlos, pues, de lo contrario puede recibir una dolorosa cortada.

Tal vez, sea su fuerte caparazón exterior lo que llevó a los añuu a designarlos con el mismo término con el que expresan su idea de ***fuerza*** o ***fortaleza*** ya que sin lugar a dudas, se trata de un pez capaz de resistir a todo depredador y de sobrevivir en los peores tiempos, ya sea de creciente o de verano, pues, se alimenta del limo o del barro adherido a las piedras de las laderas del río, al que succionan con su boca en forma de una ventosa desdentada, idónea para la succión de los nutrientes. **Tachakeechi eka te maneü araa aonooatüi** (*Me gustaría comer un armadillo asado*).

Pez Armadillo

araara: Verbo. ***Moler***; ***macerar***.

La acción de moler es la reducción de una forma por medio de la aplicación de

la fuerza; así por ejemplo, moler el maíz es transformar el grano en polvo, a partir del uso de la fuerza sobre el grano mediante una piedra de mano, de tal manera que el polvo generado sea susceptible de ser amasado; por lo que, de alguna forma, el grano desaparece como tal, se distancia de su forma original que es lo que explica la configuración del término a través de **araa**- (*fuerza*), inmediatamente acompañado por el sufijo –**ra,** que ciertamente es un locativo para señalar distancia, alejamiento.

Esto es importante, pues, propone un razonamiento acerca del proceso de transformación de los elementos a partir de la aplicación de la fuerza; así, el elemento transformado se concibe como distanciado de su condición y forma original al adquirir una nueva forma y condición en beneficio de la cultura. **Ee araara mayikükai api aiña maikan** (*Hay que moler el maíz para hacer las arepas*).

arakata: Verbo. ***Cocinado***.

Como vemos, el término es configurado mediante el atributivo **a**-; el verbo –**raka**- (*cocinar*), y finalmente el sufijo puntual –**ta**, lo que ciertamente debe ser traducido como la condición del elemento como definitivamente *cocinado*, es decir, ha adquirido la condición o atribución de estar listo para ser consumido.

Dicen las expertas cocineras añuu que, justo en el momento de estar en su punto el preparado emite un sonido que traducen como un silbido (**araka**), con el que anuncia que eso que se cocina es finalmente **arakata**, esto es, *cocinado*. **Nawiitain maikan ya, araakata nana** (*Ya silbaron las arepas, ellas están cocinadas*).

arakatari(ü): Nombre. ***Cocinero***; ***cocinera***; ***el que cocina***; ***la que cocina***.

La labor de cocinar es, sin duda, fundamentalmente femenina; no obstante, nada impide la participación masculina, sobre todo, en los periodos de incursiones de pesca de larga distancia y duración en las que siempre se destaca a uno de los miembros de la tripulación como el encargado de la preparación de la comida para todo el grupo; pero también, en determinadas celebraciones como la salida de una muchacha del encierro en la que la tarea de cocinar es dejada, en buena parte, en manos de los hombres. **Mei ana arakatarü jiá** (*Ella es muy buena cocinera*).

arakatare: Nombre. ***Cocina***; ***lugar donde se cocina***.

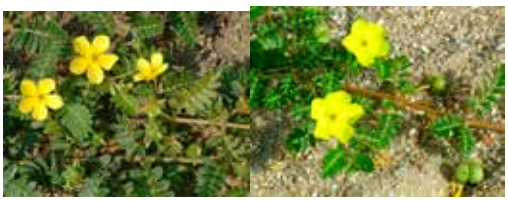
Se trata del espacio en el que se dispone el fogón, es decir, la troja donde se enciende el fuego para cocinar. Este es regularmente construido de forma separada, pero aledaña a la casa principal. Por supuesto, la cocina añuu no sólo incluye el lugar del fuego sino que también siempre considera el espacio para guardar los alimentos, así como el depósito para los enseres e instrumentos de cocina; pero, sobre todo, el mesón para la preparación de los alimentos, y, por si fuera poco, una especie de larga banca es construida de forma adjunta, pues, es arakatare el espacio femenino por excelencia, ya que es donde reúnen todas las mujeres de la casa a conversar mientras todas laboran en la preparación de la comida y porque además, sin tenerlo prohibido, muy poco o casi nunca permanecen los hombres. **Arakatareru joukai nana** (*Ellas siempre están en la cocina*); **Arakatareru nayotaünü pejeewa** (*Ellas a cada rato conversan en la cocina*).

arama: Nombre. ***Pasto***; ***paja que crece a ras del suelo***; ***abrojo***.

Algunos han llegado a definir este término propiamente añuu como si se tratara de un préstamo del español dada su proximidad fonética con el término castellano de *grama*; sin embargo, se trata de un nombre propio y se configura como *aquello que está pegado a la tierra, al suelo*. Así, la raíz **ara**- la podemos encontrar en una serie de vocablos que orientan su sentido significativo hacia la descripción de aquello que se aproxima a su origen, hacia un centro o, hacia lo que constituye en sí mismo una superficie.

En este sentido, la planta rastrera denominada como ***abrojo***, de común presencia en toda la región de la Guajira; pero también la paja o pasto que crece a muy baja altura, desde la perspectiva añuu son **arama**, porque siempre están pegadas a la tierra (-**ma**).

Achiina juyakan nayou aramakarü (*Después de las lluvias crece el abrojo*).



Plantas rastreras de abrojo

aramara: Verbo. ***Gatear***; ***ramplar***; ***el niño que aún no camina***.

En este caso, como vemos, el *estar pegado a la tierra* (**arama**) es modificado por el sufijo –**ra**, que en la lengua añuu es el locativo que implica distanciamiento; por tanto, le imprime un sentido de movilidad, de desplazamiento. Se trata, pues, de aquel o aquello que se desplaza pegado a la tierra. **Nüchon jara nüramarai** (*Su hijo todavía gatea*).

aramaro'u: Nombre. ***Ceja***.

Así como la planta rastrera del abrojo crece pegada a la tierra, la línea de vellos que crece por encima del párpado es entendida como lo que está pegado al espacio del ojo. Se trata de una analogía que demuestra una vez más, que desde la perspectiva añuu, en nuestro cuerpo se manifiesta el cuerpo del mundo, lo que sin duda genera, por lo menos, dos ideas fundamentales al sentipensar añuu.

En primer término, la idea de que siendo nuestro cuerpo expresión del cuerpo del mundo, como seres humanos no somos sino una comunidad más entre todas las que en el mundo están y, por tanto, a él pertenecemos y no al contrario, y, en segundo lugar, al reproducir en nuestro cuerpo lo que el mundo muestra, éste hace visible su vitalidad, es decir, el mundo debe ser entendido como un sujeto vivo al que no puede tratarse como objeto o cosa, sino como a un inmenso igual a nosotros con el que compartimos la vida. **Ee ayouu jaramaro'un atarü anaücha jiá** (*Son grandes sus cejas por eso es bonita*); **Nüyaawai atüma niá nümotatüi nüramaro'ukan** (*Por andar peleando perdió sus cejas*).

arata: Verbo. ***Suceder***; ***acontecer***; ***pasar***. ***Hecho***; ***suceso***; ***lo que ha pasado***; (fig. ***Noticia***)

En este caso, el puntual –**ta**, modifica a la raíz -**ara**- transformándole significativamente en *suceso*, en *hecho que acontece de manera definitiva y única*. Así, lo que sucede es todo aquello que está pegado al tiempo, transformándose o, expresando, eso que entendemos como realidad; por lo que, podemos decir que *la realidad no es más que todo aquello que puntualmente está pegado al tiempo en un lugar determinado*. **Maarü aye nüratatüi ou'ta niá** (*Ayer temprano aconteció su muerte*); **Jachiküaturü aratakarü** (*Ella relató la noticia*; *ella contó lo que ha pasado*).

araüraa: Verbo. ***Envejecer***; ***hacerse viejo***(***a***).

Estado o condición de hacerse viejo, de envejecer. Es aquel o aquello(a) que se ha pegado al tiempo y, a través de él o ella, el tiempo habla, nos habla. Así, por ejemplo, es el árbol más viejo del manglar el que nos habla del tiempo y el acontecer en la selva de manglar; de igual manera, son los ancianos y ancianas los voceros del tiempo de la comunidad humana; por tanto, se trata de una condición que lejos de ser considerada un "problema" tal como suele ser entendida en la cultura criolla occidentalizada es, por el contrario, la edad fundamental del saber y la sabiduría, ya que el tiempo lo sabe todo porque todo pasa o ha pasado en su presencia.

De esta manera, la vejez se constituye en condición de singular importancia en la consideración del sujeto como voz a ser escuchada en las grandes discusiones. Es desde esta perspectiva que, anteriormente, se conformaban los **araürakan**, especie de consejo de mayores que hasta muy recientemente, se constituían en la máxima autoridad política al interior de la sociedad añuu; ello, indistintamente de su género. **Nüraüratüi niá** (Él está envejecido); **araürai(ü) te** (*Estoy viejo*; *Estoy vieja*); **araürai(ü) piá** (*Estás viejo; estás vieja*); **araürai niá** (Él está viejo); **araüraü jiá** (*Ella está vieja*); **araüra we** (*Estamos viejos*); **araüra jañá** (*Ustedes están viejos*); **araüra nana** (*Ellos/Ellas están viejos*).

araürai/ü: Nombre. ***Viejo*** (***anciano***); ***vieja*** (***anciana***); él está viejo; ***ella está vieja***.

Personalización del estado o condición de **araüraa**. Es interesante recalcar que no hay una edad precisa para señalar que una persona ha alcanzado la condición de **araüraa**, pues, ésta no es sólo una condición que otorga la edad ya que, se entiende, está igualmente sujeta a un comportamiento, a una forma de pensar, actuar y, sobre todo, de hablar.

Así, un elemento que pone de manifiesto el tiempo y condición de **araüraa** pareciera ser el *escuchar*, y, por supuesto, la capacidad de escuchar va a incidir de manera fundamental en la forma y el contenido del *hablar*; de tal manera que, una persona que es capaz de saber escuchar de seguro hablará con propiedad y, por eso, es alguien cuyo comportamiento se da en el tiempo de **araüraa** no importa su edad. Cuando esto sucede, es decir, cuando su hacer lo presenta como **araürai(ü)** aunque su edad cronológica no se corresponda exactamente con la vejez física, se dice que el sujeto es un **araürein**, es decir, un *alma vieja*, un *corazón de viejo*, lo que le distingue socialmente entre sus pares. **Nüyunka je nüiñai ama araürai, karaürein niá** (Él piensa y hace como viejo, él tiene alma de viejo).

araürakai/karü: Nombre. ***El viejo***; ***la vieja***.

De ningún modo debe entenderse tal designación en un sentido peyorativo o denigrante, pues, **araürakai/araürakarü** (*El viejo*/*La vieja*), de acuerdo al pensamiento añuu, puede implicar: 1) que el hablante hace referencia a un antepasado que no puede ser nombrado, pues, se encuentra en su viaje hacia el lugar de los muertos, es decir, ha muerto recientemente y se encuentra en tránsito hacia el mundo paralelo y nombrarlo en el contexto del mundo ordinario pudiera provocar su confusión como sujeto aún vivo, con consecuencias negativas para el sufriente y su familia; 2) una referencia a alguien que ha de ser consultada por su dominio o conocimiento que por experiencia propia, llegar a desarrollar sobre una problemática en la que no se requiere ser física o cronológicamente viejo o vieja. **Wanapeeichi araürakai Julio, nütaa amá eiyara anuakarü** (*Buscaremos al viejo Julio, él sabe cómo curar el cayuco*)

araürakan: Nombre. ***Los ancianos***.

Constituían, junto a los **apañakan** (*hermanos mayores*), la instancia política, de poder y autogobierno de los añuu. Por mucho tiempo, aún hasta mediados del siglo XX, los **araürakan** conformaban la máxima autoridad de la comunidad. Generalmente, los **araürakan** eran los **apañakai** más viejos, es decir, eran en efecto **araürapañakan** (*los viejos hermanos mayores*), quienes se encargaban de atender los grandes asuntos o problemas que afectaban a toda la comunidad, ya se tratara de conflictos internos o con otras comunidades.

Los **araürakan** eran una especie de *asamblea de ancianos* (hombres y mujeres) que, luego de someter a debate el problema en cuestión, tomaban resoluciones consensuadas que debían ser atendidas o asumidas por todas las familias. Tales resoluciones eran comunicadas y vigiladas en su cumplimiento por los **apañakai** de cada familia.

Como vemos, se trataba de una institución política, de autogobierno que, por presiones de la cultura y el poder hegemónico occidentalizado, fue cediendo poco a poco hasta terminar siendo sustituido por las instancias actualmente impuestas por la sociedad nacional, llámense éstas: gobierno nacional, regional, municipal, partidos políticos y hasta las organizaciones religiosas de las diferentes sectas.

Esta sustitución, sin embargo, no pudo alcanzarse sin la sistemáticamente acción etnocida de una imposición cultural colonialista que, de entrada, impulsaba el desprestigio de los ancianos como centros de la experiencia y, por ende, aquellos con la facultad del saber por su conocimiento de la vida, su capacidad

de escuchar y de hablar con propiedad. Tal política de desprestigio cultural y socio-político fue inducida desde el propio sistema educativo que, desde tiempos coloniales y hasta muy recientemente estuvo en manos de la iglesia y sus sacerdotes y, actualmente, en las manos y palabra no menos colonialista de las organizaciones político-partidistas que llegan a ejercer el poder del Estado-gobierno.

De tal manera, pues, las instituciones socio-polítcas autónomas comunitarias tienden a desaparecer cuando el que enseña y lo que se enseña está fuera del control y de las aspiraciones de la comunidad. Dicho de otra forma, cuando el proceso de formación de los miembros de un grupo o cultura no se da en virtud y en función de su persistencia como cultura, sino como imposición hegemónica y colonial de una otra cultura, las formas de organización e institucionalidad generadas a lo largo del proceso de configuración de la cosmovivencia van siendo desplazadas, provocando con ello una crisis de identidad que tiende a liquidar la cosmovisión de la cultura por esa vía sometida.

Así, los **araürakan** dejaron de ser considerados como los que tienen la propiedad o condición de saber por su edad o experiencia, y comenzaron a ser vistos como aquellos viejos que perdieron la capacidad de hacer, de producir, y, por tanto, incapacitados para razonar debidamente o de intervenir en el presente. **Jümüiwo waruwatawa we aka waraürakan, jaketü naruwataa berrnadoran ayounakan nana** (*Antaño nos mandábamos nosotros mismos con la ayuda de nuestros ancianos, ahora nos mandan ellos, los criollos del gobierno*).

aree: Nombre. ***Vientre***; ***matríz***; ***entrañas***.

Se trata del "*lugar*" único donde se fija la vida. Esto provee al término de una condición de uso estrictamente femenina, pues, señala el lugar de origen o el lugar donde la vida se fija o se "*pega*". Decimos esto, pues, el término es configurado a partir de la raíz **ara**- que, tal como hemos visto en vocablos anteriormente descritos, se vincula a la idea de *fijarse*, o *andar pegado*; lo que unido al sufijo locativo –**ree**; configura la idea que de acuerdo al filosofar añuu, representa *el hacer de las entrañas, el vientre o la matríz* femenina en cuanto a fijar la vida o, por mejor decir, **aree** constituye el espacio donde se fija la vida.

areei (arei): Nombre. ***Cuñado***.

En vista de lo anteriormente mencionado, el cuñado (**arei**) es aquel que se ha *pegado*, *fijado al lugar*, esto es, el *vientre*, la *matriz* de la familia. Así, el grupo familiar es considerado como una gran matriz que vive y se sostiene a partir de

fijar en su seno a *los otros*; por lo que, mi cuñado (**tarei**) se transforma en mi hermano aún siendo diferente, pues, él se ha pegado al vientre familiar y con su propia fuerza y vitalidad contribuye a nuestra persistencia como familia.

He allí, pues, el fundamento de la matrilocalidad añuu, en la que nuestros cuñados (*warein*) se hacen nuestros hermanos y, nuestros hermanos, como cuñados, se hacen hermanos de los otros; así, la reciprocidad y complementariedad se hacen una en la cosmovivencia añuu. **Tarei mané tamiro niá** (*Mi cuñado es mi otro hermano*).

ariina: Nombre. ***Gallina***.

Evidentemente se trata de un préstamo lingüístico del castellano; es el nombre propio del ave casera que, dicho sea de paso, muy pocos añuu crían en las escolleras de sus casas. El nombre es el mismo tanto para machos como hembras y sólo son diferenciados mediante el sufijo determinante marcador de género **kai**/**karü**; así, el gallo será **ariinakai** y la gallina **ariinakarü** respectivamente; mientras que las crías son señaladas como **ariinachon**, esto es, *los hijos de la gallina*.

Por otro lado, los añuu adquirieron de los criollos el encanto por la crianza y las riñas de gallos de pelea; de hecho, hasta muy recientemente existió en la Laguna de Sinamaica un ruedo para el encuentro de criadores y las riñas de esta especie de animales. Todavía, a comienzos de los años noventa pudimos personalmente presenciar un encuentro de peleas de gallos entre criadores de la Laguna contra criadores wayuu venidos de la población de carrasquero. Tales encuentros no sólo permitían establecer la confrontación amistosa entre los criadores; sino también, el intercambio de técnicas y procedimientos para la preparación o entrenamiento de los gallos, así como la fraternización interétnica, pues, a pesar del combate entre los animales y lo animoso que puede ser la actitud de los hombres en ese momento, lo importante en el contexto de la pelea es la palabra compartida y otorgada entre los criadores, pero representada en el ruedo por sus gallos.

ariinaña: Nombre. ***Gallinero***; ***casa de la gallina***.

Pocas son las familias añuu que dedican un espacio dentro de sus escolleras para construir un gallenero, pues, la casi totalidad de quienes poseen gallinas, tratan de sostener apenas una pareja de los mismos en función de obtener huevos o crías que, son dejados deambular libremente, ya que se trata de ver-

daderas islas de la que las aves jamás intentan escapar; en todo caso, quienes construyen gallineros es porque, o tratan de protegerlas de otros animales que tengan (perros sobre todo), o porque ciertamente lo que crían son gallos de pelea, pues, de esta forma impiden que estos animales peleen entre ellos. **Nümatüi maneü ariinaña Juanchon api nüyerrükai** (*El hijo de Juan construyó un gallinero por causa de su perro*);

Araürakai Miguelorio kariinañatüi apürü ayaawa nüariinakai (*El viejo Miguelorio tenía gallinero para sus gallos de pelea*).

ariinaükü: Nombre. ***Huevo de gallina***.

En efecto, la casi totalidad de las familias añuu que crían gallinas es en función de obtener sus huevos para el consumo familiar, pues, existe una tradición previa en su dieta acerca del consumo de huevos de otros animales (caimán, babilla, iguana, y, por supuesto, los huevos de pescado), que abundan en el manglar. De tal manera que el consumo de huevos de gallina fue una incorporación proteínica consustanciado con un patrón alimenticio previo o correspondiente a su ancestral cosmovivencia. Ahora bien, tal como el cultivo de algunas plantas y la cría de animales domésticos como las gallinas para la obtención de sus huevos y pollos, contribuyeron a la creación del espacio de tierra de las escolleras creado por los hombres para que las mujeres pudieran dedicarse a ambas actividades: el cultivo de algunas plantas y la cría de animales, sobre todo, de gallinas. **Taunaküma te maneü koyeerakarü api tamaana jachakaü kariinaükü** (*Voy a construir una escollera porque mi esposa quiere tener huevos de gallina*).

ariita: Nombre. ***Tapara***; ***fruto del árbol del taparo***.

Árbol del trópico (*Crescentia cujete*) cuyo fruto se conforma como un cuenco de concha dura y resistente, pero muy maleable. Así, el mismo puede tener usos muy diversos, de tal manera que la tapara (**ariitakarü**) puede ser transformada en utensilio de cocina, ya sea como plato donde servir la comida, como cuchara para tomar la sopa, cuenco para tomar agua o café, incluso, como vasija para almacenar granos o líquidos, y aún para la confección de elementos estéticos como máscaras (tal como veremos en su momento), y, finalmente, para la elaboración del instrumento fundamental para la acción de aquellos que curan con el espíritu: los piaches (**ou'tikan**), nos referimos a la **maraka**; pero también de otros instrumentos musicales.

De tal forma que, el futuro de una **ariita** va a depender, en lo fundamental, de su forma y tamaño, así como de la necesidad de los añuu en el momento de buscarla; esto es, su forma y tamaño permiten visualizar su futura capacidad de *hacer*, por lo que algunas pueden ser vistas como instrumentos musicales, artísticos o rituales; otras, como elementos utilitarios necesarios para la cotidianidad familiar pero, en todo caso, **ariita** es un elemento puntual y único que forma parte de la materialidad de la cosmovivencia de los añuu.

Es en este sentido que, desde el sentipensar añuu, **ariita** (*tapara*) es considerado un sujeto perteneciente a la comunidad de plantas susceptible de ser "*pegado*" a la familia y a la comunidad por mútiples vías. A la familia, en tanto elemento fundamental para la elaboración de instrumentos de uso cotidiano, y, a la comunidad, en tanto elemento que acompaña *el hacer* de los que pueden actuar entre los dos mundos, es decir, de *los piaches*, pero además, porque permite "enmascarar" *el hacer* comunitario en tiempos donde la pesca no es posible; de hecho, el mismo término castellanizado: *tapara*, es ciertamente un préstamo arawako (añuu-wayuu) al castellano, ya que su sentido significativo no es otro que: *mi orillado*; *mi marullo* o *mi marea*, pues, ella se configura mediante **t-** (de **te**: *yo*; *mi*; *mío*); **-a-** como atributivo modificador o que provee de una atribución, en este caso, al mar: -**paraa**. Vale decir y de última cuenta, **ariita** es considerado como el sujeto que *fijamos* a nuestra familia y comunidad como un cuñado proveniente de la comunidad de plantas, nuestras emparejadas.

Tachakai maneü ariitakarü api takümawa mané tapanaa api tataüreechi mana jümó jeintain aroonakan (*Quiero una tapara para construirme una máscara con el fin de atrapar las yaguasas cuando vengan*).

Árbol de taparo, su fruto y distintas formas en que puede ser transformado por los añuu.

arin (*araein*): Nombre. ***Nieto***; ***nieta***; ***hijo***; ***hija***.

En principio, creemos necesario establecer el contexto lingüístico, por así llamarlo, en el que se configura el término. En este sentido, hemos señalado anteriormente que desde la perspectiva del pensar añuu la familia es concebida a partir del hacer de la matriz de la mujer, esto es, se constituye como un mar interior en el que originariamente se incuba la vida de los hombres y mujeres

de agua. Por esta vía, todos los miembros de la familia están o se mantienen apegados al corazón de la matriz de la familia que, espacialmente, se conforma como una constelación en la que las hijas casadas rodean con sus propias casas, la casa de la madre principal. Es por ello que los nietos o nietas, permanecen apegados al corazón de la matriz familiar, representada por la madre principal. Así, pues, la designación de los nietos se configura a partir de: **ara**-, raíz vinculada significativamente al sentido de "*estar pegado*" o "*afijado a*" una estructura, forma o superficie a la que se integra o, que le asume como parte de su propio o particular *hacer* que le constituye. La raíz **ara**- es inmediatamente seguida por el nominal –**ein** que sabemos, se refiere entre otras significaciones, a: *corazón*, *espíritu* o *alientos*; en fin, se trata de lo más profundo del cuerpo material y simbólico de los añuu; por tanto, **arin** es todo aquel o aquella que *se ha unido*, *apegado* o *fijado* a nuestro corazón, a nuestro espíritu familiar; de tal manera que forma parte de nosotros desde el pasado o por el pasado.

Por esta vía es posible que alguien, aún sin tener vínculos consanguíneos, puede llegar a ser considerado como un **arin**, esto es, como *nieto* o *nieta*, pues, lo importante es su *apego* o *fijación* a la onda o marullo de la familia añuu que le fija crea a su alrededor, precisamente, para integrarlo. Este es un aspecto que, una vez más, demuestra que para el filosofar añuu lo importante es la inclusión y no la exclusión; lo importante es hermanar y no confrontar, todo lo cual resulta la mayoría de las veces incomprensible a la cultura criolla occidentalizada.

Karin te chonkan tachonñü te, aka mané karin te api eeawa nüamüniiatünü nana apürü amana we (*Tengo mis nietos hijos de mis hijas, pero tengo otros nietos por haberse hermanado ellos a nuestra familia*).

arinre: Nombre. ***Sobrino***; ***sobrina***.

El cuidado y formación en el hacer o haceres añuu, tanto de los niños como de las niñas al llegar a cierta edad, corresponde siempre al tío o tía maternos. Así, es el tío materno el que se encarga de enseñar al niño todo lo referente al hacer de la pesca, el corte de mangle, la caza de la babilla; en fin, todo lo referente a los oficios y labores masculinas que un añuu debe conocer y practicar. Lo mismo hará la tía materna con las niñas hijas de su hermana menor. Así, ella les enseñará el corte de la enea y la majagua; la entrenará en el tejido de las esteras, las artes culinarias y en todo lo que una mujer añuu debe conocer y dominar para formar su propio hogar cuando le corresponda. De tal manera que, son los tíos y tías maternos quienes asumen el papel de guías o mentores de sus sobrinos o sobrinas y a quienes éstos asumen como nietos o nietas apegados o fijados a su propio lugar como la responsabilidad que les corresponde dentro del corazón de la matríz de la familia. **Iima tü, keinte taouna nüiyata apürü**

aünaa tainrekai (*Este año debo ir a enseñarle a mi sobrino a pescar*); **Tarinrekarü ñerü ya, keinte tamoyaa jatiyerawaü** (*Mi sobrina ya es señorita, debo acompañar su aprendizaje*).

arinyu: Nombre. ***Cuñada***.

Para los miembros de la familia de un hombre casado, su esposa, con quien se va a vivir, es una nieta que así se apega a ellos como procedente de su propio espacio. Vale decir, al casarse, el hombre debe desplazarse al lugar o espacio de la familia de la mujer, abandonando de manera definitiva su propia matriz familiar; se trata, con todo, de una especie de segundo nacimiento en tanto que sale o emerge de su propia matriz familiar para integrarse al vientre de la familia de la esposa; de tal manera que la familia del hombre entrega o comparte una mano y recibe a cambio a una nieta. **Tarinyu ama jarinkarü tamaama** (*Mi cuñada es como una nieta para mi mamá*).

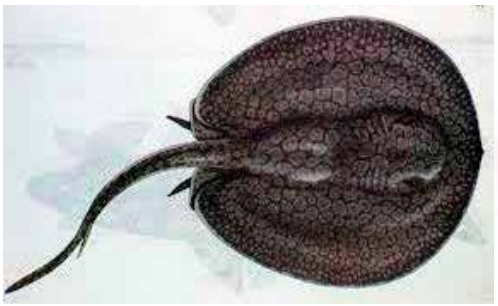
ariwaa: Verbo. ***Volar***.

Es interesante observar que desde la perspectiva añuu la idea de volar está más relacionada con el apego de las aves al tiempo más que a su acción de desplazarse en el aire. Decimos esto por cuanto, el verbo se conforma mediante la raíz **ar**(**a**)- que, ya hemos dicho, está vinculado a la significación de estar *apegado*, seguida del nominal –**iwaa** que, ciertamente, podríamos entender como "la primavera", pues, es la época del año luego de la temporada de lluvias, en la que se hacen presentes los vientos suaves, la brisa fresca; entonces, todas las aves salen de sus refugios y surcan los cielos en busca de alimento. Así, volar las aves, para los añuu, nada tiene que ver con su capacidad de elevarse en el aire y sí con su apego al tiempo de la primavera. **Nariwaa wüchiikan api aratatüi eichü juyakarü** (*Vuelan las aves porque ya pasó el tiempo de lluvia*).

ariya: Nombre. ***Raya*** (pez sp.) (***Potamotrygon***)

En las playas del río, ocultas bajo la arena o el barro, viven estas especies que pueden llegar a tallas de hasta un metro de longitud y alcanzar pesos de hasta 6 kilos. Son muy buscadas por los añuu por su carne suave que, al cocinarse, se deshebra muy fácilmente generando una abundancia que hace posible comer a un grupo familiar numeroso. Su forma es aplanada, casi como una hoja, y su cuerpo termina en una cola que posee un aguijón con el que se defiende de sus depredadores, pues provoca una muy dolorosa herida.

Nüinkatüi maneü eima ariya wara wekaeenü kookaru (Él trajo una raya del río, más tarde la comeremos en coco)



Raya de río

ariya: Nombre. ***Herida***; ***cicatriz***; ***línea marcada***.

Se trata de una acepción significativa para el término **ariya**, esta vez, su sentido está vinculado a toda marca corporal o línea marcada sobre una superficie. Así, las cicatrices por heridas o las líneas marcadas en las palmas de la mano son **ariya**.

Nüchaatatüi poreesakarü kariya nükiru (*El se golpeó por eso tiene una cicatriz en su cabeza*).

ariyaa: Verbo. ***Decir***; ***emitir un discurso***; ***hablar de alguien***; ***decir de alguien***.

En principio debemos señalar que el verbo se configura mediante el mismo nombre **ariya** que, como hemos visto, se refiere a una delgada línea marcada. Sin embargo, en este caso se refiere a las palabras emitidas por alguien, o como la expresión verbal de alguien. Así, no se trata del verbo "*hablar*" propiamente dicho y que, tal como veremos más adelante, se conforma de otra manera.

Ahora bien, **ariyaa** es, en todo caso, un "***decir***" que como tal, ha sido emitido por un sujeto, sepamos o no de quien se trate; por tanto, se trata de una palabra o discurso vivo, que ha quedado marcado en el tiempo y en el espacio y que, como cicatriz, permanece, no se puede borrar, ya que es o ha sido aliento o alentado por alguien, de allí que lo dicho debe ser siempre precedido por: **jüpi**, que señala un ***ella/tú*** que intenta configurar a ese "***alguien***", "***alguno***" que no sabemos, pero cuya palabra ha quedado grabada o marcada por su propio aliento.

Esto implica que para el pensamiento añuu, a las palabras no se las lleva el

viento, tal como se suele entender y decir en la cultura criolla occidentalizada, sino que ellas son marcas vivas del aliento de quien las ha expresado; de allí pues, la orientación del cuidado al hablar, al decir, ya que nunca se debe hablar por hablar, pues, cuando hablamos lo dicho o el decir (**ariyaa**) se configura como una marca o huella de nuestro aliento, de nuestro espíritu.

Jüpi ariyaatüi wou'teenü añunkan ama kanüye weñü. Nnawa. Wou'teenü pe. Joukai aneenü we aye (*Alguien dijo que los añuu moriremos como pueblo que somos. No. No moriremos. Siempre estaremos aqui*).

ariyata: Verbo. ***Mancar***; ***flechar***; ***alancear*** (*baquetear; arponear*); ***herir***.

Como vemos, la transformación del sentido significativo se logra mediante el sufijo –**ta** que, tal como ya hemos mencionado en relación a otros términos, se trata de un puntualizador que señala que la acción del sujeto es única y definitiva; en este caso, el nombre **ariya** (*herida*, *cicatriz*, *marca*) se transforma en el verbo *herir*, *mancar, o marcar* de forma puntual, única y definitiva. Así, se puede *mancar* o *alancear* con una flecha o arpón a una babilla o cualquier otro animal en el monte; pero también, se puede herir a una persona con una palabra o decir puntual, de tal manera que el decir deja de ser aliento invisible y se materializa en contundente flecha que efectivamente puede herir a quien va dirigida.

Nüriyatüi aipü aye maneü waluakarü amo nüwaketakarü (*Ayer noche él mancó una babilla con su arpón*); **Nüriyata jürüko we amo nünükü** (Él hiere a todos con su palabra).

ariyota: Verbo. ***Soplar***.

Tal como el lector ha podido apreciar, la raís **ariy**- está vinculada al sentido de estela de aliento que el ser humano es capaz de transformar en palabras cargadas de sentido y, por tanto, a pesar de su invisibilidad tienen el peso de su significación. Pudiéramos decir que desde la perspectiva añuu, decir palabras es dar vida con nuestro aliento a nuestros pensamientos; así, lo que pensamos o anida en nuestro corazón, sólo nace al mundo cuando emerge como estela de aliento de nosotros, como palabra.

Siendo así, el principio fundamental para la expresión de la vida es el soplo, el aliento. El viento sopla y da vida al mundo, mueve las lluvias desplazándolas hacia donde las reclama la tierra. Los ramos de los árboles abrazan el aliento del mundo y abren sus poros para tomar vida del viento; en fin, soplar es dar

vida, así como expresión del vivir.

Ariyota joutei je jürüko katouwa we. (*Sopla el viento y todos vivimos*).

ariyuu: Nombre. ***Lo que alienta al mundo***. ***Soplo del mundo***. (fig. ***Metáfora de Dios***).

Si hay un término en el que se condensa la imposición colonialista y hegemónica de la cultura occidental sobre los pueblos originarios de Abya Yala es, precisamente, el término y la idea de Dios. En este sentido, sabemos que todos los pueblos y culturas son lo que son, en tanto territorializan material y simbólicamente un espacio en el que, desde su particular visión del mundo, configuran una cosmovisión y se conforman como sociedad en el ejercicio de una consecuente cosmovivencia.

Así, pues, las ideas que sustentan su visión de la vida en el mundo y, por supuesto, la vida del mundo, generan explicaciones acerca de su propia existencia, esto es, todos los pueblos y culturas crean y explican su idea acerca de la materialización de la vida y, ésta tendrá su expresión en elementos simbólicos que permanentemente estarán presentes en su cosmovivencia.

Es de tener en cuenta que la idea de Dios que arriba a nuestras tierras con los conquistadores europeos es la idea judeo-cristiana que entiende a Dios como **Jahve** (***Yo soy***) único y hegemónico, lo que ciertamente se consustancia con el pensamiento individualistamente hegemónico del conquistador y su acción de conquista; por tanto, la búsqueda de su idea de Dios formó parte del mismo proceso de sometimiento al punto que, la búsqueda de la idea de Dios entre los pueblos indígenas ha sido siempre labor de la colonialidad. Decir entonces que **ariyuu** significa Dios, no sólo es inexacto, sino que se constituye en expresión de la idea colonialista europocéntrica de Dios que, hasta el presente, persiste. Vale decir, la conquista y colonización no sólo fue territorial y material sino, sobre todo, simbólica.

Al principio, violenta y sangrienta, posteriormente y aún en la actualidad persiste a través de la insistencia en la idea de que todos, en todas partes, seguimos la misma ruta, decimos los mismos significados y reproducimos la misma historia. Es por ello que ya en tiempos coloniales o en el presente, los evangelizadores (cualquiera sea la secta religiosa) que llegan a una comunidad indígena, preguntan por la palabra Dios en la lengua indígena que sea. Si el indígena pregunta: qué es Dios, el evangelista le responderá que es el creador de la vida, el creador de todo lo que existe; entonces, un wayuu, por ejemplo, responderá que en wayuunaiki esa palabra sería **mmaleeiwa**; un barí dirá que eso es

ñambobikorai y un añuu replicará que eso no es más que **ariyuu**.

El evangelizador (pero también el antropólogo y el lingüista), creerán haber encontrado a su mismo Dios; por lo que, a partir de ese momento, se dedican a catequizar (religiosa y "científicamente") a los indígenas usando su misma lengua. Sin embargo, ninguno de los términos pertenecientes a las culturas indígenas antes mencionadas, remiten al sentido de la idea de Dios Judeo-cristiano buscado por religiosos y estudiosos; es decir, al ***Yo soy*** que expresa **Jahve**, pues, por el contrario, son expresiones referidas a un *hacer del mundo* que hace posible la vida, y, debemos saber que para el sentipensar indígena todo hacer de un elemento es, sobre todo, complementario (o complementado) con el hacer de otro; de tal manera que es la *complementariedad de haceres* lo que hace posible la existencia del mundo y de Dios, inclusive.

Es por ello que para los wayuu **mmaleeiwa** es el *lugar de la tierra donde llegan las primeras lluvias* y, es de la unión de lluvia y tierra lo que hace posible y manifiesta la creación de la vida. Por su parte, para los barí ñambobikorai es la energía presente en todos los elementos: ríos, tierra, montañas, animales, sol y hombres, quienes, se complementan para crear y sostener la existencia de la comunidad. Finalmente, para los añuu, **ariyuu** es el viento suave, el soplo benefactor capaz de mover las aguas y sus embarcaciones en la primavera, haciendo abundar los peces y la pesca que alimenta a toda la comunidad; por lo que, podemos decir que lo que para el judeo-cristianismo representa Dios como imagen a la que se asimila el hombre a sí mismo; para los pueblos indígenas no es sino una metáfora del hacer del mundo y el universo para hacer posible la vida de todo, la del hombre, inclusive.

aroo: Verbo. ***Brillar***; ***destellar***; ***espejear***; ***reflejar la luz***.

Es este el término propio con que los añuu designan a todos aquellos elementos capaces de reflejar la luz. Así, la sal sobre la tierra o el agua de la laguna son elementos cuyo hacer, entre otros, es el de reflejar o refractar la luz o, absorverla, transformarla, compartirla. Se trata, en todo caso, de otra perspectiva del principio físico de la luz, su refracción, su velocidad y su capacidad de compartirse en tanto elemento que por medio de su hacer se complementa con los otros.

Así, brillar, destellar o espejear, es la capacidad de un elemento en tomar o asimilar la luz y reflejarla hacia o en favor de otros elementos. Esto, podríamos decir, es su definición en tanto manifestación física y material de **aroo**; sin embargo, éste también tiene una implicación simbólica que está vinculada a su efecto luminoso, esto es, al espejismo, es decir: brillar, destellar o espejear, está estrechamente vinculado al fenómeno del espejismo que, para occidente, se trata de una imagen irreal pero que, para los añuu, es la manifestación momen-

tánea, luminosa y real de otra realidad que comúnmente es invisible.

Dicho de otra manera, **aroo** *es el hacer* de elementos del mundo (el agua, por ejemplo) que permite a los hombres *percibir fugazmente, la presencia o existencia de otro mundo*. Todo lo cual está vinculado a la configuración en la cosmovisión, de una particular concepción físico-material inseparable de una concepción religiosa. **Karoorare kapiyaa nüpini jawarü Marükaüyü** (***El lugar que tiene el gran espejo*** *es el verdadero nombre del Lago de Maracaibo*).

Refracciones de luz en las aguas y la sal: esto es aroo.

aroona: Nombre. ***Yaguasa*** (sp. *Dendrocygna arcuata*) (*pato salvaje*).

Desde tiempos inmemoriales, procedentes del norte del continente, desde Canadá para ser más específicos, arriban a la región de pantanos, eneales y manglares de Gran Eneal, La Laguna de Sinamaica y la laguna de Los Olivitos en la costa oriental del Lago de Maracaibo, grandes manadas de patos silvestres que en criollo denominan ***yaguasas***. Estos animales hacen tan largo viaje huyendo al invierno en sus lugares de origen y buscando en las regiones tropicales del sur, lugares ideales en los que permanecen por un periodo de tiempo en el que se aparean durante todo el tiempo que dura nuestra temporada de sequía.

Precisamente, la temporada de sequía implica la merma de la pesca para los añuu; por tanto, la llegada del pato yaguaso siempre resultó un "milagro" que les brindaba y, aún les brinda, la posibilidad de proteína para el sustento de las familias, lo que se tradujo en cantos que agradecen la presencia de estos anima-

les que con su carne hacen posible la sustentación de la comunidad.

Ahora bien, como es posible observar, el nombre del animal no le es otorgado por sí mismo, esto es, por su forma, su tamaño, color o características, sino por el lugar en el que se ubican o del que pasan a formar parte. Nos referimos al espejo, al brillo o destello de la laguna: **aroo**. De tal manera que, hablando con propiedad, no debemos traducir **aroona** como *yaguasa* puesto que tal traducción extrae al animal del lugar cuando la perspectiva añuu le nombra, precisamente, a partir del lugar, pues, tal como ya hemos señalado **aroo** es la capacidad de atraer y reflejar para compartir lo reflejado; en este sentido, **aroona** en su sentido literal es: ***ellos en el espejo***, y, en su sentido simbólico, **aroona** debe ser entendido como ***ellos atraídos por el espejo***. **Ee wattape eichükarü aroonakan** (*Está cerca el tiempo de las yaguasas*); **Jümüiwo wataüraatünü kaaya aroonakan, waaye apünincha nauna oomi ye** (*Anteriormente atrapábamos muchas yaguasas, ahora son pocas las que vienen hasta aquí*).

Aroona, pato yaguaso en las aguas
de la Laguna de Sinamaica

aru: Preposición. ***Adentro***; ***dentro de***; ***en***; ***al interior de***.

A pesar de ser efectivamente un sufijo preposicional indicador de lugar con sentido de interioridad, el término se refiere al elemento que está adentro y no al espacio interior en sí mismo, lo que obliga al uso de los pronombres personales como prefijos. Así, por ejemplo:

Jüchon ee nürui jüpiña (*Su hijo está dentro de la casa*), en la que **nüru** corresponde a: él dentro.

arumi: Preposición. ***Hacia adentro***; ***de fuera hacia dentro*** (*direccionalidad interior*).

Se trata de la preposición que permite señalar que el sujeto se desplaza desde el exterior hacia el interior, no sólo en cuanto a que algo o alguien se introduce en algo, sino también, a todo aquello que desde el exterior puede ser asumido o interiorizado por nosotros. Así, por ejemplo, podemos decir: **Araürakai Santos nükerotatüi jarümi kuunuriya weimei** (*El viejo Santos entró hacia adentro de la selva de mangle*); pero también: **Pünükü jüintatürü jarümi tein**

(*Tu palabra llegó hacia dentro de mi corazón*).

aruuyü: Preposición. ***Hacia afuera***; ***de dentro hacia afuera***.

Es el desplazamiento contrario al anterior; se trata del movimiento realizado desde el interior de algo hacia fuera del mismo. Así, es todo lo que sale al exterior o se distancia de nosotros, o, todo lo que brota o emerge desde una interioridad hacia fuera de la misma. **Jüotatürü waluakarü jünuunare** (*La babilla salió de su escondite*).

arütü: Nombre. ***Manteca***; ***grasa corporal*** (***gordura***).

En verdad, son muy pocas las personas que entre los añuu sean gordas o muestren una gran masa de grasa corporal. Pudiéramos decir, que la obesidad no es un problema para los añuu. Esto, muy probablemente se deba a que su dieta diaria siempre ha estado basada en el consumo de pescado, mariscos, babillas y de carnes magras como la del pato yaguaso, el ovejo y aún del chigüire o piro piro.

Sin embargo, este patrón protínico ha sufrido terribles intervenciones que han llevado a la sustitución de muchos de los elementos antes mencionados por la harina precocida y las pastas; de tal manera que, hoy día, sí es posible encontrar casos de obesidad.

Por otro lado, el término también se refiere al *hacer de la manteca o la grasa* en cuanto a formar parte de la interioridad del cuerpo, esto es, los añuu tienen plena conciencia de que todo organismo animal es poseedor en su interior (-**aru**-) de una capa de grasa capaz de proveer al sujeto un nivel de protección, pero también, proveer a los otros de la grasa necesaria para diferentes usos. Vale decir, el fruto del coco, la babilla y aún, la tierra misma, llevan en su interior su propia grasa o aceite y, sabemos, cada una de ellas tiene un *hacer* con el que la comunidad humana se complementa, ya sea en la cocina (la grasa del coco), ya sea para curar (la grasa o manteca de la babilla) o para calafatear sus embarcaciones y para encender luminarias (la grasa o aceite de la tierra: **meenü**). En todo caso, **arütü** se refiere tanto a la gordura como manifestación física (exterior) de la grasa corporal, así como también a la manteca en tanto grasa corporal (animal, vegetal o de otra clase) cuyo hacer es beneficioso para la comunidad humana. **Pürakata tü walua amo arütü kookakarü** (*Cocina esta babilla con aceite de coco*); **Peiyarawa türü poururaa amo arütü waluakarü** (*Cúrate esa inflamación con la manteca de babilla*); **Pünükaa pünapa meenü api weiyareeinü wanuakarü** (*Ve a buscar petróleo para que curemos nuestro cayuco*).

arüwaa: Verbo. "***Robar***" (***tomar para sí lo de otro sin su consentimiento***).

El presente término nos permite, de alguna manera, establecer uno de los aspectos más importantes del filosofar y la ética añuu. Nos referimos a la acción de tomar para sí aquello que, perteneciendo a otro, lo tomamos para nosotros sin su consentimiento o sin que haya mediado el acuerdo de una relación determinada por el cortar/compartir (que explicaremos en su momento), y que es fundamento de su cosmovisión y cosmovivencia. Vale decir, para los añuu, "robar" es un acto inconcebible, no por considerarlo religiosamente pecaminoso, tal como es definido por el pensamiento judeo-cristiano colonial y de la colonialidad, sino porque constituye un acto que contraviene el principio de complementariedad que rige el funcionamiento del mundo y, por tanto, lo desequilibra.

"Tomar para sí lo de otros sin su consentimiento" es una acción negada de antemano por la comunidad; por lo que, cuando sucede, inmediatamente se sabe que el ejecutor no es añuu aún cuando, ciertamente, lo fuera; puesto que, como dijimos, para el sentipensar añuu todo lo que está en el mundo está para *cortarse/compartirse*, lo que constituye un principio que, en efecto, disuelve el sentido de propiedad en tanto que todo, en su justo momento y lugar se *corta/comparte* con los otros. De tal manera que, tomar algo para sí sin consentimiento del otro es absolutamente cuestionado por romper la armonía que configura el *cortar/compartir* que orienta la cosmovivencia familiar y social.

Podríamos decir que este principio del cortar/compartir es el que sustenta la confianza, ya que exilia cualquier sentimiento de posesión, ostentación y envidia; de allí que, hasta hace muy poco, ningún palafito tenía puertas, sólo una cortina de eneas tejidas cubría la entrada de las casas en función de la privacidad o la intimidad de la familia. Así, sólo muy recientemente los añuu comenzaron por cambiar los materiales de construcción de sus casas y es cuando comienzan a instalar puertas de madera y hasta ventanas con protecciones de metal; sin embargo, al interrogarles si estos elementos están siendo utilizados para prevenir robos, la respuesta siempre es negativa, pues, se trata de que tales elementos les resultan decorativos, es decir, lo hacen guiados por un sentido estético, muy a diferencia de la sociedad criolla que, efectivamente, están prácticamente obligados a utilizar protecciones por ser una sociedad donde la confianza al interior de la sociedad se ha perdido.

Finalmente, no podemos dejar de mencionar a los **narüwan karoorare** (***Los ladrones del Lago de Maracaibo*** o ***Los piratas del Lago***), bandas de asaltantes que acosan a los pescadores añuu durante su faena, despojándoles de sus motores fuera de borda, sus artes de pesca y aún de la pesca capturada. Estas bandas actúan con total impunidad, pues, las autoridades (Guardia Nacional

Bolivariana Costera), acusa a los propios añuu haciéndose cómplices de estas bandas que han terminado por convertirse en poderosa causa para que los añuu abandonen lo que milenariamente siempre fue fundamento económico de su cultura: la pesca.

Así, pues, **arüwaa** (*robar*), es una acción que al realizarla; al mismo tiempo, el sujeto actante la padece. Vale decir, para el pensamiento añuu, quien roba padece por causa de su acción, pues, con ella desarmoniza a su propia familia y a la comunidad como totalidad, en tanto que hiere la confianza. Esto es posible comprenderlo por la misma vía en que la cultura llega a configurar el verbo que, en efecto, se conforma mediante la preposición **aru**- (*de, dentro de*), seguida por el sufijo que marca la voz pasiva: -üwa, resultando así que, "*tomar lo ajeno*" es, con todo, "*padecer por dentro*". **Wekanarü arüwan eepe** (*Entre nosotros no hay ladrones*).

ashaa: Nombre. ***Visceras***; ***intestinos***; ***tripas***.

Se refiere al conjunto intestinal de seres humanos y animales. Así, al igual que todos los demás términos nominales para el cuerpo humano, **ashaa** es el nombre para las vísceras de todas las especies animales.

Ootawa maneü eipa nüshaa José api shirü nauna loktorakan nachoneei niá (*Se le salió parte de sus tripas a José por eso lo van a operar los doctores*); **Püochira nashaa üyüükan** (*Saca las vísceras a los pescados*) (*Destripa a los pescados*).

ata: Preposición. ***Por*** (agente) (causalidad).

Sufijada al nombre, la preposición –**ata** (***por***) puede señalar tanto el agente de la acción como a la causa por la que la acción fue realizada o se realiza. **Jürüko taiñatüi piyata** (*Todo lo hice por ti*); **Amüiwa tauna wairatakarü** (*Sólo vine por la fiesta*).

ataai(ü): Verbo. ***Sabe***; ***conoce***; ***sabio***; ***sabia***, él sabe; ***ella sabe***.

Configurada a partir del atributivo **a**- prefijando al verbo "*saber*" –**taa**-, inmediatamente sufijado por el marcador de género: -**i** (**ri**) para el masculino y –ü (**rü**) para el femenino, se conforma el sentido de que él o *ella sabe* o conoce algo.

Ahora bien, para el silosofar añuu, el saber es el resultado de una experiencia total, esto es, se entiende que, sólo se llega a saber, ciertamente, a partir de una relación entre totalidades: la nuestra con la totalidad del mundo; así, nuestra totalidad conformada por todos nuestros sentidos hacen que la totalidad de nuestro cuerpo sea lo que entra en relación con la totalidad del mundo que está conformada por su materialidad visible y su inmaterialidad (la otra realidad) que nuestra totalidad sólo puede descifrar simbólicamente, pues, esa otra realidad generalmente se nos presenta a través de los sueños que, necesariamente, deben ser interpretados a partir de sus elementos simbólicos. De esta forma, decir que él o ella saben, es reconocer en ellos la capacidad de relacionarse desde su totalidad con la totalidad de aquello que la realidad material y simbólica manifiesta. Sin embargo, la capacidad de relacionarse con el munco desde la totalidad de uno mismo siempre es resultado de una larga experiencia de vida, de allí que generalmente es un hacer de los mayores. **Araüra niá ata shirü ataari niá** (Él está viejo por eso él es sabio); **Ataarü ürapükan jiá** (*Ella sabe sobre los sueños*).

atamaa: Verbo. ***Aterrizar***; ***estar*** o ***bajar a tierra***; ***andar por tierra*** (*terrestre*).

Como es posible observar, el término ha sido configurado mediante el preposicional **ata-** (*por*) prefijando al sustantivo para *tierra*: **-ma**. De esta manera, el filosofar añuu logra conformar la idea que expone o explica el hecho de *posarse sobre la tierra*, sea una persona o un ave; sea porque el ave aterriza en el suelo o sea porque el marino saltó a tierra.

El término implica, pues, el sentido de todo aquello que se posa o anda por sobre la tierra y, por tanto, es *terrestre* o también, *rastrero*. Sin embargo, para especificar el sentido de "*rastrero*" el hablante debe agregar el sufijo de superlativo –**raa**, de tal manera que el término aumenta la condición terrestre del sujeto; por tanto, lingüísticamente sería:

> a.- **atamaraa**: Verbo. ***Arrastrar***; ***llevar por el suelo de tierra***.
> Esto implica que el sujeto ejerce la acción de llevar, a fuerzas, a otro por sobre la tierra. Por ejemplo: **Josechon jeinka atamaraa waluakarü jüperanatatüi** (*El hijo de José trae a rastras la babilla que capturó*).
> b.- **atamaraari**: Nombre. ***Rastrero***; ***es rastrero***; ***reptil***, ***que anda pegado a la tierra***.
> Como vemos, se trata de todo sujeto masculino que se desplaza pegado a la tierra, generalmente se trata de los animales que se arrastran y que forman parte de la familia de los reptiles. Ejemplo: **keiwikai maneü atamaraari ayukiya** (*El caimán es un animal rastrero*) (*El caimán es un reptil*).
> c.- **atamaraarü**: Nombre. ***Rastrera***; ***ella se arrastra***; ***anda pegada a la***

tierra.
El sufijo –ü, como es evidente, cambia el género del sujeto del que se habla, y, por tanto, se refiere a todo sujeto no masculino que está o anda pegado a la tierra. Por ejemplo: **aramakarü ouriya atamaraarü** (*El abrojo es una planta rastrera*).

atamaawa: Verbo. ***Deambular***; ***transitar***; ***pasar***; ***andar por sí***; ***pasear***.

Como vemos, la raíz del verbo sigue siendo **atama-** (*por tierra*), sólo que ahora es sufijado con el morfema –**awa** que, sabemos, es marca del aspecto reflexivo; de tal manera que **atamaawa** es *estar* o *andar por la tierra por sí* o *para sí*, esto es, el sujeto anda o desanda, transita o deambula por sí mismo; pero también, para sí mismo o sin propósito definido, por lo que muy bien puede ser traducido como: ***pasear***, esto es, el sujeto no anda por la tierra con un propósito específico sino como un disfrute personal, íntimo. **Nünapa keetarü pe, amüiwo atamaawa niá** (Él no busca nada, solamente pasea).

atamaawari(ü): Nombre. ***Viajero***; ***viajera***; él/ella anda por sí; ***turista***.

Se trata de una designación utilizada para designar a los sujetos visitantes de la comunidad, generalmente, de la Laguna de Sinamaica. Por ello, la mayoría de ellos son criollos o extranjeros que les visitan y a quienes, al preguntarles ¿a qué vienen?, a veces, de muy lejos, la mayoría siempre responde que lo hacen sin un propósito específico, esto es, sólo por sí, por disfrute particular, lo que ciertamente, resulta al filosofar añuu un despropósito, pues, desde su perspectiva, toda acción es realizada siempre en relación a un propósito y, todo propósito es necesariamente compartido. No obstante, los añuu han aprendido que el actuar sin propósito compartido es una característica del ser **ayouna** y, en virtud de ello, hacen lo posible por compartir con ellos para que su despropósito se transforme en propósito compartido. **Atamaawarikan amüiwo atamaawa nana, atashirü joukai wachaka natiyera naokota namo we** (*Los turistas sólo pasean, por eso, siempre nos gusta que aprendan a compartir con nosotros*).

ataaraari(ü): Nombre. ***El sabio***; ***la Sabia***.

Alcanzar el reconocimiento social como sabio o sabia de la comunidad es, sobre todo, demostrar la capacidad de crear el relato del saber, ya que es éste el mecanismo o vía para la transmisión y permanencia del saber. Así, es el domi-

nio del relato del saber lo que hace de un hombre o mujer una persona sabia, pues, será reconocida socialmente como depositaria de la memoria de todos los saberes creados por la comunidad; por tanto, saber algo no nos hace, de por sí, sabios, pues, saber algo es sólo **ataa jüpürü** que es, conocer el procedimiento, seguir los pasos establecidos por la experiencia colectiva y por lo que, cualquiera puede saber construir un cayuco, tejer una red, una estera de eneas, construir una casa o cocinar. Esto, en efecto, materialmente importante, sólo pudiera permitir considerar al sujeto como muy bien entrenado en el ejercicio de los haceres propios de la cosmovivencia añuu; sin embargo, eso no lo hace **ataaraari(ü)**: sabio o sabia, pueto que tal grado sólo es otorgado socialmente en la medida en que el sujeto es capaz de explicar con su propio canto (relatar) el origen del saber y su experiencia; para ello, ha tenido que procesar con la totalidad de su ser (corporal y espiritual), aquello que ha logrado conocer y acumular como saber y, por lo que es capaz de crear un relato de su explicación, esto es, la historia del saber así producido.

Por ello, el sabio o sabia es la persona que tiene la atribución (**a**-) de un saber (-**taa**-) que es socialmente reconocido como superlativo (-**raa**) y que es capaz de decir (-**ari**) indistintamente de si se trata de un hombre (-**i**) o una mujer (-ü), ya que adquirir la condición de sabiduría nada tiene que ver con el género del sujeto. Sin embargo, es necesario recalcar que, la marca de superlativo no hace de la persona un sujeto "superior", sino que se trata de la persona en la que toda la comunidad se reconoce, pues, ella es capaz de guardar y reproducir mediante sus cantos (relatos), la historia del conocer colectivo y los saberes socialmente generados en ese proceso de conocer.

Es a partir de esta perspectiva o visión del saber y la sabiduría, que ciertamente está vinculado estrechamente a la capacidad de crear discursos narrativos que sistematizan, explican, resguardan, transmiten y recrean el proceso de conocer y el origen del saber, lo que nos lleva a dudar de la efectividad de programas de planificación lingüística para la revitalización de la lengua añuu que, ciertamente, desconocen y, por ello, no toman en consideración este fundamental principio del filosofar añuu y de su lengua, que por sobre todo entiende que sabio no es el que sólo conoce el proceso de conocer, sino sobre todo, aquel que es capaz de crear el discurso (relato) que resume la historia del conocimiento o saber producido y que además es capaz de cantarlo (contarlo) en términos de la lengua originaria; por lo que tal sujeto se hace digno depositario, transmisor y recreador de la cosmovisión de todos.

Lamentablemente, muy bien sabemos que en la actualidad estos sabios que en lengua originaria puedan crear e interpretar la historia de los saberes producidos por la comunidad: los antiguos y los actuales, ya no existen, o, por lo menos, han sido invisibilizados. No obstante, ello no impide que la práctica de

crear discursos narrativos para explicar los saberes se siga ejerciendo, aunque en fórmulas métricas del castellano; es por ello y en este sentido que mantenemos la esperanza. **Ataawaraarü jia api jataaü eiraa we** (*Ella es sabia porque ella sabe nuestros cantos*).

ataarein: Nombre. ***Sabio***; ***sabe en su corazón***.

Es esta, tal vez, la expresión más precisa para nombrar a aquel o aquella a quien la comunidad le ha otorgado la atribución o condición de ser sabio o sabia, en virtud de que la sabiduría, esto es, el conjunto de saberes, colectiva y socialmente generados por la comunidad en sus relaciones materiales y simbólicas con el territorio y el mundo, reposan, protegidos, en tanto memoria colectiva, en estas personas que al mismo tiempo, tienen la capacidad de multiplicarlos en tanto pueden transmitirlos mediante la creación de cantos que ciertamente pueden idear e interpretar, pues, tales saberes están dentro o forman parte de su corazón.

No de balde, la configuración lingüística del término se conforma mediante el atributivo **a-**, prefijando al verbo –**taa-** (*saber*), lo que, sin duda, lo nominaliza. Pero, inmediatamente, la atribución de *saber*, es seguida por el deíctico –**ru-** que implica interioridad, esto es, el *saber* atribuido está dentro de: -**ein**: *alma*, *corazón*, profundidad del ser que lo posee.

Pero, además, **ataarein** es susceptible de ser interpretado desde otra perspectiva; la que señala que todo saber debe ser transmitido (cortado/compartido) mediante el canto (narración) que sólo alcanza tal dimensión, en la medida en que es *palabra del corazón* destinada a permanecer en el corazón de toda la comunidad. En todo caso, se trata de aquel que en su corazón guarda el saber; pero también, aquel que tiene la propiedad del saber en su corazón y, por eso, lo puede cantar (transmitir).

En este sentido, el saber, que sólo viene de la experiencia, implica que a él se llega a través del tiempo; por tanto, casi siempre el **ataarein** es un **araürai(ü)** (*anciano(a)*). Sin embargo, no sólo de tiempo se trata, no sólo la experiencia alcanza para llegar a la condición de **ataarein**, sino que, además, el sujeto ha de albergar en su corazón el saber de la justicia que, siempre apunta hacia la armonía y que ha de ser capaz de expresar y explicar mediante el dominio de la lengua y de su interpretación en los cantos. Es por ello que la expresión completa siempre sea: **ataarein jounükükarü**, esto es, *el que tiene saber en su corazón emerge la palabra*; o también: *el saber emerge la palabra del corazón*.

atarawo: Nombre**.** ***Trabajo***.

A pesar de ser un préstamo del castellano "trabajo", el término se configura de acuerdo a la perspectiva que acerca de esta actividad la cultura es capaz de comprender. Decimos esto, por cuanto, el "trabajo", para el sentipensar añuu, es una actividad que los seres humanos realizan como un *hacer* sustentado en el principio del *cortar/compartir* que les identifica, precisamente, como seres humanos. Vale decir, se trata de una labor que no sólo les permite obtener los bienes materiales para su sustento, sino que ella se realiza en correspondencia con el *cortar/compartir* o complementariedad del mundo con la sociedad humana; de tal manera que, en modo alguno, implica una acción desagradable o que provoque desagrado, muy por el contrario, es *el hacer que les hace ser hombres y mujeres del agua*. Así, la idea de **atarawo** se presenta como aquella labor que el añuu realiza obligado por circunstancias fuera de su dominio y que ejecuta, no en virtud de un *cortar/compartir* sino con el objeto de recibir a cambio: **nnerr** (*dinero*), esto es, aquello que la colonialidad le ha impuesto como única vía de lograr los bienes materiales de sustento.

Dicho de otra manera, los añuu saben que en la idea de **atarawo** no reside el *cortar/compartir* con el mundo y con los otros, es decir, no hay ninguna vinculación simbólica hombre-naturaleza sino una confrontación del hombre contra la naturaleza. Es por eso que sólo circunstancias obligantes (merma de la pesca y la cacería por mal tiempo) los llevan a tener que ceder y aceptar las condiciones que impone el **atarawo** de la sociedad criolla occidentalizada. Lamentablemente, tales circunstancias comienzan a dejar de ser excepciones y se establecen como la regla de una realidad que les es cada vez más ajena.

Ama eepe aünaa ya, kakeetü atarawaa we (*Como ya no hay pesca, tenemos que trabajar*).

atarawaa: Verbo. ***Trabajar***.

Como es posible observar, el préstamo del nominal castellano (***trabajar***) es conformado como verbo aplicando una de las reglas gramaticales propias o, mejor dicho, de acuerdo a su propia lógica en cuanto a la producción de infinitivos de los verbos que, como ya hemos mencionado, pueden resultar de la verbalización de un nombre a partir de: 1) Mediante el atributivo **a**- que siempre en posición de prefijo cuando el nombre al que acompaña no comienza por la misma vocal, y, 2) con el mismo atributivo (-**a**)-, pero en posición de sufijo cuando culmina en vocal igual y se presenta geminada a la vocal precedente tal como en este caso.

La idea de **atarawaa** (*trabajar*) es el resultado de una imposición económica y cultural que obliga a asumir el término tanto en la lengua como en el pensamiento de la comunidad y, por tanto, sujeto a la lógica del filosofar añuu tanto en su forma como en su contenido y que es lo que les permite su comprensión (aceptación) que, a pesar de la violencia de su origen, su conversión lingüística logra traducirla y aceptarla desde la perspectiva propia. Por sólo mencionar un ejemplo, nadie, ni en lengua o en castellano dice: Voy a trabajar, cuando se va a salir de pesca, ya que la pesca no es considerada como trabajo sino como hacer que define su territorialidad, su identidad como seres humanos.

En este sentido, dos cosas son fundamentales de mencionar. La primera es la ausencia de un término originario para expresar la idea de *trabajar*, pues, las actividades que realizan para la sustentación material son consideradas como *el hacer* que les conforma como comunidad humana. Así, *trabajar* es una imposición que siempre resulta desagradable, pero a la que desde tiempos coloniales han estado obligados, ya por la fuerza de los colonizadores o, más actualmente, por la desaparición de los elementos que hacen posible su hacer autónomo. En segundo lugar, hasta hace muy poco **atarawaa** era una actividad a la que los añuu podían dedicarse o no, en tiempos en que la pesca no era posible y en función de obtener dinero para adquirir los bienes materiales de subsistencia; sin embargo, estos periodos, en la actualidad, se han establecido casi de manera permanente por lo que *el hacer* propio de los añuu se encuentra severamente amenazado.

ataraware: Nombre. ***Lugar*** o ***sitio de trabajo***.

Sabemos, pues, que **atarawaa/atarawo** representa el tiempo en que los añuu están obligados a dedicarse a labores no propias a su *hacer*; por lo que, generalmente se tienen que desplazar hacia esos lugares (**ataraware**) en los que buscan ser contratados para trabajar por un salario. Así, pueden laborar como obreros de la construcción, caleteros en los mercados, ayudantes de cualquier obra o comercio, peones en haciendas próximas, y, más actualmente, como transportistas en el contrabando de combustibles hacia Colombia a través del río, que muy bien conocen.

La existencia de un lugar o sitio específico donde los hombres y mujeres deben dirigirse para trabajar es, ciertamente, propia de la modernidad capitalista; por tanto, el término **ataraware** sólo es aplicable para referirse a lugares ubicados en la ciudad o vinculados a propiedades de criollos y casi nunca a lugares de pesca o cacería; por lo que, **ataraware** sólo existe como lugar cuando los añuu están obligados a realizar **atarawaa/atarawo**, pues, esto genera la necesidad de desplazarse hacia la ciudad, lo que efectivamente implica su desarraigo de

la comunidad.

Todo esto lo decimos por cuanto nos parece sorprendente leer las interpretaciones que registran las traducciones de reconocidos lingüistas profesionales o "académicamente reconocidos", en las que **ataraware** aparece traducida como: ***oficina*** o centro de trabajo casi como si de un hecho natural a la cultura se tratara, es decir, como si la palabra siempre hubiera existido entre los añuu, pues, de acuerdo al parecer de estos lingüistas "científicos" y "académicos" la idea de ***trabajar/trabajo*** de la cultura occidental capitalista resulta ser única y universal para todos los pueblos y culturas presentes en el mundo.

Pero, sabemos, que esto no es así y estamos seguros que estos lingüistas académicos lo saben mucho mejor que nosotros, pues, ciertamente, se han entrenado para ello, esto es, han sido entrenados para desconocer lo que saben, sabiendo, en haras de una supuesta "objetividad" científica que así se convierte en la razón de su existencia, no sólo como "científicos", sino como meros seres humanos. Por ello, no tememos ser descalificados por la mayoría de estos "científicos sociales", pues, su propósito (aún sin proponérselo), es naturalizar lo que muy bien saben es el resultado de una imposición colonial acerca de las ideas de ***trabajar/trabajo*** y, por eso mismo, la obligatoriedad de que ***trabajar/trabajo*** requiere "naturalmente" de un lugar de trabajo cuya lógica orientación, especialmente en la actualidad, tiene como primera traducción la idea de "***oficina***".

En definitiva, sabemos que para los añuu y su cosmovisión no hay un lugar para trabajar en tanto que, *el trabajo no existe*, pues, en todo caso, lo que realiza como esfuerzo para la producción de los bienes materiales de existencia, es el ***hacer*** que le corresponde como miembro de la comunidad humana, y que en efecto sólo tiene lugar en ese preciso espacio donde el mundo se *corta/comparte* con los hombres, el lugar donde la complementariedad entre las diferentes comunidades (humana, de animales, plantas y el mundo en general) es posible en un momento determinado. **Amüiwo atarawoi te ata nnerr jarü taüna pe** (*Solamente trabajo por dinero cuando no pesco*); **Katarawai te api tachonñü nau'teenü pe jaamü** (*Tengo que trabajar para que mis hijos no mueran de hambre*); **Ayouna beernadoran narüwatünü weiñan: waünakarü, poreesakarü katarawai we ata nnerr weinkain nagasoliinakarü Colombia oomi je ata tü nawachaata we** (*Los criollos del gobierno nos despojaron de nuestro hacer: nuestra pesca, por eso tenemos que trabajar llevando su gasolina hacia Colombia y por eso nos castigan*).

atarawari(ü): Nombre. ***Trabajador***; ***trabajadora***.

El término, como vemos, sigue el mismo curso de los anteriores, es decir, se

trata de la personalización de aquel o aquella obligada a "trabajar". Así, la idea de *trabajador*(*a*) es entendida como la obligación de trabajar para otro por dinero, y no como expresión del *hacer complementario con el mundo y con el otro*. Esta idea ha venido cobrando cuerpo en el pensamiento añuu al punto de que comienzan a asumir el esquema de funcionamiento del "trabajo", las relaciones sociales y de poder de la modernidad occidental capitalista. Vale decir, los pescadores añuu no sólo son considerados por los organismos del Estado como "*trabajadores*" (**atarawariñü**) pesqueros, sino que, respondiendo a tan ajena definición de su originaria cosmovisión, ellos mismos han decidido organizarse y en este sentido han creado Sindicatos de Pescadores propios.

Por supuesto, ya para este momento los añuu han olvidado o apartado, la idea contenida en el *cortar/compartir* que hace de su labor no un trabajo, sino la expresión de su humanidad complementaria como comunidad en el mundo y de sus relaciones con las otras comunidades de seres. Pero tampoco tienen idea acerca del origen de su consideración, no como pescadores, sino como "obreros de la pesca" o de la industria pesquera. Queremos decir, si le preguntáramos hoy a cualquier añuu sobre el origen de la palabra **atarawari(ü)**, muy probablemente no sepa qué significa; pero, seguramente pueda señalar a los propietarios de las embarcaciones en las que trabaja; los italianos dueños de los motores y las redes que ya él no posee o controla, y por lo que debe aceptar sólo un salario por hacer lo que milenariamente ha constituido su hacer en el mundo. Es, pues, a esta condición a la que debemos entender como **atarawari(ü)**, y no a la que algunos lingüistas pretenden mostrarnos como natural o naturalizada traducción de la colonialidad y de su colonialidad: ***empleado***.

Jümüiwo keetü teiña aünakarü nüwanatüi aka amüiwo atarawari te apürü ayounakan (*Hace tiempo que mi hacer del pescar cambió, pues ahora sólo soy un trabajador en beneficio de los criollos*).

atata: Verbo. ***Matar***; ***poner fin a algo o alguien***.

Generalmente era usado en relación a la cacería (no a la pesca) o en el espacio de la cocina. Es posible matar a un caimán o a una babilla, a un chigüire o una culebra, pero no se matan los peces, pues, se entiende, que éstos han sido cortados de las aguas para ser compartidos con los hombres. Asimismo, es posible matar un pollo o una gallina en la cocina para preparar la comida, por lo que podemos decir que el verbo es aplicado en función de los animales a ser consumidos y casi nunca (por no decir que nunca) en relación a los seres humanos.

Con esto queremos señalar que son realmente escasos los episodios en los que un añuu mata a otro ser humano. Hablando con propiedad, en los más de 30

años que llevo de estar relacionándome con los añuu de la Laguna de Sinamaica, jamás he sabido o conocido de algún caso de asesinato. Sólo muy recientemente la comunidad se vio sacudida por el asesinato de uno de sus miembros vinculado al transporte de gasolina de contrabando, por lo que su asesino, muy probablemente era un criollo (colombiano o venezolano, nunca se supo), que son quienes, en definitiva, controlan el negocio del contrabando.

La otra forma de uso de este verbo es en sentido figurado, es decir, cuando el hablante quiere dar por puntualmente finalizado un asunto o una relación. Así, da por *muerto* el problema o da por muerta una relación considerando al otro como muerto, esto es, alguien a quien no se nombra. De tal manera que, bien pudiéramos decir que el contexto de uso figurado del verbo **atata** es, tal vez, el espacio más común en el habla, pues, en efecto, no hay entre los añuu lo que pudiéramos considerar como **atatarin** (*asesinos*). **Nütatatüi keiwikai** (Él mató el caimán); **Tamaana Jünatateeirü maneü ariinakarü api waküürü** (*Mi esposa matará una gallina para nuestra comida*); **Tatatatüi shirü ya** (*Ya yo maté eso*).

ataüra: Verbo. ***Tomar***; ***agarrar***; ***asir***; ***levantar***; ***alzar en peso***.

La idea que sustenta la orientación significativa del presente término es la raíz: -**oüra**- que lleva implícito el sentido de que algo es llevado o sostenido hacia arriba, a la superficie o que allí es mantenido de manera fija, sujeta; de tal manera que, como quiera que sea, se trata de una acción manual con la que el sujeto sostiene algo levantado o sobre una superficie. **Nütaürai kununkai api manékai nüitata** (Él sostiene el tronco para que el otro lo clave); **José nütaüratüi toreekakai üyükan** (*José levantó el saco de los pescados*); **Jütaüraü jüchoncha jamaüri** (*Ella levantó a su hijito fuera de la hamaca*).

atawa: Nombre. ***Olor***.

Para el filosofar añuu, todo se manifiesta ya por su ***estar*** como por su ***hacer***. Ambos principios, se conforman mediante un conjunto de acciones materiales o simbólicas, formas y contenidos que configuran la totalidad del sujeto presente en el mundo.

Ahora bien, una de las manifestaciones del *estar en el mundo* de cualquier sujeto es lo que su propio cuerpo expone desde su interioridad ante los otros. Este exponer o exteriorizar nuestra interioridad por nosotros mismos es condición inherente a todo ser, y ésta se evidencia a través de formas, texturas, expresio-

nes sonoras, sabores y, por supuesto, olores. Vale decir, la totalidad que somos se expresa, evidencia y es percibida a través de los sentidos. Tales son los elementos expresivos de la materialidad del sujeto; por tanto, debemos decir que el olor es apenas una manifestación del *estar,* pero, sin lugar a dudas, es manifestación corporal que el sujeto no puede controlar de manera total o definitiva.

Tal vez, por ello, el pensamiento añuu lo configura lingüísticamente como *aquello que el sujeto expone por sí mismo* o, mejor dicho, *el olor es aquello que expone o hace evidente al sujeto en tanto cuerpo presente en el mundo*. No de balde el término se conforma mediante la unión de la preposición **ata**- (*por*) sufijada por el aspecto reflexivo –**awa**, de allí que literalmente **atawa** pueda ser traducido como: *por sí mismo*, lo que sin duda alguna nos remite a la idea de aquello que resulta incontrolable a nuestro cuerpo como manifestación de nuestro ser en el mundo, esto es, *nuestro propio olor*, *el aroma propio de nosotros* que despedimos y que nos identifica corporalmente como sujetos.

Por supuesto, hay olores buenos que son aquellos que consideramos como aromas, perfumes que resultan siempre agradables a nuestro olfato, y hay otros que provocan nuestro rechazo por su hedor. En este sentido, todo olor agradable será **atawaana** (*buen olor; perfume, aroma*); mientras que aquello que despide fetidez será designado como **atawamou** (*mal olor, hedor*). **Asiikan katawaana** (*Las flores tienen buen olor*; *las flores tienen perfume*); **ou'ti amünikarü katawamou** (*El animal muerto tiene mal olor*; *el animal muerto hiede*); **jüwareenaü María katawaanacha** (*El cabello de María huele bonito*).

atiyera: Verbo. ***Enseñar***; ***mostrar un saber para ser aprendido por otro***.

Con respecto al presente término creemos importante señalar que su configuración obliga la existencia de una relación entre dos sujetos, la misma es marcada por la presencia del sufijo diatético –**yera** que, a diferencia de –**awa** (*reflexivo*), implica la relación de por lo menos dos sujetos.

Así, el verbo se conforma mediante: **a**- (atributivo); -**taa**- (*saber*) y, finalmente, -**yera** (*diatético de reciprocidad*). Esto es sumamente importante, pues, en efecto, el pronombre que preceda o prefije al verbo indicará la fuente de lo que se enseña o muestra, pero que el sufijo –**yera** condiciona el sentido como una acción recíproca entre sujetos; de tal manera que, **atiyera** (*enseñar*), no es en modo alguno una relación en la que un sujeto es activo y el otro pasivo, sino en la que ambos interactúan recíprocamente para poder aprender lo que se pretende enseñar.

Debemos entender entonces que, para el sentipensar añuu, la relación enseñan-

za-aprendizaje no es unidireccional, donde el que sabe actúa sobre otro sujeto que no sabe, sino que ambos visualizan el saber y recíprocamente lo aprenden, lo conocen y, por esta vía, transforman el saber en acto compartido. **Nüiya nütiyereei aünaa niá** (*Su tío le enseñará a pescar*); **Jüwicha jütiyera atüra marichekarü jiá** (*Su abuela le enseña a ella a tejer la enea*).

atiyerare: Nombre. ***Lugar donde se enseña***; ***sitio de enseñanza*** (***Escuela***).

Si el acto de ***enseñar/aprender*** es una permanente relación de reciprocidad entre sujetos, la misma no permite separar a los sujetos de su cotidiano ejercicio de la cosmovivencia en la que la relación *enseñanza-aprendizaje* es totalmente inherente a la misma, y por eso mismo, no posee un lugar específico y único para que tal relación sea posible, salvo aquellos momentos que implican para el sujeto que aprende, atravesar un umbral en su proceso de transformación, esto es, el momento en que los niños o niñas entran a la pubertad. En este caso, los varones son incluidos en las incursiones de pesca y a las niñas, anteriormente, se les encerraba en un espacio especialmente construido al efecto, y donde recibían la enseñanza de todos aquellos saberes necesarios para su vida como mujer adulta. Era en estos casos en los que se podía hablar de **atiyerare**, sin embargo, tales lugares recibían sus propios nombres como, por ejemplo, **parü**, para el lugar del encierro de las muchachas. De tal manera que, hablando con propiedad, **atiyerare** es un término propio de la cultura añuu para señalar el espacio creado por la cultura criolla occidentalizada como lugar único para "aprender", esto es, la escuela. **Nauna chonkan atiyerare** (*Los niños van a la escuela*).

atiyerawa: Verbo. ***Que aprende por sí mismo*** (***Estudiar***).

Una vez impuesta la escuela (**atiyerare**) como lugar único del enseñar-aprender, se produce ciertamente, un desgarro en la cosmovivencia de los añuu, pues, todos los sujetos, especialmente los niños y niñas, son colonialmente transformados: los adultos, como seres "*sin saber*" o "*ignorantes*" del supuesto "*saber verdadero*", y los niños, en estudiantes que, individualmente, deben recibir *el saber* dictado en la escuela.

He allí, pues, el contexto para el surgimiento del término **atiyerawa** (*Estudiar*), el cual designa la condición y acción que deben realizar los sujetos para poder aprender lo que se entiende como "*verdadero saber*" existente y el que debe ser individualmente adquirido y demostrado como aprendido.

Sin embargo, el término en sí mismo encierra la radical contradicción entre las dos concepciones acerca del *enseñar-aprender* que se confrontan en el lugar del enseñar (la Escuela). Por un lado, la idea sustentada en el pensamiento colonial y la colonialidad de la sociedad criolla occidentalizada, que se supone

poseedora de un único y "verdadero" saber y que unidireccionalmente transmite a los otros y de quienes rechaza o desconoce su propio saber y forma de conocer; y por el otro, la idea contenida en el sentipensar añuu acerca del *enseñar-aprender* entendido como un acto recíproco y compartido entre sujetos; por lo que, tanto el que enseña aprende como el que aprende enseña, y, por eso mismo, todo aprendizaje es siempre un acto novedoso y todo saber, así sea antiguo, es reaprendido como nuevo.

Así, la contradicción se evidencia en el mismo término dada la confrontación de diatéticos que se oponen significativamente: -**yera**, y, -**awa**. En el que el primero orienta hacia la interacción entre los sujetos en su *hacer* desde una reciprocidad emparejada, y, el segundo, orientado hacia la acción individual o refleja sobre el mismo sujeto. En este sentido, *estudiar* (**atiyerawa**), que es asistir a la escuela (**atiyerare**), siempre ha resultado una actividad contradictoria para los niños y jóvenes de todos los pueblos indígenas, en tanto que les obliga a negarse en su propia cosmovivencia, es decir, distanciarse del filosofar de su propia cultura. **Tachon Nütiyerawa atiyerareru poreesakarü ayaapaa we wapüiteeinü jarü nüenteeichi loktorakai** (*Mi hijo estudia en la escuela, por eso, esperamos que nos ayude cuando llegue a ser doctor*).

atiyerawari(ü): Nombre. ***Aquel*** o ***aquella que estudia por sí mismo*** (***Estudiante***).

Ha sido, pues, la introducción de la escuela criolla occidentalizada la que ha generado la existencia del **atiyerawari(ü)** como un grupo social que, de alguna u otra forma, termina estableciendo diferencias al interior de la familia añuu y de la comunidad en general, al punto que, en algunos casos, el desarraigo se hace total, pues, el saber de la escuela se establece como "único" y "verdadero" y, por lo mismo, quienes llegan a dominarlo terminan por ser considerados por los otros miembros de la comunidad y, por sobre todo, llegan a considerarse a sí mismos como "*superiores en conocimiento*" o como quienes han logrado alcanzar individualmente un "*conocimiento superior*" al "tradicional" de la comunidad.

Así, el **atiyerawari(ü)** termina siendo separado y, a sí mismo se separa, de las labores o haceres propios de la cultura, individualizando su condición y presencia en la comunidad. Al principio, para las familias es importante este desprendimiento puesto que, se pretende representen una alianza con el poder económico, político, social y cultural con la sociedad criolla, ya que se tiene a la escuela como vía de acceso a la posibilidad de un **atarawo** que redunde en un suficiente **nnerr** que materialice el emparejamiento Sin embargo, la mayoría termina desertando a lo largo del proceso escolar y aquellos, muy pocos, que al-

canzan el "éxito" son, precisamente, los que terminan totalmente desarraigados, al punto que muchos de ellos llegan a avergonzarse de su cultura, comunidad y familias; por lo que la inicial esperanza termina casi siempre en frustración. **Waaye keenarü achaka ataaru araürakan, nayunñü keetü atiyerawariñü nataa aüri nana** (*Ahora nadie quiere el saber de los viejos, piensan que los estudiantes saben más que ellos*).

atoünchera: Verbo. ***Levantar***; ***hacer que se levante*** (***poner de pie***).

Utilizado comenmente para señalar que alguien debe ser despertado para que se dedique a sus ocupaciones; sin embargo, también puede ser usado para designar una acción de fuerza, esto es, levantar a alguien del suelo o también, en sentido figurado, conducir un levantamiento social, una protesta en contra de una violación o autoridad. Así, es posible decir, por ejemplo: **Uunkarü jütoünchera jüchon apürü nüuna atiyerare** (*La madre levanta a su hijo para que vaya a la escuela*). Pero también: **Josee Nütoüncheratüi nüwaketakarü api nüpütai** (*José levantó su arpón para lanzarlo*). Y, finalmente, **Natoünchera araürakan kanüye apüreruwa beernadoran** (*Los ancianos hicieron levantar al pueblo frente a los del gobierno*).

atoüntawa: Verbo. ***Levantarse***; ***ponerse de pie*** (figurado: ***rebelarse***, ***alzarse***).

Si el anterior término está relacionado con una acción de un sujeto sobre otro; en este caso, se trata de la acción del sujeto sobre sí mismo o, por sí mismo. Por tanto, se trata efectivamente de un ponerse de pie, de levantarse sobre sus miembros inferiores; pero también, y en sentido figurado, de un enfrentar una situación conflictiva o disponerse a enfrentar una injusticia. **Tatoüntawa paraatü urikeuta api tauna atarawai te** (*Me levanto antes de que amanezca para ir a trabajar*); **Watoüntawain oupara beernadoran atüma warotan** (*Nos levantamos frente a los del gobierno por nuestros derechos*).

atuma: Nombre. ***Hombro***.

Zona del cuerpo, en el caso de los seres humanos, ubicada entre el cuello y la coyuntura que une el tronco con los brazos; pero también se trata de la región en la que los ramos (brazos) principales de un árbol, se unen al tronco del mismo para luego extenderse. Así, para los añuu, es igual hablar de los hombros de una persona que de los hombros de un árbol.

Ee üchii pukura jatumaru kuunkarü (*En el hombro del árbol hay un nido de pájaro*).

-**atü**: Sufijo. ***Marca de tiempo pasado***.

Siempre va unida al final del verbo y su función es la de señalar que la acción del sujeto corresponde al pasado, es decir, ya ha sido realizada con anterioridad. Asimismo, inmediatamente debe ser sufijada con el marcador de género o número que corresponda al sujeto que realizó la acción. Así, debemos decir: **Taunatüi** (*yo fui*); **püunatüi** (*tú fuiste*); **nüunatüi** (él fue); **jüunatürü** (*ella fue*); **wounatünü** (*ellos fueron*); **jounatürü** (*ellos fueron*); **naunatürü** (*Ellos/Ellas fueron*).

atüküraa: Verbo: ***Despertar*** (Figurado: ***hacer que otro descubra la realidad***).

Ciertamente referido al instante en que dejamos de dormir y el sueño desaparece; por lo que nos descubrimos en el contexto de la realidad del presente; es por ello que el verbo tiene un sentido figurado permanente, pues, como se sabe, el sueño o el soñar es el periodo en que el sujeto se encuentra en *una otra realidad* sólo posible de ser vivida durante el sueño; de tal manera que, despertar es siempre la vuelta del sujeto de su viaje a *la otra realidad* y su verdadero despertar está en relación a su capacidad de interpretación de su simbólico viaje en el contexto de su realidad presente, es decir, fuera del sueño.

Así, despertar es de alguna manera incorporar a la experiencia de la realidad presente la experiencia de la realidad soñada. En este sentido, despertar (**atüküraa**) sugiere que el soñador debe comprender lo soñado como parte fundamental de su experiencia en su realidad presente; lo que para el sentipensar añuu significa tomar conciencia de la totalidad de su existencia, y es a esto lo que considera un verdadero despertar. **Nütiyeratüi nükotatüi nürapüi jaketü nütüküratüi ya** (Él aprendió lo que dijo su sueño ahora si despertó).

atüma: Preposición. ***Por***; ***a causa de*** (causalidad).

Corresponde a la preposición "por" en tanto causa de la acción del sujeto, esto es, "por causa de"; "a causa de"; "porque". Cuando está cumpliendo la función preposicional aparece solo, es decir, no se conjuga. **Tauna atüma püwaata te** (*Vine porque me llamaste*); **Ou'tatüi niá atüma aya nüin** (Él murió a causa de su corazón enfermo).

atüma: Verbo. ***Dormir***.

Como se puede observar, se trata del mismo término arriba descrito en funciones preposicionales, la diferencia está, pues, en cuanto a que en su función verbal (*dormir*), éste debe estar necesariamente conjugado en persona, número, género y tiempo.

Ahora bien, tal como ya hemos señalado, el dormir no sólo corresponde a la necesidad del descanso para la reposición de la vitalidad corporal de los sujetos, sino también, y esto es fundamental al sentipensar añuu, porque dormir es el cotidiano periodo en el que los sujetos tienen la posibilidad de ingresar y experimentar el espacio del otro lado de la realidad, es decir, de *la otra realidad* presente en el mundo y cuya experiencia a partir del sueño vivido durante el dormir, permite completar la totalidad de la experiencia de los sujetos.

Vale decir, dormir (**atüma**) corresponde al ***tiempo de hacer del espíritu*** mientras descansa el cuerpo, y *el hacer del espíritu*, esto es, la experiencia del sujeto en su costado simbólico es lo que completa su pleno ejercicio de la cosmovisión y cosmovivencia de la comunidad como una totalidad. **Mana jümo wauna watümain waparaareein, aka, wookotain keetü kaikai nüütatüi** (*Cuando vamos a dormir soñaremos, entonces, decimos que el día ha terminado*).

atümare: Nombre. ***Lugar para dormir*** (*soñar*).

A diferencia de la cultura criolla occidentalizada, cuando en su lengua un añuu se refiere al lugar para dormir, no señala una habitación privada o individual, pues, de antiguo, la casa añuu (*el palafito*) constaba de una sola pieza para todos, sin separaciones sólidas interiores. Sólo muy recientemente y, en correspondencia con el cambio de forma y materiales de construcción de sus casas, los añuu han incorporado la separación interior de sus casas en habitaciones privadas o individualizadas.

En este sentido, **atümare** está más referido al lugar donde se duerme, esto es, un petate, un chinchorro o hamaca y no a la habitación. Esto, que pareciera no ser relevante al pensamiento criollo occidentalizado, es de considerable importancia al pensamiento añuu, pues, *dormir-soñar* forman un conjunto que es esencial a *la experiencia del otro costado de la realidad*; por tanto, el lugar donde la experiencia se realiza, de alguna manera, es muy considerado para la interpretación simbólica de lo soñado.

Así, pues, algunos elementos del sueño pueden ser interpretados según si el

durmiente ha dormido sobre un petate de eneas, un chinchorro adornado, una simple hamaca, en el suelo de tierra o en su propio cayuco. De tal manera que, el lugar de dormir (**atümare**), cobra singular importancia para la interpretación de la experiencia del soñador durante su sueño.

Tü aipü jamaakarü tatümare aka tauna anoucha taparaareei (*Esta noche una hamaca es mi lugar para dormir seguro voy a soñar bonito*); **Aüri pütümatüi pünuaru je kaparaouma pe** (*Mejor hubieras dormido dentro de tu cayuco y no sobre el suelo de tierra*).

atümari(ü): Nombre. ***Durmiente*** (*soñador*).

También registrado como **atümai(ü)**, dependiendo del género del durmiente **-i** para el masculino y –ü para el femenino; en todo caso, se trata de cualquier sujeto que cansado(a) se dispone y, en efecto, duerme o está durmiendo. Pero también, como sabemos, todo durmiente es un posible soñador o, por dormir, se encuentra en el estado que abre la posibilidad de soñar y todo soñar es experimentar la *otra realidad*.

Sin embargo, es importante decir que no todo durmiente es de por sí un soñador o, mejor dicho, no toda experiencia de sueño puede ser considerado como significativo. Con esto queremos referirnos al hecho de que el término **atümari(ü)** es particularmente asignado a personas cuyos sueños y su interpretación simbólica, tengan implicaciones consideradas como significativas; pero también, a veces, ambas condiciones pueden estar en el mismo sujeto, esto es, aquel que es capaz de soñar y luego interpretar su propio sueño y es a este al que más específicamente se refiere el término **atümari** (*durmiente-soñador*), pues, en su dormir vive sueños que luego, en su interpretación, exponen los símbolos que hacen posible la comprensión total de la realidad vinculada al mismo, a su familia y a la comunidad en general y por lo que puede recomendar acciones colectivas que redunden en la persistencia de la comunidad. **Nütaa nariyain ürapükan, atümari niá** (Él sabe lo que dicen los sueños, él es un durmiente-soñador).

atümira: Verbo. ***Hacer dormir*** (*soñar*); "***hospedar***" (*brindar lugar para dormir-soñar*).

El término, como vemos, tiene la doble implicación significativa que permanentemente posee el verbo *dormir* (**atüma**), esto es, como descanso del cuerpo mediante su abandono que, a su vez, hace posible la experiencia del *soñar*, es

decir, vivir la experiencia de *la otra realidad*. Sin embargo, en este caso, se refiere tanto a generar *en otro* el descanso del dormir, pero también, ofrecer *a otro un lugar para dormir* que, por supuesto, hace posible su soñar.

Así, podemos decir que **atümira** se refiere tanto a ofrecer un lecho material para descansar, como a la práctica terapéutica de *generar en los otros la experiencia del soñar*, ésto último casi de exclusivo dominio de los llamados **ou'tikan** (*piaches* o *shamanes*), quienes a través del sueño del paciente y luego de su propio sueño, pueden llegar a saber con precisión, el verdadero origen del daño, así como su posible sanación. En este sentido, **atümira** como vemos, va mucho más allá de la traducción de *hacer dormir* u *hospedar*, aunque ambas estén implícitas en el mismo.

Araürakarü Carmen, jüchaka aapa jütümiraü ayounakan (*A la vieja Carmen le gusta dar hospedaje a los visitantes*); **Ou'tikarü jütümiratünü te, wara, ata taparaaraa jütaatünü moute je teiyararein** (*La piache me hizo dormir, luego, por mi sueño ella supo mi mal y mi sanación*).

atümaraai(ü): Nombre. ***Dormilón***; ***holgazán***; ***haragán***.

Se trata de aquel o aquella que duerme mucho o que gusta de estar acostado o acostada sin hacer nada. Como se puede observar, se configura igual que durmiente (**atümari(ü)**), pero su sentido significativo de holgazán o dormilón(a) se comprende por la presencia del sufijo de aumentativo –**raa**.

Justo es decir que, no es común la existencia de sujetos holgazanes o dormilones, pues, la dinámica cotidiana implica el necesario *hacer de todos*, pues, si uno de sus miembros no cumple su labor por holgazanería se afecta al conjunto total y por lo que un holgazán se afecta a sí mismo; por tanto, su presencia es mal vista socialmente y cuestionada al interior de la familia. Por eso, cuando alguien da muestras de holgazanería es en principio tratado como un enefermo, es decir, como alguien que está siendo afectado por un mal (físico o espiritual) que le está despojando de sus fuerzas para realizar las labores de su hacer y como tal es tratado. Sin embargo, si luego de tratado el sujeto persiste en su holgazanería, si es un ciuñado, puede llegar a ser expulsado de la casa de su esposa por el **apañakai** de la familia y, si es soltero, nunca recibe apoyo económico para que pueda obtener una esposa.

Jeishi Mariakarü nüchaka aüraa pe, nütümaraai (*El marido de María no quiere pescar es un holgazán*).

atüna: Nombre. ***Brazo***; ***ala***; ***aleta***; ***ramo***; ***extremidad***.

Tal como todos los nombres con las que la lengua añuu designa las partes del cuerpo humano, igualmente sirven para nombrar las análogas partes del cuerpo de animales y plantas. Tal es una fehaciente demostración de una cultura no antropocéntrica en tanto que entiende a hombres, animales y plantas como emparejados; por tanto, así como comparten las mismas o análogas características de sus cuerpos, asimismo comparten sus espacios territoriales, y es este compartir lo que de acuerdo al filosofar añuu, hace posible la vida y la persistencia de todos. **Aka katünain we üchiikan katünain nana je üyüin katünaawa** (*Así como nosotros tenemos brazos, los pájaros tienen sus alas y los peces las mismas aletas*).

atünü: Nombre. ***Piel***; ***cubierta***; ***cáscara***; ***caparazón***; ***corteza***; ***lo que cubre exteriormente***.

Desde la perspectiva añuu todo lo presente en el mundo se nos muestra como conformado en una interioridad cubierta por una cobertura exterior. Así, la cubierta exterior es, de alguna manera, la expresión de ***su estar*** que nos es visible por su forma, color y textura; se trata, pues, de su piel, que puede ser suave al tacto como la piel humana, puede ser dura y áspera como la cáscara de un huevo, las escamas de los peces, o el caparazón de las cangrejas, o un pez armadillo, o aún puede ser gaseosa como la de las nubes en el cielo azul. Todas ellas representan la cubierta o manifestación de la exterioridad de los seres humanos, los animales, las plantas y del mundo todo.

La interioridad de todo lo presente en el mundo sólo es visible a través del ***hacer*** de cada elemento y este hacer no tiene piel cuando se manifiesta, ya que es por medio de su hacer que hombres, animales, plantas y el mundo, muestran lo que en su interior les impulsa, esto es, lo que en verdad son más allá de su cobertura, más allá de su piel. **Nütünü araakai mukiira aka nüirrükü mei jameta** (*La piel del armadillo es desagradable pero su carne es muy sabrosa*).

atüra: Verbo. ***Tejer***.

Es, tal vez, el verbo y el *hacer* más importante para el sentipensar añuu y que por demás les da centralidad o, mejor dicho, hace de la mujer el centro de la comunidad humana y su devenir. Así, desde la perspectiva añuu, la naturaleza, el mundo y todo lo que en él está presente, se muestra como un tejido en el que todos nos *cortamos/compartimos* para que exista, en verdad, el mundo.

Por esta vía, la naturaleza que conforma el ecosistema del manglar se presenta

como un tejido de raíces de mangle y todas las plantas gramíneas que con ellas se acoplan, produciendo o haciendo posible *hacer* tierra en el espacio del agua; por lo que podemos decir, que la tierra de la selva de manglar ha sido tejida o que forma parte del tejido que el mundo elabora usando como hilos las raíces del manglar, las fibras de la enea y la majagua y las orquídeas flotantes sobre el inmenso telar del espejo del agua.

Ahora bien, sabemos que la construcción del palafito, creación cultural trascendental de los añuu, no es otra cosa que el tejido de esos mismos elementos presentes en el espacio territorial de la cultura, esto es: el mangle, la enea y la majagua, y corresponde precisamente a las mujeres, la fundamental labor de cortar y tejer las esteras de enea y majagua que se transforman en las paredes y techo de la estructura de mangle que los hombres construyen como su hacer compartido y complementario con las mujeres. **Jürükü añun amaanakan jatiyerain atüra marichekarü** (*Todas las mujeres añuu aprenden a tejer la enea*).

atüraü: Nombre. ***Tejedora***.

Ciertamente, la labor de tejer es fundamentalmente femenina, y está orientada hacia la producción de esteras, cestas y demás piezas utilitarias y ornamentales elaboradas a partir del singular tejido de las largas y finas hojas de dos gramíneas abundantes en la zona y que crecen generalmente acopladas al ecosistema del manglar; nos referimos a la llamada enea y a la majagua.

Sin embargo, cuando se trata de instrumentos de pesca, como las redes y atarrayas, su tejido es exclusivamente masculino, esto es, se trata de un *hacer* de los hombres; no obstante, son muy pocos aquellos hombres que, por oficio, asuman el tejer o ser tejedores de redes. Así, mientras la condición de **atüraü** (*tejedora*) es total y permanente en las mujeres, la condición de **atürai** (*tejedor*) es meramente circunstancial en los hombres. **Aüri jaapüchichañü kakeetü jatiyera jatüraüñü** (*Desde niñitas tienen que aprende a ser tejedoras*); **Eichi añunkan amüiwo nütürain küiñü** (*Los hombres añuu sólo tejen redes*).

atüi: Nombre. ***Abuelo***.

Designa al padre del padre o madre de ego. Cuando queremos referirnos al **atüi** ya desaparecido o muy lejano en el tiempo, hablamos de **atüicha**, es decir, del *abuelito*, en el que el diminutivo –**cha** actúa no sólo como señal de un evidente sentimiento de proximidad afectiva, sino también como marca de lejanía en el tiempo. Es por esto último que **atüicha** también puede ser usado para traducir

ancestro, *antepasado*. Así, decir, por ejemplo, **tatüi** es referirme a *mi abuelo* actual, presente, vivo; mientras que decir **tatüicha** o **tatücha** (pues, la vocal –**i-** tiende a desaparecer en la pronunciación), es referirme cariñosamente a mi abuelo, pero también, hablar del abuelo que no está, que ha muerto, y, finalmente, decir **tatüchañü** o también **tatüchan** es referirme a mis más antiguos *ancestros*, a *mis antepasados*. **Jarü watüchan naintay ye eeatürü mane kanüyen nana mmarutü** (*Cuando nuestros ancestros llegaron aquí otros pueblos había en esta tierra*); **Watüi nütiyerai jürükü we** (*Nuestro abuelo nos enseña todo*).

aumaa (**aoumaa**): Verbo. ***Andar sobre la tierra***; ***caminar***.

Es esta otra forma del verbo *caminar*, *andar*, pues, tal como ya hemos visto anteriormente, *andar*, *caminar* o *desplazarse*, también puede decirse como: **anükaa**. Sin embargo, en este caso se señala de manera específica y concreta que el desplazamiento es por sobre (-**ou**-) la tierra (**maa**).

El término se conforma mediante: **a-** como prefijo atributivo cuya presencia modifica o transforma al morfema –**ou-**, proveyéndole de movimiento, como un desplazamiento que se realiza *por encima* o *por sobre* la superficie de –**ma**, la tierra. Así, para el sentipensar añuu es necesario diferenciar el desplazamiento ya que, no es lo mismo "*andar*" que "*caminar*", pues, ciertamente, la mayoría de sus desplazamientos se realizan sobre el agua o sobre puentes o "planchadas" de madera, y, al desplazamiento sobre este tipo de superficie se le conceptúa como *andar*, pues, el uso de las piernas está determinado por el tipo de superficie sobre las que se produce el desplazamiento. En este sentido, **aumaa** (**aoumaa**), pudiéramos decir, se trata de un caminar en su exacta dimensión, ya que la superficie sobre la que se produce el desplazamiento, la tierra, obliga al sujeto al uso de sus piernas.

Vale decir, el desplazamiento no es estrictamente atribuido al movimiento de nuestras extremidades, a nuestro cuerpo, sino que el mismo está determinado por la superficie sobre la cual el sujeto se desplaza, lo que ciertamente expresa una *otra lógica* de razonamiento que se manifiesta en la estructura de los términos que los significan (**anükaa**/**aoumaa**), y, por supuesto, modifica el punto de vista del desplazamiento mismo, pues, como quiera que sea, la superficie sobre la cual se realiza el desplazamiento es prioritaria al nombrar en tanto que no existe desplazamiento de un cuerpo sin la superficie sobre la cual tal desplazamiento se produce; todo lo cual es de por sí, una muy otra perspectiva acerca de la física del desplazamiento, pues, altera las nociones de velocidad, fricción, masa y otras categorías del conocimiento físico que la colonialidad del saber nos ha obligado a entender como únicas y definitivas verdades.

De tal manera, pues, el sujeto de la acción se hace paciente y no ejecutor de la acción del desplazamiento (esto, de alguna manera, emparenta las nociones

de una física añuu con la teoría de la relatividad einsteniana y, por supuesto, originariamente contraria a la teoría de la gravedad de Newton). Un concepto acerca del principio del desplazamiento de acuerdo a una física desde el filosofar añuu sería algo como: **Keetarü aumawa je mané ou pe. Oukarü nüapaai eirrukü niá je nüumawai niá** (*Nada se desplaza sino es sobre una superficie. La superficie ata su cuerpo y su desplazamiento*); **Weimei aükarü jaumaü ouparaain je kapüyen pe jiá** (*La semilla del mangle se desplaza sobre las aguas y ella no tiene piernas*).

auna (**aounana**): Nombre. ***Boca***; ***las que dejan salir*** (*o entrar*).

Configurada a partir de la sustantivación del verbo –**unaa**- (*ir*; *irse*), lo que se logra mediante el atributivo: **a**- como prefijo; por lo que, como vemos, desde la perspectiva añuu una ***boca*** es todo aquel espacio por donde pueden salir ellas: las aguas, las palabras, la vida de todos o lo que da vida a todos.

En este sentido, pareciera dársele prioridad a lo que sale como vida y no a lo que entra (la comida, por ejemplo). Decimos esto por cuanto el mismo verbo –**unaa**- se configura mediante –**ou**- como el "*emerger*", "*brotar*" a la superficie, y el sufijo –**naa** que es marca del aspecto múltiple, de continuidad o de progresividad de la acción del sujeto. Así, -**ounaa**- o, (-**una**-) es el contínuo o progresivo *emerger* y por ello, expresa la idea de un "***irse***" o *distanciarse* en la progresividad del *emerger*.

De esta forma, la ***boca*** (toda boca), es el espacio que tiene la atribución de permitir el *emerger* (-**ou**-) de *ellas* (**nana**), *las palabras*, *las aguas*, las diferentes vidas posibles de emerger por una boca. Dicho de otra manera, nuestra boca es el sujeto de nuestro cuerpo cuyo *hacer* es servir de lugar de salida a la vida de nuestra interioridad que, en el caso de los seres humanos, se manifiesta de manera continua en el sentido o significación de las palabras que emitimos.

Ata tauna katouwa te'in (*Por mi boca vive mi corazón*); **Nüunai eimakarü keirosei niá** (*La boca del río tiene un tapón*).

aunaa (**aounaa**): Verbo. ***Ir***; ***irse***; ***salir***.

Tal como ya hemos mencionado, el verbo se conforma como un desplazamiento continuo o progresivo desde un *emerger* y *sobre una superficie*, esto, por cuanto la estructura del mismo se realiza a partir de: **a**- (atributivo) inmediatamente seguido del morfema –**ou**-, que sugiere el *emerger* o el *estar sobre* una superficie y, finalmente, el marcador de aspecto múltiple o de continuidad:

-**naa**.

Esto es importante, porque nos permite comprender la diferencia entre **auna** y **aunaa**, en la que la primera implica el nombre de *la salida*, *la boca de salida* que bien puede ser la boca de salida de nuestras palabras, la boca de salida de las aguas del río, o la boca de entrada o salida de la casa; mientras que el segundo es ciertamente expresión para significar la acción de desplazamiento. Así, pues, a pesar de la sutil diferencia fonética o de pronunciación, la significación es muy distinta, aunque es inevitable la vinculación entre *salir* (**aunaa**) y *salida* (**auna**). **Joukai naunaain Mararaküyami** (*Ellos van hoy a Maracaibo*; *Ellos salen hoy para Maracaibo*); **Wauneeenü aünami watta** (*Iremos a pescar mañana*).

aura (**aoura**): Nombre. ***Hamaca***; ***chinchorro***; ***lecho***; útero (*placenta*).

Nos encontramos aquí frente a uno de los términos que, digamoslo así, muestran el otro costado de la significación implícita en el morfema –**ou**-, esto es, la de "*orificio*", "*espacio cóncavo, "bolsa"*, lo que lo configura como lugar que contiene, pero también, de donde se *sale* o *emerge* hacia la superficie.

Así, la nominalización de –**ou**- hace posible la transformación de su sentido y lo precisa como ***orificio***; pero también, como receptáculo donde el sujeto puede permanecer y del que también puede *emerger*. Es así como puede ser posible que el chinchorro o la hamaca donde dormimos se empareje significativamente con el útero materno en el que, por nueve meses, permanecemos para luego *emerger* (-**ou**-) a la superficie del mundo al nacer. **Taura** (*mi hamaca*); **püura** (*tú hamaca*); **nüura** (*su hamaca de él*); **jüura** (*su hamaca de ella*); **waura** (*nuestra hamaca*); **jaura** (*la hamaca de ustedes*); **naura** (*la hamaca de ellos/ellas*). **Taura mei müjüra tü aipü tatümeei kapararu** (*Mi hamaca está muy sucia, esta noche dormiré en el suelo*).

aure (**aoure**): Nombre. ***Genital*** (preferiblemente masculino).

Configurado mediante el atributivo **a**- que nominaliza el *emerger* (-**ou**-) y lo transforma significativamente en "***orificio***", lo que se enfatiza mediante el uso del sufijo de lugar –**re**; por lo que es posible traducir el término como: "*lugar por donde sale*", "*orificio por donde sale*", esto, refiriéndose al *pene*, ya que de lo que se trata es de señalar la salida de las secreciones del sujeto: orina y semen de los hombres; en el caso de las mujeres, se tiene una designación específica para el genital femenino.

auriyacha (**aouriyacha**): Verbo. ***Orinar***.

Las necesidades fisiológicas se consideran como un *hacer emerger*; en este caso, "*el chorrito*", que es la connotación a la que se orienta el sentido de **auriyacha** dada la presencia del sufijo de diminutivo –**cha** transformando lo que se percibe como un *hilo* o *raya* que emerge de nosotros como orina. **Jesúchon aya niá, nüuriyacha jewo ama aawakarü** (*El hijo de Jesús está enfermo, su orina está roja como la sangre*).

auriyata (**aouriyata**): Verbo. ***Defecar***.

En este caso, al tratarse de residuos más o menos sólidos, el acto de defecar es puntualizado como una acción única y definitiva en el momento en que se realiza. Así, mientras que orinar es *hacer emerger* o expulsar los restos líquidos de nuestro cuerpo mediante **auriyacha** (*orinar*) en forma de *chorrito continuo*, el defecar es puntualizado por medio del sufijo –**ta**, como una acción definitiva, terminante o no contínua. **Tauriyata** (*yo defeco*); **püuriyata** (*tú defecas*); **nüuriyata** (él defeca); **jüuriyata** (*ella defeca*); **wauriyata** (*nosotros defecamos*); **jauriyata** (*ustedes defecan*); **nauriyata** (*ellos/ellas defecan*).

auriyatare (**aouriyatare**): Nombre. ***Lugar para defecar***; ***sanitario***; ***baño***.

Obsérvese que el lugar es designado a partir de la acción de defecar y no la de orinar, pues, para esta última no hay lugar específico, especialmente, al tratarse de los hombres, no así para las mujeres.

Ahora bien, anteriormente los baños o sanitarios se construían apartados de la casa y en posición de que los desechos fecales fueran desplazados por la misma corriente las aguas. En la actualidad, siguiendo el orden interno de la casa de los criollos, los añuu han asumido el establecimiento de un espacio dentro de la misma casa para el uso sanitario, lo que sin duda ha generado cambios culturales en cuanto a las relaciones al interior de la casa.

aurula (**aourula**). Nombre. ***Raíz***; ***planta***.

Es de apreciar, que el nombre se conforma a partir de aquello que hace el elemento nombrado, esto es: *emerger desde adentro*, *emerger desde la raíz*. Así, lo que se nombra de la planta es su *hacer* o, por mejor decir, el atributo de su hacer; por tanto, una planta no es por su tamaño, por su forma, su tallo o su follaje; una planta es por su atributo de emerger desde la interioridad de la tierra hacia la superficie del mundo; así, *una planta es siempre el emerger de su raíz*.

Tawicha jataa jüraka mariche aurulakan api jaiña chichakarü (*Mi abuela sabe cocinar las raíces de la enea para hacer la chicha*); **Weimei aurulakan weiñatünü wayunkañü jarü waküma wapiñawa: jallakarü** (*Las raíces del manglar nos hizo pensar cómo construir nuestro propio hogar: el palafito*).

a'uparaa (**ao'uparaa**): Nombre. ***Pestaña***.

Se trata, como es evidente, de la descripción del vello que crece justo en la orilla del ojo. En este caso, -**paraa**- vinculado a *las aguas*, al *mar*, toma el sentido de *orilla* en tanto está unido a –**o'u**-, *el ojo*, lo que al parecer del pensamiento añuu hace de ese lugar del cuerpo una analogía a *la orilla del mar*, que en esa parte del cierpo humano está representado por *la pestaña del ojo del mundo*, pues, de acuerdo a esta perspectiva, es la forma en que el mundo se manifiesta o se hace visible a nuestros ojos y que ciertamente reproducimos en nuestro propio cuerpo. Así, pues, **a'uparaa** (**ao'uparaa**) es, literalmente, ***orilla del ojo***. **Ta'uparaa** (*mi pestaña*); **pü'uparaa** (*tu pestaña*); **nü'uparaa** (*su pestaña de él*); **jü'uparaa** (*su pestaña de ella*); **wa'uparaa** (*nuestra pestaña*); **ja'uparaa** (*la pestaña de ustedes*); **na'uparaa** (*la pestaña de ellos/ellas*).

a'uta (**a-o'u-ta**): Nombre. ***Párpado***.

Ciertamente, si **a'uparaa** es la orilla del ojo marcada por la línea vellosa a lo largo de la misma, el párpado (**a'uta**) viene a ser la capa de piel que lo puntualiza y cuyo movimiento de apertura o cierre hace posible ver o no ver. Así, pues, el hacer de **a'uta**, esto es, *parpadear*, es lo que hace posible que definitivamente el ojo vea o no; de allí el uso del puntual –**ta** que, sufijando al sustantivo -**o'u**- (*ojo*) previamente prefijado por el atributivo **a**-, prácticamente lo verbaliza en su movimiento de *abrir* o *cerrar* la ventana del ojo, movimiento que hace posible la visión o no del mundo. **Ta'uta** (*mi párpado*); **pü'uta** (*tu párpado*); **nü'uta** (*su párpado de él*); **jü'uta** (*su párpado de ella*); **wa'uta** (*nuestro párpado*); **ja'uta** (*el párpado de ustedes*); **na'uta** (*el párpado de ellos/ellas*).

aou'ti (**au'ti**): Nombre. ***Muerto***; ***el que está del lado de los muertos***.

Resulta de la configuración como sustantivo del verbo *morir* (**ou'ta**), lo que la lengua realiza mediante su prefijación con el atributivo **a**-. El sufijo –**i** es marca de género masculino. Se trata, pues, de aquella persona que tiene la propiedad o el poder de entrar y salir del espacio de la muerte o del lugar de los muertos o, mejor dicho, de *trabajar con el espíritu de los muertos*, lo que hace para

poder curar. Es el conocido como *piache* o *shaman* que se sirve de los espíritus de los muertos para sanar a los vivos; pero también, para dañar o enfrentar a sus enemigos. La voz femenina sería **aou'tü**, y que señalamos porque para los añuu la condición o capacidad de tratar con los espíritus de los muertos no es exclusiva de un género en particular, es decir, hombres y mujeres pueden ejercer este hacer.

Generalmente un **aou'ti** enseñará o preparará a un sucesor y una **aou'tü** hará lo propio con otra de su mismo género, aunque sabemos de algún caso en que el proceso de preparación se ha dado en forma combinada. El **aou'ti** está preparado para atender enfermedades que, a pesar de manifestarse físicamente en el cuerpo del paciente, siempre están vinculadas al espíritu de la persona o al espíritu de un difunto, pues, por una parte, de acuerdo al filosofar añuu toda enfermedad es en principio del espíritu, que luego se manifiesta físicamente, porque, además, en un mundo donde todo vive, todo tiene o posee su propio espíritu.

Hoy día, aparentemente el **aou'ti** ha desaparecido. Decimos aparentemente, pues, si bien es cierto que ha sido sustituido por el médico universitario en la atención de las enfermedades; entre los añuu, el **aou'ti** sigue siendo un personaje de muy respetado poder y a él acuden en los apremiantes momentos en que las dolencias no pueden ser resueltas por la medicina criolla occidentalizada. **Neinkatüi niá ami aou'tikai ata pitaaru nataatürü pe naiyara niá** (*Lo llevaron a que el piache porque en el hospital no supieron curarlo*).

autüta (**aoutüta**): Verbo. ***Correr***.

El andar, ya sea lento como ligero o a la carrera, no se precisa solamente por la acción del cuerpo, pues, de acuerdo a la configuración del término lo importante o lo que caracteriza la acción del sujeto es la superficie por la que se desplaza. Vale decir, el sujeto puede "correr" o andar a velocidad con sus propias piernas, pero también puede hacerlo en su embarcación que, en definitiva, es donde mayormente se desplaza; por tanto, lo que el término marca como raíz de la palabra es –**ou**-, seguida de inmediato por –**tü**- (*este*, *esta*) lo que determina la superficie donde se realiza el desplazamiento a velocidad o con rapidez de manera puntual y única (-**ta**). **Nükuwaipachi autüta nünuaru** (Él acostumbra ***correr*** *en su cayuco*); **Tachon nüchaka autüta jarü eewe Mawaanaru** (*A mi hijo le gusta correr cuando estamos en el Moján*).

aurüra (**aourüra**): Nombre. ***Clarinete***; ***lo que hace emerger de adentro*** (instrumento musical).

Se trata del más emblemático instrumento musical propio de los antiguos añuu. El **aurüra** se confeccionaba con una larga caña de carrizo a la que se le instalaba en su extremo superior, una boquilla con lengüeta producida por un corte ovalado en la misma boquilla. Constaba de seis huecos que ordenaban las notas. Podía medir unos 50 a 60 centímetros de largo y, al final de la boca de salida de la caña, se introducía en el cuenco de una tapara que funcionaba como caja de resonancia y que el intérprete debía sostener con sus pies que así actuaban como manos. (Ver la fotografía que, entendemos, pertenece a Luis Laffer).

En los años 50, Luis Laffer pudo hacer un registro de la música de la **aurüra** y fotografiar a su intérprete. No existe otro registro del sonido de este instrumento musical y, en la actualidad, ni siquiera existe el recuerdo en los habitantes de la Laguna de Sinamaica de que alguna vez los añuu contaron con sus propios instrumentos musicales y su propia música.

Esto es lamentable, sobre todo, porque aún a fines de los años 80 del siglo pasado, llevé a la Laguna al sociólogo Daniel Castro y éste obtuvo información de la última **aurüra** que una familia había heredado de su abuelo. Sin embargo, a pesar de su esfuerzo por localizarlo, la tarea fue imposible de alcanzar. No obstante, la referencia al mismo por pura memoria de los pobladores, nos indicaba que, para ese momento, a pesar de que nadie supiera tocar el instrumento, su recuerdo aún vivo nos hablaba de la posibilidad del rescate de su música.

Finalmente, es importante señalar que, lingüísticamente hablando, el nombre se otorga al instrumento por su *hacer* y no por su apariencia física o su forma. Así, su definición está en directa relación a *tener la propiedad de emerger desde adentro* el sonido, la música, como voz o palabra propia; de tal manera que cuando ella suena, lo que percibimos o escuchamos es la palabra fluida del instrumento en una mezcla de sentimientos y sentidos profundos tanto del instrumento como de quien lo ejecuta.

Araürakai tocando la aurüra

aü: Nombre. ***Cola*** (del pez); ***extremo posterior***; ***final de ciclo***.

A pesar de que el término nominaliza el extremo posterior o aleta caudal del pez, se trata igualmente del morfema con el que se expresa una de las ideas más importantes del sentipensar añuu, en tanto que resume la idea del desplazamiento del mundo y de todo lo presente en el mismo; esto es, **-aü-** constituye o representa la marca de lo que pudiéramos decir se trata de un movimiento en espiral que implica una recurrencia al principio u origen del sujeto en cuestión, pero en una nueva secuencia, esto es, en otro tiempo.

Dicho de otra manera, el término se emplea para marcar o señalar lo que se entiende como un ciclo en la vida de todo lo presente en el mundo; ciclo que avanza hasta cerrarse en sí mismo pero que al hacerlo, implica un nuevo origen en una nueva vuelta, esto es, en un nuevo ciclo. Tal vez, la imagen que a nuestro parecer es más precisa para explicar esto que decimos es la de la serpiente que se muerde la cola (**-aü-**).

En todo caso, lo que ha de quedar claro es que para el *sentipensar* añuu el tiempo o, mejor dicho, la historia, en modo alguno es una flecha que linealmente avanza sino una espiral que cíclicamente gira cerrando un periodo y, al mismo tiempo, dando origen a un nuevo ciclo en otro tiempo. **Jüaüyükarü loorokarü** (*La cola del pez Robalo*); **Jüütatürü aperenata aükarü aroonakarü** (*Ha terminado el ciclo de cazar la yaguasa*).

aüchera: Verbo. ***Devolver***; ***regresar***; ***girar***; ***dar vuelta algo***.

Como vemos, el término se configura a partir de **aü-** como raíz inmediatamente seguida de –**chera** que está referida a ***pedido***, es decir, a un "*dar a*", o mejor, a un "*darme*". Por ejemplo, podemos decir: **chera maneü aüchüwi** (*dame un tabaco*); por tanto, la orientación significativa del término es hacia un "*dar de vuelta*", a un *regresar a algo al punto de origen*, lo que sin lugar a dudas constituye un giro en el desplazamiento, esto es, un retorno que no necesariamente es o representa un retroceso. **Anii we aye waücherain kanüye we** (*Henos aquí regresando a nuestro pueblo*); **Naüta nana, naücherain iima watta** (*Ellas volverán, regresarán el próximo año*).

aüchüwii: Nombre. ***Tabaco***.

El fumar tabaco no es costumbre extendida entre los añuu, más bien, se trata de una de las acciones que algunos **aou'ti** realizan para entrar en trance y comunicarse con los espíritus de los muertos o en algunas sesiones adivinatorias y

de limpieza espiritual de un enfermo, o de alguien que está siendo atacado por un espíritu.

Ciertamente, el fumar tabaco de manera intensa, en la consulta espiritual, produce en el **aou'ti** una separación interior del espíritu de su cuerpo, lo que se manifiesta en un mareo que pareciera debilitarlo físicamente pero que le permite abrir su percepción a una otra realidad, que sólo él es capaz de observar, percibir y descubrir en ella, las causas, motivaciones y consecuencias posibles, lo que de inmediato se dispone a resolver indicando los pasos que el paciente debe cumplir con precisión, a efectos de cancelar la amenaza del mal padecido.

Pero, no todos los **aou'ti añuu** utilizan el tabaco para curar o llegar al trance, y aquellos que lo hacen, siempre han obtenido el tabaco de otros grupos indígenas, especialmente, de los wayuu. **Teinkai aüchüwi aou'tikai api Nüriyaa te achikü tamou** (*Llevo tabaco al piache para que me diga acerca de mi mal*).

aükaa: Verbo. ***Visitar***; ***dar una vuelta***.

Visitar a un familiar o a un amigo o amiga es *darle una vuelta*. La idea es que quien visita se desplaza hasta el lugar del visitado en lo que representa un *retorno al origen de la amistad*; allí, el visitante se entera de las últimas noticias y aconteceres que ha vivido el visitado y le comparte las suyas; de tal manera que ambos parecen cerrar un ciclo de tiempo durante el cual no se habían visto o hablado; luego entonces, el visitante se retira y la vuelta se ha completado y un nuevo ciclo se ha iniciado.

Así, para el sentipensar añuu, el *visitar* es una práctica importante de su cosmovivencia, definida de acuerdo a su idea del desplazamiento del tiempo en ciclos, que siempre son configurados como un dar vueltas de los acontecimientos; es por eso que, aún en castellano, los añuu nunca dicen: "*voy a visitar a mi abuelo*"; sino, "*voy a darle una vuelta a mi abuelo*". Vale decir, el principio de la cosmovisión del tiempo en ciclos se sostiene aún en castellano.

Taunai taükeechi tatüi (*Voy a darle una vuelta a mi abuelo*); **Nanki nana waükaa we** (*Ellos nunca nos dan vuelta*) (*Ellos nunca nos visitan*).

aükari(ü): Nombre. ***Visitante***. Él/Ella visita; él/ella da una vuelta.

Por lo general, los añuu son siempre espléndidos con aquellos que les visitan o les dan vuelta, aún con aquellos que no son del lugar; esto, porque gustan de saber otras cosas y pensamientos, de otras formas o costumbres, y, permanentemente

comparan lo ajeno que obtienen del visitante, con lo propio. Al final de la visita, si ésta ha sido agradable, es cortesía preguntar: ¿Cuándo nos da otra vuelta? Si la visita no resultara agradable esta pregunta no se hace y, si por casualidad el visitante llegara a regresar, el visitado sencillamente sale de su lugar, se va, para no tener que recibirle, pues, si no pudiera retirarse se verá obligado a aceptar la presencia no deseada porque es parte de sus normas de cortesía. **Nüükari we warucharu** (Él es nuestro visitante en la Laguna).

aünaa (aü-naa): Verbo. ***Pescar***.

Como sabemos, pescar es el hacer principal de los añuu, tal ha sido siempre el fundamento de su economía familiar y comunitaria; por lo que, su designación desde su cosmovisión, está sujeta al principio del *cortar/compartir* en el que se sustenta su sentipensar, esto es, su pensar el mundo. En este sentido, el término **aünaa** está más referido a la acción específica del momento en que el sujeto extrae la red y le da vuelta en un movimiento continuo para soltar los peces capturados dentro de la embarcación.

Así, como podemos apreciar, el verbo se configura a partir del hacer concreto del sujeto, no de balde el término se conforma mediante **aü**- como radical de "*vuelta*", seguido del sufijo marcador del aspecto múltiple, de continuidad o progresividad –**naa**; por lo que, se trata de un *voltear continuo* de los peces capturados por las redes luego de *cortar/compartir* las aguas.

Sin embargo, tal como veremos más adelante, el pescar implica algo mucho más que capturar peces y en el que, **aünaa**, apenas corresponde a la acción final del proceso, esto es, *voltear las redes* para soltar los peces. **Wayapeenü je wara waüneenü kuikarü api woochira üyükan we** (*Esperaremos y después voltearemos el chinchorro para sacar los peces*).

aünari: Nombre. ***Pescador***.

Literalmente es el que voltea las redes con los peces capturados. Más adelante veremos que no todos los que participan en la pesca cumplen con esta tarea, pues, en una tripulación de pescadores hay una precisa distribución de tareas en la que el **aünari** es sólo una de ellas; no obstante, pudiéramos decir que **aünari** es un genérico para todos los miembros.

aünari te (*soy pescador*); **aünari piá** (*eres pescador*); **aünari niá** (él es pescador); **aünari we** (*somos pescadores*); **aünari jañá** (*ustedes son pescadores*); **aünari nana** (*ellos son pescadores*).

Volteando redes.

aünü: Nombre. ***El contrario***; ***adversario***; ***oponente***; ***enemigo***.

Una traducción literal de este término dejaría por fuera la implicación de "*enemigo*", pues, el sentido significativo que expresa está más vinculado a una especie de vuelta que coloca al sujeto que la realiza en una dirección contraria de quien la enuncia. Vale decir, se trata de aquel que viene en dirección opuesta al hablante. Como vemos, no se refiere expresamente a un "*enemigo*", pues, ésta acepción sólo fue refrendada luego que la conquista europea se impuso en la región con toda su carga de violencia.

Queremos decir, en su origen, el término busca significar a un sujeto que por su hacer o su palabra (sea o no, miembros de la comunidad), está en posición contraria al pensamiento y hacer de la comunidad, esto es, un oponente frente a quien lo primero que se busca es tratar de que él mismo recupere el sentido y dirección de la comunidad. Pero, como sabemos, este no fue el caso del conquistador europeo quien, con violencia, no sólo imponía su sentido, sino que esclavizaba y liquidaba físicamente a la gente de la comunidad. Así, **aünü**, a falta de otro término, tomó la significación de *enemigo*. Hoy por hoy, los criollos, especialmente los que tienen el poder del gobierno actúan de igual forma, nos esclavizan al hambre, nos impiden pescar, destruyen nuestras aguas y nos obligan a vivir de sus limosnas, son, con todo: **waünüñü** (*nuestros enemigos*). **Nümana Gonzalo naünuin oupara ayunka jürükü we, kapüita we anou eira nana wayunkein** (*La familia de Gonzalo se opone frente al pensar de todos, tenemos que ayudarles a ver bien lo que pensamos*).

aüri: Preposición. ***Desde***; ***de***, ***fuera de*** (implica exterioridad).

Ciertamente, la función principal del término es preposicional con el sentido de exterioridad; sin embargo, **aüri** también puede ser utilizado para establecer comparaciones en el sentido de mayor a menor cantidad o superioridad, esto es, **aüri** puede ser en momentos un: "*mas que*", y, finalmente, puede actuar como un relativo de alternabilidad con el sentido de: "*en vez de*". Así, por ejemplo, podemos decir: Üyükarü nüwatatüi aüri anuakarü (*El pez saltó fuera del cayuco*); **Kamami añun we aüri jürükü wenesolaran kamamiñü** (*Los*

añuu somos más pobres que todos los venezolanos pobres); **Bernadoran nachaka waiña pe keetarü aüri napüta waüna** (*Los del gobierno quieren que no hagamos nada en vez de dejarnos pescar*).

aürü: Sustantivo. ***Nuera***; ***suegra***
(el tratamiento es recíproco).

La unión del radical **aü**- en el sentido de "*vuelta*" con el marcador de "*interioridad*" –**rü**, permite al añuu configurar la designación de la condición de la mujer casada en relación a la madre de su esposo, y, viceversa, de la madre del esposo con respecto a la esposa de su hijo. Se trata, pues, de una doble inclusión que, de alguna manera, se manifiesta en la onda que el espacio de la pareja genera al interior de la constelación familiar.

Dicho de otra forma, de acuerdo a la cosmovivencia añuu, cuando una pareja matrimonial se establece, el hombre se desplaza al espacio de la familia de la esposa; así, la madre del esposo se hace donadora de la mano de su hijo, lo que de una u otra forma la incluye en el contexto de la familia receptora; al mismo tiempo, la esposa es incluida al territorio de la madre donadora; produciéndose así, una doble inclusión (de ida y vuelta) entre las familias que, por esa vía, consolidan o materializan su alianza. **Wamana jiá ata jamana tachonkai** (*Ella es nuestra familia por ser la esposa de mi hijo*).

aüta: Verbo. ***Regresar***; ***volver***.

La presencia del puntual –**ta** sufijando al radical **aü**- configura el término como una *vuelta* o *regreso definitivo* y único. En este sentido, se trata del verbo "*regresar*" o "*volver*" propiamente dicho. **Tachon nüütatüi wapiñami** (*Mi hijo ha regresado a nuestro hogar*); **Ataa te ta'tüi anki nüüteeichi** (*Yo sé que mi abuelo no volverá nunca más*).

aüya: Verbo. ***Salar***; ***estar salado***.

Una de las actividades, digamos, comunes entre los añuu, es la de salar parte de la pesca, pues, esto era fundamental para el almacenamiento de la misma para su posterior consumo y, aún, para su comercialización.

La técnica del salado requiere *dar vueltas* a las piezas al tiempo que se les cubre de sal y luego exponerla al sol para su secado, que igualmente requiere virar o

dar vueltas a la misma pieza hasta su total secado.

En la actualidad, aunque se sigue salando las piezas, ya sea pescado o cualquier otro tipo de carne (babilla, chigüire, yaguasa), su uso ha descendido, pues, su mantenimiento ha venido siendo sustituido por la refrigeración en hielo o en congeladores a electricidad; esto, especialmente con el pescado, no así con otras piezas de cacería que requieren ser saladas si es que se desea almacenarlas. **Nüüyai Juan nüyükan** (*Juan está salando sus pescados*); Üyükai nüüyatüi ya (*El pescado ya está salado*).

-**awa**: ***Sufijo de aspecto reflexivo***.

Su presencia, siempre a final de palabra, marca el aspecto de *reflexividad*, esto es, establece que la acción del sujeto recae sobre sí mismo o es refleja. **Nütümawa** (*El se duerme*); **Wataürawa oupara bernadoran** (*Nos levantamos frente al gobierno*).

awaana: Nombre. ***Cobija***.

El término, ciertamente suele ser usado para nombrar el cobertor elaborado de lana o tela de algodón, y con la que podemos cubrirnos para aislarnos del frío en la noche o cuando dormimos. Pero también, nombra a cualquier elemento con el que *nos prodigamos bienestar nosotros mismos*, es decir, se trata de todo *aquello que nos hace estar bien*, protegidos, en armonía. Así, **awaana** puede ser la tela que nos cubre del frío, pero también el regazo de la madre, la casa misma; en fin, todo lo que nos arropa, nos protege o brinda seguridad y bienestar. **Tawaana jüiñatürü tami teerü** (*Mi cobija me la hizo mi cuñada*); **Tapiñaru joukai awaana te** (*En mi casa siempre estoy cobijado*).

awaata: Verbo. ***Gritar***; ***chillar***.

Es interesante observar que, de acuerdo a la configuración del término, la acción de gritar, chillar o dar alaridos se describe como acción desde mí y por mí mismo, pues, se conforma mediante –**awa**- (reflexivo), y –**ata** como sufijo preposicional ***por***; ***por acción de***; se trata, pues, de lo que mi interioridad hace emerger por acción de mí mismo, que siempre surge sin control de nosotros, por y desde nosotros mismos como manifestación espontánea de nuestra interioridad. **Jüwaatatürü ata jüpüütatürü ji**á (*Ella gritó porque estaba asustada*); **Mana jümo nüperi nüwaata mei niá** (*Cuando está borracho él grita mucho*).

awaawa: Nombre. ***Saliva***; ***baba***.

Para el sentipensar añuu nuestro ser espiritual es de agua. Este manifiesta su liquidez tanto en la sangre y, sobre todo, en nuestra saliva. Ella, en su permanente fluir en nuestra boca es la manifestación constante del agua del que estamos hechos: *somos de agua* y la saliva, es la expresión de nuestro interno oleaje.

Siendo así, nuestra armonía o afectación interior se manifiesta, de alguna manera, en nuestra salivación. Cuando estamos armónicos, equilibrados y, por eso, concentrados en nuestro hacer, ni siquiera nos percatamos de nuestra salivación, pues, ella se comporta como un mar en calma; sin embargo, si nuestro espíritu está afectado por sentimientos inarmónicos o por alguna enfermedad, el agua de nuestra saliva cambia su sabor y es cuando no podemos dejar de escupirla; es un mar picado que no podemos controlar.

En fin, para el pensamiento añuu la saliva es la materialización de nuestra "*mismidad"* que es, en definitiva, hacia donde apunta el sentido del término **awaawa**, pues, como vemos, la repetición del reflexivo **awa** establece la independencia de nuestro espíritu, manifiesto en la incontrolable salivación que es el agua de nuestro cuerpo. **Amou te, awayuwui te, ata ishi tawaawa** (*Me siento mal, estoy enfermo porque mi saliva es amarga*).

awaichira: Nombre. ***Carrera***; ***prisa***; ***rapidez***; ***velocidad***.

Tal vez, por permanecer sobre las aguas y, por mucho tiempo desplazarse sobre ellas sólo por la acción del viento, la prisa no sea precisamente una característica común entre los añuu; por el contrario, hay más bien la actitud del permanente sopesar de las acciones, al punto de que, a la vista de cualquiera, pueden llegar a ser considerados como "lentos" en su proceder. De tal manera que este término no es muy común en su uso y más bien está vinculado al hecho de que quien anda a la carrera o actúa de prisa es porque no está pensando bien lo que hace. Actuar de prisa o a la carrera es, con todo, actuar alocadamente, es decir, sin el corazón puesto en lo que se hace y eso puede ser motivo de error y daño. **Joukai nünükai awaichira niá** (Él siempre anda de prisa)

awairai(ü): Nombre. ***Danzante***; él/ella baila.

Deriva de **a**- (*atrubutivo*); -**wairaa**- (verbo *bailar*; *danzar*), y el marcador de género **i/ü** para masculino o femenino según sea el caso. De acuerdo a nuestros registros orales de la memoria de algunos pobladores añuu de la Laguna de Sinamaica, podemos afirmar que aproximadamente hasta mediados del siglo

XX, los añuu practicaban una danza que, tal vez, adquirieron de los wayuu pero cuyo propósito era inverso en su sentido significativo. Nos referimos a la celebración que los wayuu practicaban con la llegada de las lluvias y que, previo a la llegada de los conquistadores europeos denominaban **simirriu** (uno de los nombres de Juyá, padre de todos los wayuu), pero que al hacerse pastores, los wayuu, comenzaron a denominarla como **kaülayawaa** (*baile de la cabra*), pero manteniendo el sentido de la celebración de la llegada de las lluvias que hacían posible el trabajo de la tierra y el crecimiento de los pastos con que alimentar a sus rebaños.

Para los añuu, en cambio, el tiempo de celebración y práctica de la danza correspondía al tiempo de salida de las lluvias y llegada de los vientos suaves (**joutei**) que, no sólo hacía posible las incursiones de pesca, sino que era el tiempo de los grandes cardúmenes; por ello, le llamaban la fiesta o *baile de la sardina* (**samonka awaira**). Su celebración permitía reunir una vez al año a las parejas de jóvenes que, vigilados por los hermanos mayores (**apañakai**), podían conocerse y perfilarse uniones futuras, al tiempo que se agradecía la abundancia de peces. **Jükümawa api jüwairaü iimaru püroükarü** (*Ella se prepara para ser danzante en la fiesta de este año*).

awara: Verbo. ***Orar***; ***rezar***.

En su proceso de conformación como cultura, todo pueblo es capaz de desarrollar y formalizar todo lo concerniente a su sustentación material en el espacio territorial que, por esa vía, hace suyo como su territorio, sino que también y a la par desarrolla y formaliza toda una cosmogonía que se constituye en lo que podemos llamr su universo simbólico; así, hacer material y universo simbólico es lo que les constituye como una totalidad cultural en permanente movimiento y/o transformación.

En este sentido, todo un conjunto de seres y elementos con sus propios haceres y espacios registran el universo en permanente relación con los seres humanos, quienes, así pueden mantener una singular armonía con el mundo; de allí que la comunidad humana no sólo va construyendo una especie de calendario de sus relaciones con los seres y/o elementos cósmicos; no sólo una geografía de los espacios y/o territorios de cada uno de ellos; sino sobre todo, un discurso, una ***palabra*** con la que les es posible comunicarse con cada uno de ellos.

Son estos discursos y esta palabra tan íntimamente producidos, que sólo pueden lograr su efecto o propósito comunicativo, precisamente, porque han sido generadas a partir del engrandecimiento del espíritu del orador. Así, no se trata de lo que la palabra o el discurso dice, sino de **awara**, esto es, la superlatividad del

espíritu interior de quien los pronuncia en el momento de decirlos; de hecho, los llamados rezos entre los añuu son siempre secretos, esto es, no son públicos o conocidos por todos.

De tal manera, pues, para comunicarse con un elemento o ser cósmico, el rezo, la oración no es del dominio de todos ya que su poder no reside en el contenido de la palabra o discurso, sino en la fuerza del espíritu interior de aquel que lo enuncia. No de balde el término se establece mediante la unión de **awa-** (*reflexivo*; *sí mismo*), y el sufijo marcador de grado superlativo –**ra**. Así, orar o rezar, no es únicamente repetir el contenido de un discurso, generalmente único e inmodificable, sino la capacidad de nuestro espíritu a engrandecderse en el momento de pronunciarlo; es a esto a lo que también se le denomina como: *palabra del corazón*; *hablar desde o con el corazón*.

Es por ello que son los **aou'ti** a quienes (se preparan o son preparados para engrandecer su espíritu), los añuu buscan cuando se requiere de un rezo u oración a efectos de garantizar el beneficio de la oración. Sin embargo, el engrandecimiento del espíritu no es una facultad exclusiva de los **aou'ti**, ya que, para los añuu, todo ser "verdaderamente" humano, esto es: en armonía con los hombres y el mundo, es poseedor de un espíritu engrandecido capaz de otorgar poder a su palabra sea esta un rezo o no. Al fin de cuentas, **awara** (*rezar*, *orar*) es, con todo, engrandecer nuestro espíritu como única vía para poder emparejarnos y así platicar con los seres y/o elementos cósmicos presentes en el mundo.

Piñookoti wounükü wawarain amo weiparaakan (*Cortamos/compartimos nuestra palabra, nuestras oraciones con nuestros ancentros procreadores*).

awarari(ü): Nombre. ***Rezandero***; ***rezandera***.

Tal como el **aou'ti**, el **awarari** o la **awararü**, tienen la capacidad de comunicarse con los espíritus. La diferencia estriba en que el **awarari(ü)** lo hace en función de su relación con los espíritus de los seres cósmicos o de la naturaleza, mientras que el **aou'ti** sólo se comunica con los espíritus de los humanos muertos. Así, al pronunciar su rezo u oración con su espíritu engrandecido, el **awarari(ü)** puede emparejarse y así comunicarse con el espíritu de las comunidades de animales, insectos, áboles; pero también, con el espíritu de las aguas, la lluvia, el viento; en fin, con el espíritu de todos los elementos y, de esa forma, lograr el beneficio buscado y así devolver la armonía al lugar donde se ha quebrado, produciendo la sanación deseada. Es por ello que el rezo, la oración, es única para cada ser o elemento al que va dirigida y, también por ello es secreta, y sólo el **awarari** la conoce, la desarrolla con su espíritu engrandecido, pues, sólo así, logrará obtener el respaldo del ser o elemento convocado en su rezo.

Tawi maneü awararü jiá. Mokirokan nainta nanapa api jüwara mana jüno kakeekü nachikaruñü nana (*Mi abuela es rezandera. Los Guajiros vienen a buscarla cuando tienen plaga en sus siembras*).

awarare: Nombre. ***Lugar de orar*** (¿*Iglesia*?; ¿*capilla*?).

Como es posible deducir de las anteriores descripciones, para el pensamiento añuu la eficacia de la oración y del orar no depende en modo alguno del contenido de la oración y, mucho menos, del lugar donde se pronuncia, pues, la eficacia sólo depende del *espíritu engrandecido* del orador. Así, en la cosmovivencia añuu no existe un lugar específico o especial para que el **awarari** pronuncie su rezo, es decir, no hay lugar sagrado, pues, la armonía cósmica convierte o hace sagrado la totalidad del mundo. Vale decir, la armonía entre las comunidades (animales, plantas, humanos y elementos) es lo que hace sagrado al mundo; por tanto, **awarakarü** (*el rezo*, *la oración*) no requiere de un lugar sino de un espíritu engrandecido capaz de pronunciar la palabra que restituya el equilibrio que, por alguna razón, se ha perturbado.

Queremos decir, desde la perspectiva añuu el término **awarare** se refiere a cualquier lugar donde el espíritu engrandecido del rezador logra comunicarse con el espíritu del ser o elemento a quien dirige su rezo; por ello, la traducción de **awarare** como "iglesia" o "capilla" corresponde al período colonial o a un pensamiento colonial presente en buena parte de los lingüistas que, por eso, así lo definen, pues, bien sabemos que la conquista y colonización europea no sólo se apropió por violento despojo de los territorios de los pueblos indígenas, sino que tal despojo se sustentó en una justificación religiosa y simbólica que implicó, no sólo la criminalización sino el vaciamiento de toda religiosidad simbólica de la cosmogonía propia de los pueblos sometidos.

En este sentido, el establecimiento de un lugar específico para la oración o la comunicación con lo sagrado es del todo judeo-cristiana occidental; de hecho, aún hoy día existe en la Laguna de Sinamaica una iglesia a la que no asiste ningún sacerdote, a la que nadie asiste a rezar. Por mucho tiempo fue atendida por una monja a la que sólo los viejos como yo, recuerdan. Otras sectas religiosas como los llamados cristianos evangélicos han intentado establecer iglesias en la laguna; pero, al igual que los católicos, terminan abandonando su esfuerzo, pues, los añuu poco asisten o, ¿se resisten? En todo caso, debe quedar claro que, entre los añuu, los lugares de oración y de celebración de los elementos han estado siempre ubicados en espacios de la casa de l@s principales **awarari/ü** reconocid@s por la comunidad como tales. Para explicar lo que decimos, valga un solo ejemplo:

Era María Sierra de La Boquita, quien, en la escollera de su casa, permanentemente tenía un altar dedicado a lo que los criollos católicos llaman La Virgen de Santa Lucía, pero que para los añuu es **Iramma**, que traduce: (*la que*) ***ve la tierra***, pues, corresponde a la aparición de la constelación de las pléyades que suelen aparecer durante el solsticio de invierno y que desde la perspectiva añuu, se manifiestan como *los ojos del universo* observando nuestro mundo y nuestro proceder en el mundo. Así, una vez que la constelación de **iramma** aparecía en el firmamento (lo que ocurre entre el 21 y el 24 de diciembre), era la escollera de la casa de María Sierra, el **awarare** donde los añuu de la Laguna llegaban para acompañarla en su rezo particular, secreto, en función de que la venidera temporada de pesca fuera buena para todos, que las lluvias no fueran fuertes y que no cayeran centellas, es decir, todos se armonizaban en una gran celebración para impedir el desequilibrio del mundo.

Es interesante además destacar, que la palabra "*Guarare*", en castellano, aparece en cantos populares contemporáneos vinculados a la música del llamado "Son guajiro" de las Antillas como Cuba y Puerto Rico y que evidentemente resulta una reminiscencia de **awarare**, esto es, lugar donde el rezo tiene lugar y donde logra su efecto no tanto por el lugar en sí mismo, sino por el espíritu engrandecido del que reza, pero en cuyo engrandecimiento toda la comunidad participa construyendo el lugar para su rezo. **Einta ya iimakarü iramma, poreesakarü jürüko wouna apüitaa María Sierrakarü api aküma nüwarare api wapüroü** (*Ya viene el tiempo de Iramma, por eso, todos vamos a ayudar a la María Sierra a construir su lugar de rezo para nuestra fiesta*).

awareta: Verbo. ***Barrer***; ***el lugar puntualmente por sí mismo***.

Limpiar o asear es dejar el lugar tal y como es por sí mismo de forma puntual y de una sola vez, única. En este sentido, la traducción como *barrer* corresponde a la idea occidental de limpieza cuya acción es arrastrar, empujar y expulsar el polvo, el sucio o la basura fuera del lugar que se barre mediante el uso de un instrumento: *la escoba*. Esto, desde la perspectiva añuu, anteriormente, no era posible ya que los pisos del palafito nunca eran exactamente lisos, pues, éstos se armaban mediante la unión de varas de mangle que; por un lado, nunca quedan totalmente parejos, y, por el otro, muy poco permiten la acumulación de polvo. Sin embargo, la idea de limpieza está presente y por ello está vinculada a la necesidad de mostrar el lugar tal como es en sí mismo, esto es, en su orden armónico con el resto de los elementos.

Mayürekan nachaka nawaretain napiña maarü kayoüyü (*Las muchachas gustan de barrer sus casas temprano en el día*).

awaretari(ü): Nombre. ***Barrendero***; ***barrendera***.

El oficio de *barrendero*(*a*) se ha venido estableciendo entre los añuu muy recientemente, a nuestro parecer, obedeciendo a dos razones esenciales: 1) Porque ante la pérdida de su territorio, las posibilidades de generar los bienes materiales de subsistencia de sus familias están condicionados a la obtención de **nnerr** lo que para los añuu, así como para la mayoría de los pobres de Venezuela y de Abya Yala toda, termina estando sujeto a la ocupación de un puesto laboral de servicio en beneficio de criollos poderosos o en el poder del gobierno; 2) Porque la colonialidad, en la reproducción de su permanencia en el poder, es capaz de generar, precisamente, tales puestos de trabajo como servidumbre para quienes por milenios han sido autónomos, libres. Por ello, en la actualidad, atestiguamos a algunos añuu ocupando el puesto de obreros barrenderos asalariados por la municipalidad en los poblados cercanos como Sinamaica o San Rafael de El Moján, aunque hace poco la Alcaldía del municipio Guajira ha contratado a algunas cuadrillas de pobladores añuu como recolectores de basura y desechos sólidos que turistas y pobladores lanzan a la Laguna. **Nütarawai awaretari api alcaldiyakarü** (Él trabaja como barrendero para la alcaldía).

awareya. Nombre. ***Cabellera***; ***cabello***; ***pelo***.

Nuestro cabello o cabellera, emerge por sí misma y cubre nuestra cabeza. Así, ella es marca de ese lugar de nuestro cuerpo, pero con la independencia de crecer sin nuestro control. La idea de cortarlo (entre los hombres) comienza a extenderse en el momento en que la necesidad de no ser identificados como "indios" o "diferentes" de los blancos se estableció en la comunidad; de hecho, para comienzos de los años ochenta, un grupo familiar ubicado en el llamado sector El Junquito en la Laguna de Sinamaica, eran llamados por el resto de los añuu de los otros sectores como los ***arawakos***, porque los hombres de esta familia aún llevaban su cabello largo, sin cortar, costumbre que los ataba a sus antiguos ancestros de los que el resto de la población se sentía ya desvinculada.

Las mujeres, por su parte, poco cortan su cabellera; en ellas, esta costumbre es aún más reciente y, mucho más, la de teñir su color. La cabellera de la mujer no sólo era parte de su belleza, sino que era usada para mantener y expresar su pudor. En más de una ocasión, cuando queríamos platicar con alguna añuu viuda o cuyo marido no se encontraba presente, ella cubría su rostro usando su larga cabellera como una cortina. **Jawareya jiiyataü mei anou jüpana** (*Su cabellera la hace ver muy bonita*).

awata: Verbo. ***Brincar***; ***saltar***.

El término, como vemos, se conforma mediante la unión del reflexivo **awa**- y

el sufijo puntual –**ta**, lo que permite a la lengua configurar la idea de *saltar*, *brincar*, en tanto acción que el sujeto ejecuta por sí mismo y en un mismo lugar, es decir, cuando saltamos, generalmente, es por voluntad propia que elevamos nuestro cuerpo y caemos en el mismo lugar. **Apüreerüwa nüu'ta üyükai nüwata kaayatuwa** (*Antes de morir el pez brinca varias veces*).

awati: Nombre. ***Amigo***.

Desde la perspectiva añuu, un amigo es aquel que siendo alejado o proveniente de un lejano lugar (-**ti**) que le es imposible ver, actúa como un añuu por sí mismo, es decir, se comporta, actúa o piensa como un añuu mismo (**awa**-). Podría decirse que para el sentipensar añuu, todo aquel que aún distanciado cultural o espacialmente de nosotros, si es capaz de emparejarse con nuestro pensar y actuar, es sin lugar a dudas un amigo (**awati**); por tanto, el término es de reservado uso para designar a los emparejados a nosotros o, por mejor decir, aquellos que no siendo añuu, son capaces de comprender y actuar emparejadamente con nosotros de acuerdo a lo que somos y pensamos. **Niá ama we poreesakarü wawati niá** (Él es como nosotros, por eso es nuestro amigo).

awayuwa. Nombre. ***Enfermedad***.

Es importante observar que, en la configuración del término para designar este estado, el pensamiento añuu recurre al marcador reflexivo **awa**- que, en este caso se presenta prefijando al verbo –**ayou**- (-**ayu**-) indicando, precisamente, que tal estado o condición se presenta o está por sí mismo. Ahora bien, la condición de enfermedad o mal estar es marcada por el sufijo –**wa** que, significativamente implica duda. En este sentido, debemos entender que para el filosofar añuu, la enfermedad es un estar dudoso en sí mismo y que se manifiesta o se expresa a través del malestar del cuerpo no controlado por el sujeto y que generalmente se evidencia en la calentura o fiebre corporal.

Así, la enfermedad es vista como la duda generada por la singular separación del espíritu del sujeto de su propio cuerpo, por tanto, la enfermedad no sólo corresponde al cuerpo sino también al espíritu del paciente lo que pone en duda la existencia total del sujeto, de allí el sacudimiento del cuerpo a través de la debilidad, la fiebre, el espasmo y la convulsión; por ello, la terapéutica añuu considera esencial sacar del estado de duda al espíritu, al mismo tiempo que se trata médicamente al cuerpo. **aou'tikai nüiña mané ureü niá je wara nümiyaanatüi jünüchi niá** (*El piache le hizo una limpia y después le dio su medicina*).

awayuwi(ü): Nombre. ***Enfermo***; ***enferma***; él/ella está enfermo(a).

Siempre, la manifestación física de la enfermedad es correspondiente a un sacudimiento interior del espíritu del sujeto que, de esa manera, intenta desprenderse del cuerpo que así se resiente y se debilita, por lo que el enfermo es aquella persona cuyo espíritu duda de persistir en ese cuerpo; de allí que el piache (**aou'ti**) se tenga que desplazar al campo de los espíritus para hablar con el espíritu del enfermo y así poder determinar las razones de su duda y la forma de regresarlo a la armonía con su cuerpo. **Aou'tikai eepe ya, ata jürüko nainka nawayuwin apürü loktorakai** (*Ya no hay piache, porque todos llevan sus enfermos para el doctor*).

aweeta: Verbo. ***Estará puntualmente***; ***se hará presente***; ***nacer***.

El término se conforma mediante el reflexivo **awa**, seguido por el marcador del aspecto inactual –**ee**- por lo que el hecho está por acaecer, puntual y definitivamente acontecerá por lo que su suceso es único tal como lo establece el sufijo –**ta** al final de palabra. Vale decir, el hecho emergerá, se hará presente y su suceso será único y definitivo. Así, nacer es la acción mediante la cual el sujeto emerge por sí mismo y se hace puntual y definitivamente presente.

Jüchon Rosalía jamaicharu aweeta niá (*El hijo de Rosalí nacerá dentro de poco*).

aweetare: Nombre. ***El lugar donde por sí mismo se hará presente***; ***maternidad***.

Se refiere al lugar ya dentro de la casa o construido como estancia aparte, se acondiciona para que la mujer atendida por la partera haga su trabajo de parto en su momento. Así, **aweetare** es, sin lugar a dudas, el lugar donde se produce el nacer, esto es, la maternidad. Sin embargo, este tipo de espacio fue sustituido al interior de la cultura añuu a partir del momento en que el Estado venezolano dio inicio a la construcción de hospitales maternos en poblados como Sinamaica y El Moján, al tiempo que impulsaba "campañas educativas" en las que se señalaba al parto familiar y a la partera, como una *práctica insana* por *insalubre*, como *no científica*, al punto que por un buen tiempo la labor de las parteras como parte de su hacer comunitario, fue prácticamente proscrita. **Jümüiwo wamaanakan jamüratürü aru aweetarekarü keetü jamiroñü nükümatünü api nana** (*Antes nuestras mujeres parían en la maternidad que sus hermanos construían para ellas*).

aweña: Nombre. ***Lengua***; ***músculo de la lengua***.

Se trata del término para nombrar al músculo que hace posible no sólo el gustar de los sabores y alimentos, sino también la pronunciación de las palabras. Desde la perspectiva añuu, se considera como el sujeto que hace posible la "salida" o la "expulsión" de las palabras y el sabor o el gusto de las cosas. **Mana jümo tekai tachaka jameta ami akürükarü amo taweña** (*Cuando como me gusta saborear la comida con mi lengua*); **Kaaya ayounakan kaweña mou aka nariyain mounüküñü** (*Muchos criollos tienen mala lengua pues dicen groserías*).

awerü: Nombre. ***Vagina***; ***vulva***; ***genital femenino***.

Como es posible observar, el radical del término que nombra al genital femenino es **awe-**, que así orienta la significación del mismo, especialmente, por el sufijo –**rü,** que le acompaña. En este sentido y dado que, como sabemos, para el filosofar añuu las cosas se definen por su hacer y no por su aspecto o forma, la idea que encierra **awerü** es la de constituirse en el elemento femenino que hace posible, desde su interioridad (-**rü**) el ***emerger***, esto es, parir a los nuevos hijos de la comunidad. De tal manera que el nombre **awerü** implica que la vagina es el lugar por donde, desde su interior, la mujer emerge la vida.

aweta: Verbo. ***Vomitar***; ***expulsar***; ***arrojar***.

En este caso, el sufijo puntual –**ta** cambia la orientación significativa del radical **awe-**, pues, si para el término anterior (**awerü**) se trata de una acción que el cuerpo de la mujer realiza en virtud de un hacer positivo, en este caso **aweta** implica una acción del cuerpo que aún siendo positiva es ciertamente entendida como desagradable y no deseada.

Para decirlo de otra forma, se trata de una "*expulsión*" o un "*arrojar*" aquello que en nuestro interior desarmoniza nuestro cuerpo; así, cuando lo expulsamos es porque nuestro cuerpo nos obliga al equilibrio, pues necesita reencontrar su propia armonía; por tanto, lo expulsado tiene la marca de la negatividad que su presencia genera en el interior de nuestro cuerpo y es por ello que lo rechaza y exige un equilibrio que logra con la puntual acción del vómito. Por esta vía, obligar al vómito es, en algunos casos, parte de la terapéutica añuu en el tratamiento de algunos malestares del cuerpo. **Püiña nüwetai niá api nüpüta moukarü** (*Haz que vomite para que bote el mal*).

awii: Nombre. ***Abuela***.

Ella es la madre de nuestra madre, por ello, para el filosofar añuu, ella representa a la huella del camino andado por nuestra familia hasta llegar a nosotros. No de balde la designación para ***pie*** se pronuncia casi exactamente igual (**aawi**); dicho de otra forma, nuestra abuela (**wawii**) es la representación del pie familiar que ha desandado y construido el camino hasta llegar a nosotros. **Tawii** (*mi abuela*); **püwii** (*tu abuela*); **nüwii** (*la abuela de él*); **jüwii** (*la abuela de ella*); **wawii** (*nuestra abuela*); **jawii** (*la abuela de ustedes*); **nawii** (*la abuela de ellos*). **Wawii aputikarü wamana jiá** (*Nuestra abuela es la huella de nuestra familia*).

awiicha: Nombre. ***Abuelita***; ***ancestro***.

Por supuesto, la orientación significativa inmediata del término está determinado por la carga afectiva que le imprime el sufijo de diminutivo –**cha** (*abuelita*), no obstante, su implicación es también dirigida a expresar una condición ancestral, es decir, **awiicha** se refiere a la más antigua madre o huella de la familia, la más antigua abuela de la que la familia guarda memoria. **Joukai sota ein we wawiichañü aka ainka mota ein we napüti** (*Siempre recordamos a nuestros ancestros pues nunca olvidamos sus huellas*); **Wawiicha jara jütüra marichekarü** (*Nuestra abuelita todavía teje la enea*).

awiita: Verbo. ***Silbar***; pero también, ***encontrar***.

En este caso, lo que se expulsa o sale de nuestro cuerpo está vinculado a –**eii**-, el soplo, que como palabra de sí mismo se manifiesta en el silbar; es decir, el silbo es voz y palabra del viento que, de esa forma, nos habla. Sin embargo, también se trata de hacer sonar a la tapara que, como sabemos, forma parte de la **aurüra**, instrumento musical especialmente importante para la antigua cosmovivencia añuu.

Pero, en otro contexto, **awiita** está vinculado a *toparse* o, *encontrar* el origen del silbido, ya sea porque se busca o, sencillamente porque se encuentra sin buscarlo, lo que sucede especialmente cuando quien provoca el silbido es un espíritu, pues, entre los añuu se sabe que la primera manifestación de un espíritu es un silbido que se desplaza velozmente. **Anou pe awiita airukarü ata shirü aapira amou wannükai** (*No es bueno silbar en la noche porque eso llama al espíritu malo de la noche*).

awira: Nombre. ***Lágrima***.

Llorar implica que nuestros ojos expulsan nuestro dolor en lágrimas; así, nuestras lágrimas no son otra cosa que el agua de nuestra tristeza que emerge a través de nuestra mirada. Es por ello, que la manifestación de la tristeza son las lágrimas que sin contención se asoman hasta inundar nuestra mirada. Tal es, pues, la conformación del término **awe**- como radical que orienta su sentido hacia *lo que emerge o brota de por sí*, seguida de –**ira** vinculada al *mirar*. **jüpütatüi pe jiá maaneicha pe awira api jüeinchi ou'tai** (*Ella no botó ni una lágrima por su marido muerto*).

awiwa: Verbo. ***Enfermar***; ***tener fiebre***.

Tal como ya hemos mencionado a propósito del término **awayuwa** (*enfermedad*), para los añuu, toda enfermedad se manifiesta siempre a través de un periodo de fiebre durante el cual nuestro cuerpo muestra su malestar; es a este periodo de calentura, fogaje o fiebre, al que se designa como **awiwa** que, en todo caso, es el periodo durante el cual la enfermedad se manifiesta corporalmente pero no es la enfermedad en sí misma. **Kawiwa ichonkai wayapeenü nüratatüi api weiyara niá nüwayuwa** (*El niño tiene fiebre, esperaremos le pase para curarle su enfermedad*).

aya: Verbo. ***Estar***.

Podríamos decir que se trata del verbo ***estar*** por excelencia, pues, su raíz **ay**- es el morfema que indica que algo *está* o se hace presente o es evidente su presencia en el mundo, esto, aún siendo invisible. Así, por ejemplo, **ayou** es la expresión para significar que algo o alguien se hace presente ante nosotros o por mejor decir, "*emerge a la superficie de nuestra visión*". Es por ello que el saludo o norma de cortesía que impone a la persona que recibe la visita que emerge frente a él, debe entonces saludar diciendo: ¿**ayou piá**? (¿*Estás tú*?; ¿*Emerges tú*?; ¿*Llegaste tú*?) Cualquiera de éstas u otras traducciones parecidas o en sintonía con éstas implica que el sujeto saludado, antes no estaba y es en ese momento que ***está*** o se hace presente.

Ahora bien, lo que está o se hace presente puede ser percibido como bien o mal en su propio cuerpo o espíritu; así, podemos decir **aya mei piá** (*tú estás mal*), ya sea porque lo percibimos enfermo o perturbado en su espíritu; o también, **aya anei piá** (*tú estás bien*), si es que lo percibimos feliz, contento o sencillamente, tranquilo, en paz. **Aya te** (*yo estoy*); **aya piá** (*tú estás*); **aya niá** (él está);

aya jiá (*ella está*); **aya we** (*nosotros estamos*); **aya jaña** (*ustedes están*); **aya nana** (*ellos/ellas están*).

aya apürü: Expresión. ***Estar con respecto a***; ***estar por***; ***estar en función de***; ***amar***.

La expresión es casi exclusiva para manifestar que nuestro espíritu está orientado en función del *otro* u *otra*. Vale decir, es el justo momento en que sentimos la presencia definitiva en nuestro espíritu, del espíritu complementario del *otro* u *otra*.

Ciertamente, para expresar nuestro sentimiento de amor o afinidad con el/ella *otra* existen diferentes términos y frases en lengua añuu; sin embargo, **aya apürü** es, con todo, la expresión que no puede dejar de mencionar el sujeto, si en verdad pretende una relación permanente o definitiva, pues, ella implica el compromiso que el espíritu del sujeto asume en relación al destino del *otro*(*a*); por tanto, la expresión es la más definitiva declaración de la disposición de orientar la vida en torno a la vida del *otro*(*a*).

En todo caso, la relación tiene que ser compartida y complementaria, pues, de lo contrario, la declaración no pasará de ser eso: una mera declaración. Por tanto, esta expresión no se dice nunca a la ligera, pues, quien la dice es porque tiene la certeza de ser correspondido en la complementariedad que propone, es por ello que el verbo **aya** (*estar*) es inmediatamente seguido por la preposición **apürü** (*por*; *en beneficio de*), pues, lo que la palabra pretende establecer es la disposición del sujeto que ama, a otorgar su vida a la complementariedad con la amada y su familia.

Tal como vemos, se trata de una construcción gramatical configurada como una relación entre dos, es decir, no se trata de un "*deseo unidireccional*" y posesivo sino del compromiso de integración social a partir de la integración de la pareja. Así, pues, el amor toma otras dimensiones y, por tanto, es mucho más que el deseo particular de un sujeto y, por el contrario, se conforma como la relación que estabiliza individualmente a los sujetos (los amantes) en el contexto de una comunidad que depende para su continuidad y persistencia, de la responsabilidad en la relación amorosa de los sujetos enamorados y comprometidos a integrarse a partir de ese amor y esa responsabilidad. **Tachakai aya apürü jiá** (*Yo quiero estar por ella*; *yo la amo a ella*).

ayaakuwa (**ayakua**): Nombre. ***Sombra***; ***la que está en el sendero***; ***está en el camino***.

El término señala con propiedad a una imagen. Se refiere, en principio, a la imagen que nuestro cuerpo proyecta al encontrarse en oposición a la luz y que se hace visible como una mancha oscura en el sendero, en el camino. Sin embargo, a pesar de constituir una proyección de nuestro cuerpo, desde la perspectiva añuu, su forma y sus movimientos, son independientes de nosotros, por tanto, podemos decir que nuestra sombra está viva, vive en el camino que transitamos.

Nuestra sombra nunca es la misma, ella cambia según el sendero por el que andamos, de allí que para los antiguos añuu la sombra que proyectamos resulta la mejor consejera para avisarnos o prevenirnos acerca del camino, pues, nuestra sombra vive el camino, es parte de él, muy a pesar de que ella sea una proyección de nosotros. Así, decían los más viejos añuu, que la mejor forma de saber si era conveniente o no seguir un sendero, es hablar con nuestra sombra.

Más recientemente, el término **ayaakuwa** (**ayakua**) ha sido asumido para designar a toda imagen de nosotros, pero capaz de estar fuera de nosotros, es decir, una pintura o una fotografía son **ayakua** de nosotros, es decir, independientes proyecciones de nosotros; por eso, un día en visitábamos a Josefita Medina, mi hija tomó una fotografía de la anciana, luego de lo cual, dijo Josefita: ¡Ve! Ahora mi sombra va a viajar lejos. **Tayakua** (*mi sombra*); **püyakua** (*tu sombra*); **nüyakua** (*la sombra de él*); **jüyakua** (*la sombra de ella*); **Wayakua** (*nuestra sombra*); **jayakua** (*La sombra de ustedes*); **nayakua** (*La sombra de ellos*).

ayaapaa: Verbo. ***Esperar***.

Como es posible apreciar, el término se conforma mediante el verbo *estar* **aya-** seguido de **apaa** que es "*atar*", "*liar*", "*amarrar*", "*aferrar*"; de tal manera que la idea que se configura como "*esperar*" está vinculada al "*estar atado*"; "*estar aferrado*" a lo que se espera. En este sentido, desde el sentipensar añuu, la idea de esperar y con ella, la esperanza, nada tienen que ver con el tiempo de espera sino con aquello con lo que el sujeto se siente atado, aquello que espera; por tanto, el tiempo que pueda tardar la espera no es relevante, pues ha sido exiliado de la idea.

Esperar (*tener esperanza*) es, así, *estar aferrado a*; es asir con nuestra mano aquello que esperamos, no importa el tiempo. Tal vez, por eso, a pesar del terrible y casi mortal deterioro de la cultura añuu, muchos de sus miembros, yo entre ellos, esperamos (tenemos la esperanza), que este ciclo en el que pa-

rece agonizar la cultura, se cierre, y el ciclo de nuestra vuelta a la vida se haga presente. ¿Ameerü wayaapaa aka? (¿*Por qué esperamos*?); **Wayaapeerü ye** (*Aquí esperaremos*).

ayaara: Verbo. ***Estar hecho***; ***trato cerrado***; "***pagar***"; "***comprar***".

Ciertamente, si hoy día la lengua añuu fuera de uso corriente entre sus pobladores, lo más probable es que para señalar que alguien "paga" o "compra" algo, utilizaría el término **ayaara**; sin embargo, es necesario decir que tal no es el sentido originario del mismo y, por tanto, esa significación otorgada por algunos especialistas responde a la naturalización de las relaciones de la colonialidad capitalista, pues, sabemos, los intercambios entre los pueblos o entre miembros de un mismo pueblo indígena, son los que hacen posible la total cobertura autónoma de las necesidades materiales del grupo. Así, **ayaara** se construye a partir de **aya**- (verbo *estar*) y –**ara** (*hecho*, *acontecimiento*); por lo que la idea configurada es el de un acuerdo concluido, esto es, un "trato hecho", entendiendo por el mismo que los relacionados mutuamente han acordado sobre la base de su palabra y no de "un precio" o valor establecido por fuera de su relación humana y verbal. **Nüyaaratüi amo amanakarü nüri nütaraweei ou maneü iima amo nüreiñü** (Él cerró trato con la familia de su esposa que trabajará durante un año con sus cuñados); **Tayaaratüi aye ata üyükan** (*Ayer cerré trato por los pescados*).

ayaawa: Nombre. ***Pelea***.

Para el sentipensar añuu, una pelea es un estar por sí mismo y sobre sí mismo, esto es, una pelea depende de nosotros mismos, la ejercemos nosotros y nos afecta a nosotros. Vale decir, si yo peleo es por un estar de mi espíritu y no tanto por condiciones externas, muy a pesar de que sean circunstancias externas las que lleven a mi espíritu a disponerse a pelear; en todo caso, cuando peleo es mi espíritu el que actúa y mi cuerpo no puede contenerlo ya que es mi espíritu quien tiene la disposición y actúa en consecuencia. **Eeatüi maneü ayaawa aye kanüyerukarü** (*Ayer hubo una pelea en el pueblo*). **Ayaawakarü anou pe aka jürüko amüroyañü** (*La pelea no es buena pues todos pierden*).

ayaawaa: Verbo. ***Pelear***.

Es, con todo, un estar en disposición de sí mismo y, así, actuar por sí mismo. Es en este sentido que el término también puede ser traducido como "pelearse",

pues, en todo caso, pelear "uno" con "otro" siempre es una acción marcada por la reflexividad, es decir, peleamos con otro pero la acción se relefeja en nosotros mismos y, por tanto, nos peleamos, ya que al pelear atacamos al otro y con ello, a nosotros mismos, pues, en la pelea perdemos el rumbo de nuestro camino y entramos en la nebulosa de la batalla que, al disiparse, nos deja vivos o muertos, pero siempre afectados para poder retomar nuestro camino. Es por ello que desde la perspectiva añuu, pelear no es nunca una acción inmediata sino la única salida a un camino truncado a la convivencia. **Ainka wachaka wayaawaa, aka maneü ayaawakarü joukai jürükü wamuroin** (*Nunca nos gusta pelearnos, pues en una pelea siempre perdemos todos*).

ayaawari: Nombre. ***Peleador*** (***Guerrero***).

Al contrario de lo que el pensamiento criollo occidentalizado ha establecido acerca de lo que es pelear, ser un peleador, un guerrero, desde la perspectiva del sentipensar añuu, la idea nada tiene que ver con la capacidad de violencia del sujeto, o con la capacidad de hacer visible lo peor de su espíritu; por el contrario, un verdadero peleador, esto es, un verdadero guerrero, es aquel que tiene un inmenso espíritu de lucha y, por eso mismo, de arreglar el acuerdo entre las partes para impedir la confrontación y la muerte; por lo que podemos decir, para los añuu un guerrero no es el que sabe hacer la guerra sino aquel que es capaz de evitarla.

Se trata entonces de aquel espíritu humano que a pesar de estar en capacidad de enfrentar a cualquier adversario, situación contraria o enemigo, sabe que su presencia en el mundo se debe a su relación complementaria con todos los otros; de tal manera que, el equilibrio o armonía de su propia existencia se sustenta en un acuerdo con el otro, y su búsqueda siempre es previa a cualquier demostración de lo peor de nosotros en la batalla, pues, sabemos, llegar a la guerra implica siempre que lo peor de cada contendiente emergerá de sí mismo para ganar el combate; por tanto, el verdadero peleador o guerrero (**ayaawari**) es aquel que vive y actúa dignamente, esto es, jamás teme enfrentar a ningún enemigo pero, igualmente, su valor se sustenta en el respeto de la dignidad del otro; por ello, antes que enfrentar a un contrario en combate, que siempre puede resultar definitivo, el **ayaawari** busca el acuerdo aunque igual siempre está listo para llegar a las últimas consecuencias en una pelea. **Nigale eeatüi ayaawariraa we. Joukai keraawa api ayaawa aka nnawa eepe nünapai jürüko anoukarü** (*Nigale fue nuestro más grande guerrero. Siempre listo para pelear, pero no sin buscar el bien de todos*).

ayaraü: Nombre. ***La que llora***; ***llorona***.

Era costumbre entre los pobladores añuu (aún entre aquellos que hoy, están totalmente criollizados) que, al morir algún miembro de la familia, a pesar del sufrimiento por la pérdida del ser querido, se debe atender todo lo relacionado a las exequias del difunto, en las que las mujeres tienen la responsabilidad mayor, por cuanto ellas son las garantes de la casa y, por eso mismo, lo son para la fiesta, el dolor, la abundancia o la pérdida.

Así, son las mujeres de la familia del difunto(a) las encargadas de responder por la atención de todos los que acompañan al difunto en su velorio; por tanto, a pesar de su dolor interior, no pueden "quebrarse" en el llanto por el desaparecido. Es por lo que generalmente solicitan a otras mujeres de familias aliadas, para que lloren por ellas y por sí mismas al desaparecido. Son éstas las llamadas lloronas (**ayaraükan**) quienes, con su llanto, expresan su dolor y el dolor de las otras que, por su responsabilidad durante el ritual del velorio, no pueden llorar a su finado. En este sentido, es de entender que la condición de llorona (**ayaraü**) siempre será recíproca o compartida, es decir, las mujeres por las que otras lloraron, serán lloronas cuando a las otras mujeres les corresponda ser responsables de su propio duelo familiar. **Jou'tatürü wawiicha, waapireenü ñeerükan amanaüyü González api nayarain ata we** (*Ha muerto nuestra abuelita, llamaremos a las mujeres de la familia González para que lloren por nosotras*).

ayawin: Nombre. ***Lo que nos cubre***; (*literal*) ***estar agua***; ***vestimenta***.

Una de las necesidades materiales que todo grupo humano necesita resolver socialmente es el de su vestimenta, lo que siempre está vinculado a las condiciones naturales y/o ambientales del espacio territorial habitado. Así, la forma, los materiales utilizados y, por supuesto, su diseño y proceso de producción, siempre están vinculados a las condiciones naturales y ambientales del espacio territorial del grupo. Dicho de otra manera, un pueblo de la selva tropical amazónica jamás producirá un abrigo de lana para su uso, pues, las condiciones ambientales de su espacio territorial le imponen otro tipo de vestimenta, con otro tipo de material y aún, otro tipo de diseño.

Por otro lado, toda vestimenta responde igualmente a la idea de lo que cada grupo humano considera debe estar cubierto o debe ser protegido por la misma, ya sea de las inclemencias ambientales o como parte del orden ético y moral del grupo. Es por ello que, podemos ver, cómo para un yanomami lo importante es cubrir mediante un tejido el pene masculino atado a su cintura, mientras que el resto de su cuerpo permanece totalmente desnudo; por su parte, para un aimara

del Altiplano boliviano los pesados ponchos de lana protegen la totalidad de su cuerpo de las muy bajas temperaturas de las alturas andinas.

Para los hombres añuu, anteriores a la conquista europea, lo importante era cubrir su sexo con calzones elaborados con tela de algodón (abundante en la zona), y con faldas de la misma tela, las mujeres. Los torsos de ambos permanecían descubiertos. La técnica del hilado de algodón era dominada tanto por las mujeres añuu como las wayuu, aunque luego de la conquista y el proceso colonial sólo las mujeres wayuu han mantenido el telar y el huso de hilado manual. En todo caso, **ayawin** es *estar cubierto* y, eso que nos cubre es la imagen del mundo que vivimos. **Paraatü wamaanañü naiñan wayawin amo maawii; waaye, eepe maawii aka eepe wayawinawa**. (*Anteriormente nuestras mujeres hacían nuestra vestimenta con algodón; hoy, no hay algodón y no hay nuestros propios vestidos*).

aye: Adverbio de tiempo. ***Ayer***.

Wayatunü waünain achikü To'umma we aye (*Ayer estuvimos pescando por los alrededores de isla de Toas*).

ayi(ü): Resultativo. Él está; ***ella está***.

Como es de apreciar, se trata de la expresión que señala el *estar* (**aya**) del sujeto, sea éste masculino (**ayi**) o femenino (**ayü**). Así, pues, **ayi/ayü** es el *estar de él o ella* como resultado de su presencia o participación efectiva. **Ayü jiá piñaru** (*Ella está en su casa*); **Ayi nütarawai jaketü niá** (Él ahora está trabajando).

ayoo: Nombre. ***Ano***.

Es interesante destacar que desde la perspectiva añuu todo lo que está (**aya**) es porque previamente ha realizado o ha experimentado un "*emerger*" hacia la superficie, esto es, un brotar desde una interioridad hacia el límite de una superficie exterior que lo hace visible o sensible a nuestros sentidos, y, el morfema que radicalmente marca este principio del *emerger* es: -**ou**-, que tal como se ha venido evidenciando, se presenta en todos aquellos nombres y verbos que sugieren o están vinculados a *orificios por donde se entra o se sale*, tal como en este caso: **ayoo**, que es la expresión para nombrar ese lugar cuya atribución es la de permitir la salida o, por donde expulsamos los desechos siempre desagradables de nuestro cuerpo.

Tayoo (*mi ano*); **püyoo** (*tu ano*); **jüyoo** (*su ano de ella*); **nüyoo** (*su ano de él*); **wayoo** (*nuestro ano*); **jayoo** (*el ano de ustedes*); **nayoo** (*el ano de ellos/ellas*).

ayoopo (**ayoopü**): Verbo. ***Expulsar una flatulencia***.

Como es de apreciar, el término precisa que se trata de una expulsión que nuestro cuerpo ejecuta sin que, no necesariamente nosotros podamos controlar y tal expulsión sale a través de ese lugar ubicado en nuestra parte posterior. Decimos esto, por cuanto, el término literalmente se configura como ***lo que sale por detrás***; sin embargo, no se refiere al excremento o desechos sólidos del organismo, sino a los gases que igualmente son considerados como desechos. **Anou pe nüyure niá, ayi kaaya nüyoopü** (Él no está bien de su barriga, se está peando mucho).

ayouna: Nombre. ***Extranjero***; ***criollo***; ***no añuu*** o ***no indígena***.

Por mucho tiempo esta frase ha sido traducida como *hombre blanco*; sin embargo, consideramos que tal acepción es un error o, por lo menos, inexacta, pues, para nada tiene que ver con el color de la piel del nombrado ya que de igual forma una persona de piel negra, desde la perspectiva añuu, puede ser un **ayouna**, es decir, una persona no añuu, pero tampoco un poblador originario, ya que la orientación significativa del término está sujeta al hecho que describe, esto es, al ***emerger de ellos***.

Tal traducción es posible por cuanto **ayouna** se conforma mediante: **ayou**- que es el verbo **aya**- (*estar*) y –**ou**- (*emerger* a una superficie); por tanto, se trata de un *estar en la superficie luego de emerger*, esto es, de un desplazamiento; en fin, se trata de un arribar. Finalmente, el sufijo –**na** que puede corresponder a la marca de la tercera persona del plural: **nana** (*Ellos*), pero también al sufijo que señala una exterioridad; por lo que, es posible asumir que el sentido significativo de la palabra-frase **ayouna** no es el de *extranjero* sino más bien: *arriban ellos*; *emergen ellos de allá* o, más genéricamente, *los allegados*.

Tal consideración es comprensible si tenemos en cuenta que la primera impresión de los añuu sobre los europeos fue precisamente, la de su emerger en el horizonte del mar al arribar a las riberas del Lago de Maracaibo, en sus grandes embarcaciones. Así, no es descabellado pensar que desde la perspectiva añuu, los extranjeros fueran configurados como unos "otros" semejantes, por cuanto su estar en el mundo, había sido experimentado de la misma forma que (de acuerdo a su cosmovisión) sus más primeros antepasados.

Siendo esto así, es posible comprender el hecho de que, para los añuu, en una primera vuelta, los **ayouna** no representaron peligro alguno ya que en su *emerger*, se emparejaban a su ancestral y originario **ayou**; es decir, estos "*otros*" eran sus similares de acuerdo a su *estar* (**aya**-) luego de *emerger* (-**ou**), lo que sin lugar a dudas corresponde al desplazamiento originario de los más primeros hombres de agua en estos territorios. Es por esta vía que *los allegados* pudieron ser considerados en ese preciso momento histórico, como *emparejados* hombres de agua.

Esta noción de emparejamiento por *el hacer de los otros*, es correspondiente a un principio de inclusión propio que muchos pueblos amerindios aún sostienen al interior de sus cosmovisiones y que, entre los añuu, se manifiesta mediante una actitud ampliamente receptiva. No obstante, una vez iniciada la etapa dura de la conquista, es decir, de la imposición del dominio territorial europeo y, en consecuencia, de la desterritorialización indígena por la violencia, los sorprendidos añuu se vieron obligados a designar a estos seres de otra forma: (**w**)**aünü** (*nuestros adversarios*; *nuestros enemigos*).

En todo caso, lo que pretendemos quede claro al lector, es que para el sentipensar añuu el nombrar se realiza de acuerdo al manifiesto hacer de aquello que, por lo mismo, es nombrado; vale decir, es *el hacer lo que hace ser* a aquello que vemos y con lo que nos relacionamos, y, es desde allí que se configura su nombre en una palabra o frase que intenta conformar en su justa dimensión la idea del hacer que así lo identifica. **Ayounakan naintay waruchakarü ye, keennañü anou nana amo we, maneñü mou nana aka joukai jutatain we api nawaana nana** (*Los allegados llegan aqui a la Laguna, algunos son Buenos con nosotros, otros son malos, pero nosotros siempre estamos abiertos a cobijarles*).

ayounanükü: Nombre. ***Palabra de los allegados***; ***lengua castellana***.

Es la lengua o idioma de los europeos, hoy criollos. Para los añuu, siempre ha sido importante conocer y aprender la palabra o idioma de los otros de allí que, generalmente, preguntan por cómo se dice…tal o cual palabra en lengua del otro. Por supuesto, la lengua más conocida por su relación filial, su proximidad y permanente vinculación, es la del pueblo wayuu; sobre todo, porque son muchos los matrimonios cruzados wayuu-añuu que, aún hoy día, se producen.

Muy probablemente el conocimiento y aprendizaje del castellano por los añuu comenzó siendo como parte de esa curiosidad y deseo; sin embargo, el dominio colonial fue imponiendo la obligatoriedad de aprenderla, pues, este dominio se basaba en el control de las aguas y los puertos; de tal manera que saber hablar

el **ayounanükü** se hacía fundamental a la supervivencia. No debemos olvidar, además, que al dominio colonial militar y político le acompañaba el dominio religioso que despojaba a los añuu de su universo simbólico (manifiesto en su propia lengua), e imponía una nueva simbología sólo comprensible en la lengua de los dominadores.

A partir del momento en que el propio universo simbólico comienza a ser cuestionado y sustituido, es cuando el sentimiento de vergüenza étinica empieza a instalarse en el espíritu de la cultura, lo que se manifiesta en una permanente incerteza acerca de su pensar y hacer, y, por tanto, depende en sus decisiones de la palabra del otro, esto es, el propietario de la simbología impuesta. El único camino que en medio de la vergüenza le queda al despojado culturalmente es el de su asimilación total, pues, el retorno a su antiguo universo le parece imposible y hasta lo da por cancelado; de ello se encarga, precisamente, el mismo proceso de despojo cultural; por lo que aprender la lengua del otro ya no es sólo por razones de intercambio material o político, sino de asumirla como propia asumiéndose como otro.

He allí, pues, el proceso que ha establecido el **ayounanükü** como lengua que ha terminado por sustituir totalmente el **añunnükü** entre los mismos añuu.

ayu (**ayou**): Verbo. ***Que emerge***; ***que está***; ***que se hace presente***. ***Presentarse***.

Como es de apreciar, el término se conforma mediante **aya-** (verbo *estar*), inmediatamente unido a –**ou** como sufijo que localiza una superficie; así, **ayu** (**ayou**) es la visión que tenemos de todo aquello que se muestra ante nosotros; de tal manera que **ayu** corresponde a la acción de *estar*, por *emerger* ante nosotros, de todo lo que vemos. Por ello, la expresión constituye la expresión usada como norma de cortesía en el saludo. Así, quien saluda es el visitado, pues, es él quien debe manifestar su visión y, de no hacerlo, ello implica que el visitante es alguien a quien no se quiere ver. De esta forma, al decir: ¿**Ayu piá**? (¿*Llegaste*?, ¿*Te presentas*?), a pesar de ser una expresión de bienvenida, se trata del regocijo del visitado ver emerger ante sí al visitante, quien ha de responder como complementaria cortesía: **Aa, ayu te** (*Si, he llegado*). En todo caso, se trata de establecer la presencia o *el estar del sujeto ante nuestra visión*, es decir, sobre la superficie visible.

ayukiya (**ayoukiya**): Nombre. ***Animal***; ***está el que tiene rabo***.

Se trata de aquel que pertenece a una comunidad diferente a la comunidad

humana y cuya condición o propiedad más determinante es la de poseer cola (*rabo*). Así, los monos, las babillas, los caimanes, las yaguasas, las garzas y hasta los zancudos, en general, constituyen los **ayukiyakan** (*los animales*), es decir, *los que están presentes que tienen rabo*.

Dicho de otra manera, se trata de una *otra comunidad* pero que igual *emerge* al mundo como nosotros los humanos, sólo que ellos tienen (**k**-) *rabo* o *cola* (-**iya**); pero que, en todo caso, con ellos *cortamos/compartimos* el mundo, esto es, son nuestros complementarios.

ayunka (**ayounka**): Verbo. ***Pensar***; ***reflexionar***; ***razonar***; ***estar en duda***.

Se trata del término en lengua añuu para expresar la idea de *pensar*, reflexionar, esto es, del estado y proceso que se presenta interiormente en el sujeto en virtud de su propio cuestionamiento o duda; vale decir, desde la perspectiva del senti-pensar añuu, todo pensar, reflexión o razonamiento se origina en un momento determinado en el cuestionamiento interior a una duda de nuestro *estar*. Dicho de otra manera, dudamos de nuestro *estar*, y resolver la duda el *pensar*, razonar sus causas y consecuencias para, luego de ello, poder cortar/compartir nuestro pensar con los otros y así poder acordar y, en consecuencia, actuar. Por lo que es posible decir, que es la interrogación a nuestro *estar* el sustento de nuestro *pensar*.

Sin embargo, para los añuu, *pensar* no es una acción individual o. como dirían los filósofos occidentales: solipsista, esto es, aislada, en la que el "pensador" se aisla para encontrar en su propio pensar la sabiduría. No. Desde la perspectiva añuu esto no es posible, ya que el cuestionamiento interior está sujeto al contexto de un *estar* que es siempre *plural*; por tanto, el *pensar*, *reflexionar* y *razonar* es ontológicamente plural.

Esta definición del *pensar* es posible entenderla al observar la forma en se conforma el término que lo define. Así, **ayunka** se configura mediante: **aya**- (verbo *estar*), seguido de la partícula –**ou**- que se refiere a lo *que está en la superficie porque ha emergido*; pero, esto que está en la superficie no es un elemento individual, pues, la presencia del morfema –**n-** se encarga de pluralizarlo; de tal manera que se trata de una realidad o existencia plural que, finalmente, es puesta en duda o está siendo cuestionada por la pluralidad del pensar, o por mejor decir, por el conjunto comunitario, lo que es marcado en el término por la presencia de –**ka** que en posición de sufijo orienta el sentido significativo del término hacia la duda, el cuestionamiento.

En este sentido, podemos afirmar, que para los añuu pensar (**ayunka**) es fun-

damentalmente dudar acerca de nuestro *estar*, lo que ciertamente nos obliga a reflexionar colectivamente, a *cortar/compartir* desde la pluralidad del pensar como camino posible para lograr desterrar la duda y, por esta vía, no sólo encontrar la respuesta necesaria que será concentrada en un nuevo conocimiento expresado luego en un canto, sino que, además, permite afirmar el *pensar* (**ayunka**) como un *hacer* de todos. **Wayunkain wooteenü aüna watta** (*Estamos pensando que saldremos a pescar mañana*); **Mana jümo maneü kapürewe, jürüko wayunkatünü aasokutakarü** (*Cuando tenemos un problema, todos pensamos la respuesta*).

ayüüre: Nombre. ***Donde están los genitales masculinos***. ***Panza***; ***vientre***; ***ingle***.

Hemos venido insistiendo en el sentido y principio de complementariedad manifiesto permanentemente en el sentipensar añuu a través de su lengua. Tal principio impide que un determinado elemento pueda ser visto o entendido como aislado y, por el contrario, siempre está en relación con otro. Así, tal como en este caso, no es posible definir la región abdominal en sí o por sí misma, sino en relación a su condición de constituir el lugar donde se ubican los genitales. De tal manera que lo que en castellano se define como panza, vientre, ingle, vistos como separados o independientes, para el pensamiento añuu están incluidos en un mismo *hacer*: servir de lugar a los genitales, en este caso, masculinos. **Nümüratain ata mou aya nüyüüreru niá** (Él está sufriendo de mal dolor en su vientre).

ayüükü: Nombre. ***Pene***; órgano sexual masculino; que cuelga.

Desde la perspectiva añuu, el órgano sexual masculino es un extremo de nuestro cuerpo cuya característica fundamental es la de *colgar*, de *estar suelto*; pero además y, sobre todo, de penetrar para *hacer presente* (**ayou**) su integración complementaria con el huevo (-ükü-) presente en la interioridad del genital femenino. En este sentido y a diferencia de la cultura occidentalizada criolla, el genital masculino no es definido por los añuu por su tamaño o por su forma, sino por el esencial hacer que le es correspondiente, esto es: hacerse presente (**ayou**) en la interioridad del *huevo* (-ükü-) de la mujer, pues, tal es el origen de la vida para todas las especies.

Ayüüküwi (**ayou-ükü-wii-*ta***): Nombre. ***Testículos***.

Como puede apreciarse, los testículos de un sujeto masculino, sea humano o

animal, se definen en virtud de su capacidad de *hacer presente* (**ayou**-), *la semilla* (*huevo*) (-ükü-) que fertiliza a su complementario femenino para *hacer* posible la vida; sólo que a diferencia del huevo (-ükü-) femenino, siempre presente en la interioridad del sujeto femenino, el de los sujetos masculinos (humanos o animales), siempre se encuentran embolsados en –**wii** (***ta***), esto es, se encuentran ***entaparados***, en evidente analogía del fruto del árbol del taparo, lo que es sólo posible de ser construido a partir de la forma redondeada y colgada (**ayüükü**) de los testículos. Es importante señalar que el morfema –**wi**- es radical de **wiita** (*tapara*, fruto del árbol de taparo), cuya forma redondeada y colgante, sin lugar a dudas, semeja a los testículos del hombre.

ayüürüwi: Nombre. ***Eclipse***; ***que entra en la esfera***.

Como sabemos, el fenómeno del eclipse es singular y como tal, nunca es común, aunque sí constante en el tiempo, pues, se trata del momento en que *la luna* (**keichi**) cubre al sol o, por el contrario, ella es cubierta por *el sol* (**Keikai**). Vale decir, desde la perspectiva añuu un eclipse no es más que el periodo en el que una esfera cósmica penetra y llega a cubrir totalmente a la otra (*Luna/Sol – Sol/Luna*). Sabemos, además, que esto sólo sucede porque ambas esferas se han encontrado en un momento que siempre es marca de ciclos que se cierran para dar paso a otros nuevos que se abren, lo que simbólicamente siempre debe ser traducido como cambios por venir o a ejecutar de inmediato o a futuro por la comunidad.

Confesamos que no tenemos información acerca de antiguas interpretaciones añuu acerca del fenómeno del eclipse; sin embargo, hace un par de décadas atrás, tuvimos la oportunidad de experimentar por primera y única vez, la vivencia de un eclipse total de sol en la Laguna de Sinamaica. En ese momento, sólo atinamos a seguir las indicaciones que María Sierra, de La Boquita, nos dictaba al momento en que el sol comenzaba a ser cubierto por una extraña luna diurna. Ella, rápidamente nos condujo al interior de su palafito, y luego de obligarnos a sentarnos en chinchorros que nos impedían tocar el piso de madera con nuestros pies, comenzó a relatar la historia que a continuación les resumo:

> Dicen los viejos de antes, que el sol es un hombre que siempre está de mal humor. Es peleón y rabioso porque le gusta emborracharse y, cuando se emborracha, se calienta y pelea con todo el mundo.
>
> Entonces, dicen los viejos, que en ese tiempo el sol andaba bien borracho y rabioso quemando todo lo que desde arriba veía. Atormentados por la continua borrachera y mal humor del sol, los añuu le pidieron a la luna, que es su hermana del sol, que les ayudara, que viera cómo

calmaba a su hermano y le quitaba algo de su rabia porque, la verdad, los estaba achicharrando a todos. Ya no podían pescar porque el sol calentaba tanto las aguas que los peces huían y ni aun de noche las aguas dejaban de estar calientes.

Bueno, -dijo la Luna-. Yo les voy a ayudar porque ustedes son mis hijos y, aunque él es mi hermano, ustedes son mis hijitos. Ya van a ver, yo les voy a hacer.

Dicen los viejos de antes que entonces la Luna invitó a su hermano el Sol a su casa; le ofreció comida y bebida, y como eso era lo que más le gustaba, arreito llegó el sol donde su hermana. Allí comió y comió y bebió y bebió, hasta que bien borracho el Sol estaba que se caía. Entonces, la Luna le dijo:

Vení hermanito que ya estás bien borracho. Vení, acostate en este chinchorro que yo misma tejí. Y el Sol, bien pero bien reteborracho, fue roncerito y se acostó en el chinchorro que la luna había tejido y cuando estaba rendido, dormido, la Luna lo cubrió con su manto y el Sol fue perdiendo fuerza y todo se fue poniendo oscuro en el mundo y los animales que en el día duermen salieron de sus madrigueras creyendo que ya era noche, y los que en la noche duermen, se fueron a acostar, aunque aún era de día.

Dicen los viejos de antes que cuando el Sol despertó ya era muy noche y ya la Luna estaba en su trabajo. El Sol se fue, pero sabía que su hermana le había quitado algo de fuerza porque sentía un poquito de frío. Entonces, se dijo: ¡Carajo! Me ha engañado mi hermana, me ha quitado fuerzas.

Entonces, se fue el Sol y siguió alumbrando, pero ya no quemaba como antes porque la Luna le había hecho **nüyüürüwi** (*su eclipse*).

B

En lengua añuu no existe el fonema bilabial sonoro: "**b**". Decimos esto por cuanto no existen palabras en este idioma arawako que, tanto en posición inicial como intervocálica o trabada, presenten este fonema. No obstante, a lo largo de nuestro trabajo con los ancianos y ancianas hablantes del añuu pudimos reconocer dos términos que previamente conocimos por los registros de la lingüista francesa Marie France Patte. Las palabras a que nos referimos constituyen, por supuesto, préstamos del castellano cuyo significado está vinculado a determinadas instancias socio-políticas y a conceptos culturales con los que este pueblo se ha visto obligado a confrontarse.

Ahora bien, este hecho nos habla; por una parte, de la singular complejidad conceptual que en su significación ambos términos contienen, por lo que ha resultado imposible a los añuu construir un vocablo que significativamente resulte equivalente a los que, por fuerza de una hegemonía política y cultural, han estado obligados a asumir. En este sentido, debe entenderse que a los hombres de agua no les fue posible, en el contexto de su sistema de pensamiento y en el marco de su lengua, configurar términos que fueran capaces de expresar tanto en su morfología como en su significación, el sentido de los originales castellanos.

Dicho de otra manera, se trata de palabras que implican un sentido significativo imposibles de ser traducidos en los términos de la cosmovisión y cosmovivencia añuu, por lo que no les fue posible crear una equivalente o emparejada a las mismas. Por otro lado, y, como consecuencia de lo anterior, su presencia siempre expresa su unívoca imposición y, por tanto, la imposibilidad de acción de los mecanismos de etnogénesis o de reconfiguración cultural que hacen posible la creación de nuevos términos en el contexto de una cultura. Así, a pesar de imponerse materialmente por la fuerza, estas palabras jamás han podido ser asimiladas conceptualmente mediante su reconfiguración simbólica; por lo que, su uso, siempre resulta un acto de rechazo a sus implicaciones significativas. Vale decir, los añuu sólo hacen uso de tales términos para nombrar o expresar su rechazo al contenido significativo de los mismos. Los términos a que nos hemos estado refiriendo son los siguientes:

berrnadoran: Nombre. ***Gobernador***; ***gobierno***; ***los del gobierno***; ***los que mandan***.

Antes que nada, debemos decir que, ciertamente, la primera vez que los añuu escucharon esta palabra fue de boca de los mismos conquistadores/colonizadores europeos, lo que muy probablemente coincidió con el proceso de fundación del poblado de Sinamaica de tierra. Decimos esto porque tal poblado constituyó la avanzada más extrema que, de acuerdo a la estrategia colonizadora de España, permitía el control de la región del hoy Estado Zulia.

Es importante señalar que la responsabilidad del gobierno colonial en esta región estaba en manos del gobernador español con sede en Santa Marta (Colombia), quien fungía como representante directo del poder político-administrativo del virreinato de la Nueva Granada y, por supuesto, del rey de España. Así, el Gobernador que desde la lejana Santa Marta imponía el rumbo de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales en el territorio de los añuu y los wayuu, siempre resultó un ser intangible que, como Dios, hacía sentir su poder sobre los indígenas, pero no era visible o estaba muy lejano a los pueblos sometidos como para poder escucharlos.

Dos de estos **berrnadoran** que intentaron pasar revista a lo que consideraba su dominio territorial, fueron dados de baja en emboscadas ejecutadas por los inconquistables indios wayuu. A raíz de tales acontecimientos, y asediados por deudas contraídas, los reyes españoles decidieron emitir las llamadas Capitulaciones Reales, mediante las cuales la corona española entregó los territorios del Zulia a la casa de los Welser de Augsburgo, banqueros alemanes a quienes España adeudaba buena parte del financiamiento de sus incursiones de conquista al nuevo continente.

Así, a pesar de la geográfica conexión territorial con la Capitanía General de Venezuela; política y administrativamente "*pertenecía*" al virreinato de la Nueva Granada, y, fue por la indomable rebeldía de los wayuu que, finalmente, fue entregada para su circunstancial explotación a los Welser alemanes y, por tanto, un nuevo y terrible **bernadoran** se instaló en el territorio con el único propósito de perseguir, someter y saquear a los pobladores originarios y sus territorios. Podemos atrevernos a afirmar, que los añuu jamás llegaron a conocer personalmente a un **berrnadoran** colonial; pero sí experimentaron en carne propia los efectos nocivos de su poder.

Sin embargo, es necesario decir que esta relación para nada cambió con la república y, a pesar de todas las transformaciones socio-políticas ocurridas, especialmente, en las últimas dos décadas, de una u otra forma, la misma relación de dominación y despojo se mantiene. De tal manera que la idea sustentada en el sustantivo **berrnadoran** siempre ha resultado para los añuu, algo o alguien

con mucho poder, capaz de decidir sobre su vida o su muerte, pero intangible, invisible, y, sobre todo, alguien con quien no es posible *cortar/compartir*. En fin, ha sido por esta vía colonial o de la colonialidad, que el sentido significativo de berrnadoran se mantiene, aún en la actualidad, pues, los del gobierno; el gobierno, o los que mandan mandando, para los añuu resultan incomprensibles y ajenos en virtud de su incapacidad para escuchar y, por tanto, de dialogar.

blankee: Nom. ***Blanco***; ***hombre blanco***.

Con respecto a este préstamo debemos señalar que su asimilación, por parte de los añuu, de seguro ha debido ocurrir muy posterior al de **berrnadoran**; ello por cuanto su significación está estrictamente vinculada al concepto de raza que, sabemos, nunca ha estado en la mente de los pueblos originarios y que, sólo se ha hecho presente en su reflexión luego de bien entrada la colonia y aún después con la república hasta nuestros días.

Esto es así, por cuanto la idea de blancos, negros, mestizos, zambos, mulatos y demás categorías racistas, son elaboraciones teóricas colonialistas de los europeos para justificar el sometimiento de los pueblos indígenas y la esclavización de los desarraigados negros africanos.

Así, la idea de superioridad europea por razones de raza o color de la piel se ofrecía (aún hoy) como una condición natural. Por esta vía, el término **blankee**, para los añuu, siempre ha estado vinculado a la arrogante imposición europea y no al color en sí, pues, para referirse a tal "color", su lengua posee términos que lo vinculan al brillo o la claridad. Dicho de otra manera, la carga racial que el término **blankee** posee, se debe precisamente, al sentido impuesto por el colonizador y no por los añuu.

Ch

-chaa: Morfema para el ***diminutivo***.

Se trata de un sufijo que puede acompañar nombres y verbos, y cuyo efecto significativo es el de provocar el empequeñecimiento del sujeto o de lo que su acción produce lo que suele connotar una especie de sentimiento compasivo o de ternura. Así, por ejemplo, al decir: **tachoncha** (**kai/karü**), no solamente estamos significando: *mi hijito o mi hijta*, sino que el sufijo –**cha** carga a la frase de una ternura que exaltar la dimensión amorosa del sujeto, en este caso, el hijo/a.

Lo mismo podemos decir de expresiones como: **kamamichai ou'tanaachawa jüta jaamü**: (*pobrecito*, se *está muriendo de hambre*), configurada mediante: kamami- (nombre; *pobre*), sufijado por –**chaa** (*diminutivo*); **ou'ta** (verbo *morir*); -**naa** (marcador de aspecto múltiple, continuo, progresivo); -**chaa** (diminutivo), -**awa** (marcador reflexivo), y finalmente, -**i** (marcador de género masculino). Sin embargo, en este caso, la presencia de –**chaa** sufijando al verbo –**ou'ta** (*morir*) le confiere a la frase un sentimiento de compasión que se presenta como propio de su estructura lingüística pero que, de alguna manera, induce a una entonación guiada por ese sentimiento, lo que fonéticamente se expresa en un alargamiento en la pronunciación de la expresión resultando algo como: ***ou'tanaachaaawa***, con lo que el hablante pareciera expresar su sentimiento de dolor y de solidaridad con aquel que igual podemos llamar: **ou'tachi jüta jamü** (*muerto de hambre*), con la que no necesariamente expresamos un sentimiento compasivo, pues, generalmente se usa en sentido despectivo. Así, pues, la presencia del diminutivo induce al sentido de ternura o compasivo que generalmente se manifiesta en la entonación al momento del habla.

-**chaka**-: Verbo. ***Querer***; ***desear***.

Puede ser utilizado para expresar sentimientos, digamos, amorosos, que van desde una manifestación de cariño o aprecio hasta un mero deseo sexual, aspiración o ambición por algún elemento material o simbólico que profesa el sujeto que lo expresa. Así, por ejemplo, en la frase: **tachakai tachonñü**: *yo quiero a mis hijos*, el hablante manifiesta el sentimiento de proximidad amorosa que lo relaciona con sus hijos; mientras que en la frase: **tackakai chi meeyakarü**

tami: *yo deseo este cuchillo para mí*, en cuyo caso se trata del *deseo o ambición* por el elemento material o por su utilidad material.

champa: Nombre. ***Pozo bajo el agua***; ***zanja***; "***cumba***".

En algunos lugares de la Laguna de Sinamaica existen bajo el agua algunos pozos de cierta profundidad. En castellano (¿?), los actuales añuu les llaman "*cumbas*", y se trata de lugares que los pobladores ven con respeto y cuidado, pues, se trata de los sitios predilectos de las "*Madres de Agua*", anteriormente de caimanes y babillas. Así, **champare keiwikai** es *el lugar de la cumba del caimán*. Sin embargo, de acuerdo a la palabra de la gente, en la actualidad, tales lugares pertenecen a las fantásticas "*Madres de Agua*" que siempre han resultado material y míticamente merecedoras de un respeto particular de los añuu.

Así, a pesar de que en las ***champas*** podían localizarse los más grandes ejemplares de las especies del río y la laguna (robalo y bagre paletón), los pescadores regularmente las evitan y muy poco se aproximan a ellas, pues, se sabe, champa es siempre el hogar de alguna *madre de agua* a quien, por nada del mundo, se debe impacientar; de allí que los lugares donde hay una **champa** son siempre solitarios, lo que hace mayúsculo su misterio.

Añun naokota ee nairatünü maneü uunwin jouruta aüri wanapü jüchampakarü (*La gente dice haber visto una madre de agua soplar desde abajo de su cumba*).

chapüraa: Nombre. ***Zorro lavamano***; ***zorro de manglar***; ***mapache***. (***Procyon cancrivorus***)

Para los añuu, tal como para todos los pueblos indígenas de Abya Yala, cada animal tiene su propia historia, la que explica no sólo su presencia en el territorio sino su hacer respectivo en relación al pensar y hacer de la comunidad. Así, el llamado **chapüraa** se caracteriza por tener unas manitas muy pequeñas, ser muy ágil y rápido en sus movimientos y desplazamientos lo que, desde la perspectiva añuu, caracteriza a alguien que por su agilidad, es capaz de enredar o confundir a su interlocutor.

Se trata del engañador por excelencia, el que con el veloz movimiento de sus manos nos confunde con la magia de su palabra; de hecho, uno de los textos de la oralitura añuu que logramos registrar de las ancianas de la Laguna, da cuenta de esta habilidad del zorrito lavamanos en la que el animalito, con su agilidad verbal es capaz de impedir su muerte engañando continuamente a su captor.

(Ver el Canto del Zorrito en el Libro Tercero de esta obra).

Chapüraa. Zorritos lavamanos. (Procyon cancrivorus)

chi: Partícula que permite focalizar al elemento en referencia. Funciona, ciertamente, como un ***demostrativo***. Por ejemplo: **chi tachakakarü**: *esto es lo que quiero*; o también: **chi wapiñakarü**: *esta es nuestra casa*; *este es nuestro hogar*. Sin embargo, también actúa como el énfasis de la presencia del sujeto o elemento aludido; por ejemplo: **eintachi te** (*He llegado yo; heme aquí en cuerpo y alma*), y, finalmente, como sufijo actúa como marcador de género masculino; por ejemplo: **akümeechi nünuakarü** (Él construirá su cayuco).

chikü: Adverbio. ***Alrededor de***; ***dar vuelta***.

Morfema que funciona como un locativo de circularidad, es decir, su presencia indica que el sujeto ha realizado un desplazamiento circular o que ha girado alrededor de un punto. Por ejemplo: **noüki wachikü**: *ellos nos dan vuelta*; *ellos nos visitan*. Pero también, para señalar un espacio o tiempo aproximado; por ejemplo: **chikü weimeikarü**: *alrededor del manglar*; o también: **chikü kayokai**: *alrededor del mediodía*.

chikekü: Adverbio. ***De nuevo***; ***otra vez***; ***otra vuelta***.

Evidentemente vinculado al relator de circularidad: **chikü** (*alrededor de*; *dar vuelta*). Sin embargo, este morfema tiene la particularidad de señalar de manera estricta, la relación de la acción del sujeto con el ciclo temporal/espacial del sol. Así, la repetición o continuidad de una acción en el tiempo está en concordancia con el transcurrir cósmico: el movimiento del mundo alrededor del sol. En este sentido, toda acción humana que se repite o se repone en el tiempo está, de esta manera, vinculada a la constante recurrencia del movimiento del mundo. De esta forma, para el sentipensar añuu es necesario mantener la armonía en las relaciones entre la comunidad social y la comunidad cósmica, lo que en buena parte es la constancia (repetición) de nuestras acciones en el orden que la

armonía con el mundo exige. En todo caso, toda repetición es una vuelta y toda vuelta está en relación con el orden del mundo.

Así, por ejemplo, cuando decimos: **kireei te chikekü piá** (*Te veré de nuevo*); no es sólo un *hasta luego*, tal como suele ser traducido; es decir, no es sólo una norma de cortesía, sino la expresión de la condición cíclica del mundo y de nuestras relaciones sociales entre nosotros y, entre nosotros y el mundo; es por ello que, lo normal, es decir: **chikekü we kireenü we** (*Nos veremos otra vez*; o mejor, *otra vuelta nos veremos*). Esta última es la que, de común, se usa en castellano y *la vuelta* a la que se refiere no es sólo a nuestro regreso, sino a *la vuelta del mundo* con quien, de una, giramos, ya que él es el gran marcador del tiempo de todos los que en el mundo estamos.

En la actualidad, los añuu están muy conscientes de que su armonía con el mundo ha sido rota; esto es, no han podido volver a pescar, pues, ante la ruptura del ecosistema, producto del ecocidio generado por la economía extractivista impuesta por la sociedad nacional, no les es posible dar continuidad a su propio *hacer*: pescar, cazar yaguasas, vivir del manglar; por tanto, el mundo se ha paralizado y los añuu con él. No obstante, tal parálisis, expresión de nuestro caos actual, se espera pueda ser reparado en una nueva vuelta, pues: **waütayeechi chikekü we** (*Volveremos a ser de nuevo*; *volveremos otra vuelta*).

-**chiina**: Adverbio espacio/temporal. ***Después de***.

Partícula cuyo sentido significativo es la ubicación o localización espacio/temporal como *posterior en relación a* otro elemento; por tanto, se trata de un relator de posterioridad espacio/temporal. Así, por ejemplo, podemos decir:

chiinayatünü aküürükarü chikekü we wataraweeinü: *Después de la comida* (sentido temporal) *regresaremos a trabajar*; o también:

püuneei chiina niá: *Tú te vas detrás de él,* o también: **ee kaaya üyün chiinana weimeikarü**: *Hay muchos peces detrás del manglar* (sentido locativo).

Como es de apreciar, el adverbio debe estar debidamente marcado por el sufijo de género del elemento o sujeto al que se refiere.

chirra: Nombre. ***Pecho*** (en general); ***mama de mujer*** (en específico).

Antiguamente, para los añuu, así como para la mayoría de los pueblos indígenas del continente, las mamas femeninas no implicaban sino la vía de susten-

tación de sus hijos, de tal manera que no había en ellas ninguna significación sexual, de allí que ellas podían permanecer al descubierto sin que ello representara vergüenza alguna. Lo mismo ocurría con las mujeres wayuu, quienes hasta bien entrada la colonia mantenían la vestimenta tradicional consistente en una falda de tela de algodón y su torso desnudo con sus **chirra** al descubierto. Esto cambia radicalmente en el momento de la intervención religiosa de los misioneros, quienes introdujeron la noción del pecado y la vergüenza. A partir de ese momento, surge la manta como vestimenta que cubre totalmente el cuerpo de las mujeres añuu y wayuu. **Tachirra** (*mi mama, mi teta*); **püchirra** (*tu mama, tu teta*); **jüchirra** (*la mama o la teta de ella*); **nachirra** (*la mama, la teta de ellas*).

-**cho**: Adjetivo. ***Corto***; ***pequeño*** en dimensión, tamaño, distancia o tiempo; ***pedazo***.

Como se ha podido observar hasta ahora, todos los términos referidos al sentido de medición, ubicación y/o dimensionales, incluyen en sí mismos la noción significativa tanto del espacio como del tiempo; de tal manera que, de acuerdo al sentipensar añuu, tiempo y espacio son inseparables, indivisibles, noción que tendrá profundas implicaciones en su particular perspectiva de razonamiento acerca del mundo.

Así, por ejemplo, al decir: **wopucho a mi aa Mawanakarü**: *Es corto el camino hacia El Moján* es equivalente a decir: **eecho a mi aa Mawanakarü**: *Hay poco hacia El Moján*, pues, ambas se refieren tanto a la distancia como al tiempo de desplazamiento.

La inseparabilidad de ambas dimensiones no es poca cosa, pues, ello trae importantes consecuencias para el proceso de comprensión de los fenómenos físicos, de la naturaleza e incluso, sociales, lo que repercute tanto en la forma de conocer como en los conocimientos generados desde esa perspectiva.

chon: Nom. ***Hijo***; ***fruto***; fig. ***pequeño***.

Todo lo procreado, todo lo que nace, sea de origen humano, animal o vegetal, se configura como **chon**, como hijo. Así, el hijo de la madre humana se presenta emparejado con los hijos de las aves, los peces o las plantas; lo que a su vez empareja a todas las comunidades presentes en el mundo. Dicho de otra manera, la cultura añuu se concibe como no antropocéntrica y, por tanto, todas las comunidades de seres se conciben como iguales e interrelacionadas armónicamente en el contexto de sus evidentes diferencias; pero, sólo su emparejamien-

to e interrelación complementaria, les permite a todas lograr su persistencia.

Es en este sentido que decir, por ejemplo: **ichon kunuunkarü** (*el hijo del árbol*, *el fruto del árbol*), puede ser comprendido como emparejado a: **ichon amaanakarü** (*el hijo de la mujer*), lo que por un lado pone de manifiesto el rasero en la condición o posibilidad de ser madre, tanto de **amaana** como de **kunuun**, es decir, de la mujer (humana) y del árbol (naturaleza), y, por el otro, nos habla de la consideración igualitaria entre la comunidad humana y la comunidad vegetal o de la naturaleza.

Por supuesto, tal perspectiva genera una forma de organización social basada en el principio de la *no superioridad humana sobre la naturaleza*, lo que a su vez implica la *no superioridad de ningún hombre o mujer por sobre otro hombre o mujer al interior de la comunidad ni de ninguna otra* por muy diferentes que física o culturalmente puedan ser, y, por el contrario, obliga a la *interrelación armónica de haceres* como justa garantía para la persistencia de cada una de las comunidades de seres presentes en el mundo.

Por otro lado, es importante señalar que **chon** es una de las palabras propias de la lengua añuu, cuyo uso ha permanecido aún en medio de la desaparición general de la lengua, no sólo entre los propios añuu, sino que ha trascendido hacia la población criolla que habita alrededor o próximos a los poblados añuu; de tal forma que es común escuchar esta palabra en boca de los criollos pobladores de Sinamaica de tierra, El Moján y hasta en Santa Rosa de Aguas, en Maracaibo. Su uso está vinculado a la búsqueda de familiaridad entre el lugareño (añuu o no) con respecto al criollo, o viceversa; de tal manera que su sentido significativo está estrechamente vinculado a la necesidad de expresar cariño o aprecio por el interlocutor; por lo que es común escuchar de añuu no hablantes como de criollos no hablantes de la lengua expresiones como: ¡Epa Chon!; ¿Cómo estáis chon?; ¿Qué fue chon?; etcétera.

-**chonaa**-: Verbo. ***Cortar***; ***destajar***; ***apocar***; ***desgarrar***.

Como muy bien podemos observar, este verbo resulta de la unión del adjetivo –**cho-** (*corto*, *pequeño*; *pedazo*), y el sufijo marcador del aspecto múltiple o de continuidad progresiva: -**naa**. Esta unión permite configurar un sentido significativo capaz de expresar la idea de: *cortar*; *acortar*; o *hacer más corto* o *pequeño*; *destajar por corte* algo; o *despedazar* o *hacer pedazos* algo.

Se trata entonces de un cortar que no tiene otra implicación o que remita a otro significado que a la acción anteriormente señalada. Decimos esto porque, en efecto, existe en lengua añuu otro *cortar* cuya significación se diferencia de forma importante a este de **chonaa**, pues, en este caso, el *cortar* empequeñece o acorta; mientras que, como veremos en su momento, el otro *cortar* se presenta

como la acción necesaria para multiplicar, para aumentar aquello que se corta.

Por otro lado, pero consecuencia de lo anterior, el **chonaa** (*como reducción*) le confiere una importante participación, como expresión de su *hacer*, al instrumento necesario para *cortar*. Así, por ejemplo, en la expresión: **jüchonaaü marichekarü jüta meeyakarü**: *ella corta la enea con su cuchillo*.

El instrumento es puntualizado (**jüta**), adquiriendo por esta vía, la condición de fundamento de la acción, es decir, es quien tiene la propiedad y es el sujeto del *cortar* y no aquella que lo usa. Esto no ocurre con el otro cortar que veremos más adelante. En todo caso, **chonaa** es un *cortar* que supone una reducción de lo cortado y, para cuyo resultado, es necesaria la participación del *hacer* del instrumento.

chonpü: Verbo. ***Ser bajo*** (de estatura); ***ser pequeño***.

La estatura promedio entre los añuu es de unos 1,60 a 1,68 metros entre los hombres, y de unos 1,55 a 1,60 metros las mujeres; de tal manera que alguien por debajo de esa talla, sea hombre o mujer, puede ser considerado como **chonpüchi** (para masculino), o **chonpütü** (para el femenino). Jamás hemos visto casos de enanismo entre los añuu, pero también, son muy pocas las personas que alcanzan tallas superiores a las señaladas.

Es igualmente importante señalar que el término es solamente utilizado para referirse a sujetos humanos, pues, para referirse al tamaño (pequeño) de animales o plantas, se utiliza otro término. **Nüchonkai Juan nüotatüi chonpüchachi** (*El hijo de Juan salió pequeñito*).

choowa: Verbo. ***Ser corto*** (de tamaño); ***ser pequeño*** o ***estar pequeño*** (referido a animales o plantas).

choowa waluakarü (*La babilla está pequeña*). Con este ejemplo es posible observar que el tamaño (pequeño) del animal no se mide según **chonpü**, sino a través de **choowa**. Esto es comprensible por cuanto, sólo la persona humana puede ser lingüísticamente representada mediante su pronombre personal (**pü** – **tü**). Lo mismo sucede cuando se trata de una planta: **Jara choowa ouriyakarü** (*La planta está aún pequeña*; *aún está pequeña la planta*).

chuuriyo: Nombre. ***Cuerda***; ***mecate***; ***liana***.

Antiguamente, los añuu fabricaban sus cuerdas tejiendo muy finamente la ma-

jagua que, ciertamente, es una gramínea de gran resistencia; o también, utilizando la corteza de algunos árboles incluido el mangle. La corteza era deshebrada o deshilachada y los hilos así obtenidos podían ser tejidos para formar fuertes y resistentes **chuuriyoñü** con las que podían atar sus cayucos y hasta las estructuras de sus casas.

Pero **chuuriyo** también podía ser obtenido mediante intercambio con grupos como los wayuu y aún de otros más alejados que trabajaban la cocuiza (*planta del sisal*) con las que éstos producían cuerdas, mecates y cabuyeras para sus hamacas y chinchorros. **Kaani pe maneü chuuriyo api waapaa wanuakarü** (*No tenemos una cuerda para atar nuestro cayuco*).

-**chutoo**-: Verbo. ***Cerrar***; ***tapar***.

Para una cultura cuya territorialidad se configura a partir de relaciones con espacios eminentemente abiertos, la acción de *cerrar* se torna restringida, casi ausente, pues, por el contrario, la cultura tiende a propiciar la apertura y el disfrute de lo abierto; por tanto, ella *se hace abierta en sí misma*, lo que le provee de una amplitud, una disposición y capacidad de comprensión de otras perspectivas de visión. Sin embargo, esto no quiere decir que el *cerrar* no ocurra.

Así, por ejemplo, cuando decimos: **chi achutoi wopukarü**: *esto cierra el camino*; la frase se refiere al hecho físico de un camino imposible de transitar, de continuar, lo que generalmente ocurre con algunos caños aledaños al río que alimenta la Laguna de Sinamaica que, por sedimentación, expansión del manglar o por debilitamiento de la fuerza de la corriente del agua en tiempos de sequía, terminan por cerrarse, impidiendo el tránsito por los mismos. Esta implicación significativa es común; no obstante, la frase es más utilizada para expresar la imposibilidad de comprender o asimilar; por ello, es más común escuchar: **apaata te ata chutota wayootain** (*doy por cerrada nuestra conversación*); o mejor, **chutota we wanapaa pe berrnadoran** (*nos cerramos, no comprendemos a los del gobierno*).

Dicho de otra forma, para comprender al mundo en su complejidad, la cultura está totalmente abierta y es capaz de transitar todos los caminos posibles para lograrlo; sólo cuando aquello que se intenta comprender se resiste de manera terca o inhóspita, el camino a la comprensión se cierra o es cerrado. Esta ha sido una constante para los añuu, especialmente, cuando de elementos impuestos por la cultura criolla occidentalizada se trata, pues, muy a pesar de su amplitud para tratar de comprender, en sus términos, aquello de que se trata, es la propia condición del elemento impuesto lo que cierra el camino para su cabal comprensión.

Por lo demás, la vida de la comunidad siempre ha transcurrido en términos de apertura y en espacios abiertos, ya de las aguas o en sus patios o escolleras; de hecho, hasta muy recientemente las puertas de sus casas consistían en cortinas de enea que, durante el día permanecían recogidas, quedando las casas igualmente abiertas; sólo en la actualidad los añuu han comenzado a utilizar puertas de madera con cerrojos y, aún, protecciones de metal, y lo que hacen, no precisamente por razones de seguridad o por temor a ser atacados, sino fundamentalmente por lo que consideran forma parte del sentido "estético" de la cultura de los criollos, quienes, en efecto, construyen sus casas como verdaderas prisiones: cerradas, selladas, mediante fuertes puertas y enrejados de metal que de alguna manera, les brindan la sensación de una seguridad a sus bienes y a sí mismos. Así, a pesar de que tal inseguridad no existe entre los añuu, éstos han venido asumiendo esta forma de construcción de sus palafitos, más como elementos que aportan "belleza" por lo que a pesar de la implicación de cierre que tales elementos generan, podemos decir que el sentido de apertura de la cultura no desaparece del todo.

chutota: Adjetivo. ***Cerrado***; ***tapado***.

Se conforma a partir del verbo ***cerrar***: -**chuto**- y el sufijo puntual espacio/temporal: –**ta**, el que además aporta el sentido de unicidad o, por mejor decir, señala que la acción o el hecho se da de forma puntual, única y definitiva. Así, lo *cerrado* está vinculado al final de un ciclo de tiempo o al cierre definitivo de un espacio. Por ejemplo, en la expresión: **jüpiñá chutotaü chiina ou'taü jiá**: *Después de su muerte su casa* (de ella) *es definitivamente cerrada*.

En efecto, a la muerte de una madre principal, su casa es cerrada y, por tanto, inhabitada. Así permanecerá por un tiempo, luego de lo cual, anteriormente la quemaban, en la actualidad es desmantelada y el espacio donde estuvo enclavado el palafito quedará abierto.

chuwá: Nombre. ***Barro***; ***fango***; ***sedimento***; ***lodo***.

Elemento de mucha importancia para los añuu, toda vez que su manipulación les permite emplazar sus casas sobre el agua, así como crear los espacios artificiales de tierra o pequeños patios adjuntos a las casas de las familias a los que denominan *escolleras,* pero manteniendo la apertura hacia el agua.

Además, el barro que se extrae del fondo del río y de sus caños, conformado por el sedimento arrastrado por la corriente, no sólo es utilizado para la cons-

trucción, sino que, igualmente, puede ser usado como emplasto curativo para ciertas enfermedades como la lechina y aún, como tratamiento para bajar la fiebre y aliviar dolores de cabeza. Hay en la laguna de Sinamaica un sector poblado cuyo nombre original es **chuwakarü**: *El Barro*.

E

ee: Verbo. ***Haber***. Marca de ***aspecto inactual*** (futuro inmediato).

Este morfema tiene una doble función en la lengua; la primera de ellas es cuando aparece sufijado a un verbo, en la que cumple la tarea de enviar lo dicho al espacio de lo *no actual* o *tiempo indeterminado*, es decir, podemos entenderlo con toda propiedad como un marcador de "futuro". Así, por ejemplo, la expresión: **tayaapeei ata piá**: *Esperaré por ti*; o también: **nütaraweei api nnerr**: Él trabajará por dinero.

Como vemos en los anteriores ejemplos, el morfema –**ee** aparece unido como sufijo al verbo (-**yaapa**- *esperar*; -**atarawa**- *trabajar*), a los que modifica enviando su sentido significativo a un tiempo inactual o por venir, esto es, una acción que se realizará a futuro.

Por otro lado, el mismo morfema, pero en posición no sufijada se comporta como un verbo cuyo sentido significativo es el de indicar la presencia o existencia de algo, lo que puede traducirse como el verbo: ***hay*** o ***haber***. Así, por ejemplo, podemos decir: ¿**ee kuranna**?: *¿hay plátano*? Y obtener como respuesta: **aa, ee kuranna**: *si, hay plátano*; o también: **nnawá. Eepe kuranna**: *No. Plátano no hay*.

De esta manera queda claro que –**ee**- puede cambiar de función de acuerdo a la posición en la estructura de la frase, pudiendo por ello constituirse como –**ee-**, sufijo marcador del aspecto de tiempo inactual o de "futuro", y también puede actuar como **ee**, verbo ***haber*** cuando aparece de manera aislada o en posición inicial de frase.

eeichu (**ee/ei/chu**): Nombre. ***Temporal***; ***Mal Tiempo***; ***Tormenta***; ***Tempestad***.

Configurada a partir del morfema **ee**- que, como sabemos, en posición inicial actúa como el verbo ***haber***; seguida por -**ei**- (sustantivo de ***padre***) pero que en la presente expresión está referida a la presencia del padre cósmico en su manifestación más vigorosa: *el viento fuerte*, el *chubasco*, y, finalmente, el sufijo –**chu**, que marca a todo aquello que aparece como *turbio* o *ennegrecido en su aspecto*.

Eeichu se refiere entonces al "temporal", es decir, cuando el cielo se oscurece, las nubes se ennegrecen y el viento sopla con fuerza. Cuando esto ocurre, para los añuu se trata del anuncio de la gran batalla cósmica entre **juyakai** (*El Lluvia*) y **Joutei** (El viento). Entonces, en ese momento los añuu se guarecen en sus casas, las embarcaciones no zarpan, las madres cuelgan las hamacas para que sus hijas señoritas se acuesten y no toquen con sus pies el suelo, pues, el mundo será pronto el escenario de la confrontación de estos poderosos padres cósmicos. Así, cuando la batalla tiene lugar, es decir, cuando se desata la tormenta, es cuando se dice: **eeichu juyakai**; entonces, las antiguas abuelas, apoyan a **joutei** en la batalla y para ello cantan la historia que relata la lucha de una madre que, soplando, logra rescatar a su hija del poder de **Juyakai** quien la había secuestrado. (Ver el "*Canto del Rayo y el Trueno*" en el *Libro Tercero* de esta obra).

eeiñurucha (**ee/ei/üyü/ru/cha**) Nombre. ***Llovizna***.

A diferencia del término anteriormente descrito, la presente expresión está directamente referida a **ei**- (*soplo*, *viento*, *aliento – padre cósmico de los añuu*), y más particularmente a lo que sale (-üyü-) desde su interioridad (-**ru**); de tal manera que, para el sentipensar añuu la llovizna, la brizna, el rocío, no es más que la manifestación de **joutei** que señala que *hay* (**ee**) un buen tiempo; así, el rocío pertenece a **joutei** y no a **juyá** y se entiende como el tiempo en que el padre cósmico deja salir de sí *la agüita* benefactora (el rocío) para todas las comunidades (plantas, animales y humanos). **Joukai kamaira eepe ata eeiñuruchakarü** (*Hoy no habrá calor por la llovizna*).

eejuraa: Verbo. ***Oler***; ***olfatear***.

El término se conforma a partir del verbo haber (-**ee**-), pero cuyo sufijo a final de palabra corresponde al aumentativo –**raa**, lo que lleva a configurar la idea de que aquello que está en el haber se percibe aumentado, es decir, el sujeto tiene la capacidad de percibir con el olfato.

Teejuraa (*yo olfateo*); **peejuraa** (*tú olfateas*); **nüejuraa** (él olfatea); **jeejura** (*ella olfatea*); **weejuraa** (*nosotros olfateamos*); **jaejuraa** (ustedes olfatean); **naejura** (*ellos olfatean*).

eekata: Verbo. ***Subir***; ***escalar***.

Para ser un buen cortador de mangle es fundamental saber la técnica de escalar sobre los grandes árboles en función de cortar aquellos ramos cuya forma y tamaño correspondan a la necesidad requerida, esto es, si el ramo va a ser utilizado como pilote de la estructura de una casa, como piso, como canalete; en fin, subir o escalar un árbol durante las tareas del corte de mangle es una acción puntual del *hacer* del *cortador* y, por tanto, se trata de una capacidad que, si bien es cierto debe ser desarrollada con la práctica, también es cierto que requiere de una condición física que *hay* que *tener* (**ee** – **ka**), de manera única y definitiva (-**ta**). **Jaru wouna wachonaa weimeikarü Pedrochon eekata kunuun ata nütaai niá** (*Cuando vamos a cortar mangle el hijo de Pedro es el que sube porque él sabe*).

eekota: Verbo. ***Caer***; ***bajar***.

Si subir o escalar es una capacidad puntual (**ka** – **ta**), el caer es, igualmente, una acción no dependiente del sujeto pero que está en su *haber* y es, con todo, igualmente puntual, única y definitiva.

La importancia de estos términos **eekata**/**eekota** (*subir/caer*), está estrechamente relacionada con la perspectiva añuu acerca de la física del vuelo y la gravedad. En este sentido, es importante señalar que para el sentipensar añuu tanto *el subir* como *el caer* corresponden a una capacidad física del sujeto y no exclusivamente a una fuerza o energía exterior al mismo; vale decir, un sujeto puede o no tener la capacidad de subir, escalar o volar, al mismo tiempo que tiene la capacidad de caer o bajar; de allí que la configuración de ambos verbos se realiza a partir del verbo *haber* (**ee**).

Dicho de otra manera, la capacidad de subir o bajar de un cuerpo es un *haber* propio del sujeto, esto es, una capacidad que le es intrínseca y que, al mismo tiempo, está relacionada al entorno en el que se *sube* o se *baja* por lo que; en todo caso, *subir*, *volar*, *bajar* o *caer*, es una capacidad que forma parte del *haber* del sujeto.

Como vemos, se trata de una *muy otra* perspectiva para entender eso que la ciencia occidental nos ha enseñado la verdad única y defnitiva, es decir, como una inviolable Ley sustentada en lo que llaman el principio de la gravedad terrestre, que ciertamente existe; sin embargo, desde el sentipensar de lo que por los momentos podríamos denominar una física añuu, ciertamente no alcanza a cubrir la totalidad de los fenómenos físicos realmente existentes, por lo que su condición universal entra en crisis, pues, sabemos que, **jürükü pe eekata,**

eekota niá (*No todo lo que sube, cae*).

eekü: Nombre. ***Piojo***; ***tiene piojo***; ***hay piojo***; ***los hay***; ***los tiene***.

Pequeño insecto parasitario que desde la perspectiva añuu, está en nuestras cabezas, vive en nuestras cabezas. Sin embargo, su presencia es mucho más común en las mujeres que en los hombres porque los hombres generalmente cortan su cabello mientras que, las mujeres, buscan mantenerla larga y abundante. El riesgo de tener piojos para las mujeres siempre es mucho mayor, y, por eso, ellas mantienen un especial cuidado de untar su cabello con una mezcla de aceite de coco y hojas maceradas de yerbabuena o cualquier otra planta aromática que impida que estos animalistos se posen en la cabeza de la persona. Por supuesto, estamos hablando de un mecanismo tradicional que en la actualidad ya casi no se utiliza, pues, la mayoría utiliza los llamados shampoo vermífugos que comercialmente llegan hasta la laguna.

Por otro lado, el animalito tiene un valor simbólico negativo, pues, su presencia en los sueños implica que los enemigos del soñador están tramando algo. **Maríachonkarü kaaya keekü jükiaru** (*La hija de María tiene mucho piojo en su cabeza*); **Aipü pa taparaaratüi amo eeküin takiaru, keenü mou nüyota kate** (*Anoche soñé con piosos en mi cabeza, alguien está hablando mal de mí*).

eerorü: Nombre. ***Ruido***; ***que hace bulla***; ***donde hay ruido***.

En el pasado, antes de la llegada de los llamados "Paqui Paqui" y, posteriormente, los motores fuera de borda, el desplazamiento dentro y fuera de la Laguna se hacía a canalete o con un velamen elaborado con tela o simplemente con un ramo frondoso del manglar. Así, era la propia fuerza del lanchero o la del viento la que hacía posible el desplazamiento que, por eso mismo, era totalmente silencioso.

Por otro lado, las conversaciones al interior de las casas, tanto de los hombres en las escolleras como de las mujeres alrededor del fogón, siempre se producen en un tono que podemos considerar como moderado en sus decibeles, pues, el escándalo, el ruido o la bulla no es bien visto, pues, se entiende que impacienta la tranquilidad que ha de reinar para provocar y generar la armonía social.

De tal manera que, para el sentipensar añuu, una persona ruidosa o escandalosa nunca es bien vista socialmente y, por eso, es su familia la primera en avergonzarse, reprocharle y señalarle su actitud. Así, pues, **eerorüri** señala a un sujeto ruidoso o escandaloso que ciertamente, lo muestra desagradable y pernicioso a la armonía comunitaria. (Ver el "Canto de la muchacha que vivió en la tierra del Abuelito Tigre", en el ***Libro Tercero*** de esta obra).

Sin embargo, es necesario decir que, en la actualidad, como parte del proceso

de deterioro de la cultura, la Laguna ya no es tan silenciosa ni el silencio parece ser tan apreciado, pues, el constante rugir de los motores fuera de borda, la existencia de cantinas con ventas de licor que acostumbran sonar música vallenata a muy alto volumen, la han convertido en un lugar donde la armonía y el silencio son cada vez más escasos. **Jümüiwo wachakatünü eerorü pe, jaketü jürükü eerorüñü we** (*Antes gustábamos del silencio, ahora todos somos ruidodos*).

eeri: Verbo. ***Estar*** (irregular).

En efecto, el término pareciera corresponder a lo que en castellano se conforma como el participio pasado del verbo ***estar***, esto es: ***ha estado***. En este sentido, podemos decir que es correcto expresar, por ejemplo: **eeri te ye**, lo que bien puede ser traducido como: *si hubiera estado aquí*; o también: **eeriru niá Marükayüru**, y traducirla como: él ha estado en Maracaibo. En todo caso, se trata de una forma irregular del verbo *estar*, pues, se trata de la unión de –**ee**- como verbo *haber*, sufijada por la marca de género masculino –**ri** estableciendo así, la presencia de un sujeto.

eerü: Nombre. ***Cuñada***, ***está dentro*** (*incluida*).

Ya hemos mencionado anteriormente para el caso de **arei** (*cuñado*), que se trata de la expresión que significa que aquel ha sido *fijado*, *pegado* a la matriz familiar de la mujer con quien se ha unido en matrimonio; asimismo, **eerü** (*cuñada*), significativamente tiene que ver con el hecho de la inclusión de la mujer casada en el seno de la familia del esposo. Así, **eerü**, en tanto cuñada, implica que "está dentro", *está incluida* en la familia a través del marido, esto, muy a pesar de que es el marido quien se desplaza para vivir con la familia de la mujer, pues, se considera que al ser *mi cuñada* (**teerü**) es, por consiguiente, mi familia (**tamana jiá**).

Weerü je wamanaüyü jiá (*Nuestra cuñada es también de nuestra familia*).

eeta: Verbo. ***Regar***; ***esparcir***; ***rociar***.

El regar o esparcir puede resultar de una acción voluntaria o involuntaria del sujeto. Así, por ejemplo, al decir **teetai kaüpeinkarü**: *esparzo el chinchorro*; *riego la red* (la red de pesca), o también: **eeri eetüwi ouriyakarü jiá** (*la planta ha sido regada*), se trata de dos formas distintas de la acción, pues, como pode-

mos apreciar, la posición del sujeto varía en relación al verbo –**eeta**-. En este sentido, cuando la acción es voluntaria el marcador personal se presenta en posición inicial de palabra como en **teetai**; mientras que, si la acción resulta de un acto involuntario del sujeto, el marcador personal se presenta en posición final a la acción verbal como en el segundo ejemplo, donde **jiá** (*ella*) corresponde al marcador personal del sujeto (**ouriyakarü**–*La planta*).

Esta, que pudiéramos postular como una regla gramatical para la lengua añuu, es el resultado de su perspectiva de visión en cuanto a la relación entre acción y sujeto de la acción que, para los añuu, siempre es intersubjetiva, pues, no siempre el sujeto es el realizador de la acción sino que sólo la vivencia. Dicho de otra manera, de acuerdo a la lógica añuu existe la posibilidad de que el sujeto no actúe sobre un "objeto" sino que vivencie la acción del mismo lo que, ciertamente, exilia la noción de "objeto" del elemento en cuestión; puesto que convierte al "objeto" en otro sujeto y, al sujeto, en un vivenciador de la acción del otro, todo lo cual genera otra lógica en la construcción gramatical, por así decirlo.

eetoru: Nombre. ***Codo***; ***articulación*** (*movimiento hacia adentro*).

Las llamadas coyunturas o articulaciones del cuerpo son, de acuerdo al pensamiento añuu, no sólo los puntos del cuerpo donde se produce o se hace posible el movimiento, sino que sus nombres corresponden siempre al tipo de movimiento o a las características de los mismos, y que la articulación hace posible; vale decir, lo que se considera es el ***hacer*** de la articulación. En este caso, **eetoru** no sólo nombra a la articulación entre brazo y antebrazo (*el codo*), sino que expresa el tipo de movimiento que ella hace posible y que se caracteriza por ser un movimiento siempre dirigido hacia adentro. **Aya mei te teetoru, poreesakarü akuwape tantuna** (*Me duele mucho el codo, por eso no muevo mi brazo*). **Teetoru** (*mi codo*); **püeetoru** (*tu codo*); **nüeetoru** (*su codo de él*); **jüeetoru** (*el codo de ella*); **weetoru** (*nuestro codo*); **jeetoru** (*el codo de ustedes*); **neetoru** (*el codo de ellos/ellas*).

ee'ti: Nombre. ***Pecho***; ***torso***; ***tetilla*** (hombre).

Se refiere a la exterioridad del pecho o región pectoral de un hombre, destacando sus músculos pectorales puntualizados por las tetillas. Es de destacar, que los añuu siempre se caracterizaron por tener un torso fuertemente desarrollado, pues, el casi permanente ejercicio de la natación o la utilización muscular de su torso hace posible el fortalecimiento y desarrollo de esa región del cuerpo.

Así, es posible ver aún en los ancianos, señales de su antigua musculatura y fortaleza. Tal vez, el cambio de patrón alimenticio y el cada vez menor ejercicio de la pesca y otras actividades que les eran propias como hombres de agua, ha comenzado a incidir en el evidente cambio físico que registran los actuales añuu, ciertamente más delgados y con un **ee'ti** mucho menos desarrollado. **Ta'tucha aüri araüracha ya kee'ti you** (*Mi abuelito, aunque ya está viejito tiene un gran pecho*).

ei: Nombre. ***Padre***.

Aquí, es importante señalar que esta misma palabra (**ei**), en lengua wayuu, tiene un significado inverso, es decir, para el wayuu –**ei-** significa "*Madre*". Llamamos la atención sobre este aspecto porque nos vamos a topar en la lengua añú con muchos términos que, igualmente, forman parte del vocabulario wayuu pero que muchas veces, tal como en este caso, su significado tiene un valor inverso con respecto a la otra cultura.

Resulta lógico pensar que esta afinidad está directamente vinculada al hecho de que ambos pueblos (añuu y wayuu), pertenecen a la misma familia lingüística arawaka, y la inversión de significados para los mismos vocablos está asociada al proceso de configuración de las respectivas territorialidades en cada una de estas culturas. Así, la territorialidad añuu se configura a partir de sus relaciones con el agua, mientras que la de los wayuu se conforma a partir de sus relaciones con la tierra. Por esta vía, cada uno de estos pueblos, parientes lingüísticos, realiza procesos diferentes en la comprensión y construcción de su territorio, así como diferentes adaptaciones tecno-económicas y, por tanto, diferente comprensión y construcción simbólica.

Dicho de otra manera, el mundo es observado, comprendido y vivido desde diferentes perspectivas, lo que conduce a una construcción simbólica y, por supuesto, a un nombrar diferente, en correspondencia a sus particulares territorialidades.

Por otro lado, -**ei-** es una raíz vinculada significativamente al viento, elemento que el *sentipensar* añuu considera como altamente benéfico; en tanto que, es el viento quien disuelve o espanta las tormentas, es decir, se enfrenta a **juyakai,** quien, en la inversión simbólica wayuu, resulta para éstos totalmente benéfico en contraposición al viento (**joutei**), y por lo que desde su sentipensar se constituye en padre de todas las generaciones wayuu.

Para los añuu, por el contrario, **juyá** puede resultar altamente perjudicial, pues, no sólo imposibilita la pesca, sino que muchas veces lanza sus rayos y centellas

que pueden resultar mortales para sus casas y sus vidas, y es **joutei** (*viento*) quien posee el poder para enfrentar a **juyá**. Por esta vía, obtiene la condición benéfica y la representación simbólica de constituir el padre de las generaciones de los hombres de agua.

Así, pues, la consideración positiva del viento por parte de los añuu, al punto de razonarlo como el gran padre cósmico, se explica en el hecho cierto de que, sin su presencia, es imposible zarpar para incursiones de pesca porque, ciertamente es imposible hacerlo en tiempos de lluvia. Por otro lado, nada es más temido entre los añuu que una tormenta cuando se navega en aguas extendidas; por el contrario, la presencia del viento no sólo se encarga de alejar la tormenta, sino que hace posible el desplazamiento de las embarcaciones (especialmente en tiempos que los añuu no contaban con el motor fuera de borda), cuando se dirigían hacia lejanos lugares de pesca o captura. De esta manera, el viento como manifestación del cosmos, así como el soplo/aliento como manifestación humana del elemento cósmico, constituyen la representación del *hacer* positivo del mundo y de los hombres. (Ver el "Canto del Rayo y el Trueno" presente en la colección de relatos añuu del ***Libro Tercero*** de esta obra). **Tei** (*mi padre*); **püi** (*tu padre*); **nüi** (*el padre de él*); **jüi** (*el padre de ella*); **wei** (*nuestro padre*); **jei** (*el padre de ustedes*); **nei** (*el padre de ellos*).

eichi: Nombre. ***Hombre***; ***adulto masculino***.

Como vemos, la palabra se estructura mediante la unión del nominal **ei-** y el focalizador –**chi**, lo que permite a la cultura construir el sentido del nombre de aquellos humanos masculinos que, luego de cubiertas en tiempo y experiencia determinadas etapas de crecimiento y desarrollo, llega o alcanza finalmente la etapa o estado adulto, es decir, se encuentra en un nivel de madurez suficiente para obtener mujer (**amaana**) y, por supuesto, de engendrar, de ser padre. En este sentido, dos comentarios nos parecen ineludibles.

El primero tiene que ver directamente con la manifestación específica del *sentipensar* añuu; así, tal como hemos visto, la raíz –**ei**- está vinculada a nivel cósmico con el viento, y, a nivel humano con el *soplo*/*aliento*. Por esta vía, es posible entender que la condición de hombre adulto está unida al tiempo y forma en que el sujeto está en la capacidad de ejercer el *hacer* inherente al *padre cósmico*: el viento (**joutei**), que a nivel humano debe traducirse como la capacidad de *alentar*; *dar aliento*; ser capaz de *proveer aliento*. Es por ello que **eichi** es, justamente, aquel hombre que está en condiciones de tener **amaana** (*la que tiene la condición de buena tierra*), para procrear y lograr con ello la persistencia biológica y cultural de los hombres de agua. Dicho de otra manera, **eichi** se refiere al tiempo en el que un añuu se hace capaz de tomar en su *ser* el

hacer del gran padre cósmico: el viento.

Tal proceso de configuración simbólica y conceptual se logra lingüísticamente mediante el uso del focalizador –**chi** que, en este caso, cumple la función de humanizar o socializar, por así decirlo, el *hacer* del elemento cósmico; todo lo cual constituye una nueva muestra de la armonía que debe existir entre cosmovisión y cosmovivencia para la persistencia de la cultura.

El segundo comentario ineludible tiene que ver con los procesos de formación entre géneros; valga decir, si bien es cierto que las mujeres deben pasar por diferentes etapas hasta alcanzar el "máximo grado" que las constituye como **amaana** (*tierra buena*); igualmente, los hombres deben trascender las etapas de: **chonkai** (*niño*); **maayiki** (*joven*), hasta llegar al nivel de **eichi**: *hombre*, estadio en el que tiene la posibilidad de convertirse en **eimüchi** (*marido*) que comentaremos más adelante. **Manei nüichi niá ya** (Él ya es un hombre); **Amüiwa weichi jarü asokutari we** (*Sólo somos hombres cuando somos responsables*).

eichikan (eiñan): Nom. ***Hombres***; ***Los hombres***.

Es evidente que se trata de la pluralización de **eichi** (*hombre*) por efecto de la presencia del determinante marcador del plural: **Kanü**/**Kana**. Ahora bien, es justo señalar en este punto un aspecto que de seguro tendremos la oportunidad de profundizar más adelante y que tiene que ver con un fenómeno fono-fonológico que pareciera común en la lengua añuu. Nos referimos al hecho de que, en virtud de la regla del menor esfuerzo, el sufijo determinante del plural '**Kanü**/**Kana**' tiende en un primer momento, a elidir la vocal final 'ü/a', y, en un segundo momento, el fonema oclusivo palatal sordo '**K**', por acción previa del fricativo '**Ch**' tiende a nasalizarse y así transformarse en la palatal nasal 'ñ' manteniéndose el sonido nasal al final de palabra como indicador de plural. Así, es posible comprender que **eichikan** en el uso común del habla termine siendo: **eiñan**, como resultado del proceso de transformaciones antes descrito. **Jürüko eiñan nounatunüawa naünaüyü aye** (*Todos los hombres se fueron a pescar ayer*).

eichu: Nombre. ***Ventarrón***; ***tempestad sin lluvia*** (***manguera***; ***tornado***).

Se trata del terrible tiempo atmosférico en que el viento sopla con brutal contundencia; sin embargo, no llueve, sólo el viento manifiesta su fuerza derribando árboles, casas y lanzando las embarcaciones por los aires a grandes distancias. Es, con todo, el viento huracanado, cuya presencia siempre va acompañada de un oscurecimiento del cielo, si ocurre durante el día, o la desaparición de las estrellas y la luna, si ocurre de noche.

Para los antiguos añuu, cuando esto ocurría, se trataba del enfurecimiento del padre cósmico quien se enfurecía, muy probablemente, debido a violaciones humanas a la armonía con las demás comunidades de seres; es decir, se trataba de la furiosa molestia del padre de todos por nuestras acciones negativas sobre el mundo o en contra de las otras comunidades con quienes compartimos el mundo. Por eso, cuando esto ocurría o, para que esto no ocurriera, en determinado tiempo, se realizaba un ritual que describiremos en su momento, pero en todo caso, **eichu** es el cielo ennegrecido por la "*rabia*" del viento (**joutei**), *el padre*, quien de esta manera castigaba a los añuu por sus faltas a la armonía cósmica y social. **Ee eichu keetarü mou weiñatünü, eita nía wei** (*Hay ventarrón, algo malo hicimos, nuestro padre está bravo*).

eichujuyakarü: Nombre. ***Tormenta huracanada***; ***tormenta eléctrica***.

Para los añuu el gran benefactor es el viento, pues, ya lo hemos dicho, es quien espanta con su soplo a las grandes tormentas, es decir, a la fuerza de **juyá**. Sin embargo, para la cosmogonía añuu, **joutei** y **juyá** son hermanos y cada uno por su lado y de acuerdo a su propia fuerza o poder, protege o beneficia a sus propios hijos. Así, **juyá** es considerado como el padre de los hijos de la tierra (los wayuu), mientras que **ei-joutei** es considerado el padre de los hijos de las aguas (los añuu).

Ahora bien, en tanto padres cósmicos ellos no sólo son benéficos proveedores para sus hijos sino que también pueden ser severos en sus castigos ante las acciones negativas que sobre el mundo realicen los hombres; así, **eichujuyakarü** es una de ellas, ya que no hay fenómeno físico más temido por los añuu que el momento en que el viento huracanado es acompañado de una abundante tormenta de agua cargada de terribles descargas eléctricas, pues, cuando esto ocurre, las casas de paja pueden ser alcanzadas por una de estas centellas, lo que más de una vez ha sucedido con resultados siempre catastróficos a la vivienda y a sus habitantes.

Es por ello que, cuando esto llega a suceder, la comunidad entera reflexiona acerca de sus acciones hasta encontrar la falta cometida por la que, están convencidos, están siendo castigados por el padre cósmico **joutei** con su **eichujuyakarü**, y, por ello, cuando el tiempo malo comienza a formarse en el cielo, las ancianas organizan a toda la familia dentro de sus casas, luego de lo cual, comienzan a cantar el relato con el que invocan al padre cósmico a la calma, logrando siempre con su canto transformar la tormenta en suave brisa. **Jürüko kanaata we ata einta ya eichijuyakarü** (*Todos tenemos que guardarnos porque ya viene la tormenta*).

eikore: Nombre. ***Pulmones*** (humanos); ***agallas*** (peces); ***el lugar del aliento/ soplo***.

Se trata del lugar donde reposa nuestro aliento, el lugar de origen del soplo, del aire de nuestro cuerpo y el de todos los seres vivos: humanos, animales, plantas. Todos, así como tenemos un lugar para nuestros pensamientos, igual tenemos un lugar desde donde nuestro espíritu o, mejor dicho, el espíritu de todo lo que vive, se manifiesta en su soplo/aliento. **Teikore** (*mis pulmunes*); **peikore** (*tus pulmones*); **nüikore** (*los pulmones de él*); **jiikore** (*los pulmones de ella*); **weikore** (*nuestros pulmones*); **jeikore** (*los pulmones de ustedes*); **neikore** (*los pulmones de ellos*).

eikuwaa: Verbo. ***Mecer***; ***airear***.

Cuando no sopla y las temperaturas se elevan en nuestros trópicos, especialmente en la Laguna de Sinamaica, es común que la gente busque una sombra bajo los árboles, cuelgue su chinchorro y mediante la oscilación de la hamaca busque airearse generando un momentáneo refrescamiento de la temperatura alrededor de su cuerpo. Asímismo, es común mecer al niño en su hamaca para que el viento generado le arruye, le refresque y le prodigue el descanso del calor del casi permanente verano en la Laguna. De tal manera que mecer o mecerse es, al mismo tiempo, airear o airearse, refrescarse. **Pünüka eikuwami tachon jamaaru api nütüma niá** (*Anda a mecer al hijo en la hamaca para que duerma*); **Keemakarü eikuwa anuakarü** (*El marullo mece el cayuco*).

eii: Nombre. ***Encía***; ***diente***.

La tendencia en lengua añuu es a establecer el hecho de que ningún elemento puede ser totalmente divorciado del lugar que ocupa, o por mejor decir, todo elemento presente conforma una unidad con su lugar, con su espacio, ya que su *hacer* depende en buena parte del espacio desde donde lo realiza. Así, es imposible divorciar o aislar al diente de la encía, pues, su *hacer* (morder, masticar), está definitivamente unido al lugar donde se aloja. Ambos, diente y encía, forman una unidad en el *hacer*. Lo mismo observamos cuando nos referimos a la mano (**aapa**) y su unidad con los dedos. Dedos y mano conforman una unidad en el *hacer* de manipular, agarrar, asir, etcétera. De tal manera, pues, al decir **teiikan** (*mis dientes*) el hablante añuu está incluyendo el lugar donde éstos se alojan: la encía. **Eeri ourura teii ata eeri aya manei tai** (*Está hinchada mi encía porque está enfermo mi diente*).

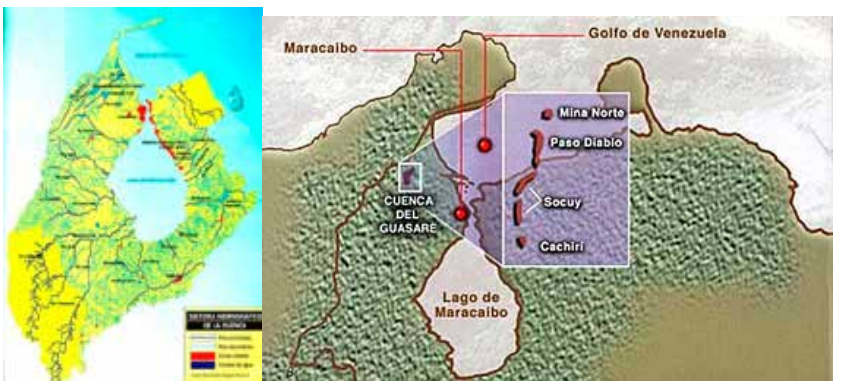
eimmá: Nombre. ***Río***; ***caño***; ***afluente***.

Es interesante observar que el nominal para las corrientes de agua (los ríos)

resulte de la unión de **ei-** (*padre*) y **mmá** (*tierra*, *mundo*), pues, en primer término, remite a la condición masculina del río, imagen vinculada a la configuración de la corriente como largo miembro que penetra la tierra y la recorre en sus niveles freáticos, pero que igualmente la recorre en su superficie hasta alcanzar penetrar, igualmente, en su desembocadura, las extendidas aguas del gran lago de Maracaibo, consideradas por los añuu, como la gran madre de los hombres de agua. Así, el río o los ríos, se conforman en el pensamiento añuu como los maridos de la tierra, del mundo.

En segundo lugar, es posible observar cómo desde la perspectiva añuu el mundo (la tierra) y todos los elementos en ella presentes se muestran vivos; vitalidad que expresan mediante un *hacer* con el que, a su vez, hacen posible la vida o dan vida a otros que, en consecuencia, viven y dan vida a otros con su propio *hacer*. De esta manera, el mundo es una realidad de seres y *haceres*, de comunidades de sujetos en continuo y permanente compartir e intercambiar *haceres* que es lo que hace posible la vida de todos.

Son muchos los ríos que penetran (conforman) al gran Lago de Maracaibo; sin embargo, para los añuu los más importantes son los que constituyen la cuenca del **Wasaalee** y que forman los ríos: Cachirí; Socuy y el mismo Wasaalee, pues, son ellos los que dan origen a la Laguna de Sinamaica. **Wasaarekai eimma keetü eiña karoore waruchakarü** (*El Guasare es el río que hace el lugar de espejo de la Laguna*).



Mapas de la Hidrografía del Lago de Maracaibo.

eimüchi (**ei/ma/ü/chi**): Nom. ***Conyugue***; ***esposo***; ***marido***; ***que hace tierra***; ***que alienta***.

De acuerdo al sentipensar añuu, si la máxima transformación de una mujer es alcanzar la condición de "*buena tierra*" (**amaana**), ya que tal proceso la convierte en centro gravitacional capaz de ganar tierra mediante la atracción hacia su órbita familiar de hombres pertenecientes a *otras* familias que, con sus manos, contribuirán al fortalecimiento material de la familia y con ello, al

fortalecimiento general de la comunidad; en el caso de los hombres, la máxima transformación corresponde, precisamente, a la posibilidad de alcanzar el nivel que les equipara al gran padre cósmico: el viento (**joutei**), en tanto que se convierten en *alentadores* de vida en el seno familiar de *los otros*, esto es, se convierten en *maridos* (**eimüchi**).

Así, la condición de marido no se trata sólo de la capacidad de engendrar, sino, sobre todo, de ser capaz de *dar aliento*, esto es, ser como el viento, quien es el gran aliento del mundo; pero también, de saber elegir la "tierra buena" para, responsablemente, posarse en ella, ya que, a partir de ese momento, la alianza entre las familias queda sellada y, como los palafitos, será eterna.

Al fin de cuentas, **eimüchi** no es sino, un hombre que ha alcanzado la madurez para asumir la responsabilidad de servir de *ancla* a la *alianza entre las diferentes familias*, pues, si bien es cierto que obtiene **amaana** (*buena tierra*) donde engendrar su progenie, igualmente, debe ser capaz de *alentar* con su *hacer* no sólo a su progenie, sino al fortalecimiento de la familia de su mujer que, desde ese momento y, eternamente, serán aliados de la suya. **Piyoumü tachonñü asokotari mei niá Kamaana ya je eimüchiri** (*El segundo de mis hijos es muy responsable ya puede tener esposa y ser marido*).

ein: Nombre. ***Corazón***; ***alma***; ***interioridad espiritual***; ***lugar donde reside la conciencia***.

Como es de apreciar en su multiplicidad significativa, **ein** constituye un término de relevante importancia para el sentipensar añuu, pues, no sólo se trata del órgano o músculo vital del cuerpo humano (también de los animales y las plantas), sino que en él reside la condición espiritual de la persona (el buen o mal instinto de los animales, o el florecer, alumbrar o no, de las plantas), lo que sólo se evidenciará a través del ***buen pensar*** que, a su vez, lo ha de conducir al sujeto a un ***buen hacer***. Así, el corazón se conforma como el *lugar de la razón*, *del pensar*, del *sentir espiritual*.

En este sentido, lo que se dice y lo que se hace puede o no, ***tener corazón***. La mentira, la hipocresía, la demagogia, tan común entre los criollos occidentalizados, al punto que han llegado a valorarla positivamente (*no importa que los del gobierno roben, sólo que nos dejen robar a nosotros o compartan con nosotros lo robado*); para los añuu originarios, en cambio, son manifestaciones de un pensar y un hacer que no emerge del corazón, esto es, de la conciencia, sino que, por el contrario, se trata de haceres resultantes de elucubraciones o tramados mentales, lo que en términos de este filosofar configura a un ser sin sentido, sin razón, pues, carece de conciencia ya que no tiene corazón.

Como vemos, el significado de **ein** excede a la referencia del músculo corporal que, sin duda, también lo es, pero que desde la perspectiva añuu, su sentido más profundo está relacionado con el de servir de locación a los sentimientos, las emociones (materiales y espirituales) que nos conforman como humanos. Es este sentido el que soporta y configura toda la orientación ética de la sociedad añuu.

De esta manera, al decir, por ejemplo, la muy común frase: **tookoti ounükü piá amo tein taaparu** (*te hablo con mi corazón en mi mano*), es porque ciertamente, te hablo con la verdad de mi conciencia; o también, al decir: **kanai nüin niá** (él tiene buen sentido; él lo piensa bien); o, finalmente, al decir: **tamuria tein ata piá** (*estoy sufriendo por ti*), el corazón (**ein**) se hace presente en cada una de ellas, pues, se muestra como el *lugar de la verdad* o de la conciencia del locutor (en la primera); como expresión del pensar o del sentido (en la segunda), y como lugar del sentimiento (en la tercera). Pero además, vemos que los tres ejemplos están referidos al *hablar*, el *pensar* y el *sentir* como positivamente ubicados en el corazón; su profundidad o verdad reside, precisamente, en el hecho de emanar desde el corazón.

Sin embargo, sabemos, que otro tipo de sentimientos también emergen o residen en el corazón; por ejemplo: **einchi tein jaamü** (*Tengo hambre*; o mejor, *tengo hambre de verdad*). En este caso, el sentimiento está vinculado a una necesidad material pero que no puede divorciarse de sus conexiones con lo espiritual.

Así, pues, debemos entender que para el sentipensar añuu el hombre es una unidad espiritual y material indivisible y, por tanto, sus emociones, sensaciones y sentimientos siempre estarán marcados por la indivisibilidad espiritual y material expresada en su hacer, que sólo se conforma como tal, en tanto que es realizado con corazón. **Ayounakai keinpe poreesakarü joukaipe nüyoota kapiyakarü** (*El criollo no tiene corazón, por eso, no siempre dice la verdad*). **Tein** (*mi corazón*); **püin** (*tu corazón*); **nüin** (*su corazón de él*); **jüin** (*su corazón de ella*); **wein** (*nuestro corazón*); **jein** (*el corazón de ustedes*); **nein** (*el corazón de ellos/ellas*).

einaa: Verbo. ***Coser***; ***sumar***; (fig.) ***alimentar***; ***aumentar***; ***añadir***.

Conformado mediante el radical **ei-** que, ya sabemos, está vinculado significativamente al "soplo", "aliento", pero que sufijada con el marcador de multiplicidad o progresividad en la acción del sujeto, genera el sentido de sumar, de unir, añadir o agregar, ya sea sobre un contexto material como el de la elaboración de la tela que hace posible la confección de vestidos, esto es, la costura, el *coser*; así como también la de sumar espíritus o conciencias para el fortalecimiento del grupo familiar y comunitario; con esto último nos referimos al hecho de

la necesidad de *sumar* aliados a la familia lo que ciertamente implica que son considerados como aliados, todos aquellos que se suman al *nosotros familiar* o *comunitario* a partir de su conciencia, pues, sólo de esta forma la unidad estará efectivamente *cosida*, *atada* o sumada a nosotros, ya que es esto lo que la convierte en una sumatoria verdadera.

einaa tiene igualmente una implicación significativa en lo que se refiere a la operación aritmética de "sumar", y que está sujeta a la materialidad de lo que se suma y, esto mismo depende de la conciencia de aquel, aquella o aquello que se suma o es sumado; por tanto, en modo alguno, sumar implica una acumulación objetivada sino la materialización consciente de la alianza entre elementos diferentes.

En fin y como vemos, el término tiene un uso material, por así decirlo, ya que ciertamente se utiliza para referirse a la actividad manual de la costura, la elaboración de vestimentas, hamacas, paños, etc., pero también es usada para referirse a la sumatoria de conciencias y voluntades en las alianzas que, en definitiva, son igualmente vitales en el fortalecimiento material y simbólico de las familias y la comunidad. **Jüeinaaü maneü waata apürü ñerü jüchonkarü** (*Ella cose un vestido para su hija señorita*); **Wachaka einaa kaaya awatin api wayaawa** (*Queremos sumar muchos amigos para nuestra pelea*).

einaari: Nombre. ***El que suma***; él que une o ***junta a otros***; (fig.) ***líder***.

Se trata del sujeto capaz de unir a su órbita de pensamiento y acción a otros aliados diferentes que, por consciencia, se suman por la exactitud y verdad de la palabra de **einaari**. Es en este sentido que **einaari** se conforma como el sustantivo de líder.

A diferencia de la cultura criolla occidentalizada, que en su hegemonía pretende establecer como bases históricas de toda la república la estirpe racial y de clase de los llamados héroes como Simón Bolívar y todos los llamados *padres de la patria* o *patriotas* que, para los añuu, no existen tales "*padres de la patria*", pues, lo que hace posible nuestra existencia como comunidad humana se centra en la madre; por tanto, no existen ni la *patria como territorio* ni *los patriotas como centro* ya que, en todo caso, territorialmente los añuu hablarían mejor de ***la matria*** siempre asentada en la cosmovisión centrada en las madres como expresión de la territorialidad y cosmovivencia de la comunidad.

Decimos esto por cuanto, para el pensamiento añuu un líder no es, en modo alguno, un "iluminado" que todo lo sabe o todo lo puede, sino alguien que tiene la propiedad de sumar (**keinaari**), de *unir a otros en una consciente búsqueda*

colectiva en función del bienestar colectivo. Es en este sentido que uno de los más importantes y recordados **einaari añuu** lo es, sin duda, el nunca olvidado **Nigalee**, pues, en un momento histórico determinado, con su palabra fue capaz de sumar en una consciente alianza a los añuu, wayuu, barí, timotes y kuikas, en la defensa del territorio de cada uno de estos pueblos. Para ello, Nigalee nada prometió a nadie**,** si es que no fuera la muerte en el combate; por tanto, todos aquellos sujetos miembros de otros pueblos que se sumaron a su guerra contra los **ayouna** que se apropiaron del Lago de Maracaibo, correspondió a una *consciente decisión de sumarse a la lucha de los otros* lo que ciertamente implicaba aceptar, a consciencia, morir en la defensa de sus territorios.

Así, pues, lo que hoy se conoce como *ejercicio de la política* para el sentipensar añuu es un acto de suma, que supone la consciente comprensión por parte de los otros, de las causas y consecuencias de la acción política; por tanto, un verdadero **einaari** no se propone nunca imponer su liderazgo, sino exponer y exponerse en la verdad de su palabra, sustentada en la responsabilidad de sus acciones. Por ello, **einaari** no puede usar la palabra y, mucho menos, abusar de ella; esto es, hablar por hablar, hablar por conveniencia o, decir sólo aquello que nos es conveniente. Por el contrario, un **einari** está obligado a decir la verdad, por tanto, está obligado a decir sólo aquello que está ciertamente dispuesto a hacer, aún a costa de su propia vida, pues, nuestra palabra sólo se hace verdadera cuando aquello que decimos lo demostramos en lo que efectivamente hacemos.

Como vemos, para el *sentipensar* añuu los principios de responsabilidad y verdad constituyentes del horizonte ético de su cosmovisión, corresponden a nociones esenciales al hacer político en el ejercicio de su cosmovivencia. Vale decir, hacer política para los añuu, nada tiene que ver con la supuesta habilidad para manipular la palabra y el hacer de la misma en función de lograr propósitos (por muy bien intencionados que éstos sean en su origen), sino que el ejercicio político de todo **einaari añuu** está sujeto a los dos primeros principios que orientan el nacimiento y la existencia de la comunidad como un todo; por tanto, no existen liderazgos individuales, sino que todo liderazgo responde al sentido comunitario que le da origen.

Finalmente, debemos decir que el término **einaari** no sólo es de exclusivo uso para sujetos masculinos (lo que está marcado mediante el sufijo de género masculino –**ri**), sino que, significativamente, su uso es casi exclusivamente orientado a señalar a un líder, esto es, a alguien que suma, y nunca a un hombre que cose o sabe de coser, pues, la tarea de costura como habilidad textil es de exclusivo ejercicio de las mujeres. **Nigalee eeatüi you weinaari me**i (*Nigalee fue nuestro más grande líder*).

einaarü: Nombre. ***La que cose***; ***costurera***; (fig.) ***la que une*** o ***junta a otr@s***.

En virtud a lo señalado justo arriba, debemos decir en primer término que, ciertamente, **einaarü** es el nominal para referirse a aquella mujer que sabe o ha aprendido a *coser* y así, es capaz de producir vestidos, hamacas y telas en general. Se trata, pues, de *la costurera*, *la que sabe coser*; sin embargo, en un segundo sentido, **einaarü** también puede aparecer en el contexto de nombrar a aquella mujer que al interior de una familia o de la comunidad en general, sabe o es capaz de sumar voluntades y consensos entre los otros.

De tal manera que, si para los sujetos masculinos el hacer de **einaa** está restringido a la significación de *sumar*, de *unir conciencias* y nunca a la acción material de *coser*; para las mujeres, **einaa** las faculta para ambas acciones, esto es: *coser* como hacer material propio, pero también, liderar o sumar voluntades a partir de la consciencia. **María weinaarü wapiñaru jürükü jütaa einaa** (*María es nuestra costurera de nuestra casa, ella sabe coser de todo*); **Joukai wapañakarü weinaarü api weinteenü jünüchi we** (*Siempre es nuestra hermana nuestra sumadora para que lleguemos a nuestros acuerdos*).

einchira: El presente término tiene la particularidad de poseer una doble función, pues, en efecto, puede actuar como nombre de pecho o región pectoral (masculina), y, por el otro, tal vez su principal función, puede actuar como verbo: enviar, dirigir, lanzar afuera. Así, pues, tenemos a:

einchira: Nombre. ***Pecho***; ***lugar del corazón***.

En este caso, el término se configura como el espacio ocupado por el corazón; se trata de la región pectoral pero no a la masa muscular exterior ni a su aspecto marcado por las tetillas, pues, este término sólo es aplicable como nombre al cuerpo de un hombre. Así, pues, como nombre de "pecho" **einchira** es exclusivo para el cuerpo masculino; pero, además, se refiere al espacio interior de la región pectoral donde se aloja y actúa el corazón de un hombre. **Nüyawa nüinchiraru poreesakarü nümüratain ya** (*A él le duele dentro de su pecho por eso es que ahora está sufriendo*).

einchira: Verbo. ***Enviar***; ***dirigir a***; ***lanzar fuera del corazón***.

Para cualquier lingüista occidental **einchira** no es más que "*enviar*", como quien envía un paquete, una carta, un mensaje; pero, para el sentipensar añuu, nada que no tenga corazón debe ser enviado, dirigido o comunicado. Vale decir, "*enviar*" a otro algo implica que lo enviado es porque *sale de su corazón*. De-

cimos esto por cuanto, ciertamente, la conformación del término así configura su sentido, pues, **ein**-, ya lo hemos dicho, es "*corazón*", "*alma*", "*espíritu*" o "*lugar donde reside nuestra conciencia*"; -**chi**- es un presentador, es decir, *hace presente de manera efectiva al sujeto*, en este caso, hace presente al corazón, a la conciencia de quien envía, y, finalmente, -**ra**, es sufijo *marcador de exterioridad* y que orienta de manera definitiva el sentido significativo del término en cuanto a que lo enviado, sea una palabra o un presente, ha salido del corazón del sujeto remitente hacia afuera, hacia *el otro*. **Teinchireei tanükü ata wamürira** (*Mi corazón te enviará mi palabra por medio de nuestra hermana*).

einchirari (einchirai): Nombre. ***El que envía***; ***el que desde su corazón dirige a***.

Se trata del sujeto que envía el mensaje desde su corazón; por tanto, no debe ser conceptualmente reducido a una mera condición de: "*remitente*" o "*emisor*", pues, tal visión nada tiene que ver con la perspectiva desde la cual los añuu configuran la idea de **einchirari** como quien envía el mensaje ni del mensaje enviado, pues, no hay verdadero mensaje si éste no sale del corazón (la conciencia) hacia afuera (hacia aquel al que va dirigido); por tanto, podemos decir que, **einchirari** se refiere a aquel *que dirige a otros su verdad que sale de su corazón*, pues, de lo contrario, sencillamente calla.

eini: Nombre. ***Nombre propio***; ***nombre personal***; ***denominación***.

Antiguamente para los añuu y, podemos decir, para todos los pueblos indígenas de Abya Yala, el nombre personal no es sólo una mera denominación por la que somos diferenciados por los otros al nombrarnos como sujetos, sino que el nombre que personalmente recibimos o nos es asignado, corresponde a la expresión con la que ha sido conocido nuestro espíritu y que, igualmente, nosotros aplicamos al momento de asignar nombres personales a otros, pues, es *el hacer* del espíritu en su corazón el que, de alguna manera, reconocenos al momento de nombrarlo.

Entre los añuu, la tarea de otorgar un nombre al recién nacido corresponde a la madre, lo que ella realiza a partir del sueño, vía por la que logra llegar al corazón de su hijo, sólo entonces, le nombra. Los antiguos nombres y apellidos familiares añuu se perdieron de la memoria luego de tantos siglos de dominación colonial y cristiandad; sin embargo, hasta los años ochenta del siglo XX pudimos registrar nombres que, usados como sobrenombres o apodos, correspondían a formas antiguas de nombrar y, por supuesto, a términos propios de

la lengua. En todo caso, los antiguos nombres o formas de nombrar, se sostiene como *sobrenombre*, como *apodo* que, finalmente, es el socialmente utilizado, aunque el sujeto, digámoslo así, tenga un nombre "legal y cristiano".

- ¿**jarü piini**? (¿*Cuál es tu nombre*?)
- **Teini José, aka jürükü naapira Wayaya te**. (*Mi nombre es José, pero todos me llaman Wayaya*).

einka: Verbo. ***Llevar***; ***conducir***; ***portar***; ***transportar***; ***traer consigo***.

El verbo no sólo se usa para designar la acción en la que un sujeto lleva consigo una carga material o conduce un objeto, sino que se trata igualmente de lo que cada uno lleva consigo, es decir, sentimientos, emociones positivas o negativas. Así, todos permanentemente llevamos, conducimos o transportamos con nosotros mismos una carga que puede ser ligera, si es positiva, o muy pesada si es negativa.

En este sentido, para el sentipensar añuu, un claro propósito en la vida de todo ser humano es la constante búsqueda por deslastrarse de las cargas negativas: odios, celos, envidias, etc., y, por el contrario, cargar o llevar siempre con nosotros: armonía, solidaridad, respeto, justicia, etc., pues, esto es lo que garantiza que nuestro espíritu no se interrogue o cuestione a sí mismo, pues, éste es el camino a nuestra liviandad espiritual.

Es por ello que el verbo se conforma mediante: **ein**- (*corazón*, *espíritu*), sufijado por –**ka** que, en esta posición genera la interrogación del nombre al que acompaña, en este caso, al corazón, al espíritu del sujeto; por tanto, **einka** es aquello inseparable de nosotros y que transportamos positiva o negativamente por nosotros y por los otros. **Einkeei niá anuakarü watta** (Él conducirá el cayuco mañana); **Einkaü jiá müratakarü atüma juchonñu nouna japiña** (*Ella lleva el sufrir porque sus hijos se fueron de su casa*); **Joukai einka payawain niá** (Él siempre lleva alegría en su corazón).

einkari: Nombre. ***Portador***; ***el que lleva***; ***el que transporta o lleva consigo***.

Si bien es cierto que todos, en todo momento, llevamos nuestra carga, transportamos y trasladamos a otros nuestros sentimientos, también es cierto que hay entre nosotros aquellos que tienen la condición de ser eminentemente transportadores o portadores de las cargas de otros, son aquellos que por su propia liviandad espiritual son capaces de ayudar a otros con su propia carga, especialmente, en momentos en que ésta se hace más pesada por su negatividad. Son

éstas personas, miembros de la comunidad que consideramos como los verdaderos **nataain araürakan** (*Los viejos sabios*), quienes, luego de haber vivido extensamente, se han desprendido a lo largo de su vida de las cargas negativas que generan en las personas la ansiedad, el desasosiego y la negatividad, pues, la certeza de su proximidad a la muerte elimina en ellos toda aspiración material de permanencia. **Ta'tüi einkari jürükü wamüratain ata ou'tain wamana** (*Mi abuelo es el portador de nuestro sufrir por todos nuestros familiares muertos*); **Einkari niá achikü aratatüi** (Él es el portador del relato de lo sucedido).

einta: Verbo. ***Llegar***; ***hacerse presente definitivo***.

El verbo, como vemos, se conforma mediante la unión del nominal **ein-** (*corazón*, *espíritu*) pero dirigido u orientado hacia su sentido de *ser*, lo que es puntualizado por el sufijo –**ta** que, como sabemos, es un puntual espacio-temporal que afirma la acción como única y definitiva. Así, el *llegar* es hacerse presente de verdad, de manera completa y total, es decir, material y espiritualmente.

Así, cuando decimos, por ejemplo: **einti te** (*llego yo*; *he llegado*), esto implica que *me presento en la totalidad de mi ser* en el momento y lugar correspondiente. O también, cuando decimos: **einti piá** (*llegaste*; *llegas tu* o *has llegado*), nos referimos a tu puntual y total presencia como persona. En fin, lo que queremos decir es que la puntualización de **ein** para expresar el sentido de *llegar*, nos señala que para la cosmovisión añuu el *llegar* es una acción vivenciada física y espiritualmente por el sujeto, esto es, total y siempre única.

einta amo: Verbo. ***Conseguir***; ***encontrar***; ***descubrir***.

En virtud de lo dicho acerca del término anterior, "*conseguir*", "*encontrar*" y aún "*descubrir*", es hacer presente de manera puntual y definitiva algo. En este caso, la lógica de la lengua establece que el sujeto que encuentra, sólo vivencia la experiencia, por lo que, sintácticamente se ubica posterior al verbo, por ejemplo: **eintain nana** (*ellos encuentran*; *ellos consiguen*; *ellos descubren*); por supuesto, el sentido de encontrar sólo se completa con -**amo** prefijado por el pronombre personal de lo conseguido; así, por ejemplo: **eintain nana nümo mane wopu** (*Ellos encuentran otro camino*; *ellos descubren otro camino*).

einunkoi: Nombre. ***Hermana de mí*** (***mi hermana***).

Con respecto a esta expresión, nos parece importante señalar que la filiación

consanguínea está marcada por la raíz **ein-**, esto es, toda consanguinidad está enmarcada o contextualizada por el corazón, el espíritu de la familia; vale decir, somos hermanos en virtud de que *juntos conformamos o nos conformamos como un solo corazón*. **Taükai einunkoi jallakarü** (*Voy de visita a la casa de mi hermana*).

einuu: Nombre. ***Hermana*** o ***hermano*** *de mi mismo sexo*.

Mi hermana o mi hermano están indisolublemente unidos a mi corazón y, por consiguiente, mi corazón al de ellos y, así nos conformamos como un mismo espíritu que se expande hacia afuera. Es a partir de esta consideración que la hermandad puede ser igualmente adquirida fuera de la consanguinidad, esto es, *puedo llegar a ser hermano o hermana aún cuando no esté consanguíneamente vinculado al hermano o hermana con quien me he hermanado*; para ello, sólo debo ser capaz de unir mi corazón hasta fundirlo en uno solo, con el de él o ella y, así entonces, expandirnos hacia afuera desde ese corazón que somos al hermanarnos con *los otros*; de tal manera que, mientras más nos hermanamos, más grande se hace nuestro corazón individual y colectivamente. **You tein aka kate kaaya einuuin** (*Es grande mi corazón pues tengo muchos hermanos*).

einuuya: Nombre. ***Hermano*** o ***hermana menor*** *de mí mismo sexo*; ***primo*** o ***prima***.

En este caso, la noción de mayor o menor se mide por la idea de distancia, es decir, el hermano o la hermana menor se encuentra alejado en tiempo de mí; tiempo que es posterior a mí o, mejor dicho, que procede de mí o a partir de mí; de tal manera que mi hermano o hermana menor, no sólo está vinculado a mí por consanguinidad sino porque su existencia se mide a partir del tiempo que mi existencia marca como origen y distancia para la suya.

Sin lugar a dudas, esta idea genera una perspectiva *muy otra* para las relaciones sociales entre hermanos y entre todos los miembros de la sociedad, pues, todo aquel que, aún no siendo mi consanguíneo, y cuya existencia proceda en un tiempo posterior a mi, es un mi hermano menor, un mi primo o prima; es por ello que, de acuerdo a este sentipensar, todos terminan siendo incluidos en un mismo centro familiar. **Tatiyera ama katouwa we ata teinuuya niá** (*Le enseño cómo vivimos porque es mi hermano menor*; *le enseño porque es mi primo*).

eiña (**aiña**): Verbo. ***Hacer***.

Para el *sentipensar* añuu el término **eiña** corresponde al principio vital de todo lo que existe; esto es, se trata de la expresión en la que se contiene la significación de que todo lo que está presente en el mundo realmente existe porque tiene *un* ***su hacer*** que le es inherente e inmanente.

Sin embargo, tal ***hacer*** posee esa condición porque está sujeto a una obligada orientación complementaria o, por mejor decir, a expresar, manifestar y materializar la relación de complementariedad de ***haceres*** de todos los *otros* con los que, espacial y temporalmente se relacionan. Así, pues, **eiña** se refiere tanto la actividad que todo elemento realiza y que le caracteriza como *ser presente en el mundo;* pero, sobre todo, como elemento o sujeto cuya presencia y existencia no es posible sin la complemetariedad de su ***hacer*** en relación con el ***hacer*** de los otros. Es en este sentido que debemos entender que todo: árboles, plantas, animales, humanos, seres visibles o invisibles, en fin, todo lo visible e invisible que en el mundo está, tiene un "ser", por así decirlo, que se evidencia a través de un ***hacer*** que le es inherente y que siempre está en relación complementaria con *el* ***hacer*** *de los otros*.

Ahora bien, al observar la estructura del término **eiña** vemos que se conforma mediante **ei-** que, sabemos, está significativamente vinculado a las ideas de "*soplo*", "*aliento*" y también a "*padre*"; mientras que –ña, está vinculado significativamente a "*hogar*". De tal manera que **eiña**, en tanto ***hacer***, se configura como una especie de "***aliento de hogar***", lo que para el *sentipensar* añuu se trata de la esencia o fundamento del ***hacer*** humano y de todos los seres vivos presentes en el mundo cuyos *haceres* son necesariamente complementarios a los haceres de los otros, pues, tal complementariedad es lo que hace posible *alentar* el hogar del mundo o; por mejor decir, alentar *al mundo como el hogar de todos*. **Wataain jaru eiteerü juya ata wüchiikan naunain weimeikarü, shirü maneü naiña wüchiikan** (*Sabemos cuando lloverá porque los pájaros huyen a la selva del manglar, ese es un hacer de los pájaros*). **Teiña** (*mi hacer*); **püiña** (*tu hacer*); **nüiña** (*el hacer de él*); **jüiña** (*el hacer de ella*); **weiña** (*nuestro hacer*); **jaiña** (*el hacer de ustedes*); **naiña** (*el hacer de ellos/ellas*).

eiñari(ü): Nombre. ***Hacedor***; ***hacedora***; ***creador***; ***creadora***; ***artista***.

Se trata de aquel que asume un *hacer* como su especial dominio, esto es, vive por y para su *hacer*, convirtiéndose en alguien considerado por los otros como especial, o mejor, como un especialista en lo que a su hacer se refiere. Es, con todo, lo que pudiéramos llamar un artista en su hacer, o alguien que ha logrado convertir su hacer en un arte. **Jüiñarü marichekarü jaturarü jiá** (*Ella es una*

artista tejedora de la enea); **Julio antunapekai nüiñari anuakan warucharu** (*Julio el mocho es el hacedor de cayucos en la laguna*).

eiñe (ei/ña/ee): Nombre. ***Collar*** (*adorno femenino*).

Anteriormente, al momento de pactar un posible casamiento, una de las solicitudes como dote casi obligatoria de la familia de la mujer solicitada en matrimio era, precisamente, la entrega de un collar especialmente elaborado por las mujeres de la familia del joven pretendiente. Tal prenda, generalmente era elaborada con piedras y semillas consideradas como de alto valor social y simbólico más que económico, pues, se trataba en lo fundamental, del elemento en el que simbólicamente reposa el espíritu o corazón de la familia del joven que, de esa forma, queda comprometido en representación de su propia familia en su integración a la alianza.

Vale decir, el collar, simbólicamente concentra el corazón del marido comprometido a dar aliento al hogar en el futuro inmediato (**ei**-ña-**ee**/**eiñe**), y que ha sido elaborado por las manos de las mujeres de la familia que así entrega a su hijo/hermano, como señal de alianza integradora y complementaria entre ambas familias.

Debemos decir que, en la actualidad, el reconocimiento de la dote como símbolo de compromiso de alianza familiar mediante la unión matrimonial de una pareja ha desaparecido totalmente entre los añuu; se sostiene todavía entre los wayuu, aunque el uso del collar como símbolo es cada vez menor y los arreglos por dinero son cada vez más comunes, lo que se ha prestado a terribles tergiversaciones culturales. **Teinuuin nakümatünü ya eiñekarü api ouyapaa tamaana** (*Ya mis hermanas hicieron el collar para pedir a mi esposa*).

eipiya (**eipía**): Nombre. ***Columna*** (vertebral); ***pilar***; ***soporte estructural***; ***espina dorsal***.

Nuevamente es posible observar el hecho de que, de acuerdo al sentipensar añuu, la configuración significativa de los nombres se construye a partir de la función o hacer que, en su estar, el elemento en cuestión cumple. Así, el término **eipiya** (**eipía**), ciertamente, designa a la estructura ósea de lo que es la columna vertebral del cuerpo humano, pero, asimismo, puede ser usado para designar a todo aquello que físicamente puede constituirse en pilar o estructura de soporte o de articulación estructural de un cuerpo físico, ya sea éste humano, animal, vegetal o simplemente construido como la casa, el cayuco, etc.

Es así como, por ejemplo, al construir la estructura o cuerpo esquelético de la casa, es posible decir: **nakümatunü eipíañü jallakarü ya** (*Ellos ya construye-*

ron las columnas de la casa), o para referirse a la estructura de una embarcación es común decir: **jeipíaü anuakarü** (*su columna del cayuco*; *la quilla del cayuco*).

Si esto es así, debemos entender entonces que, desde el filosofar añuu, todo lo presente en el mundo tiene un cuerpo y, como tal, posee una estructura que lo soporta (**eipiya**), tanto para su sostenimiento y equilibrio como cuerpo, como para la factibilidad de su movimiento que supone y exige todo hacer. Dicho de otra manera, un pilar, una columna o un soporte estructural no sólo está en relación con la función de servir de apoyo o sustentación, sino que también y sobre todo, con la de posibilitar el movimiento implícito en el proceso de hacer inherente a todo cuerpo presente en el mundo.

Por esta vía, es posible extraer un principio de lo que sería la física desde el sentipensar añuu: toda estructura, pilar o soporte ha de suponer la solidez para la permanencia del cuerpo que sostiene y, al mismo tiempo, del movimiento implícito en el hacer del cuerpo que tal estructura se encarga de soportar; por tanto, no hay cuerpo sin estructura y no hay estructura cuyo diseño no implique la capacidad de movimiento del cuerpo soportado. En fin, no hay cuerpos inertes, ya que su propia estructura interna es concebida o conformada para que su hacer, como cuerpo, pueda ser posible.

Esto que decimos, de seguro, puede ser objeto de debate por la ciencia occidental, especialmente, porque desde Descartes, Newton y hasta nuestros días, el principio de la ciencia física occidental se fundamenta en lo contrario, es decir, para occidente toda estructura tiene por objeto la fijación del cuerpo, esto es, su inmovilidad o su resistencia al movimiento del mundo a los que enfrenta. Así, por siglos los ingenieros y arquitectos han profundizado en la creación de estructuras capaces de desafiar los movimientos telúricos bajo el supuesto de que la naturaleza es dominable, sometible, por lo que, al fin de cuentas, el propósito de la ciencia no es otro que arrancarle sus secretos al mundo y así dominarlo.

Por el contrario, el principio físico de acuerdo al filosofar añuu apunta hacia otra dirección, pues, definitivamente este se configura a partir de la consideración de que no hay cuerpos inertes y, por tanto, no hay cuerpos fijos en el mundo, pues, todos los cuerpos se conforman mediante estructuras capaces de propiciar el hacer que le es inherente en tanto cuerpos físicos y sujetos vivos; vale decir, todo cuerpo tiene la capacidad de hacer por cuanto está vivo y su estructura de soporte como cuerpo se conforma en virtud del movimiento que su hacer requiere.

No es nuestro propósito aquí ahondar más en este aspecto; no obstante, estamos convencidos que el principio físico añuu anteriormente descrito, implica un razonamiento matemático, una geometría que le ha de ser correspondiente y

que, en todo caso, han de confirmar este filosofar el mundo, propio de los añuu.

eiporu: Nombre. ***Frente*** (de la cabeza).

Se refiere estrictamente a la parte frontal de la cabeza de un hombre o de un ser humano, pues, se conforma mediante **ei-** (*padre*) y –**poru** (*cabezal*; *hacha*). Así, se trata del cabezal de un humano y que, normalmente señalamos en su parte frontal. **Teiporu** (*mi frente*); **piiporu** (*tu frente*); **niiporu** (*la frente de él*); **jiiporu** (**la frente de ella**); **weiporu** (*nuestra frente*); **jeiporu** (*la frente de ustedes*); **neiporu** (*la frente de ellos*).

eira: Nombre. ***Tía paterna*** (*que sale del padre*).

Como sabemos, la sociedad añuu es matrilineal y matrilocal, es decir, la madre y sus hermanas y hermanos tienen la responsabilidad en la conducción de todo lo relacionado al orden familiar y en la orientación y formación de los hijos al interior de una familia. Sin embargo, esto no elimina la presencia o participación de las tías paternas, especialmente, en la formación de las hijas del hermano (sus sobrinas), sobre todo, si se trata de las hijas de un hermano menor.

Esta participación no deja de ser conflictiva en muchas ocasiones, pues, toda mujer defiende lo que corresponde a su territorio familiar, de allí que la tía paterna debe ser muy sabia para hacer efectiva su participación con sus sobrinas; para ello, sus palabras siempre son el resultado de una estricta elección para evitar que las mismas puedan ser consideradas como una intromisión. **Amüiwo ata maneeichu jeintaü joukarü we eirakarü** (*Sólo por momentos nos visita la tía paterna*).

eirükü: Nombre. ***Cuerpo***; ***carne***; ***familia extendida***; ***parentela***; ***apellido***.

El término es realmente importante, pues, a pesar de que su sentido de *cuerpo* o *carne*, el mismo está más bien orientado a un cuerpo y una carne socialmente construida, conformada. En este sentido, **eirükü** es el concepto que reúne a todos los que por vía consanguínea constituyen una misma familia, y a la que se unen por la vía del matrimonio con las mujeres del grupo, aquellos hombres provenientes de *otra carne*.

Así, una familia se constituye como un solo cuerpo, una misma carne, con una misma historia y un espacio territorial originario. El **eirükü** es lo que unifica a todos los miembros de un grupo familiar, muy a pesar de encontrarse fuera del espacio territorial originario del **eirükü**.

Ser parte integral de un mismo cuerpo, compartir la misma carne genera profundas responsabilidades, pues, una falta de un miembro del **eirükü** es corresponsabilidad de todo el cuerpo; asimismo, cualquier afrenta a un miembro del **eirükü** es una afrenta a todo el cuerpo en la totalidad de su extensión.

Esta condición obliga a todos los miembros de un **eirükü** a mantenerse en los límites que establece el cuerpo familiar, la carne de todos, pues, toda acción es compartida. Se trata de una condición ética fundamental para la coexistencia entre todos los **eirükü** existentes.

Asimismo, cuando cualquier miembro requiere del apoyo económico, material, físico, político, etc., todos los miembros del mismo deben prestarse al auxilio, pues, de negarse, queda tácitamente fuera o se autoexcluye del **eirükü** por lo que no estaría en condiciones éticas de solicitar apoyo cuando llegue el momento de requerirlo.

Hemos dicho que todo **eirükü** posee un espacio que, históricamente ha territorializado; sin embargo, en el momento en que su expansión llega a su límite, se hace necesario producir un corte que, sin implicar un desgarramiento familiar, hace posible la sobrevivencia del grupo; es por ello que en estos casos, parte del mismo se desplaza hacia otro lugar en la misma cuenca, a territorializar un nuevo espacio o a reterritorializar antiguos espacios que, por diversas causas, fueron circunstancialmente abandonados. No obstante, el grupo que se desplaza no sólo mantiene su pertenencia al **eirükü** de origen, sino que permanentemente alimenta la memoria de su carne originaria mediante encuentros familiares muy a propósito.

Finalmente, sabemos que todo **eirükü**, por tener su propio espacio territorial y su propia historia, tiene de por sí, su propia definición, esto es, asume un nombre propio. Así, el nombre que cada **eirükü** asume a su vez un símbolo que siempre corresponderá a la imagen de un animal o a una especie en cuyo hacer la familia se siente representada. Así, entre los añuu, los principales **eirükü** estaban representados por: **keiwi** (*el caimán*); **aroona** (*yaguasa*); **moreena** (*garza*); **pou** (*pámpano*); entre otros. Sin embargo, todos estos símbolos familiares y sus nombres como **eirükü** fueron sustituidos por apellidos castellanos y, por eso, hoy día encontramos a los Sánchez de Puerto Cuervito; los Medina de El Barro; los Sierra de La Boquita; etc. No así entre los wayuu, quienes mantienen la misma noción de **eirükü** y la practican con profunda perseverancia.

eita: Nombre. ***Enojo***; ***coraje***; ***rabia***; ***arrebato***; ***arrojo***; ***valentía***.

Se trata de un estado del sujeto en el que se muestra descontento, iracundo y

cuya manifestación visible inmediata es la seriedad de su rostro y la parquedad de su palabra que, a veces, se hace totalmente ausente. Su conformación, como vemos, es a partir de **ei-** (*padre/soplo*) y el sufijo –**ta** como puntualizador de su estado único y definitivo, lo que no puede ser separado del aspecto físico, el gesto que, sin necesidad de ampliar el discurso, habla de la molestia, el enojo o el coraje del sujeto que, ciertamente, también puede manifestarse en un arrebato. Dicho de otra manera, el término corresponde estrictamente a un estado del tiempo atmosférico, a la manera en que se muestra el padre cósmico y su gemelo, por eso, puede presentarse como:

> **eita jouteikai**: corresponde al momento en que el viento se muestra agresivo, arremolinando las aguas, incluso, alejando las orillas en un cambio de la marea que suele ser aterrador, pues, saben los añuu, que anuncia el tamaño del enojo, de la rabia del padre cósmico; pero, además, porque su arrebato puede venir acompañado de su hermano gemelo y es cuando se dice:
>
> **eita juyakai**: que corresponde al mismo momento anteriormente descrito pero acompañado de una ventisca de lluvia que, ciertamente, anuncia lo que pudiera ser un torrencial aguacero acompañado de eléctricas centellas lo que, sin duda, a los añuu les aterra.

Así, pues, como vemos, el término corresponde a la necesidad de nombrar y describir un determinado estado del tiempo atmosférico que, de acuerdo a la perspectiva de visión añuu, corresponde a una actitud del gran padre cósmico: **ei**, y, por tanto, naturalmente transferible a un "padre" humano en la cotidianidad de la vida social. Es en este sentido que, no podemos culminar este comentario sin llamar la atención acerca de la interpretación que ciertos lingüistas han hecho del término, al que sólo traducen como "*golpear*" sino que, en sus ejemplos, muestran a un añuu golpeando a un abuelo.

Tal idea no sólo nos parece absurda sino profundamente irrespetuosa, producto del sentimiento colonialista que no desaprovecha ninguna oportunidad para descalificar a las culturas dominadas, pues, a fin de cuentas, cada vez que las descalifica se cualifica a sí mismo en su individualidad, en su colonialismo.

Finalmente, **eita** puede expresar la disposición de un sujeto a realizar acciones inconcebibles para otros y para sí mismo, pues, se trata de un estado de arrebato que estalla o hace estallar lo que por dentro llevamos o soportamos. Se trata, pues, de acciones de arrojo, de coraje, de atrevimiento que el sujeto en su estado "natural" no realizaría o no se atrevería a ejecutar pero que, llegado ese momento, le es imposible contenerse y es capaz de sobrepasar sus propios límites. **Tamiro katui eitakarü nüyaawa amüiwo amo apani eichin aünüñü** (*Mi hermano tuvo el coraje de pelearse él solo con tres hombres enemigos*).

eitiyata: Verbo. ***Destripa***r; ***extraer el espíritu del animal para que pueda ser alimento***.

El presente verbo nos permite reafirmar la necesidad de la complementariedad entre las diferentes comunidades de seres presentes en el mundo y que, de acuerdo al sentipensar añuu, se han de valer unas de otras en función de la persistencia de todas. Además, nos permite confirmar que, desde la perspectiva occidental, es decir, desde la visión de una cultura como pensamiento único, todo aquel que es diferente es visto como un sujeto siempre dispuesto a "matar por placer". Expliquemos esto.

El término **eitiyata** se estructura mediante: **ei-** (*soplo*, *padre*, *raíz de corazón*, *espíritu*); seguida por –**ti** (marca de desplazamiento hacia una exterioridad); -**ya**- (que procede de un adentro hacia afuera), y, finalmente –**ta** (acción puntual, única y definitiva).

Visto así, en su estructura interna, **eitiyata** es sacar o extraer de manera definitiva y puntual lo que se considera residencia o lugar del espíritu o raíz del corazón de aquella especie que comeremos, pues, nosotros, igual que todas las demás especies, deseamos y necesitamos sobrevivir como comunidad.

Así, pues, **eitiyata** es el término con el que el pensamiento añuu define el momento y la acción en la que un sujeto extrae de forma definitiva las entrañas donde reside el espíritu de la especie que, una vez destripada o mejor, *desespiritualizada*, se convierte realmente en "pieza" y, por tanto, susceptible de ser transformada en alimento sustentador de la comunidad humana. Es esta la orientación significativa originaria del verbo **eitiyata** y no la de "***apuñalar***" a otro como si se tratara de una condición criminal natural de los añuu y de todos los indígenas de Abya Yala.

Esto lo decimos porque, algunos lingüistas al presentar este término lo han hecho, precisamente con la construcción intencionada de un ejemplo donde supuestamente, un añuu "*apuñala*" (y se sobrentiende, mata) a un criollo o extranjero (**ayouna**); de tal manera que el término que originariamente para el sentipensar del pueblo añuu corresponde a la necesaria acción que hace posible transformar en pieza comestible a la especie capturada en función del sustento material de la comunidad humana, es tranformada por los lingüistas de la colonialidad en una especie de disposición criminal natural o propia de los añuu. **Eeketü eitiyata üyükan apüreeruwa narakatain** (*Hay que destripar los peces antes de cocinarlos*).

eiya: Nombre. ***Tío paterno***; ***que viene del padre*** (condición masculina).

Al igual que **eira** (*tía paterna*), **eiya** es el hermano del padre de ego, es decir, se trata de aquel que proviene por la vía del padre. Así, si la tía paterna tiene poca vinculación en el proceso de formación de sus sobrinos y sobrinas, mucho mayor pareciera ser el distanciamiento en estas funciones para el tío paterno; lo que en modo alguno quiere decir que no tenga ninguna ascendencia sobre sus sobrinos, pero lo cierto es que poca es su participación y responsabilidad en la formación de sus sobrinos, o hijos varones de sus hermanos. **Niiya te, poreesakarü jamaicharaa teira tapiñaru niá** (Él es mi tío paterno por eso muy poco lo veo en mi casa).

ei'awa: Verbo. ***Mecer***.

En este caso se ve más claramente la relación del término **ei**- con el sentido significativo de viento, soplo o brisa. Pues, como vemos, el verbo se configura mediante **ei**- enlazado con el sufijo reflexivo –**awa** mediante el saltillo o golpe glotal ', que funciona como una consonante más. Se trata de señalar la acción de vaivén que genera brisa o frescor por sí mismo y para sí mismo.

Así, por ejemplo, **tei'awairu jamaakarü**: *me mezo en la hamaca*; o también, **nii'awaü anuakarü**: *la canoa se mece*; o mejor, **anuakarü nii'awaüru paraakan**: *la canoa se mece en las aguas*. El hecho es que el movimiento del mecer genera el "briseo" que recibe el propio sujeto como efecto sobre sí mismo.

ekaa: Verbo. ***Comer***.

El comer requiere de la acción efectiva del sujeto como totalidad. Con esto queremos decir que comer no es sólo una acción ejecutada materialmente, sino que también y al mismo tiempo, es vivenciada por el sujeto, particularmente, en el momento de degustar y satisfacer su deseo.

Así, por ejemplo, al decir: **ekeei tein jürükü maneü waluakarü** (*me comería una babilla completa*), en la que se enfatiza la dimensión de deseo vivenciado por el sujeto en virtud de la presencia de –**ein**- residencia de los deseos y sentimientos sufijando al pronombre personal **t**- que, asimismo, se presenta posterior al comer (**ekaa**).

Mientras que, al decir: **tekein waluakarü** (*Yo como babilla*; *estoy comiendo babilla*), la acción de comer está siendo ejecutada material y efectivamente, por lo que el pronombre **t**- antecede al verbo –**ekaa**- (**ek**-) pero, al mismo tiempo,

la acción es un sentimiento que está presente en nuestro interior, en nuestro corazón -**ein**- pues, a fin de cuentas, comer también es un disfrutar aquello que se come.

Es así como podemos entender que el comer en tanto acción material no puede ser divorciada del sentimiento que el mismo sujeto vivencia. Esta idea se aclara mucho más con la frase subsiguiente a la acción de comer: **ekíchi tein pa** (*ya comí*, *estoy satisfecho*) en la que se configura plenamente la idea de unidad entre la agencialidad del sujeto al comer: **ekíchi** (*comí*), y la vivencialidad del deseo satisfecho en la interioridad del mismo: **tein pa** (*mi sentir ha cesado*). Dicho de otra forma, *comer* es uno de esos verbos en los que el sujeto es agente de la acción y vivenciador de la misma.

emewa: Verbo. ***Oler***, ***despedir olor***.

Una de las condiciones que los añuu establecen en sus relaciones con los demás, sean estos personas, animales, plantas y naturaleza en general, es el olor que por sí mismos cada uno de los diferentes sujetos despiden. Así, emanar un buen olor suele ser considerado una condición básica al buen corazón, al buen sentido; por el contrario, despedir mal olor puede ser considerado como una manifestación de un mal espíritu o a un desequilibrio interior del sujeto que lo transmite.

Emanar buen olor es, pues, manifestación de la armonía interior del sujeto (humano, animal o vegetal). Despedir mal olor puede ser señal de malestar del sujeto o de que su espíritu no está bien; el animal no está bien o la planta puede ser dañina. En fin, oler o despedir olor es parte de la naturaleza de todo lo presente en el mundo y su condición de **anou emewa** (*buen olor*; *aroma*), o de **mou emewa** (*mal olor*, *hedor*), está estrechamente vinculado al espíritu de quien lo emana. **Joukai anou aüna pe ee mou emewa paraaru** (*Hoy no es bueno pescar, hay mal olor en las aguas*).

enkata: Verbo. ***Toser***; ***esputar***.

Manifestación que para el pensamiento añuu es expresión de que la interioridad del sujeto rechaza la exterioridad que le enferma. Vale decir, toser, esputar, es señal de rechazo y puede hacerse estando ciertamente enfermos o totalmente sanos, lo que sin lugar a dudas expresaría el profundo desacuerdo o desagrado del sujeto con respecto a aquello que rechaza. Por ejemplo, al momento de percibir un mal olor, la reacción casi inmediata es el de toser y esputar como

muestra de rechazo al hedor percibido. Cuando un añuu está realmente molesto con una persona muestra su desagrado tosiendo y esputando; se trata de expulsar el malestar para que no alcance o se asiente en su propio corazón o interioridad, pues, ello puede enfermarlo de a de veras. **Mana jümo tera manei ayouna berrnadoran tenkatai ata tataai keetü nüraaraai** (*Cuando veo un criollo gobernante yo escupo porque se que es mentiroso*).

ennita: Verbo. ***Remar***; ***palanquear***.

Es, tal vez, la más común de las acciones que cotidianamente los añuu realizan y por lo que, en efecto, tanto varones como hembras aprenden a ejecutarla desde la más temprana edad; por lo que podemos decir, que **ennita** (*remar*, *palanquear*), es una de esas palabras que antiguamente un niño o niña añuu debía aprender casi al mismo tiempo en que aprendía a caminar, pues, saber usar el remo o el canalete es fundamental para el cotidiano desplazamiento en la Laguna.

Así, lo primero que una madre le enseña a su hijo cuando éste está en capacidad de sentarse por sí solo dentro del cayuco es a mantener el equilibrio dentro de la embarcación, pues, generalmente el cayuco que conduce la mujer *no tiene quilla* (**eipiya pe**), pues, su base es plana, lo que la hace susceptible al movimiento de las aguas y por ello requiere del dominio del cuerpo para sostener el equilibrio de la embarcación ya que, de lo contrario, ésta tiende a dar un vuelco que la haría sosobrar. Decimos todo esto; por cuanto, el cayuco es la embarcación que generalmente conducen las madres y es allí donde los niños (hembras o varones) aprenden a desplazarse en el agua y por lo que, posteriormente, logran caminar dentro de una embarcación casi en mejor forma que cuando se desplazan en tierra firme.

El segundo paso que un niño debe dar en su aprendizaje del desplazamiento sobre las aguas lo constituye, sin duda, el uso del remo y/o canalete, esto es, aprender a ejercer o ejecutar **ennita**, pues, a pesar de que la palabra es la misma, una cosa es palanquear y otra es remar; vale decir, palanquear requiere que el sujeto esté de pie dentro de la embarcación, pues, debe clavar la punta de la vara de madera (canalete) para, con fuerza, empujar(se) la embarcación y así ponerla en movimiento. Por el contrario, remar implica que el sujeto va sentado dentro de la embarcación ya en movimiento sobre las aguas y él debe sólo usar el canalete como si este fueran las aletas de la embarcación para así lograr su desplazamiento, así como el control de la dirección y la velocidad del mismo. **Tachon nütiyerawatüi aennita ya** (*Ya mi hijo aprendió a palanquear*).

era: Verbo. ***Mirar***; ***observar***.

Este verbo nos es propicio para exponer un importantísimo aspecto del sentipensar añuu. Nos referimos al principio relacionado con el origen, digamos, visual, de la configuración conceptual de la cultura. Así, el **mirar** u **observar** (-**era**-) corresponde a la operación mediante la cual, hombres y mujeres añuu precisan en su forma y sobre todo en su *hacer*, todo aquello que está o se hace presente (-**ou**- *emerge*) en el mundo, lo que en consecuencia produce su aprehensión, es decir, el ***conocer lo observado***. En este sentido, ***Mirar/observar*** se constituye como acción/condición imprescindible para el proceso de *conocer/aprender*; por tanto, el *conocer* se configura como el verdadero ***ver***: **kanaa**, que es como decir que aquello que ha sido observado es aprehendido de forma sostenida, permanente, por el sujeto observador que así lo hace de su conocimiento.

Como vemos, desde la perspectiva añuu existe una profunda relación entre la acción de ***mirar/observar*** (-**era**-) y el proceso de *conocer* lo que, a su vez, no puede ser desvinculado del ***ver***: -**kanaa**- que, en este sentido, se constituye en fundamento del ***mirar/observar***. Es por ello que, al decir, por ejemplo, la frase: **jieranaai**, no sólo estamos significando: él está mirando; él está observando, sino que también nos estamos refiriendo al hecho de que, al mismo tiempo, el sujeto *está aprendiendo y/o aprehendiendo,* esto es, *él está conociendo*. Asimismo, al decir la frase: **jikanaai**: él ve; él lo ve, igual estamos diciendo que: él lo reconoce; él lo conoce. En todo caso, es evidente la importancia que el pueblo añuu le otorga a la acción de ***mirar/observar*** puesto que, tal como hemos visto, no se trata de la simple acción de pasar la vista por sobre las cosas, sino del proceso de *ver-conocer* todo lo que se hace presente ante nuestra mirada.

Por supuesto, tal perspectiva genera el hecho de que la cultura pareciera otorgar una especie de privilegio al sentido de la vista lo que se manifiesta en la estrecha relación existente entre el nombre del órgano corporal para la visión o sentido de la vista: el ojo (**o'u**), y la forma en que todos los cuerpos y elementos se hacen presentes en el mundo o se muestran ante nosotros a través del emerger (-**ou**-). Pero, este aspecto clave de la lengua y el sentipensar añuu, lo profundizaremos en su exacto momento.

eri: Nombre. ***Mujer de***; "***esposa***"; ***amante***.

El término es orientado, digamos, por un sentido eminentemente sexual, pues, como ya hemos visto anteriormente, la acepción para "*esposa*" se configura como aquella mujer que se conforma como "*tierra buena*" (**amaana**); en este caso, -**eri**-, puede o no ser la madre de nuestros hijos, pero, en todo caso, es

nuestra mujer, una que amamos o con la que compartimos lecho; es en definitiva, *nuestra amada*, *nuestra amante* y, nos pertenece y le pertenecemos.

En este sentido, es bueno señalar que, si bien es cierto que un hombre añuu puede llegar a tener más de una esposa (**amaana**) sin que ello sea motivo de conflicto, mucho más cierto es que la primera esposa siempre será a la que se dirija o refiera como **tamaana** (*mi esposa*; *mi tierra buena*), mientras que la segunda (o tercera) siempre será: **teri** (*mi mujer*). **Jarü tauneei Santa Ritakarü taükeei mané teri** (*Cuando vaya a Santa Rita visitaré a mi otra mujer*).

erü: Nom. ***Cara***; ***rostro***; ***lado***; ***perfil***.

Como es de apreciar, **erü** es el nombre con el que en lengua añuu se designa a la imagen exterior de un cuerpo, es decir, no sólo se trata de la imagen de nuestro rostro o cara humanos, sino de todo costado o perfil visualizable por un observador. En este sentido, bien podemos decir: **anou jirüü**: *su rostro de ella está bien*; *ella es bonita*, como también: **chi erütü anuakarü**: este lado de la canoa, o más ampliamente: **jatumi erüyu mmokarü ee anou akürü**: *hacia ese lado del mundo hay buena comida*.

F/G

Debemos dejar bien establecido que ambos fonemas son inexistentes en la lengua; sin embargo, parecieran hacerse presentes a causa del debilitamiento de las oclusivas "**p**" y "**k**", ya sea por encontrarse en posición intervocálica, para el caso de "**p**", generando un sonido que se aproxima a "**f**"; o también, por la cercanía o aproximación de la nasal "**n**", para el caso de "**k**" que tiende a transformarse en "**g**".

Así, por ejemplo, al decir: **ayou piá**, la oclusiva bilabial explosiva (-**p**-) se debilita en tal medida que casi pierde su punto de articulación haciendo que su pronunciación tienda a convertirla en la fricativa "**f**" por lo que, pareciera escucharse: **ayou fiá**. Parecido fenómeno ocurre con el fonema "**k**", que en posición intervocálica tiende a debilitarse dando como resultado su sonorización escuchándose como "**g**". Es por ello que, al decir, por ejemplo: **marichekarü** (*la enea*), pareciera escucharse: **marichegar**. Lo mismo ocurre cuando "**k**" es precedida o seguida por la nasal "**n**". En este caso, "**k**" tiende igualmente a sonorizarse convirtiéndose en "**g**". Por ejemplo, al decir: **añunkan** (*los añú*), pareciera escucharse como: **añungan**.

Ahora bien, no obstante, la efectiva presencia de este fenómeno fonético, podemos aseverar que no existen en lengua añuu términos que en posición inicial de palabra cuenten con estos fonemas: "**f**" o "**g**", a excepción de aquellos que resultan de préstamos lingüísticos del castellano, como, por ejemplo:

floorakarü: Nom. ***Flor***; ***la flor***.

El término no es sólo un préstamo lingüístico, sino que, ciertamente, introdujo un cambio importante en la descripción que, de acuerdo al sentipensar añuu, es el *hacer* de las plantas, ya que, desde su perspectiva, la aparición de la flor en la planta representa o se entiende como equivalente al ciclo vital de la mujer en su tránsito de niña a mujer pero que aún no es madre, es decir, se trata de la época en que una ñerü se está transformando en **mayüre**. Así, la aparición de las flores es indicativo de que la planta está madurando hacia su futura condición de madre (**uun**), pues, se aproxima al tiempo de dar frutos; por tanto, para el pensamiento añuu la flor no puede ser separada del *hacer* de la planta y, por eso

mismo, su designación se realiza en virtud del proceso de maduración y, sobre todo, al tiempo incorporado en el mismo, de allí que el préstamo lingüístico introduce la separación de la flor del *hacer* de la planta.

Por otro lado, desde la perspectiva añuu las flores forman parte del follaje general de las plantas, de tal manera que son parte integral de lo que se entiende como la vestimenta de las mismas, aportando color y luminosidad, lo que se vincula significativamente a condiciones de bienestar, vitalidad y alegría. Así, al decir: **anou auchaü keijü ouriyakarü ata kafloorachain**: e*stá bonita la planta*, *está luminosa su vestimenta porque tiene florecitas*; vemos cómo la expresión se refiere a la presencia de colorido, luminosidad (**keijü**: *sol de ella*) en la vestimenta de la planta (**auchaü**), lo que demuestra su alegría o su bienestar (**anou**) por tener (-**ka**-) de *florecitas* (**floorachain**).

gayeerüluu: Nombre. ***Gallera*** (***En la gallera***).

El juego de las peleas de gallos es, a todas luces, una tradición traída a América por los hispanos y su presencia en la Laguna de los añuu es relativamente reciente, de hecho, son muy pocos los criadores de este tipo de animales y, mucho menos, los conocedores acerca de su entrenamiento. Ello se debe, en primer lugar, a que se trata de una raza de gallináceos costosa en su cuidado y que requiere de un espacio de tierra que, para los hombres de agua sólo es posible mediante la construcción de escolleras que, son más bien destinadas a la plantación de cocales, algunas plantas comestibles y ornamentales, pero fundamentalmente como patio para trabajar en la reparación de sus embarcaciones y demás artes de pesca.

Sin embargo, las peleas de gallo se han convertido en un atractivo evento para los añuu. De seguro, fue introducida por criadores criollos y también wayuu quienes llegan desde Paraguaipoa y Carrasquero con sus animales para las peleas que los añuu organizan como parte de los eventos de las fiestas de San Bartolomé, La Virgen del Cármen, Santa Lucía y, más recientemente, San Benito.

El más reconocido cuidador y entrenador de gallos de pelea en la Laguna de Sinamaica lo fue, sin lugar a dudas, Miguelorio[2]. Personaje muy apreciado en la comunidad y solicitado por criadores de gallos para el cuidado y entrenamiento de sus animales. Miguelorio era, además, el encargado de cuidar la imagen de San Benito y uno de los organizadores de su celebración. Así, pues, la incorporación de las peleas de gallos como parte de las atracciones en las fiestas religiosas es una tradición no añuu pero que ha sido asumida como propia al punto que, hemos podido registrar cantos en lengua añuu, donde el relato narra

2 Mostrar fotografías de Miguelorio.

una historia relacionada con la gallera y las peleas de gallos.

gayeetakarü: Nom. ***Galleta***; ***la galleta***.

Se trata de otro préstamo del castellano que los añuu incorporaron a su lengua en la misma medida en que incorporaban este tipo de alimento a su dieta. Las galletas de cualquier tipo: dulces o saladas, suelen ser muy apreciadas por los añuu; sin embargo, nunca las han incorporado a su arte culinario debido a que, para su preparación, se requiere del uso de un horno, elemento que nunca ha sido utilizado por este pueblo.

I

-i: ***Sufijo marcador de género masculino***.

Morfema que puede cumplir varias funciones en su posición de sufijo. Así, puede actuar como marca de género masculino, pero también, es generalmente utilizado como sufijo verbal cuando no existe ningún otro. Como sufijo marcador de género tenemos, por ejemplo, expresiones como: **kanuai** (él tiene cayuco, o, él posee canoa). En casos como éste, el pronombre personal (**niá**-Él) puede ser sustituido por el sufijo –**i** marcador de género masculino; sin embargo, la expresión completa sería: **kanuai niá**.

Por otro lado, el morfema –**i-** puede aparecer a inicio de palabra, en cuyo caso resulta totalmente eufónica, es decir, no altera la significación del término al que acompaña; por ejemplo, podemos decir: **ichon añeikarü** (*el hijo de la planta*, esto es: *la fruta*).

-í: ***Sufijo marcador de tiempo evolutivo***.

El sufijo –**i** también se constituye en marcador del aspecto evolutivo, es decir, se trata del marcador que permite presentar el proceso como una evolución con respecto a una situación inmediatamente anterior, esto es, señala un cambio de estado o de actividad lo que implica un cambio de acción o de posición del sujeto, por ejemplo: **tookoti jounükü** (*yo corto/comparto/ella emerge palabra*). Expresión que efectivamente puede ser analizada como una oración subordinada en la que el sufijo –**i** de **tookot-i**, está marcando no solamente el género masculino del sujeto de la primera oración (*Yo corto/comparto*), sino que además permite evolucionar al sujeto que así pasa de ejercer el *cortar/compartir* a vivenciar la acción de **j**-(*ella*), que emerge (-**ou**-) como palabra (-**nükü**).

Así, pues, -í- acompaña al verbo cuando se pretende expresar una idea con sentido evolutivo en el tiempo, es decir, -í es el marcador del aspecto evolutivo. Su presencia señala que el proceso de la acción del sujeto es el resultado de una transformación o que una acción ha concluido y ha comenzado otra con lo que se delimita la fase inicial del proceso y el comienzo de un nuevo estado o condición. Por ejemplo: **anaaíchi te**: *me mejoré* (*dejé de estar enfermo y comencé*

a estar sano nuevamente); o también: **jattaíchi eimakai**: *el río se ha secado* (*pasó la fase creciente y ha comenzado la estación seca*).

-ía: ***Sufijo Marcador de tiempo prospectivo***.

Este morfema cumple la función de indicar o señalar que la acción o suceso del que se habla constituye en sí mismo la entrada a un proceso que es al que quiere referirse el sujeto. Dicho de otra manera, se trata de una marca de tiempo en la que se conjugan el tiempo de una acción concluida y que por eso mismo, hace posible el inicio de un nuevo proceso que implica otro tiempo de ejecución; de tal manera que, este *aspecto prospectivo* hace posible la conexión de un tiempo pasado que se minimiza por la inmediata acción de un tiempo por venir que con su presencia, contradice al tiempo que sigue, por lo que enfatiza la noción de un presente permanente en el que parece fluir la cultura de los hombres de agua.

Esto es muy importante comprenderlo, pues, una cosmovisión configurada a partir de la idea de un presente permanente sin lugar a dudas influye en la cosmovivencia que, por esa vía, está sujeta a una temporalidad en la que el futuro como tiempo posible de vivir, se exilia. Así, esta perspectiva de entender el tiempo, podemos aseverar, constituye el fundamento del fracaso de las políticas indigenistas dada la incomprensión de la posibilidad de inexistencia de un tiempo futuro tal como el Estado occidental entiende que existe.

Se trata, pues, de un sufijo marcador de un aspecto prospectivo que siempre mantiene la relación de inmediatez con la situación enunciada. Así, por ejemplo, al decir: **aouníati te**: *voy a irme*, *ya me voy*; la acción está enmarcada en un futuro que es inmediato dando por hecho que la estancia en el lugar ha terminado. En muchas ocasiones el marcador prospectivo –**ía** suele acompañarse del marcador del aspecto inactual –**ee** y, de esta forma, se enfatiza la condición de futuro del enunciado. Por ejemplo, al decir: **achakeei akürü, tekíati**: *quisiera comida*, *voy a comer*.

iimá: Nombre. ***Año***; ***estación***.

Para los añuu, como para la gran mayoría de los pueblos de Abya Yala, la medición del tiempo se hace a partir de la regularidad de las estaciones que, ciertamente, están vinculadas al movimiento (*hacer*) de la tierra. Es este, pues, el sentido significativo de **iima**, término con el que se nombra o marca el cumplimiento de un giro completo del mundo alrededor del sol y que, precisamente por ello, se configura a partir de **ii-** que es una raíz verbal vinculada a todo lo

que comienza luego de una vuelta, esto es, lo que *da vuelta* o *gira*, y, **-mmá**: *la tierra*, *el mundo*. Dicho de otra manera, para los añuu, el cumplimiento de un año no es más que el re-comienzo del mundo luego de la vuelta o giro completo de la tierra.

La precisión del cumplimiento de la vuelta completa de la tierra se determina mediante la observancia de las estaciones. Así, la aparente regular división en temporada seca y temporada lluviosa de nuestra región tropical, permitía a los añuu precisar el cumplimiento de un año completo, pues, se sabe que **iima** se completaba cuando ambos periodos (lluvioso y seco) han culminado totalmente ya que esto equivale a una vuelta completa del mundo en su *hacer* y, por tanto, a su recomienzo. Por esta vía, **iima** está más referida en su significación al fin de la vuelta del mundo y al reinicio de su hacer en una nueva vuelta, más que a la medición del tiempo propiamente dicha.

Este aspecto es muy importante, pues, es el fundamento del principio de circularidad que orienta la idea de tiempo para el sentipensar añuu y que, por ende, se hace presente en el hacer de su cosmovivencia cotidiana. En este sentido, saben los añuu que la noción de tiempo es intrínseca al regular movimiento de la tierra y, por tanto, a su *hacer* como sujeto vivo. Esto, sin lugar a dudas, genera una perspectiva de comprensión del tiempo y de su aplicación que aún en su regularidad nunca es el mismo, ya que se trata de un recomienzo luego de una vuelta, es decir, de una renovación de la tierra. Así, el tiempo pasado se constituye en permanente vitalidad del presente por lo que nunca lo viejo es desechado, sino que en el regular recomienzo del mundo, el pasado está incorporado al presente.

Ahora bien, dado que el final de una estación y el comienzo de la otra es recurrentemente circular, el punto de articulación de ambas se constituye en punto de fin de un tiempo y de origen de su recomienzo. Sin embargo, es bueno señalar que tal punto no se conforma de una sola vez y en un mismo día, pues, entre el periodo de sequía y el inicio de las lluvias, o viceversa, se hace presente un corto ciclo de pequeñas lloviznas que son conocidas por los añuu como **eiñurucha** y, por los wayuu, como **iiwa**, las que se corresponden, además, con la aparición de las pléyades en el espacio estelar.

De esta forma, la aparición de **eiñurucha** marca, indistintamente, el final de una estación y el comienzo de la otra, luego de lo cual y con su nueva aparición, se determina que **iima** se ha cumplido. Pero, como dijimos, se trata de varias lloviznas que pueden alcanzar hasta un número de doce, siendo así que del número de **eiñurucha** dependerá el vaticinio de la fuerza de las lluvias o la dureza de la sequía.

Este saber añuu, que comparten con otros pueblos indígenas del país, fue asu-

mido y aún sostenido por la población campesina mestiza y criolla, y es a partir de tal saber que organizan las tareas y trabajos para los periodos de siembra y cosecha. A este saber se le conoce entre los campesinos como tiempo de "las cabañuelas".

Finalmente, la aparición de **eiñurucha** era antigiamente celebrada por los añuu con festejos en homenaje a **irama** (la constelación de las pléyades), la que el dominio colonial español transformó en la fiesta a Santa Lucía; por su parte, la llegada de **iiwa** para los wayuu, antiguamente agricultores, era celebrada por éstos con la fiesta que llamaban **simiriu**; con su transformación en pastores en tiempos coloniales, **simiriu** se transformó en el **kaulayawa** (*baile de la cabra*). **Eintawa jüüta iimakarü ya, wachiworeenü aküma irama puroükarü** (*Ya se acerca el fin de año, comenzaremos a preparar la fiesta de Santa Lucía*).

iinma: Nombre. ***Bigote***; ***barba***; ***vello de la cara*** (*en los hombres*).

Por lo general los hombres añuu no tienden a dejarse crecer el vello de la cara, pues, generalmente son lampiños o de escaso vello. Tal costumbre es más una actitud despreocupada de los ancianos que parte de una estética de los jóvenes, es decir, para los ancianos no hay preocupación por quitarse el vello facial, pero, para los jóvenes, no es costumbre generalizada dejarlo crecer. Así, **Kiinmai añuu niá**: él es un hombre que tiene bigote, es una frase común cuando se pretende describir al sujeto referido.

Sin embargo, es interesante mencionar que en un pasaje de la crónica de Fray Pedro Simón en el que se refiere al acoso, detención y ahorcamiento del jefe añuu Nigale, el cronista hace especial referencia al momento en que Nigale es llevado preso desde la isla Zapara (**asaaparaa**) a la ciudad de Maracaibo donde sería ejecutado. Encerrado en una jaula, el jefe indígena "*se arrancaba uno a uno los pelos de su escasa barba*", se trataba, intuye el cronista, de una acción con la que "*el derrotado líder indígena expresaba su rabia y su vergüenza*". Esta breve alusión nos lleva a pensar que el uso de barba y bigote por parte de los añuu pudo haber estado vinculada a una condición de jerarquía; por lo que, al ser derrotado, Nigale se la mutila con sus propias manos.

iipü; **iipünamü**: Nombre. ***Cielo***, ***firmamento***.

Dos cosas nos parecen importantes de mencionar con respecto a estos términos. En primer lugar, ambos, **iipü** e **iipünamü** se refieren al espacio de arriba que se observa como cúpula o cumbrera del mundo y que tal como su raíz **ii-** lo señala, nunca es el mismo y siempre está cambiando. Así, **iipü** es el cielo diurno que, atravesado por las cambiantes nubes (**siruma**) desplazadas por el viento (**joutei**), proporcionan una imagen visual en constante transformación;

mientras que **iipünamü** se refiere al cielo nocturno que, igualmente, se muestra cambiante en virtud del movimiento de las constelaciones.

En segundo lugar, debe entenderse que **iipü** está referido al espacio que en las alturas los añuu lo entienden como más próximo a la vista humana; mientras que con **iipünamü** señalan hacia el espacio exterior y aún más allá. Por eso, cuando queremos referirnos al espacio de las nubes decimos, por ejemplo: **apü'tai iipü sirumayu juyákai**: *la lluvia cae del cielo* (*de las nubes del cielo*); mientras que, para referirse a un más allá, debe decirse, por ejemplo: **aunaü iipünamü keichikarü**: *la luna está más allá del cielo*; *la luna va por el firmamento*.

iirorü: Verbo. ***Está nuevo***; ***está sin uso***; ***es otro***.

Configurada a partir de la raíz **ii-** (que cambia), **iirorü** es todo aquello que se ve por primera vez o, habiéndolo visto antes, se muestra distinto ahora. Vale decir, puede ser aquello que nunca ha sido visto o usado y, por tanto, se presenta como nuevo; o también, todo lo que en su renovación se muestra como otro, diferente, condición que puede ser aplicada a todo lo presente en el mundo. Así, bien podemos decir: **maneü iirorü joukai**: *un nuevo amanecer*, ***un nuevo día***; así como también podemos referirnos a: **aiirorü niá**: él se ha hecho otro; él está renovado.

iiü: Nombre. ***Yuca***. (*Mahinot esculenta*).

Conocida en otras regiones del continente como Mandioca, es un tubérculo o raíz comestible muy propia del trópico latinoamericano donde es cultivada y constituye la base alimenticia de muchos pueblos indígenas de Venezuela y el continente. Hay diferentes especies de yuca. Una clasificación común es la que diferencia entre la llamada *yuca brava* o *amarga*, y la *yuca dulce*. En Venezuela, la *yuca brava* es cultivada por los pueblos indígenas de la región oriental y del sur amazónico, se trata de una yuca que para su preparación debe ser rallada y exprimida para extraer todo su jugo que, ciertamente, constituye un poderoso veneno conocido por muchos como **curare**, y que los indígenas utilizan para su defensa; en cambio, la llamada *yuca dulce* es cultivada por los pueblos indígenas de la región occidental (Zulia) y que puede consumirse luego de ser asada directamente sobre las brasas o cocida en agua.

Los pueblos indígenas cultivadores de yuca, generalmente lo alternan con el cultivo del maíz, logrando con ello mantener la fortaleza de los suelos y la permanente diversidad de provisión en su dieta. El cultivo de la yuca fue aco-

gido rápidamente por la población campesina mestiza y criolla, pues, dada la simplicidad de su cuidado, así como la rapidez de su cosecha hace de la yuca el pan por excelencia de todos los pobres.

La yuca que los añuu consumen siempre la han obtenido a través de intercambios con sus parientes arawakos wayuu; quienes, al igual que los barí (Chibchas) de la Sierra de Perijá, milenariamente la han cultivado. Ahora bien, a pesar de no ser un comestible producido por los propios *hombres de agua*, éstos lo han asumido como propio de su dieta.

Es de destacar, que el nombre añuu para la yuca (**iiü**) guarda estrecha relación con el nombre dado en lengua wayuu: **aii**, pues, como es de apreciar, el radical **-ii-** se sostiene en ambas lenguas, pero la diferencia está en la orientación significativa, pues, el añuu **iiü** implica un *vuelve ella*, *renueva ella*; mientras que el wayuu **aii** se refiere a que *tiene la propiedad de volver*, o *la que tiene propiedad de renovarse*.

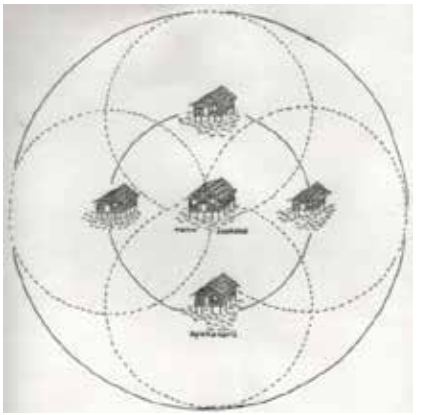
Finalmente, no podemos dejar de mencionar que muy recientemente la yuca está siendo convertida en cultivo propio del desarrollo tecnológico capitalista, toda vez que puede ser utilizada en la elaboración del combustible llamado *etanol*; es por ello que un cultivo que siempre fue manejado por los pueblos alternando con otros, tiende hoy a ser convertido en un monocultivo por las transnacionales y el Estado, con todas las consecuencias que, sabemos, todo monocultivo es capaz de provocar en contra de los pueblos.

liü (*yuca*) *Manihot esculenta.*

iimoraa-: Verbo. ***Mudar***; ***cambiar*** (de lugar).

Una familia añuu se va expandiendo dentro de su espacio territorial en la medida en que las hijas de una madre principal se casan, ya que éstas se instalan junto a sus maridos en casas que se construyen girando alrededor de su madre. Esta es la condición que impone el carácter matrilineal y matrilocal de la sociedad añuu. De igual modo, las hijas de las hijas (nietas de la madre principal), se ubicarán alrededor de sus propias madres una vez casadas; de tal manera que

la familia se comporta hasta cierto punto, como un universo en expansión que sólo encontrará su límite en el momento en que el espacio familiar se satura y tiende a sobreponerse al espacio correspondiente a otra familia.



Gráfica de una constelación familiar añú

En este preciso momento, la familia está en la obligación de producir un *corte* en su expansión, por lo que las nuevas parejas matrimoniales serán apremiadas a mudarse, a cambiar de lugar, resolviendo con ello la crisis espacial y, al mismo tiempo, poder iniciar la construcción de una nueva constelación familiar que estará siempre ligada a la familia originaria, lo que representa sin lugar a dudas, un fortalecimiento de la misma. De allí que, mudarse o cambiar de lugar no representa un rompimiento, sino la reconfiguración de la misma familia que así territorializa un nuevo espacio contribuyendo de esta forma a la persistencia del grupo.

Así, la palabra **iimoraa** (*mudar*; *cambiar de lugar*) tiende a enfatizar el costado positivo de la operación de *corte* que, como dijimos, se realiza ante el apremio de la saturación del espacio familiar, pero que se orienta significativamente hacia el fortalecimiento familiar y comunitario, en la medida en que las nuevas parejas logran aumentar el territorio de la familia y el pueblo añuu en general. Es este, pues, el sentido que orienta al término **imoraa**, conformado mediante **ii** (*que cambia*); **mmo-** (*tierra*) y –**raa** (sufijo marca de aumentativo); por tanto, **iimoraa** se configura significativamente como el acto mediante el cual la tierra de la familia es aumentada, para lo que es necesario **aimoraañü we**: *mudarnos*; *cambiar de lugar nosotros*.

Finalmente, creemos necesario llamar la atención sobre dos aspectos importantes en relación a este término. En primer lugar, ha de quedar claro que mudarse o cambiar de lugar es una respuesta totalmente armónica al problema de la saturación poblacional dentro de un espacio restringido, pues, atiende al debido respeto al espacio de la familia en particular, pero también, al acatamiento del respeto al espacio de los otros, los vecinos y con ello al de toda la comunidad;

pero también, esencialmente un respeto por el lugar, por la naturaleza del lugar.

Sin embargo, y este es el segundo aspecto a señalar, sólo la realidad colonial hizo posible que el acto positivo de mudarse o cambiar de lugar terminara convirtiendo el corte de la constelación familiar en diáspora, en la medida que dificulta e impide la fluidez de la comunicación entre las familias, generando un distanciamiento entre ellas al punto que hoy día, pueblos de agua completos se consideran a sí mismos como diferentes o ajenos a su pueblo de origen: los añuu. Aún así, la operación del corte familiar sigue ocurriendo y, por esta vía, nuevos poblados añuu se han venido conformando tanto en la costa oriental como occidental del Lago de Maracaibo; es decir, **iimoraa** sigue vigente como *hacer* en tanto continúa siendo una respuesta efectiva para el sostenimiento de la cultura muy a pesar de que ya la palabra no se pronuncie. **Tarin je jüinchi aiimoraatünü api erü mané karoorarekarü** (*Mi hija y su marido se mudaron al otro lado del Lago*).

-in-: ***Sufijo marca de plural***.

Morfema que puede ocupar la posición de sufijo verbal en cuyo caso, orienta su sentido significativo hacia la pluralidad, esto es, como marca de número plural; pero también puede presentarse en la posición de prefijo nominal y, en este caso, dirige su significado hacia la expansión de aquello a lo que prefija al que presenta como engrandecido, es decir, señala que algo es grande o está engrandecido.

Así, por ejemplo, cuando decimos: **weküin** (*comemos*, *estamos comiendo*), **-in** se constituye como sufijo que obligadamente ha de acompañar al verbo (**ekaa**) que provoca el sujeto de la oración: **we** (*nosotros*). Igual sucede en el caso de: **jürükü watarawain** (*todos trabajamos* o, *trabajamos juntos*) o, finalmente, cuando decimos: **wasaain** (*bebemos*). En todos estos ejemplos –**in**, como sufijo, representa un pluralizador de la acción del verbo y cuya presencia es obligada por la disposición de un sujeto que, por sí mismo, es plural.

Cuando –**in**- aparece como prefijo o a principio de palabra, generalmente es antecediendo a un nombre y su sentido significativo es el de orientar al nombre hacia su engrandecimiento, expansión o fortaleza. Así, por ejemplo, sabemos que la región del torso del cuerpo humano y que incluye los pectorales, para el caso de las mujeres se denomina: **chira**; pero para referirse a los pectorales del hombre debe decirse: **inchira**; es decir, se trata de un *pecho expandido* o *fuerte*. Vale decir, no se trata del tamaño de las mamas sino de la expansión o fortaleza del torso.

De igual manera, una planta antes de ser árbol pasa por diferentes fases (**ouriya – añieikarü**) pero una vez que su tronco se ha expandido y fortalecido hasta hacerse árbol se denomina: **inkii kuunkarü**, la que en una traducción literal significaría: *se ha renovado fuerte*, *puede ser madre*. Esto, por cuanto: **in-** es el prefijo que orienta a la fuerza; **k-** de **ka-** partícula atributiva que señala una condición que es propia del sujeto y, el sufijo –**ii** que hemos descrito como morfema que orienta el significado hacia la renovación o la transformación; mientras que, **kuunkarü**, se configura mediante el atributivo **ka-**, -**uun**-: *madre* y, finalmente, **karü** como determinante marcador de género no masculino.

En todo caso, debe quedar claro que para los hombres de agua todo lo presente en el mundo se transforma como parte del proceso de búsqueda de su propia fortaleza, es decir, toda transformación se genera y produce en virtud del principio de necesidad de fortaleza de aquello que por sí y de por sí, ha de transformarse. Así, la fortaleza obtenida forma parte del mismo proceso de demanda de madurez y de saber de aquello que se transforma; por tanto, podemos decir que todo lo que se transforma, al mismo tiempo, se fortalece y madura hacia su más alto estadio de sabiduría, y, es por ello que a nuestros ojos se muestra como un sujeto expandido o en expansión y, por sobre todo, plural; es decir, capaz de asumir la diferencia e incorporarla a su propio proceso de transformación en la búsqueda de su fortaleza, madurez y sabiduría.

Por esta vía, la pluralidad forma parte del proceso de expansión en la transformación de la vida como necesidad y búsqueda de fortaleza y madurez de todos los sujetos. Este aspecto del sentipensar añuu es supremo para entender el fundamento de sus relaciones con *los otros*, los diferentes, pues, es lo que les ha permitido asumir históricamente los cambios (positivos o negativos) como parte del proceso de transformación inherente a la naturaleza cambiante, expansiva y plural del mundo.

inchira: Nombre. ***Pecho de hombre***; ***torso masculino***.

Lingüísticamente descrita anteriormente, se trata del torso o los pectorales del hombre, a los que se considera como expandidos o más fuertes que las mamas de la mujer que, ciertamente, son suaves y colgantes. **Jari anou kinchira manéeiraa nüruwatai pe**. *Quien tiene buen pecho no manda a cantar a otro*. (Dicho popular).

incherü (**in-che-ru-ü**): Nombre. ***Consciencia***; ***sentido***; ***hombre consciente o con sentido de madurez***.

La capacidad de acordar o de llegar a acuerdos los añuu la relacionan directa-

mente con el grado o nivel de consciencia del sujeto. Es a esto a lo que, aún en castellano, los hombres de agua consideran como *tener sentido*; ser una persona (hombre o mujer) *con sentido* (**añun kincherükai** / **añun kincherükarü**), y tener sentido comienza por el empeño de la persona en aprender a escuchar, vale decir, aquel que no escucha la palabra de los otros lo conduce, necesariamente, a actuar solo por y para sí mismo, y es esta práctica individual lo que hace que una persona pierda el sentido, esto es, a no tener consciencia (**añunkai incherü pe**). En este sentido, debemos entender que, de acuerdo al sentipensar añuu, el estado de consciencia o de *razón*, está más relacionado con la capacidad de escuchar y no de hablar. Ser consciente es ser capaz de discernir la palabra que escuchamos del otro y, luego de ello, producir una palabra que encamine el acuerdo. Poseer o desarrollar esta capacidad de escuchar para después hablar es para los añuu, tener consciencia, tener sentido (**kincherü**).

Como muy bien podemos apreciar, se trata de una perspectiva muy contraria a la idea de *consciencia* o *sentido* enarbolada por la cultura occidental. En ésta, la consciencia pareciera residir en la *palabra dicha* y no en la *palabra escuchada*; por tanto, se suele privilegiar a aquel que es capaz de "*saber hablar*", es decir, aquel que es capaz de hilvanar largos discursos, aunque éstos terminen perdiendo el sentido y por lo que, en su perorata, termine siendo un sujeto incapaz de *escuchar*.

Por el contrario, desde la perspectiva añuu y, nos atreveríamos a decir, de gran parte de los pueblos originarios de Abya Yala, la consciencia sólo puede ser expresada mediante una palabra resultante de una paciente escucha, orientada por la búsqueda de los acuerdos que permiten sostener la unidad en la diferencia de todos los miembros de la comunidad.

Todo esto podemos inferirlo a partir de la propia configuración lingüística del término **incherü** (*consciencia*), la que se conforma mediante: **in**- (morfema marcador del sentido de expansión, fortaleza); -**che**- (del verbo -**achee**- *escuchar*); -**ru** (preposición: *en*, *dentro de*), y, finalmente, -ü (marcador de género no masculino).

Así, para los añuu, una persona consciente o con sentido es aquella que en verdad *sabe escuchar* y, por eso, *sabe hablar*; no porque tenga capacidad o facilidad para tejer discursos sino porque a lo largo de su vida ha madurado y expandido dentro de sí, su facultad para *aprender a escuchar*, es decir, se trata de alguien cuya palabra es forjada a partir de *la escucha de la palabra del otro*, en virtud de lo cual es capaz de enrumbar con su palabra el camino de todos hacia el acuerdo necesario para alcanzar lo justo, lo bueno y lo digno para todos. **Weiña pe keetarü incherü pe, ata nnawa anou eiña ataa pe** (*No hagamos nada sin conciencia, porque nunca es bueno hacer sin saber*).

-**inka**-: Verbo. ***Llevar*** o ***traer***; ***cargar en sí***.

A diferencia del castellano, donde pareciera ser "evidente" la diferencia entre *llevar* y *traer*, para el sentipensar añuu ambos representan una misma acción y, por tanto, la expresan con el mismo término, pues, en todo caso, la imagen producida por la acción está vinculada con aquello que se posee y que, por poseerlo, nos expande o hace crecer; dicho de otra forma, lo que cargamos nos expande.

Como vemos, significativamente el verbo está más asociado con el sentido de lo que el sujeto carga o porta en sí, y no con su desplazamiento. Decimos esto porque, como es de apreciar, el verbo es el resultado de la unión de dos morfemas marcadores de funciones que aparecen como contínuas; por un lado, el prefijo **in-** elocuentemente vinculado a todo lo que crece en su forma o se expande en su cuerpo y, por el otro, el morfema –**ka** que señala la posesión de algo. De esta forma, el sentido de **inka** hace énfasis en aquello que tenemos o cargamos con nosotros y que, por cargarlo, nos expande.

Esta perspectiva de definición de *llevar* y *traer*, pudiera estar asociada a la imagen definida para el movimiento del mar, pues, así como las olas van y vienen en un mismo movimiento, el *llevar* o *traer* responde a la misma lógica, ya que lo importante no es si el mar va o viene sino lo que el mar carga dentro de sí.

Así, expresiones como: **unai inkeechi akürü nüpiñá niá**, puede ser indistintamente traducida como: él va a llevar comida a su casa; o también, él va a traer comida a su casa, por lo que la diferencia entre una y otra traducción sólo está determinada por el contexto o lugar de enunciación del hablante.

Lo mismo sucede con frases como: **inkai niá anou niinawa**: *el lleva buenas intenciones*; *el trae buenas intenciones*; o finalmente, él tiene buenas intenciones. Como vemos, lo que importa es lo que el sujeto carga en sí y, lo que carga, pueden ser elementos materiales o tangibles como alimentos, instrumentos de trabajo, etcétera, pero también sentimientos, emociones, deseos, sueños.

inkii: Adjetivo. ***Cambiado***; ***transformado***.

Como es de apreciar, el presente término tiene como radical el verbo –**inka**-, anteriormente descrito, pero que al recibir como sufijo el morfema –**ii** se transforma en adjetivo que señala al sujeto como cambiado o que se ha transformado. De tal manera que el sentido de cargar en sí, propio de –**inka**-, termina transformando completamente al sujeto.

Así, por ejemplo, al decir: **inkii japichikai**, se pretende señalar que el niño en

cuestión ha cambiado, se ha transformado, ha dejado de ser niño. Lo mismo ocurre al decir: **inkii kuunkarü**, para señalar que la planta se ha transformado en árbol completo. Dicho de otra manera, **inkii** califica como transformado o cambiado en su forma y espíritu al nombre que acompaña.

Ahora que, cuando **inkii** es acompañado por el término **kunú**, se transforma en adverbio de cantidad para indicar una especie de tope, es decir, **inkii kunú** puede traducirse como ***suficiente***. Así, podemos decir: **inkii kunú winnar**: *es suficiente aguardiente*; o también, **inkii kunú akürü tami**: *es suficiente comida para mí*.

Ahora bien, **inkii** no sólo está ligado a un proceso de transformación y cambio que puede considerarse como completo o terminado, sino que tal cambio se dirige hacia la expansión o el engrandecimiento del sujeto. Así, por ejemplo, al decir, **inkii karaí youpüi**, para referirse a una estrella que se ha hecho grande, una estrella muy resplandeciente o muy brillante; se trata, del cambio en el resplandor de una estrella o constelación en el firmamento. Es importante señalar que esta expresión se usa para señalar especialmente la aparición de Casiopea, estrella que se presenta junto a las constelaciones de las Osas mayor y menor y que, por su resplandor, resalta por encima de las constelaciones a las que acompaña. Una traducción literal de **inkii karaí youpüi** sería: *estrella engrandecida del cielo*, es la estrella que permite a los marinos como los añuu, establecer el norte geográfico y, por tanto, se constituye en punto orientador para los desplazamientos en el mar.

En fin, **inkii** es el mejor ejemplo de lo que la lingüista francesa Marie France Patte definió como el comportamiento de los adjetivos en la lengua añuu al señalar que: "*En función predicativa presentan el mismo comportamiento que los verbos en voz atributiva apareciendo al inicio del enunciado y combinándose con los morfemas aspectuales. Asociados al aspecto que llamamos* "evolutivo", *expresan una cualidad adquirida o un estado alcanzado*" (M.F. Patte; 1989:60). Esto quiere decir que, **inkii** es un adjetivo que califica al nombre que acompaña atribuyéndole una cualidad que lo expande o engrandece como un estado alcanzado y, por tanto, lo transforma de manera suficiente.

ira: ***Presentador masculino***; adverbio de lugar: ***Allá***.

Este morfema ha sido identificado por la lingüista Marie France Patte como un presentador; sin embargo, dado que su función es la de significar la localización del sujeto (masculino) cuando se encuentra distanciado de nosotros, nos atrevemos a señalar que igualmente está vinculado a una función de adverbio de lugar significando particularmente: ***allá***. En este sentido, **ira** presenta ciertamente al

sujeto, pero sin dejar de señalar el lugar donde el mismo se encuentra. Así, por ejemplo, podemos decir: **ira nüpiñaru niá** (*Helo allá en su casa*). Otro ejemplo sería: **ira nüchaka aüneechi paraaüri wattara** (*he allí que él quiere ir mañana a pescar mar afuera*).

Como vemos, **ira**, en tanto presentador, siempre se muestra a inicio de frase y su presencia indica de inmediato que el sujeto al que se refiere siempre será masuclino; pero, además, ambos ejemplos nos señalan que el sujeto masculino está distanciado de nosotros, ya sea por el lugar donde se encuentra. Así, en el primer caso se nos dice que el sujeto se encuentra efectivamente en su casa, esto es, no está con nosotros, pero sabemos que está allá, en su casa; mientras que, en el segundo, el distanciamiento es temporo/espacial, pues, se dice que el sujeto estará mañana mar afuera; en todo caso, **ira** no sólo presenta al sujeto masculino sino que efectivamente actúa como adverbio de lugar cuyo sentido es manifestar el distanciamiento espacial/temporal en el que se encuentra o al que se dirige el sujeto, es decir, hablamos de la partícula que expresa un ***allá*** *espacial o temporal*. Así, **ira** es una especie de presentador-adverbial que posee dos condiciones específicas de uso; en primer lugar, sólo debe ser usado para referirse a sujetos masculinos y, en segundo lugar, siempre estará en posición inicial del enunciado.

-**ira**: ***Sufijo causativo***.

Pero el término –**ira** también puede presentarse como sufijo de verbos activos, momento en el cual orienta la significación verbal hacia la causa de la acción, esto es, señala al sujeto que es el motivo o realizador de la acción referida por el verbo. Por ejemplo, al expresar el rezo dirigido al "aliento del mundo" (*el viento*), un pescador añuu suele decir: ¡**Oh, tei, püunira juyákarü**! (¡Oh, *Padre, haz que se vaya la lluvia*!), la que literalmente podemos traducir de la siguiente manera: **t**-(*mi*); -**ei** (*padre-aliento del mundo-viento*); **pü**- (de **piá**: *tú*); -**una**- (verbo: *ir*), y, finalmente: -**ira** como sufijo que señala al viento como la causa de la desaparición de la lluvia. Otro ejemplo sería la común expresión: **tatarawira niá** (*Lo hice trabajar*), en la que: **t**-(*yo*); -**atarawa**- (verbo: *trabajar*), y, finalmente, el sufijo causativo: -**ira**, que permite indicar que "yo", soy la causa de que él (**niá**) trabaje.

-(e)**iraa**-: Verbo. ***Cantar***.

Se trata de uno de los verbos más importantes para la cultura añuu, ya que es a través del *canto* y el *cantar* cómo los añuu logran registrar la memoria y la historia general del grupo; de tal manera que *cantar* es, al mismo tiempo, *contar*, *relatar*, *narrar*.

Por esta vía, *cantar* es una acción que va más allá de una manifestación artística, acto lúdico o divertimento, aunque también todo esto sea; sino que fundamentalmente constituye un mecanismo mediante el cual los hombres de agua echan a andar la memoria general de la cultura puesto que, es en los cantos donde los añuu llevan el minucioso registro de todos aquellos sucesos ordinarios y extraordinarios que dan cuenta de su devenir en el mundo y del devenir del mundo. Así, los cantos pueden ir desde aquellos en los que se glorifica el origen del mundo, pasando por los relatos de los más trascendentales episodios de su historia, hasta las cotidianas y siempre divertidas improvisaciones.

Esta diversidad de temas referidos en los cantos hace posible una clasificación de los mismos; de tal manera que, es posible encontrar cantos cuya temática central sea la necesidad de explicar el origen del mundo o de todo lo presente en el mismo, incluyendo a los mismos añuu, por lo que podemos considerarlos como ***Cantos Cosmogónicos***. Otros, se refieren a sucesos que, de alguna manera, contribuyeron a generar cambios culturales, es decir, se trata de episodios en los que el grupo busca explicar las causas y consecuencias de los cambios históricos en su cosmovivencia, los que siempre son interpretados a la luz de la esencia de su cosmovisión. A este tipo de ***canto*** bien podemos denominarles como ***Cantos históricos***.

Finalmente, podemos encontrar narraciones que resultan de improvisaciones inspiradas en el momento o de circunstancias inmediatas interpretadas (generalmente con humor) por el *cantor* (**airaari**). Estas responden, en la mayoría de los casos, a propósitos lúdicos y/o de divertimento; pero también resultan sentencias capaces de impulsar acciones acerca de tales circunstancias así interpretadas. Como vemos, no se trata de *cantos* que busquen ofrecer grandes explicaciones a grandes temas sino, más bien, de expresar la circunstancial interpretación del *cantor* acerca de un hecho o acontecimiento que, en ese mismo momento experimenta; se trata de *cantos* a los que podemos considerar como ***Cantos circunstanciales*** puesto que pueden ser meras improvisaciones acerca de una singular experiencia vivida por el intérprete del *canto*, pero cuya expresión puede llegar a constituirse en sentencia para experiencias similares experimentadas por otros. En este tipo de *canto* lo que pareciera importar es el ingenio expuesto por el *cantor* en la exposición y resolución de la situación tratada, pues, además de evidenciar su capacidad imaginativa, busca demostrar el dominio que, como *cantor*, tiene de la lengua y del arte de *cantar*.

Como vemos, *cantar* (-**iraa**-) no se trata de una actividad menor; por el contrario, corresponde a un acto que, por principio, requiere de dos condiciones fundamentales y que le son propias al sujeto. Estas son; en primer lugar, la capacidad de sostener en su memoria el registro de la historia general del grupo, lo que debe demostrar con una exposición intacta, es decir, manteniendo

la estructura originaria del relato en cuanto a su contenido, pues, es allí donde reside la cosmovisión de la cultura. En este sentido, el canto de la memoria cosmogónica o histórica debe respetar su contenido para que la interpretación del *cantor* pueda ser efectivamente validada por la comunidad como *palabra verdadera acerca de su historia como pueblo*. En segundo lugar, el **airaari** (*cantor*), puede introducir cambios en la forma de *cantar* (**iraa**), lo que en cierto modo representa su estilo y la demostración de su dominio de la lengua, así como su ingenio y capacidad para sostener la atención del público que presencia y escucha su interpretación.

Así, pues, el dominio del arte de *cantar* es el camino que puede llevar al **airaari** (*cantor*) o **airaarü** (*cantora*), a convertirse en **ataarein** (*que tiene sabiduría*) en la medida en que ha sido capaz de transformarse a sí mismo en reservorio de la palabra de los ancestros y, por esa vía, en voz de todos. Para ello, ha debido forjar su espíritu en *la escucha*, único camino para expandir la consciencia (**incherü**). Es este *disciplinado escuchar* lo que permite al **ataarein airaari** (*sabio cantor*), transfigurarse en consciencia viva y presente de toda la comunidad o **airaari eintai incherü jürükü añunkan** (*el cantor que presenta la consciencia de todos*). Dicho de otra manera, el **ataarein** es, por lo general, alguien que ha forjado su conciencia a través de *la escucha* y dominio de la palabra de los *cantos*, de la memoria ancestral e histórica del pueblo añuu, pues, es el único camino para encontrar la sabiduría capaz de arreglar los grandes problemas de la comunidad en los términos de una justicia correspondiente a su cosmovisión (o *sentipensar*) y de su cosmovivencia.

En definitiva, el **airaari** (*cantor*) no es, de ninguna manera cualquier miembro de la comunidad sino la persona que puede llegar a ser distinguida como "***sabia***" en tanto que, ha logrado desarrollar el especial dominio de la lengua en su más profunda dimensión, esto es, donde se configura la cosmovisión, el *sentipensar* de la cultura, que de común reside en el corazón de los *cantos*; se trata de la palabra *cantada/narrada* con la que el pueblo añuu ha logrado mantener a través del tiempo su memoria y su historia. Y, todo esto lo ha logrado aprender escuchando la palabra de los *cantos* en la voz de los **araürakan** (*los ancianos*) quienes, por esa vía, le han mostrado el camino del saber que, finalmente, lo hace capaz de resolver con justicia.

irrá: Nombre. ***Anzuelo*** (para pescar).

Pequeña pieza utilizada para la pesca de determinadas especies en los ríos, el lago o el mar. En el río, el conocido como bagre paletón, por ejemplo, sólo puede ser capturado con anzuelos de cierta dimensión; lo mismo podría decirse de especies como la corvina, especialmente el corvinato (*corvina macho*) y el

cazón (tiburón pequeño o de poco tiempo de nacido), presentes en el lago y en las orillas del mar.

Antiguamente los añuu construían sus anzuelos a partir de las espinas o huesos más fuertes de algunos peces, a los que daban forma de garfios en el que se ensarta la carnada o señuelo para la captura de otras especies más grandes que las proveedoras de carne para el señuelo; es decir, la carnada que el pescador usa en su anzuelo siempre será la carne natural que consume la especie que se desea capturar. En la actualidad, todos los anzuelos son industrialmente elaborados con metal y son muy pocos los añuu que saben fabricar sus propios anzuelos.

Diferentes tipos y tamaños de anzuelos, el uso de cada uno de ellos depende de la especie que se procure capturar.

Así, pues, los añuu sólo utilizan el anzuelo cuando su propósito es capturar peces de gran envergadura como el conocido bagre paletón; especie muy apreciada y que puede alcanzar tallas de hasta unos 1,50 metros y un peso que puede fácilmente sobrepasar los ocho kilogramos. Por ello, para capturarlo, previamente el pescador deja en las aguas sus anzuelos armados con buena carnada; éstos, son fuertemente atados a pequeñas estacas clavadas en tierra a orillas del río. Así, a la mañana siguiente, el pescador sólo pasa revista a cada uno de sus *anzuelos/señuelos* en los que, de seguro, encuentra las piezas atrapadas en su arte de pesca: el anzuelo.

Como vemos, se trata de un tipo de pesca que generalmente puede ser realizada, a lo sumo, por un par de pescadores, especialmente, porque en la pesca con anzuelo es la mano del pescador la que directamente se enfrenta al pez que lucha por su vida una vez que ha mordido el anzuelo y que, por su forma y dureza, impide su fuga.

Finalmente, es importante decir que la pesca con anzuelo constituye la primera de las artes de pesca que los niños añuu deben aprender en su proceso de formación comunitario. Vale decir, la elaboración y uso del anzuelo para la

pesca, forma parte del proceso educativo de los varones añuu; tarea en la que son orientados por sus tíos maternos y en la que éstos se encargan de vigilar el desarrollo de la capacidad para elaborar con sus manos sus propios anzuelos y, sobre todo, probarlos en la práctica de la pesca. En la actualidad, los añuu sólo pescan con anzuelo en ciertas ocasiones o temporadas muy particulares (el tiempo del **Looro**-*Róbalo*, por ejemplo), ya que cotidianamente su principal actividad la realizan con redes en virtud de las especies que persiguen: camarones, lisas, sardinas y todas las especies dotadas de un valor comercial que les ha sido otorgado por la sociedad nacional occidentalizada.

Teiñatüi tirrá amo mane ai eitaüyü (*Hice mi anzuelo con un diente de tiburón*).

-**iya**: ***Sufijo de tiempo futuro***.

Acompaña a algunos verbos cuando la intención es la de configurar una idea de futuro, es decir, cuando el hablante decide que está dejando la acción para ser ejecutada posteriormente. Se trata, pues, de un marcador de aspecto temporal que, además, puede tener una variante: -**eya**, lo que va a depender del fonema que le precede. Así, por ejemplo, podemos decir: **tauniya watta** (*iré mañana*), dando por sobreentendido que el sujeto ha abandonado la idea de ***ir*** en ese momento y lo ha dejado para después; o también: **ataraweya te wara** (*trabajaré después*; *trabajaré luego*).

En todo caso, se trata de una decisión del presente, de tal manera que para el *sentipensar* añuu, la acción postergada es más bien correspondiente a un abandono del presente y, por tanto, queda por detrás de nosotros.

J

ja- (jañá): ***Pronombre de segunda persona del plural: Ustedes; vosotros.***

Pronombre personal de segunda persona del plural. Generalmente prefija al verbo, pero, ante verbos vivenciales o cuando se trata de un sujeto enfático se presenta de forma independiente y se ubica al final de la frase, es cuando aparece en su forma **jañá**, equivalente al **jayá** del wayuunaiki, lengua de sus parientes arawakos wayuu. Así, en su forma prefijada tendríamos, por ejemplo: **jakain** (*ustedes comen*), en la que como vemos, **ja**- corresponde al pronombre personal de segunda plural prefijando al verbo –**eka**- (*comer*), que pierde la vocal inicial ante el prefijo que lo precede, y, finalmente, el sufijo –**in** como pluralizador. Otro ejemplo de este tipo podría ser la expresión: **jairaain** (*ustedes cantan*), en la que **ja**- es el pronombre ustedes; -**iraa**- el verbo *cantar*, e –**in** como marca de plural.

En los ejemplos anteriores podemos observar que se trata de verbos en los que el sujeto ejecuta la acción de manera directa; sin embargo, hay verbos como: -**tüma**- (*dormir*), por ejemplo, que obligan al hablante a construir la frase de otra manera. En este sentido, la expresión *ustedes duermen* debe formalizarse como: **atümain jañá**, en la que, como se aprecia, el pronombre se ubica de forma independiente y posterior de la expresión. Otro ejemplo de este tipo podría ser la frase: **aeintain jañá** (*ustedes llegan*).

Esto se debe al hecho de que, para el sentipensar añuu, tanto el *dormir* como el *llegar* corresponden a experiencias que los sujetos sólo vivencian o no ejecutan de manera directa. En fin, pudiéramos decir que los verbos vivenciales son aquellos que exigen este tipo de estructura gramatical, pues, el hablante busca precisar que el sujeto de la acción no es el ejecutor absoluto de la misma, aunque sí es quien vive la experiencia referida por el verbo. Esta misma regla es aplicable a todos los pronombres personales.

jamaa: Nombre. ***Hamaca***; ***chinchorro para dormir o descansar***.

Antiguamente los añuu dormían sobre las llamadas esteras, que son petates tejidos por las mujeres utilizando para ello las finas y largas hojas de la enea

(mariche), por lo que es relativamente reciente el uso de hamacas o chinchorros para el descanso entre los añuu. Casi seguro, la sustitución de la estera por la hamaca es el resultado de las relaciones interétnicas entre los añuu y sus parientes wayuu, quienes, en efecto, poseen una larga tradición en el dominio del arte de elaborar el hilo de algodón y su utilización para la producción de telas para vestidos y el tejido de hamacas o chinchorros.

De hecho, como es de apreciar, tanto su designación en lengua añuu: **jamaa**, como el término castellano: hamaca, deviene de la originaria palabra wayuu: **jamaakat**, elemento muy importante en la vida social de los wayuu, pues, por sobre su función de lugar para dormir está la de formar parte de las conversaciones y el intercambio de ideas que, tanto en momentos de cordialidad familiar como en los debates para la solución de conflictos, se realizan mientras los participantes se sientan descansados en hamacas, de tal manera que, estas pláticas son siempre relajadas.

En este sentido, podríamos decir que para los wayuu la hamaca es una creación cultural que contribuye al *buen escuchar* lo que, por supuesto, hace posible el *buen compartir* al *convivir*, esencial principio para la paz social que la comunidad busca alcanzar y preservar a conciencia como expresión concreta de una vida buena. Dicho de otra manera, para alcanzar la vida buena se requiere, entre otras cosas, saber escuchar, saber convivir y, para ello, el intercambio de palabras y de ideas, aún en los peores momentos o temas críticos a discutir, debe darse en las más confortables y relajadas condiciones posibles puesto que, se entiende, que afrontar y resolver cualquier contradicción implica que los participantes parten del deseo y la necesidad de resolverla en términos de equilibrio de la justicia comunaria que, entre otras cosas, requiere de un lugar y una formalidad en el debate, capaces de propiciar un contexto de relajamiento tan amplio como sea posible en función de favorecer la *buena escucha*, esencial para hacer relucir la *palabra verdadera* de los participantes.

Es en este sentido que se puede decir que la hamaca forma parte de un conjunto de elementos y acciones que hacen posible la atmósfera necesaria para una confrontación con la discreción de los discursos de los participantes en el proceso de resolución de un conflicto entre los wayuu.

Así, es importante señalar que los añuu sólo asumieron la hamaca por su función de elemento/lugar para descansar o dormir, y no en cuanto a sus implicaciones, o participación en la vida social de la comunidad que hemos descrito para los wayuu. En todo caso, es posible registrar el cambio cultural añuu a partir de la incorporación de la hamaca, pues, si antes una madre añuu decía: **atümai niá ouparau jaapichikai** (*El niño duerme sobre la estera*); ahora debe decir: **atümai niá jamaaru jaapichikai** (*El niño duerme dentro de la hamaca*).

jaamü: Nombre. ***Hambre***.

Si de algo tiene conocimiento el pueblo añuu, particularmente en la actualidad, es del hambre. No puede ser de otra manera, pues, el largo proceso etnocida al que han estado sometidos por más de 500 años les ha curtido en la terrible experiencia de sufrir sus embates y sus perniciosas consecuencias.

Así, a partir de la sistemática pérdida de sus espacios territoriales, especialmente de sus mejores lugares para la pesca y captura de especies en el Lago de Maracaibo, proceso iniciado en tiempos de la conquista y colonización europea, pero que ha mantenido su continuidad republicana con el desarrollo de la industria petrolera a fines del siglo XIX, y, más recientemente, con la intensa explotación carbonífera con minas a cielo abierto en las inmediaciones del río Guasare (Wasaalee), principal contribuyente en la formación de la Laguna de Sinamaica, cuyas terribles consecuencias han sido, entre otras, la alteración climática, contaminación ambiental y aumento de la sedimentación de la laguna; lo que a su vez ha provocado la casi total extinción de peces en la misma, así como el constante cambio de su geografía. En este sentido, podemos decir que el proceso etnocida al que los añuu han enfrentado y resistido a lo largo de la historia, se ha compuesto, entre otras cosas, por la imposición del hambre como parte de la estrategia hegemónica colonialista para su sometimiento.

De tal manera que, en términos de la historia y del sentipensar de la cultura añuu, no podemos ver la palabra **jaamü** (*hambre*) desde una perspectiva meramente lingüística, esto es, como el mero nominal de la necesidad física o material para la subsistencia del cuerpo, es decir, como expresión de la necesidad de comer (-**ekaa**-); en tanto que, su sistemática imposición desde afuera a través de diversos mecanismos, ha terminado por materializarla como una política conscientemente dirigida hacia la dominación de todos aquellos que la padecen; perdiendo así, su significación lingüística, esto es, como necesidad de alimento (**aküürü**) para el sustento humano, y la convierte en expresión de una política creada por el poder hegemónico colonialista para la dominación económica, política y cultural de los añuu, los pueblos indígenas en general, y los pobres en su totalidad.

Dicho de otra forma, cuando los añuu utilizan la palabra **jaamü**, no lo hacen sólo para referirse a su sentido o significación "natural", por así decirlo, sino en acuerdo a lo que entienden son sus implicaciones sociales, colectivas, en tanto se trata de su aparición debido a las carencias de alimentos provocadas por otros, los poderosos que, por esa vía, logran mantenerles sometidos a un permanente contexto de precariedad que así somete y limita el desarrollo de sus propias fuerzas, impidiendo su autonomía con la que antes del colonialismo europeo y de la actual colonialidad criolla, los añuu siempre han sido capaces

de enfrentar por sí mismos a **jaamü** en los periodos o estaciones que, sabían, se plantea la posibilidad aterradora de violentar la paz y la *vida buena* de la comunidad.

Es decir, su estrecha relación con el espacio territorial siempre había permitido a los añuu conocer los ciclos de las especies presentes en su territorio, y, por lo mismo, programar en armónico ritmo y con suficiente antelación, las acciones necesarias para garantizar el sustento material de las familias. Así, es desde su territorialidad que los pueblos indígenas (y su descendiente inmediato: el *campesindio*), saben de los periodos en los que **jaamü** puede asomar su rostro de muerte y, en consecuencia, los añuu se preparaban para enfrentarla.

En este sentido, para los añuu siempre ha estado claro que el tiempo de sequía trae consigo la merma de la pesca; pero también, la abundancia en la selva del manglar y en las Ciénegas del entorno, de otras especies (palmípedas, roedores, reptiles, quelonios, etc.), como el chigüire o piro pio, la babilla y, sobre todo, el arribo del pato yaguaso, oriundo del norte del continente americano; por lo que, momentáneamente, la pesca podía ser sustituida por la cacería que, combinada con la recolección de frutos como la jaba y la guanábana boba, les garantizaba poder espantar a **jaamü** de sus vidas.

Sin embargo, a partir del momento en que sus territorios son intervenidos por fuerzas coloniales externas (tanto en el pasado como en el presente), la territorialidad añuu se trastoca, pues, entre otras cosas, los ciclos naturales se distorsionan progresivamente y la geografía se trastorna al mismo tiempo que su territorio es reducido haciéndolo, por momentos, irreconocible. La consecuencia directa de estas intervenciones no es otra que la multiplicación y aumento de los periodos de tiempo de la presencia de **jaamü**, reduciendo la capacidad y las posibilidades para enfrentarla de manera autónoma. Es por esta vía que, el pueblo añuu en particular, y la totalidad de los pueblos indígenas de Venezuela y el continente, pasan a depender de espacios y procesos totalmente ajenos o fuera de su control político y económico.

Por mejor decir, la organización social que el pueblo indígena logró forjar a través de una larga historia de relaciones con su espacio territorial y por lo que, de manera autónoma y eficaz siempre supo enfrentar los peligros de **jaamü**, fue desconocida y puesta de lado por el poder colonial y la colonialidad del poder de la cultura hegemónica, al mismo tiempo que les imponía (e impone) como solución, un nuevo patrón de consumo alimenticio cuya producción y distribución les es totalmente extraña, especialmente, porque su adquisición depende de la posesión de otro elemento terriblemente simbólico del poder colonial: *el dinero* (**nnerr**).

Fue así cómo, luego de centenares de años de haber aprendido a vencer a

jaamü mediante el conocimiento y la organización de la comunidad, los añuu han visto cómo las fuerzas coloniales han instalado entre ellos casi de manera permanente, a su peor enemigo: **jaamükarü** (*El hambre*), verdadero rosotro del poder colonial del pasado y de la colonialidad del presente.

Pero, quien en verdad nos mostró el camino para comprender todo lo anterior fue la **araüraü** Josefita Medina, quien, sobre este punto siempre insistió en decir: "**aka tekarü, anii te aye namo tachonñü. Kaaya tachon, kaaya tarin, kamünawoü te, atarawaü te namo tachonñü. Aka mmokarü tü karu we aye mou, aka naná, aikan berrnadoran, nachaka pe api namiyaani we. Keetinü ouyapei we naüri anuurein wapürü. Aa, aka eintay maanaü presidentekai aye, koü'tü no nta aküürü. Koü'tü poeresakarü ou'takan we jaamü**".

(*Pues yo, aquí estoy con mis hijos. Son muchos mis hijos, muchos mis nietos, tengo bisnietos, trabajo con mis hijos, pues, esta tierra donde estamos es mala, pues, ellos, los del gobierno no quieren darnos nada; si les pedimos algo, se esconden de nosotros, y si llega un presidente aquí, que haga que la comida no sea cara. Es cara, por eso nos morimos de hambre*).

Huelgan los comentarios.

En fin, es fundamental comprender que el hambre (**jaamü**) actual de los añuu tiene un origen histórico, y por ello, no puede ser desvinculada del dominio colonial del pasado, pero tampoco de las políticas neocoloniales o de la colonialidad que conforma al Estado-gobierno del presente, muy a pesar de su definición ideológica (de *derecha* o de *izquierda*) con la que encubre el colonialismo de su accionar político contemporáneo. Finalmente, podemos decir, que esta comprensión es aplicable al proceso sufrido por todos los pueblos indígenas de toda Abya Yala.

jaamüka: Verbo. ***Tener hambre***.

He aquí que este término sí que está referido a la necesidad material de alimento por parte del sujeto. Se trata, pues, de *tener* la vivencia o vivir la experiencia de sufrir la necesidad de alimento; así, es cuando podemos decir: **jaamüki te** (*tengo hambre*); **jaamüki piá** (*tú tienes hambre*); **jaamüki niá** (él tiene hambre); **jaamükü jiá** (*ella tiene hambre*); **jaamükin we** (*nosotros tenemos hambre*); **jaamükin jañá** (*ustedes tienen hambre*); **jaamükin naná** (*ellos tienen hambre*).

jaapichaa: Nombre. ***Niño(a)*** (genérico).

Generalmente, para referirse a los niños los añuu utilizan el nombre propio del referido más el término –**chon** (*hijo*) como sufijo. Así, es común escuchar decir, por ejemplo: **Joseechon** o **Maríaachon**, para indicar que el o la nombrada son hijos de, lo que se especifica aún más porque el hablante suele agregar el nombre de la madre del nombrado; de esta manera, la frase sería: **Joseechon Carmelinakarü** (*José el hijo de la Carmelina*); o, **Maríaachon Luiisakarü** (*María la hija de la Luisa*).

Este uso ha sido tan extendido entre los añuu que, aún hoy día, pobladores no hablantes de la lengua utilizan el –**chon** sufijado al nombre de la persona a la que se refieren y hasta para saludar a un desconocido, por lo que se suele escuchar decir: ¿*boyaste Joséchon*?, o, ¿*Cómo estáis Cirochon*? Como vemos, el término **chon**, indicativo de hijo, es igualmente aplicado para expresar aprecio o confianza entre adultos.

Esto no sucede con **jaapichaa**, pues, éste sólo es aplicable a los infantes y sólo es utilizado cuando es necesario generalizar la referencia; por ejemplo: **nauna atiyerare jaapichakan** (*Los niños van a la escuela*); o también: **jayu jaapichakarü** (*La niña está enferma*); **nauna keetü anuaru jaapichakai** (*El niño que va en la canoa*). A pesar de ello, es norma que el hablante siempre especifique personalizando la pertenencia del niño al que se refiere. Así, se debe decir: **jayu jaapichachon Carmelinakarü** (*Está enferma la niña hija de la Carmelina*); o también: **nauna keetü anuaru jaapichachon Luiisakarü** (*El niño que va en la canoa es hijo de la Luisa*).

jaapü'ta: Verbo. ***Caer***.

Si prestamos atención, es posible observar la interesante vinculación que desde el sentipensar añuu establece la acción de *caer* como una reacción manual ya que, en efecto, el verbo se conforma a partir de la raíz –**aapa**- (*mano*). Entonces, pareciera entenderse que *caer* es el resultado de un desprendimiento de la mano que sostiene al elemento que así, *cae*. Es decir, sólo *cae* aquello que de la *mano* se ha desprendido, ya sea por decisión voluntaria o por accidente involuntario.

Esta relación nos lleva a pensar, por lo menos, dos cuestiones importantes del *sentipensar* añuu. En primer lugar, es evidente que en la configuración de la cosmovisión añuu lo manual tiene una primacía que lo constituye en principio fundante. Esto, por supuesto, debe ser relacionado con la noción del *hacer* que es lo que define a los hombres y mujeres como miembros del grupo. En este sentido, el *hacer* de todo añuu es *cortar/compartir* el mundo. Por esta vía, es posible comprender que la acción de *cortar* (ejercicio manual por excelencia),

se conforma como la labor humana fundamental y que orienta la configuración total de la cultura. Este supuesto podemos corroborarlo, además, con otros términos de la lengua en los que la noción de *cortar* se pone de manifiesto, aún en aquellos dirigidos a significar ideas aparentemente disímiles como: *hablar*, *asentar*, *compartir*, *pescar*, entre otras. De esta forma, la acción manual (*cortar*) prima como principio de diferenciación de lo humano.

En segundo lugar y, como consecuencia de lo anterior, la necesaria presencia de la *mano* para ejercer la acción fundamental que define lo humano (*cortar/compartir*) implica, desde la perspectiva añuu, que todos los sujetos presentes en el mundo sostienen y son sostenidos manualmente, esto es, nada ni nadie se sostiene por sí solo en el mundo, lo que nos habla de manera contundente acerca de la intersubjetividad y complementariedad sobre la que sustentan su *sentipensar* los añuu. De tal manera que, todo aquello que en un momento determinado *cae*, es porque de alguna forma se ha desprendido de la mano que en su *hacer*, lo sostenía, y, cae, porque se trata de un sujeto que por su complementariedad con la mano que lo ha sostenido, ha alcanzado el estadio o condición para ejercer su propio *hacer*, por sí mismo y en función del *cortar/compartir* con los otros.

Así, cuando en lengua añuu se dice, por ejemplo: **jaapü'tichi ichin kuunkarü** (*cayó el hijo del árbol*; *cayó la fruta del árbol*), el hablante se refiere al hecho de la caída de la fruta en términos de su desprendimiento de *la mano del árbol* que lo sostenía desde su nacimiento hasta la madurez, es decir, el *hacer* del árbol como mano consiste en sostener una intersubjetiva y complementaria relación con la fruta (*su hijo*) hasta el momento en que el fruto está en condiciones de ejercer su propio *hacer* intersubjetivo y complementario con otros sujetos: animales o humanos, en virtud de su alimentación, pero también, con la tierra, en virtud de su capacidad de nutrirla y de reproducir otro árbol de la misma especie mediante la germinación de sus semillas, es esto lo que completa el *cortar/compartir* del árbol y su hijo: la fruta. **Jaapü'tatüi iipünaaru juyákai aye** (*Ayer cayó del cielo un aguacero*).

jaapü: Nombre. ***Cuerda del arco***; ***mecate***.

Anteriormente, los añuu fabricaban sus cuerdas (*mecates*) con fibra vegetal que obtenían de la corteza de algunos árboles, de gramíneas como la majagua y de raíces como las del árbol de coco, las que unían torciéndolas hasta obtener la longitud, el grosor y resistencia deseados. La cuerda (**jaapü**) para el arco debe ser fina de grosor, pero suficientemente resistente a la fuerza aplicada en su estiramiento para lograr la velocidad requerida en el lanzamiento de la flecha, pues, ésta debe ser capaz de alcanzar con potencia y efectividad, distancias relativamente alejadas o de acuerdo al blanco al que se le dispara.

Así, **jaapü** puede ser tan fina y firme como para atar ensambles en la estructura de una casa o, tan gruesa y fuerte como para servir de amarre de una embarcación o sustentar una hamaca. Pero, como decimos, se trata de un arte desaparecido, no sólo por la presencia del mecatillo o mecate criollo industrialmente fabricado con fibra vegetal o, más actualmente, con nylon u otros materiales sintéticos; sino porque los árboles cuyas cortezas eran utilizadas por los añuu para la elaboración manual de **jaapü** para sus arcos, desaparecieron paulatina y totalmente de la zona; pero además, porque el arte de pescar o cazar con arco y flecha es, igualmente, una destreza casi totalmente desaparecida. De tal manera que, la necesidad de **jaapü** ha ido progresivamente perdiendo pertinencia, al punto que muy pocos son los que en la Laguna de Sinamaica recuerdan el arte de su elaboración y ejecución. **Pünaata jaapü jaapürami api aünaa te** (*Ponle la cuerda al arco para ir a pescar*).

jaapüra: Nombre. ***Arco*** (que expande la cuerda).

El uso del arco y la flecha para cazar y pescar, ya lo hemos dicho, fue paulatinamente abandonado y sustituido por otros instrumentos tales como la red y la atarraya, para la pesca, y por la escopeta para la cacería. Esto se debe, en buena parte, al hecho de que la pesca y también la cacería para el consumo familiar ha sido sustituida por la pesca y la cacería dirigida hacia el mercado externo, pues, esta es la vía principal para obtener dinero y, con él, poder adquirir los alimentos traídos por los criollos, los que han terminado por desplazar los alimentos propios o tradicionales, transformando así el patrón alimenticio propio de la cultura.

Sin embargo, aún en la actualidad, quedan en la Laguna de Sinamaica algunos viejos añuu que saben y persisten en la fabricación de **jaapüra** (*arco*) y su cuerda (**jaapü**), y, algunos de ellos insisten en utilizarlos para cazar y pescar en determinados momentos y lugares. Así, cuando el uso de la atarraya o la red se dificulta, ya sea por lo angosto del lugar de pesca o por la tupida vegetación que lo circunda, impidiendo el necesario despliegue que, el uso de estas artes exige, es cuando estos viejos añuu prefieren utilizar el arco y la flecha, pues, en tales condiciones resultan ser mucho más eficaces y efectivas. Pero, como dijimos, éste es un arte que hoy día, sólo algunos de los más ancianos conocen, dominan y practican. **Araürakai Santos manei nütaa aünaa nümo jaapüra waruchakarü** (*El viejo Santos es uno que sabe pescar con arco en la Laguna*).

jaaruta: Nombre. ***Machete***.

Este importante instrumento es fundamental para la que representa la segunda actividad o hacer que define, por así decirlo, a la cultura añuu. Nos referimos al corte de mangle, enea y majagua, todos, elementos vitales para la construcción de su principal creación cultural: la casa palafítica.

Antiguamente el **jaaruta** era elaborado con la madera de un árbol que comúnmente se conoce como "macanilla" y que se caracteriza por ser muy pesado y tener una gran dureza, pero, sobre todo, porque mediante frotación puede adquirir un firme y pulido bicelado alcanzando un filo capaz de producir el efecto de cortar (-**chonaa**-).

Es importante señalar que con esta misma madera los añuu podían producir, igualmente, pequeños cuchillos (**meeya**), necesarios para el corte de la enea (**mariche**) y el uso doméstico; pero también, las pesadas y reconocidas *macanas*, una de las armas más temidas por los europeos en tiempos de la guerra de Nigale.

Ahora bien, el machete de metal forjado llegó a manos de los añuu, en principio, mediante el intercambio cultural con sus parientes wayuu, quienes, a su vez, lo obtuvieron de grupos indígenas provenientes de la actual Colombia, quienes habían logrado un fuerte desarrollo de la metalurgia y la orfebrería. Este último fue finalmente sustituido por el espadón europeo hasta llegar al actual *machete* de fabricación industrial. Como vemos, no cabe la menor duda de la presencia e importancia de **jaaruta** como importantísima pieza de la historia cultural del pueblo añuu. **Tachaka manei anou jaaruta api tauna chonaa weimeikarü** (*Necesito un buen machete para ir a cortar al manglar*).

jaata: Numeral. ***Cinco***.

Al igual que otros pueblos indígenas de Abya Yala, los añuu numeran y contabilizan a partir de la relación entre la presencia del elemento en un conjunto y la posibilidad de que el mismo pueda ser representado cuantitativa y simbólicamente con el propio cuerpo mediante los dedos de las manos, para el caso de los añuu, y también de los pies, para el caso de otras culturas.

De tal manera que, una vez que el número de elementos de un determinado conjunto llega a cubrir (o superar) la cantidad total de dedos del cuerpo, éste número es transformado simbólicamente en una cabeza como expresión físicamente abstracta para el número diez (en el caso de los añuu), y para el número veinte (para los wayuu). Así, **maneü aki**, es *una cabeza* que representa al nú-

mero diez, pues suma las dos manos de un hombre. En este sentido, los añuu presentan una diferencia importante en su forma de contar con respecto a los wayuu ya que, de acuerdo a su lógica, en cualquier sumatoria el equivalente a la presencia de un hombre completo se produce cuando los elementos del conjunto arriban a la cantidad de dos manos, es decir, a dos veces cinco dedos. En este sentido, si para los wayuu un hombre (**wanee ski**: *una cabeza*) equivale al numeral veinte (20), lo que es orientado por la sumatoria de los dedos de manos y pies; para los añuu, en cambio, el equivalente a una cabeza es alcanzado al arribar al número total de dedos de sus dos manos (**piyoümü aapa**: *dos manos*), equivalentes a **maneü aki** (*una cabeza*), pues se trata de **maneü'ichi** (*un hombre completo*) como enunciado simbólico de la decena (10) que, de esta forma, en la aritmética añuu constituye la base de su contabilidad.

Así, la no implicación de los dedos de los pies para la sumatoria que define la cifra base equivalente a un hombre pareciera estar vinculada a la aparente neutralidad de los pies cuando se está sobre las aguas; es decir, tanto cuando se está dentro de una embarcación como al flotar en el agua, para los añuu, son brazos y manos las privilegiadas, en tanto que permiten la afirmación del cuerpo en la liquidez inasible de las aguas. Dicho de otra manera, permanecer sobre o dentro de las aguas implica **waputikan pe** (*no contamos con los pies*), esto es, la acción de los pies se minimiza en una constante aproximación a cero.

Es por ello que **jaata** como numeral de la cifra *cinco* (**5**), para el razonamiento añuu representa **maneü aapa** (*una mano*). Así, por ejemplo, cuando se quiere conformar una tripulación para una partida de pesca, ya sea en las aguas extendidas del Lago de Maracaibo o en la hoya del mar en la península de La Guajira; por principio, ésta se conforma por el número exacto de una mano, es decir, con **jaata eichiñü** (*cinco hombres*), en la que la labor de cada miembro se realiza en función de que su sumatoria conduzca a un resultado positivo. Es así como el primero de ellos se encarga de dirigir o conducir la embarcación (*dedo pulgar*); un segundo se encarga de escuchar bajo las aguas para luego señalar el posible lugar de pesca (*dedo índice*), y, los tres restantes (*medio, anular y meñique*), se ocupan de manipular las redes, actuando como rastrillo que así captura los peces en lo que se constituye como un *hacer manual total*. **Ama wuneenü waüna watta paraaru keinchi jaata** (*Como iremos a pescar lejos en el mar tenemos que ser cinco*).

jakeechi: Adjetivo. ***Nuevo*** (***sin uso, recién hecho o construido***).

El término es utilizado para referirse a elementos, instrumentos o construcciones culturales para uso humano; sin embargo, debe quedar claro que a pesar de que están presentes (-**chi**), el *hacer* que intrínsecamente posee (-**k**-) no se ha

puesto de manifiesto, es decir, su *hacer* está regido por el futuro (-**ee**-), de tal manera que ella, la herramienta, el instrumento, está sin uso por parte de quien la ha construido. Así, por ejemplo, podemos hablar de **kaani te manei jakeechi jaapüra** (*Tengo un arco nuevo*).

Sin embargo, es de señalar que hay cambios para el término de acuerdo al género y número; así tenemos:

> **jaketü**: (femenino). ***Nueva***. Se trata de establecer la condición de un elemento considerado como no masculino; por ejemplo: **jaketü waketakarü** (*está nueva la baqueta*; *es nuevo el arpón*).
>
> **jakenan**: (plural). ***Nuevos***; ***nuevas***. Evidentemente, de la forma particular del plural del término; por ejemplo: **neintain jakenan anuakan** (*llegaron las nuevas canoas*; *llegaron los nuevos cayucos*).

jakeetü: Advervio. ***Ahora mismo***; ***en este momento***; ***ya***.

Como es evidente, se trata de un adverbio de tiempo utilizado en el contexto de la inmediatez requerida por la acción o para ejecutar la acción; pero también, para precisar la condición inmediata del sujeto que actúa o al que el hablante está haciendo referencia. Así, por ejemplo, puedo decir: ¡**jakeetü auna piá**! (¡*Vete ahora mismo*!, o, ¡*Vete ya*!); o también: **jakeetü jawara te** (*Ahora mismo estoy cansado*; *en este momento estoy cansado*).

jakütaa: Verbo. ***Madurar***.

Alcanzar el grado de "maduro" es una condición a la que pueden arribar todos los sujetos o elementos presentes en el mundo, ya que tal como hemos señalado con anterioridad, para los añuu: todo vive. Así, los animales, las plantas y los hombres; pero también, las aguas y la selva del manglar, la tierra, y aún el día y la noche, tienen la recurrente posibilidad de llegar al momento en que pueden ser considerados como "maduros".

Enfatizamos que lo dicho nada tiene que ver con ningún sentido figurado, sino que efectivamente, desde la perspectiva añuu y demás pueblos de Abya Yala, esto es posible en tanto que, todo estado maduro es entendido como resultado de una experiencia, siempre cargada de tiempo lo que implica la generación de un *saber* (-**taa**).

Es esta perspectiva la que permite a los añuu poder decir con toda propiedad: **jakütaa ichon kuunkarü** (*está maduro el hijo del árbol*; *la fruta está madura*); o, **jakütaa jirükü waluarukarü** (*está madura en su carne la babilla*); pero

también: **jakütaa kincherü jiá** (*está madura su consciencia de ella*; *ella está consciente*).

En este sentido, estar "maduro" supone que el elemento en cuestión (fruta, carne o consciencia), ha llegado a un punto (*espacio/temporal*) en el que le es posible trascender como sujeto hacia una otra *instancia/hacer espacio/temporal* por su *saber* adquirido. Así, una fruta sólo está madura cuando arriba al momento perfecto en que puede tener lugar su consumo; lo mismo podríamos decir de la carne de un animal o pieza de cacería; o del árbol de mangle para ser cortado; etcétera.

En el caso de las personas, estar *maduro* se refiere al momento en que el sujeto está en la condición o, tiene la posibilidad de expandir su consciencia. En este punto, desde el sentipensar añuu, deben ser incluidos los muertos, pues, ellos también pueden alcanzar ese estado en el instante en que logran traspasar el umbral del espacio donde, desde el suceso de su muerte, se habían mantenido estacionados como sufrientes, esto es, sujetos en proceso de cambio o transformación, es decir, **nikii ou'tikai**, y sólo al atravesar ese umbral es cuando pueden tomar el camino definitivo que les conduce a **einmatuare** (*el lugar de los añuu muertos*); pero, de este singular evento, los vivos sólo llegan a tener noticias a través de sus sueños, es decir, cuando por medio del sueño atraviesan igualmente ese mismo umbral y pueden compartir con el espíritu de sus difuntos.

jaküta: Verbo. ***Estar maduro (a)***.

En este caso, el término está estrictamente vinculado al proceso natural de la planta y sus frutos; vale decir, se trata de un término de uso específico para el momento en que una fruta ha culminado su proceso de maduración, lo que hace posible que pueda ser cortada y así compartida, ya con los animales o con los seres humanos. Por ello, se trata de un acto único y definitivo, de allí la presencia del sufijo puntual –**ta** al final de la palabra. En todo caso, el término está referido conceptualmente al tiempo en que el sujeto (la fruta, la planta), ha alcanzado el estadio que transforma su *hacer* para la continuidad de su complementariedad con los otros. **Ouriyakarü jaküta ya api apaata jachonñü** (*La planta ya está madura para dar sus hijos*); **Achonkarü jaküta ya, keraawa jiá api ekaa** (*La fruta ya está madura, está lista para comer*).

jalla (**jallakarü**). Nombre. ***Casa*** (***la casa***).

Sin lugar a dudas, la casa (el palafito) representa la creación cultural más im-

portante y decisiva del pueblo añuu. Es, de hecho, el elemento que sienten y así lo expresan, les unifica y consolida como cultura. Esto se debe, no solamente al hecho de que efectivamente se trata de una elaborada configuración de la naturaleza presente en su territorio que, por esa vía, es transformada en espacio material de habitación, lo que de por sí constituye un proceso de trascendental importancia en la solución de una necesidad básica, sino que el proceso de construcción de la casa es guiado por uno de los principios fundamentales de su *cosmovisión*; nos referimos al principio del *cortar/compartir* que orienta su sentipensar en el accionar cotidiano comunitario. Con esto queremos decir que, para los añuu, la casa no es sólo el espacio construido en virtud de la necesidad de abrigo, sino que, tanto por su concepción arquitectónica como por la labor de ingeniería en su construcción, resulta ser la evidencia o materialización del *cortar/compartir* que orienta las relaciones entre los hombres y la naturaleza y, por supuesto, las relaciones sociales entre los mismos hombres como expresión concreta de su *cosmovivencia*.

Es importante señalar, que para designar al elemento casa los añuu poseen hasta tres términos totalmente diferenciados en su forma y en sus implicaciones significativas, y que a diferencia de la cultura criolla occidentalizada, no implican diferencias sociales o de clase de sus habitantes; por ejemplo, la diferencia social entre rancho, casa, quinta, mansión y palacio presentes en el castellano, sino que en añuu todos los términos evidencian el *cortar/compartir* como principio del sentipensar implícito en cada uno de los nombres con los que designan a la casa.

Así, el término **jalla** (*casa*) o también **jallakarü** (*la casa*), significativamente se refiere a su realidad en tanto estructura manualmente construida o, por mejor decir, *cortada*; por lo que, con este término debemos entender que el hablante añuu se refiere a la casa como unidad materialmente construida; en este sentido, cuando escuchamos decir: **ee kaayaru jallakan warushakarü** (*hay muchas casas en la laguna*); o también, **apünincha jallakan iirorü mmokarü** (*son pocas las casas en Nuevo Mundo*), es claro que la referencia es a las edificaciones, pero también a las familias en tanto que una casa es representativa de una familia.

Una segunda acepción es la que se hace con el término **piñá**, la que se refiere exactamente a la necesidad de casa de una nueva pareja conyugal, única forma de que se inserte de manera definitiva en la constelación familiar matrilocal que la genera. Así, pues, la realización de **piñá** supone, por un lado, el definitivo *corte* (que no desarraigo) del marido de su propio tronco familiar y su integración al cuerpo familiar de su esposa, lo que implica el sello de una sólida alianza entre ambas familias que así lo comparten, y, por el otro, la expansión de la constelación familiar, tanto en lo que se refiere a la ampliación del espacio ocu-

pado como en la ampliación de sus posibilidades económicas, en la medida que una nueva mano masculina se ha incorporado para contribuir al aliento general de la familia. De hecho, **piñá** proviene de **piyoumü** que es el numeral *dos* (**2**), lo que necesariamente remite su significación a la idea de un espacio *cortado* para ser *compartido* por una nueva pareja matrimonial, es decir, *para dos*.

Así, pues, **piñá** es la designación que en la cosmovisión materializa el principio del *cortar/compartir* fundacional en tanto que, la misma es *cortada* o emplazada para ser *compartida* como hogar de una nueva pareja de la constelación familiar; por tanto, levantar una nueva casa supone la existencia de la pareja conyugal, pues, no es posible el *corte* (construcción) de casas por interés o decisión individual o, para personas individuales, a excepción de aquellos viudos o viudas que, por su edad, no pueden volver a aparejarse.

Cuando esto ocurre, la estructura que se emplaza ya no es **piñá** sino **parüü**, que es la tercera forma de nombrar al elemento casa y cuya edificación se caracteriza por estar limitada en tiempo y espacio, ya que se trata de construcciones transitorias en espacios singularmente reducidos dentro de la constelación de una familia; son, por así decirlo, asteroides cuya vida visible está limitada por su tamaño (importancia social) y por la velocidad de su desplazamiento en el firmamento (el tiempo de vida).

Al fin de cuentas, el uso de **jalla** o **jallakarü** implica que el hablante sólo hace referencia a la realidad de la casa como estructura, ya sea desde su forma, su fortaleza o debilidad, su número, sus características físicas o sus materiales de construcción; en suma, **jallakarü** no incluye la carga significativa de la vida social que sí está implícita en las otras formas nominales con las que, en lengua añuu, se nombra a la casa.

Imágenes de la casa tradicional añuu

jamaare: Interrogativo. ¿***Cuánto***?; ¿***Cuántos***?; ¿***Cuánta***?; ¿***Cuántas***?

Término interrogativo para cantidad. Su uso es independiente de género y número. Así, por ejemplo, podemos preguntar: ¿**jamaare üyün ee anuaru**? (¿*Cuántos peces hay en el cayuco*?); o también, ¿**jamaare oütü tü**? (¿*Cuánto vale esto*?), o, ¿**jamaare peinkichi**? (¿*Cuántas trajiste*?).

jamaicha: Adverbio. ***Poco***; ***poca***.

Aunque vinculado en su significación al término **apünincha** (*poco* o *poca*), se diferencia en cuanto a los distintos sustantivos a los que cada uno de ellos puede acompañar o referirse. Así, **apünincha** es utilizado exclusivamente para señalar elementos discontinuos y, por tanto, cuantificables numéricamente; mientras que **jamaicha** sólo debe utilizarse para referirse a elementos continuos y, por tanto, la referencia es al volumen y no a un número cuantificable; por ejemplo, podemos decir: **jamaicha win** (*poca agua*), pero, no debemos decir: **jamaicha jallakan**, pues, sería conceptualmente improcedente ya que, en este caso, lo correcto sería decir: **apünincha jallakan**, pues, el elemento referido: las casas, se configura como discontinuo y, por tanto, susceptible de ser cuantificada una a una, esto es, numerarlas; lo que no ocurre con el elemento agua a la que podemos señalar como poca o mucha de acuerdo al volumen del espacio que alcanza a ocupar, pero que no podemos numerar.

Jamaichatüi jouyakai poreesakarü wataai keetü eeayou weraanakarü (*Ha sido poco el invierno por eso sabemos que será grande el verano*).

jameta: Verbo. ***Que está sabroso***; ***que sabe bien***.

Referido al sentido del gusto, se trata del buen sabor de las cosas. En este sentido, es interesante mencionar que para el arte culinario añuu, el buen sabor de una comida está ligado al equilibrio entre la sal y el onoto, ambos se hacen presentes en la mayoría de los guisados, generalmente combinados con la leche del coco o su aceite. Esta combinación es común en muchos de sus platillos como el guisado de babilla o caimán, el pescado relleno de vegetales y aún en el asopado de cangreja o de mariscos. En cada uno de estos platos resalta la salsa producida por la leche del coco, coloreada y condimentada con el onoto y cuyo sabor resalta con la sal marina. **Tekatüi aye looro arakatüi namo kooka jametatüi** (*Ayer comí róbalo guisado con coco, estaba sabroso*).

jameta ami: Expresión. ***Gustar*** (***disfrutar del sabor*** de la comida o bebida).

Se refiere tanto al que gusta de la comida o bebida como al disfrute en sí mis-

mo. En este caso, la partícula **ami** debe prefijarse con el pronombre que corresponda; mientras que el sufijo de **jameta** debe corresponder al género de la comida o bebida de que se trate. Así, por ejemplo, debemos decir: **jametü tami annerü leechakarü** (*me gusta la leche de cabra*); o también: **jameti pümi üyü** (*te gusta el pescado*).

jamiaitü: Nombre. ***Aroma***; ***olor***; ***perfume***.

La percepción de los olores, su clasificación, así como la actitud que se asume socialmente ante ellas representa un aspecto muy significativo en lo que resulta ser la expresión de la cosmovivencia de una cultura. Así, la manera en que los olores son percibidos, su negación o aceptación está vinculado de alguna forma, a normas sociales de convivencia que forman parte de lo que se considera una vida buena, ya sea en lo que respecta a la salud, una buena actitud y comportamiento frente a los otros, es decir, de respeto y en consecuencia, de armonía y paz social.

En este sentido, los barí, por ejemplo, son muy escrupulosos cuando de alejar los malos olores de la comunidad se trata; por ello, acostumbran a hacer sus necesidades fisiológicas sólo en horas nocturnas o antes de dormir, alejándose prudencialmente de las casas; así, un barí que hace sus necesidades en la mañana se considera que, o está enfermo o se trata de una persona glotona, golosa o desconsiderada. Asimismo, la expulsión de gases se considera un acto que debe hacerse lejos de las personas y si por casualidad (lo hemos atestiguado), una persona expulsa un gas frente a sus compañeros, la expresión de repulsa es inmediata y en medio de burlas, la persona es señalada como desaseada.

Al respecto, los añuu son menos escrupulosos, sobre todo, porque el cuarto de baño se construye más o menos próximo al palafito (en la actualidad se construyen dentro de la misma casa, tomando el ejemplo de los criollos), y las excretas van directamente a la corriente del río. Pero, sí pueden llegar a ser muy exigentes en lo que respecta al aseo personal, pues, consideran que toda persona debe evitar "oler mal" o, "despedir mal olor" (**jamiaitü mou**); por ello, generalmente se bañan no menos de dos veces al día. Sin embargo, esta consideración puede tornarse obsesiva en el caso de las mujeres en periodo menstrual, pues, en ese tiempo, ellas no sólo se apartan del resto de la familia y muy particularmente de sus maridos (si son casadas), sino que pueden llegar a bañarse hasta cuatro veces al día con agua serenada de la concha del mangle rojo durante el periodo y, esto se debe a que la sangre menstrual se considera mala y, por tanto, fétida, lo que a su parecer puede atraer enfermedades a la casa. Así, el baño continuo forma parte de una terapéutica para enfrentar lo que se considera un estado de enfermedad.

Por su parte, algunos wayuu pueden llegar a ser muy despectivos con sus parientes añuu en virtud de lo que consideran es la causa del mal olor que, a su parecer, les es inherente a los añuu: su permanente vinculación con el agua y con los peces. De esta manera, para muchos wayuu los añuu siempre "hieden a pescado" o son como los caimanes: "hieden a moho por andar siempre en el agua".

Lo cierto de todo es que, tanto para los añuu como para el resto de las culturas indígenas el buen olor está estrechamente vinculado al buen vivir al que se aspira como comunidad; por tanto, cada miembro busca mantener ese equilibrio a través de su propia higiene; pero, además, cada familia busca instalar el *buen olor* (**jamiaitünou**) en el espacio interior de la casa; no de balde, cuando en 1987 comenzamos un programa de huertos familiares en las escolleras de los apalafitos añuu, la mayor parte de las familias participantes preferían sembrar plantas florales antes que comestibles o medicinales; precisamente, por **jamiaitünou floorichakarü** (*el aroma de la flor*), ya que a su parecer, si la casa huele bien, el bienestar de la familia está asegurado en su espacio; por lo que el buen olor es expresión de la vida buena, ya que **jamiaitü jaüra** (*el aroma que ella despide*) es como **jamiaitü jaüraa jakütachon añieikan** (*el aroma que despiden las frutas maduras de las plantas*).

jamira: Verbo. ***Estar frío***; ***tener frío***; ***hacer frío***.

A pesar de que las temperaturas en esta región del trópico oscilan entre los 30 y los 34 grados Celsius durante el día; las noches, sobre todo en las aguas del Lago, pueden ser frías, especialmente por la intensidad del viento que permite que las temperaturas desciendan hasta los 19 a 24 grados Celsius, lo que sin duda se perciba como muy frío. Estas "bajas" temperaturas se producen en determinadas épocas del año (noviembre a enero), por lo que son considerados como los meses más "fríos" en la región; por eso, es el tiempo que se señala como: **jamiraa**: que se refiere a estar "*muy frío*"; cuando se "*tiene mucho frío*" o que hace mucho frío; que "*está helado*". **Eeatüi jamiraa mei aipü pa** (*Hubo mucho frío anoche*).

jamoraa: Verbo. ***Dañarse***; ***abortar***; ***malograrse***.

En una oportunidad, María Sierra, una de las más reconocida y respetada parteras añuu de la Laguna de Sinamaica; a pesar de mi condición de hombre, se dispuso a explicarme que anteriormente para las mujeres añuu era fácil parir, pues, las parturientas eran llevadas a una zona de aguas tranquilas y de poca profundidad para que pudieran sentarse en cuclillas y, así, hacer su trabajo de parto, pujando, hasta hacer emerger el feto de su vientre quien, de esa forma

pasaba a un nuevo espacio de agua: el de la Laguna.

Esto, por supuesto, luego de que previamente la partera ha determinado la posición exacta del feto, ya que en caso de que éste se encuentre en una mala posición para emerger, ella puede aplicar las "sobas" necesarias para llevarlo hasta la postura correcta o requerida para el parto.

Sin embargo, la posibilidad de un mal parto (**jamorou**) siempre está presente, sobre todo, en las primeras semanas de gestación, lo que según María Sierra ha aumentado en la misma medida en que ha crecido la intervención cultural de los criollos en la cultura añuu. Esto entendemos cuando nos dice: **jachakaüya jamorou nachonñü, nachakaü najou pe** (*Ahora ellas quieren abortar, no quieren parir*).

Ciertamente, a partir de los años ochenta la intervención cultural criolla se acrecentó en la laguna, sobre todo, con la instalación del servicio eléctrico que hizo posible que algunas familias con capacidad económica introdujeran el novedoso aparato de televisión con toda su pesada carga cultural, particularmente consumida por los añuu a través de las llamadas telenovelas. Esta realidad, sin lugar a dudas, propició en buena medida los cambios culturales que María Sierra denunciaba con preocupación.

Así, por ejemplo, el tradicional paso de transición de ñerü a **mayüre**, es decir, el proceso mediante el cual una niña, luego de su primera menstruación (ñerü), recibía durante un tiempo determinado la debida formación que la transformaba en señorita (**mayüre**) preparada y disponible para el matrimonio, desapareció por completo, pues, en efecto, las jóvenes comenzaron a cuestionar el procedimiento tradicional, entre otras razones, por considerar y asumir como natural el comportamiento de las jóvenes protagonistas de las series de la televisión y, como consecuencia de esta intervención, explicaba María Sierra, ha aumentado el número de jóvenes embarazadas sin compromiso matrimonial y, por supuesto, los abortos (**jamorou**).

En este sentido, es importante señalar que a diferencia de la cultura criolla occidentalizada, el llamado problema del embarazo precoz, para la cosmovisión añuu, no existe, pues, es parte de la cultura que luego de la primera menstruación y su conversión en **mayüre**, ella ha dejado de ser niña; de tal manera que no es la edad lo que determina que una joven pueda convertirse en **amaana**; es por ello que a pesar del hipócrita asombro de la sociedad occidentalizada, no es extraño que una joven añuu de apenas 16 años, se comporte y sea una verdadera **amaana**.

Pero, además, la intervención cultural terminó por eliminar la importancia de la partera, quien, no sólo era llamada en el momento del parto, sino que su labor era hacer seguimiento al embarazo, cuestión que hoy día se complica para las

jóvenes embarazadas pues, están obligadas a desplazarse a los centros médicos, lo que supone la necesidad de recursos económicos para el traslado y la adquisición de medicamentos que, la mayoría de las veces, la paciente no posee. Finalmente, y por encima de todo, la más contundente de las razones para el aumento de los abortos entre las mujeres añuu es la desnutrición, el hambre.

janache: Nombre. ***Ropa***; ***vestimenta***.

En su sentido significativo más profundo, se refiere más a lo que "cuelga" que a lo que cubre, es decir, el término describe la forma en que la ropa o vestimenta tradicional añuu se presenta, esto es, el "guayuco" del hombre era una pequeña pieza de tela atada a la cintura y que colgaba frente al miembro masculino cubriéndolo de la vista como cortina; igualmente, la falda femenina colgaba cubriendo el cuerpo de la cintura hasta las rodillas y dejando el torso desnudo.

Así, la ropa, la vestimenta está en relación a su forma y no a lo que cubre. Por supuesto, esta idea cambia a partir del proceso de dominación colonial, pues, para el conquistador, religiosamente judeo-cristiano, el cuerpo es, de por sí, imagen y objeto del pecado.

janama: Nombre. ***Manatí*** (*Trichechus manatus manatus*).

Mamífero acuático que antiguamente habitaba con cierta profusión, en la región de Gran Eneal, Caño Paijana, Laguna de Sinamaica y en la mayor parte de las desembocaduras de los ríos que alimentan el Lago de Maracaibo.

Se caracteriza por andar siempre en parejas (macho y hembra), o la familia completa (macho, hembra y cría), y en manadas que pueden alcanzar hasta una docena de estos individuos. Normalmente su vida transcurre plácidamente en las tranquilas ensenadas de aguas poco profundas, cubiertas por selvas de manglares, pero, sobre todo, con mucha vegetación de gramíneas que constituyen su principal alimento; es por ello que también son conocidas como las "vacas marinas" del trópico.

Su apacible docilidad y maternal comportamiento que, entre otras cosas, les impide abandonar al compañero herido, lo que terriblemente ha sido aprovechado de manera inmisericorde por sus depredadores, especialmente, los cazadores criollos, quienes han provocado su casi total exterminio, pues, esta costumbre de juntarse alrededor del herido las hace presa fácil de la ambición de los cazadores que buscan con empeño su grasa y su piel.

Los añuu, en cambio, han mantenido hasta el presente un profundo respeto por estos animales, a los que consideran como sus más ancestrales parientes en virtud de que, en efecto, las hembras de esta especie presentan verdaderas mamas con las que alimentan a sus crías durante la primera etapa de su vida; pero además, los añuu ubican al manatí en una especie de categoría conformada por todos aquellos animales considerados "misteriosos" que, por eso mismo, ocupan un importante espacio de su mitología de acuerdo a la cual, cumple con la importante misión de servir de guía y transporte a los muertos en su acuático y largo viaje hacia el mítico **einmatuare**[3]: el lugar de los añuu muertos.

Pero, además, los mismos europeos al visualizar la figura y comportamiento del manatí, las asociaron a las sirenas (mitad mujeres, mitad peces) de los antiguos mitos griegos. De tal manera que, ya sea que se les observe desde la visión europea, como desde la perspectiva añuu, **janama** (*manatí*) está estrechamente vinculado a una configuración que le conforma como sujeto estrictamente femenino. No de balde su nombre en lengua añú es el resultado de una inversión sintáctica del nombre dado a la mujer en su condición de *esposa*/*madre*: **amaana** (*se hace buena tierra*); por cuanto, etimológicamente el término: **janama** (*manatí*), no puede ser desligado de: **ana** (*bien*; *buena*) y de: **ma** (*tierra*), y, como sabemos, para la cosmovisión añuu todo elemento puede configurarse como *tierra buena* en la medida en que presenta condiciones o manifiesta capacidad para germinar o procrear vida, sea ésta vegetal, animal o humana; por tanto, es esta capacidad de *tierra buena* lo que constituye al elemento en su condición femenina.

Janama (*Manatí*) (*trichechus manatus manatus*)

jannamai: Nombre. ***Bagre paletón*** (*Sorubin sp*.).

Entre todas las especies que habitan los ríos que desembocan en el lago de Maracaibo, el bagre paletón es el que puede alcanzar la mayor talla en tamaño y peso. En efecto, pudiéramos decir que, en su etapa adulta, el tamaño de un bagre paletón puede estar entre los 75 cm hasta más de un metro de longitud (aunque hemos atestiguado la captura de algunos ejemplares que han sobrepa-

3 En el "Canto del joven hermoso" recopilado por nosotros, el manatí aparece intentando cumplir el sueño del joven pero es asesinado por la representación de los blancos europeos: el caballo.

sado esta medida), y un peso que puede oscilar entre los 1,5 kg hasta los 8 kg y aún más.

Como es de apreciar, se trata de una variedad capaz de proveer una considerable ración proteínica a los pobladores y, por lo mismo, se convierte en una especie muy apetecida por los pescadores añuu, tanto para el consumo familiar como para la comercialización en el mercado criollo. De hecho, de acuerdo al estudio conjunto realizado por la Universidad de los Andes (ULA-Mérida) y la Universidad del Zulia (LUZ)[4] quedó demostrado que el *bagre paletón* soporta cerca del 30% del total de la pesca artesanal en el Lago de Maracaibo.

Sin embargo, el mismo trabajo reconoce la inexistencia de estudios que permitan tener un justo conocimiento acerca del comportamiento del *bagre paletón*. En este sentido, consideramos fundamental el aporte añuu al respecto; el que no puede ser desvinculado del nombre con el que, en su lengua, este pueblo lo identifica en su totalidad como sujeto presente en el mundo, es decir, en su *ser* (referido a sus características físicas) y, sobre todo, en su *hacer* (que señalan aspectos de su comportamiento), y, es a partir de esta visión de totalidad del sujeto con la que los añuu no sólo construyen su nombre sino que definen las condiciones en que han de darse sus relaciones con los **jannamaikan** (*los bagres paletones*) como *sujetos convivientes* del mundo.

Así, podemos decir en primer lugar que, para los añuu, el rasgo físico más destacado de esta especie es su singular bigote y barba, lo que les configura como sujetos estrictamente masculinos, muy a pesar de que, según el censo de captura realizado en varios sitios del Lago de Maracaibo para el estudio de la ULA anteriormente citado, se determinó una mayor presencia de hembras de la especie las que, además, pueden alcanzar tallas mayores que los machos.

Ahora bien, esto se debe a que, dicen los añuu, las hembras son las que se movilizan nocturna y continuamente, siempre bordeando las orillas del río y, por ello, el pescador debe colocar su cebo atado a una estaca clavada en la orilla y retirarse para retornar luego a revisar las carnadas amaneciendo el día.

Dicho de otra forma, la captura del bagre paletón depende, fundamentalmente, de la sabia colocación de la carnada que, a su vez, depende exclusivamente del desplazamiento del animal y no del pescador; en fin, se trata entonces de llegar a conocer el territorio marcado por la hembra de la especie y el que ella siempre desanda sin alejarse demasiado del macho que, constantemente, la acompaña y la sigue, pero desde el fondo de la corriente. Por eso, dicen los añuu, el bagre paletón macho siempre es más flaco, pues, debe esperar a que la hembra comparta con él su comida y, por eso mismo, a todo añuu que no trabaja o, permite

4 Para más información acerca de este estudio ver: http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/27327

que lo mantenga su mujer, se le conoce despectivamente como **jannamai** (*el mantenido*).

Jannamai (***Bagre paleton***) (Sorubin sp.)

Anou wunatünü aye, waünain apani jannamain (*Ayer nos fue bien, pescamos 3 bagres paletones*).

januurii: Nombre. ***Arco Iris***.

Es común escuchar decir en el momento en que el arco iris se dibuja en el horizonte, que dejará de llover o que no lloverá. La idea, aunque pareciera atribuirle un poder mágico al arco iris, no deja de tener sentido y propiedad, toda vez que la imagen del arco iris sólo es posible en el momento en que los rayos del sol atraviesan el prisma generado por la humedad en la atmósfera. Sin embargo, de acuerdo a la perspectiva añuu según la cual el mundo vive, se trata del momento en que la tierra esconde la lluvia y cambia el tiempo y el mundo mismo, provocando un ambiente acogedor de buenas esperanzas.

Decimos esto por cuanto la raíz sobre la que se configura el nombre es –**anuu**- que, ya hemos visto, aplica para el verbo *esconder*; *ocultar*; *esconderse*. Esta es inmediatamente seguida del morfema –**ru**- que marca *interioridad* o *dentro de*, y, finalmente es sufijada por el morfema –**ii** que, sabemos, indica *cambio*, *cambiar*, *cambiarse* en una vuelta. Así, pues, el nombre del fenómeno del arco iris, desde la perspectiva añuu, se conforma como la acción que permite esconder hacia el interior del mundo un tiempo para así cambiar hacia otro tiempo; tal acción es propia de la tierra, de allí que el pronombre **j**- que prefija la expresión corresponde a *ella*, la tierra, viva, escondiendo la lluvia para cambiar el tiempo, iluminando de colores el horizonte con su arco iris que señala el nuevo tiempo que comienza de vuelta. **Jüootatürü januuriikarü, eitee juyá pe ya** (*Ha salido el arcoíris, ya no lleverá*).

jañá: Pronombre personal de segunda persona plural. ***Ustedes***; ***vosotros***.

Aunque previamente hicimos mención a este término, necesitamos insistir en el mismo, pues, nos permite apreciar una de las primarias diferencias que pueden ayudarnos a comprender el proceso de separación o distanciamiento lingüístico-cultural entre los emparentados pueblos arawakos añuu y wayuu en el contexto de la territorialización de la cuenca del Lago de Maracaibo y el particular devenir histórico-cultural de cada uno de ellos.

Nos referimos al hecho fono-fonológico que se produce con el paso o cambio de la palatal "**y**" (*sorda*) del **jayá** (wayuu) a la palatal nasal (*sonora*) "ñ" del **jañá** (añuu), o viceversa. Así, de entrada, este fenómeno se hace presente en aquellos términos con los que cada uno de estos pueblos se autodefinen y cuyo sentido significativo remite a la misma acción: *emerger*, *hacerse presente* sobre la tierra: **ayou/ayu** (*para los wayuu*) y **añou/añu** (*para los añuu*).

En este sentido, este fenómeno pareciera constituirse en una regla con la que pudiera ser medido el proceso de distanciamiento entre estas dos lenguas y culturas, en la que ciertamente, la wayuu debiera estimarse como previa o más antiguamente presente en el territorio. Tal regla pudiera proponerse como: *a toda palatal sorda* ("**y**") *presente en palabras del wayuunaiki correspondería una palatal nasal sonora* ("ñ") *en palabras significativamente equivalentes del añunnükü*.

Así, podríamos señalar entre otros ejemplos, los siguientes:

Wayuunaiki	**añunnükü**
Ja***ya***	jaña
Maja***yu***re	(ma)ñerü
Jamüi***ya***	jümüiño
Wa***yu***u	añuu

Ayou jañá tapiña (*Bienvenidos ustedes a mi hogar*).

jañu(n): Nombre. ***Hormiga(s)***
(*himenóptero del trópico*).

Es sumamente interesante el hecho de la evidente proximidad lingüística entre la definición que el pueblo añú se da a sí mismo como cultura, y la nominación que otorga a estos pequeños insectos como singulares habitantes de la selva de manglar. Tal similitud, pudiera estar relacionada con la identificación de varios aspectos que, para los añú, son fundamentos definitorios de su cosmovisión.

En este sentido y, en primer lugar, nos encontramos con el hecho de que para

los añuu el *hacer* de las hormigas (**jañun**) es similar al propio de la cultura y, es este *hacer* el que permite a ambos grupos construir, sostener y defender sus comunidades en el contexto del manglar en tanto *hacer colectivo*. Por esta vía, las hormigas son identificadas con lo que se entiende es principio esencial de todo *hacer humano*: la acción común y colectiva que nos conforma como sociedad y como cultura. De esta manera, el *hacer* se constituye en factor fundamental para la configuración de los nombres y que, en este caso, permite aproximar una particular identificación entre **añuu** (*humano*) y **jañu** (*hormiga*). Además, sabemos que **añuu** deviene de **ayou**, que es la acción de *emerger* a la superficie; así, los añuu comprenden que su presencia en el mundo se debe a un *emerger de las aguas*. En este sentido y, como parte del *hacer* que los hace presentes en el mundo y los empareja con la comunidad humana, **jañun** sale o *emerge de la tierra*, bajo cuya superficie habita.

En segundo lugar, el *hacer* de las hormigas de la selva de manglar se caracteriza, además, por una constante acción de *cortar*: hojas, pequeñas ramas y todo aquello con lo que construyen y fortalecen sus colonias o se alimentan. De tal manera que, el *cortar para compartir* (-**ookoto**-), principio fundamental de la cosmovisión añuu, constituye igualmente, fundamento de la vida observable de las hormigas.

Así, pues, no puede resultar extraño que la nominación para hormiga (**jañu**) tienda a equivaler significativamente en la lengua al sentido: *como la gente*, en tanto que, desde la perspectiva añuu, el *hacer* del insecto así lo confirma.

Jañu – ***Hormiga*** (*himenóptero del trópico*)

Mana jümo jañunkan nanaatawa nanuutaareru ata eiteei juyá (*Cuando las hormigas se guardan en su guarida es porque lloverá*).

jaokoti: Adjetivo. ***Sentado***; ***asentado*** (*serenado*).

El presente término es el resultado de la adjetivación del verbo –**ookoto**- (*cortar/compartir*), lo que se produce mediante la acción del atributivo **a**-, por lo que su sentido significativo se orienta hacia aquello que está *sereno* y, por tanto,

quieto, *sentado* o *asentado*, condición fundamental para el *compartir*. Su función es la de adjetivar a un nombre cuando se considera o se pretende expresar que el mismo se muestra estable o serenamente firme. Así, por ejemplo, podemos decir: **jaokoti kepenkekarü** (*el café está asentado*), para referirnos al momento en que el café, luego de hervido, está en condiciones de ser servido, compartido; o también, cuando decimos: **jaokoti eichi api wookoti jounükü aka nüitaya pe** (Él ya no está bravo, está serenado para conversar).

De tal manera, pues, la condición de *sentado* o *asentado* (**jaokoti**) se configura como el estado en que el sujeto se muestra o, manifiesta una estable serenidad o expresa disposición para ejercer debidamente la acción que con mayor propiedad define lo que representa el *hacer* que orienta el sentipensar añuu, esto es, el *cortar/compartir* con los otros.

japu: Nombre. ***Grasa***; ***cebo***; ***grasa animal*** (generalmente, la del cochino de monte).

A pesar de que la dieta del añuu se conforma fundamentalmente del consumo de pescado y especies marinas o acuáticas, no por ello dejan de sentir la necesidad de consumir proteína y grasa animal, la que obtienen ya sea a través de la cacería del llamado piro piro o chigüire los que, aún hoy día, son posibles de cazar en las selvas del manglar, pero también, a través del intercambio con otros pueblos de quienes pueden obtener carne y grasa de báquiro o cochino de monte. En todo caso, **japu** se refiere a la grasa o al tocino obtenido de este tipo de animal y que, cuando les es posible obtenerla, los añuu disfrutan de ella. **Wuneei aperenata watta anatiyara api weka nüirrukü je nüjapu** (*Mañana iremos a cazar báquiro para comer su carne y su grasa*).

japuuna: Nombre. ***Jabón***; ***grasa que bota grasa***; ***saca grasa*** (*detergente*); ***grasa se va***.

Para el pensamiento colonial, desde el siglo XVI hasta el presente, no le es posible aceptar que los pueblos y culturas originarias fueran capaces de procesos "complejos" mediante los cuales éstos pudieran extraer de plantas o de animales elementos utilizables en su beneficio, y, cuando se acepta esta posibilidad, la misma es adjudicada a una "acción por instinto" pero nunca como parte de un original proceso de conocer. Es así como podemos entender el hecho de que especialísimos lingüistas puedan llegar a suponer que el presente término constituye un préstamo del castellano *jabón*, y no una designación correspondiente a una elaboración cultural propia.

Así, nuestros lingüistas criollos son capaces de registrar el término **japu** como designación autóctona añuu para la grasa animal, como cebo; sin embargo, registran el nombre **japuuna** como un préstamo castellano de *jabón*. Tal consideración se debe, precisamente, al hecho de que colonialmente consideran que el pueblo añuu desconocía el jabón tanto para el lavado de su vestimenta como para el aseo personal.

En este sentido, es importante señalar que la elaboración de jabón, ya con grasa animal (en el pasado), ya con aceite de coco (más recientemente), el proceso de elaboración de jabón, en sus propios términos y condiciones, era del todo conocido por los añuu, para quienes, el uso de pasta de cebo o grasa animal procesada con hojas y flores de plantas aromáticas era del todo conocida para el lavado de su ropa y su muy estimado aseo personal (lo que, dicho sea de paso, no puede decirse, aun en la actualidad, de los europeos y, especialmente, de los españoles). Vale decir, los añuu nunca necesitaron de la Procter and Gamble o la Colgate-Palmolive para producir su propio jabón, y, es por ello que no de balde **japuuna** se conforma mediante: **japu**- (*grasa*, *cebo animal*), y el verbo –**una**- (*salir*; *ir*; *irse*), esto es: *sale grasa*; *saca grasa*.

japüya: Verbo. ***Avergonzar***; ***apenar***; ***sentir vergüenza***; ***sentir pena***.

El término se conforma a partir de –üya- el cual, está vinculado significamente a *dolor*, *enfermedad*, *malestar*, *fiebre* o *debilitamiento corporal*; en fin, se trata del momento en que nuestro cuerpo somatiza el malestar de nuestro espíritu, lo que sin duda suele ser más difícil de superar que una enfermedad propiamente física, pues, esta supone un dolor o pesar de nuestro corazón, de nuestro espíritu.

Así, la vergüenza o sentirse avergonzado constituye un ataque a nuestro espíritu, lo que generalmente puede llegar a ser considerado como más fuerte y doloroso que una bofetada, pues, en todo caso, el golpe recibido no es lo que nos provoca el dolor, ya que este pasará de forma rápida, si se quiere, pero la vergüenza puede ser un sentimiento mucho más doloroso ya que se instala en nuestro espíritu intentando gobernar todas nuestras acciones. **Japüyati te atüma teiñatüi jarü taperatüi aye** (*Estoy avergonzado por lo que hice ayer cuando estaba borracho*).

jara: Adverbio. ***Aún***; ***todavía***.

Adverbio de tiempo utilizado para señalar la espera de una acción por realizarse o, un acontecimiento que no ha sucedido o que está por suceder. Así, podemos

escuchar frases como: **wayaapain ata berrnadoran jara** (*Todavía esperamos por el gobierno*) (*Aún estamos a la espera del gobierno*). Sin embargo, el mismo término puede usarse como interrogativo:

jara: ¿***Cuál es***?; ¿***Quién es***?

En este caso se conjuga como un verbo y recibe el sufijo marcador de género del sujeto al que se refiere. Así, por ejemplo: ¿**jarü jallakarü**? (¿*Cuál es la casa*?); o también: ¿**jari eintay ye**? (¿*Quién llegó*?), donde nos es posible observar que, a diferencia de su anterior uso adverbial en el que **jara** está al final de la frase; como interrogativo, por el contrario, encabeza la pregunta (**jarü** o **jari**) referida a ¿*cuál*?, o ¿*quién*?

jara _ ya: ¿***Dónde está***?

Al igual que en el caso anterior, el interrogativo toma el género del sujeto en referencia mediante los sufijos **i/ü**, dependiendo de si se trata de un sujeto masculino o femenino respectivamente. Inmediatamente, éste es seguido por el sujeto (el nombre) al que se interroga y, finalmente cierra la frase con la particula –**ya**, la cual implica la actualidad del contexto temporal en la que o por la que se interroga. Vale decir; por ejemplo: ¿**jari pei ya**? (¿*Dónde está tu padre ahora*?); o también: ¿**jarü jia yacha**? (¿*Dónde está ella ahorita*?).

jara pe: Adverbio. ***Aún no***; ***todavía***.

Se trata de una forma de enfatizar la espera del suceso o acción que no ha ocurrido o que está por ocurrir. Así, podemos decir, por ejemplo: **eintai jara pe niá** (*Todavía él no llega*; él aún no llega); **lima jara pe ouna api aüna we** (*Aún no es tiempo para salir a pescar nosotros*).

jarau: Nombre. ***Carrizo*** (*caña brava*).

Anteriormente, muy abundante en la región, pues, era muy utilizada en la construcción de viviendas, ya sea de manera directa o combinada con barro, esta última forma es una técnica más comúnmente desarrollada por los wayuu. Pero una especie de caña brava es la que los añuu buscaban para la confección de su principal instrumento musical: la **aurüra**. Es a esta especie a la que comúnmente los criollos denominan carrizo. **Tanapeei mane anai jarau api teiña aurürakarü** (*Buscaré un buen carrizo para hacer la flauta*).

jarera: Verbo. ***Estar o ser dulce***; ***suave***; ***agradable***.

Las implicaciones significativas de este verbo nos permiten apreciar, una vez más, la estrecha relación que para la cosmovisión añuu tienen los sentidos y, por tanto, la inseparable vinculación entre el ojo y la mano, o también, entre el gusto (la lengua) y la mano; vale decir, para el sentipensar añuu los sentidos (vista, oído, gusto) actúan siempre como un todo con la mano (el tacto), es así como la cultura unifica en una misma acción o condición la percepción de las diferentes texturas de las cosas que, efectivamente, son sentidas con los ojos antes de ser tocadas con la mano, y, ambos órganos igualmente actúan en la acción de saborear.

Ahora bien, la relación entre lo *dulce*, *suave* y *agradable* (**jareri**-**jarerü**) es significativamente negada por lo *amargo*, áspero o *desagradable* (**jarerape**), y se produce como la vinculación lógica que establecemos con aquello que nos gusta, ya sea por su aspecto, su suavidad o su sabor. **Joukai jiatürü jarerü mey jiá** (*Ella siempre ha sido muy agradable*); **Jarericha kepenkekarü** (*El café está dulcito*).

jarüpi: Adverbio. ***Cuando***.

¿**jarüpi einteechi wei**? (¿*Cuándo llegará nuestro padre*?

Aküürükarü ee arakatüi jarüpi eichiñü einteenü nana (*La comida estará cocinada cuando los hombres lleguen*).

En los dos ejemplos anteriores podemos ver dos usos posibles del adverbio de tiempo **jarüpi** (*cuando*). El primero como interrogativo, caso en el cual siempre estará en posición inicial de palabra o frase, y, en el segundo, en una afirmación en la cual actúa como enlace condicionante en la perspectiva del tiempo y, por tanto, enlaza dos oraciones: 1) **aküürükarü ee arakatüi** (*la comida estará cocinada*), y, 2) **eichiñü einteenü nana** (*llegarán los hombres*); ambas entrelazadas mediante el adverbio **jarüpi** (*cuando*) como condicionante.

El término es el resultado de la unión de **jara**- (*aún*; *todavía*), y, -**api**- (*a causa de*; *por*; *por causa de*). Es esta relación entre el "aún" y la "causa" lo que determina su configuración como condicionante y como interrogativo; por lo que bien podríamos decir que para el *sentipensar* añuu no es posible separar la noción de tiempo de su vinculación significativa a una singular causalidad.

jata: Verbo. ***Quemar***; ***arder***; ***quemarse***; ***encenderse***.

El verbo debe conjugarse con el sufijo de género correspondiente al sujeto que

arde o se quema. Así, habrá de decirse: **jati**, si el sujeto que se quema se considera masculino, o, **jatü**, si lo que arde es considerado como no masculino.

Así, por ejemplo, podemos decir: **Jati nüwaketakai niá** (*se está quemando el arpón de él*; *se quema su arpón*); **Jatü jüpiña jiá** (*se quema la casa de ella*; *se quema su casa*).

jatoüwa: Verbo. ***Tener agujero***; ***tener un hueco*** (*ahuecado*; *agujereado*).

Puede utilizarse indistintamente para referirse a un hueco o agujero en el vestido, la embarcación o, simplemente para señalar una cueva en la tierra, sea esta natural o construida como madriguera por algún animal. De acuerdo a estas consideraciones es por lo que podemos decir; por ejemplo: **Jatoüwa anuakarü** (*está agujereada la canoa*; *tiene un hueco el cayuco*); **Jatoüwa keiwikai niá** (*el caimán tiene su cueva*); **Ee maneü jatoüwa tayawinru** (*Hay un agujero en mi vestido*).

jatupa: Adverbio. ***Mediodía***; ***después de***.

El horario o la medida del tiempo del día, entre los añuu, se calcula a partir o en relación al movimiento del sol o de su posición en la cumbrera del mundo. Así, en su salida por oriente y en su viaje por las alturas del cielo va marcando el horario de las actividades diurnas de los añuu. En este sentido, **jatupa** marca la posición del sol cuando se dirige o está en el cenit o punto central del cielo del mundo. **Jatupa ya, ee keikai aito watta** (*Ya es mediodía, el sol está en lo más lejos del cielo*).

jatupaüyü: Adverbio. ***De mediodía*** o ***al mediodía***.

Se refiere al establecimiento de ese tiempo como específico de una acción o suceso. Así, por ejemplo, podemos decir: **Kireenü we jatupaüyü tapiñaru** (*Nos veremos en mi casa al mediodía*); **Jatupaüyü kamaira warusharukarü** (*Al mediodía hace calor en la laguna*).

jatta: Verbo. ***Estar seco***; ***secarse***.

Normalmente se utiliza para referirse a la estación seca o cuando baja la marea en el lago o el mar, la ausencia de las lluvias y, por ende, al descenso de la corriente del río que forma la Laguna. Sin embargo, es igualmente usado para referirse al momento que nos secamos luego del baño, o también, a la muerte

de las plantas o de los árboles en el manglar. **Jattü ouriyakarü** (*Está seca la planta*); **Jattiru eimakai** (*El río está seco*; *está baja la corriente del río*); **Iima jatta eepe juyakarü** (*Está seco el tiempo, no hay lluvia*).

jatü: Nombre. ***Flecha***.

Hasta mediados de los años ochenta era posible encontrar o atestiguar a algunos hombres añuu pescar con arco y flecha, aunque, es bueno decirlo, todos los que atestiguamos formaban parte de dos particulares familias en las que, aún hoy día, a pesar de que ya no las usan, estos hombres poseen el conocimiento de su elaboración y uso.

De alguna manera, el uso de arco y flecha para la pesca y la cacería fue decayendo no sólo por el desplazamiento de la pesca por volumen o cantidad, lo que les llevó a lugares de pesca en las aguas extendidas fuera de la laguna y sus caños; sino también en la cacería dentro de la selva del manglar en la que fue sustituida por el uso de la escopeta.

Sin embargo, igual peso de causa lo tiene el hecho de que el uso de arco y flecha es la imagen directa de la condición indígena de quien los usa, lo que lo ata a un pasado no deseado. Tal parecer, lenta e inexorablemente se fue imponiendo en el pensamiento de los pobladores y es por ello que apenas esas dos familias son ciertamente las más representativas de su condición añuu no sin recibir cuestionamientos del resto de los pobladores por eso mismo. **Jümüiwo waünatünü amo aapüra je jatü** (*Anteriormente pescábamos con arco y flecha*).

jatüchi: Nombre. ***Escopeta***; ***revolver***; ***arma de fuego***.

Es interesante observar que la designación para el arma de fuego, que ciertamente los añuu y todos los pueblos indígenas conocieron en su mortal ferocidad de manos de los europeos durante la conquista y colonización, se haya configurado en la lengua a partir de lo que constituye su propio proyectil: la flecha (**jatü**).

Esto es así, por cuanto para el pensamiento añuu el principio de todo y que efectivamente orienta la conformación de la designación con la que queremos nombrar al elemento, es el *hacer* del mismo o que le es propio a cada elemento. En este sentido, la visión que del arma de fuego conformó su nombre en añuu, fue su *hacer* de disparar un proyectil a una velocidad o con una fuerza que lo hace presente (**-chi**) a pesar de la distancia que logra alcanzar el disparo y, sobre todo, por el trueno que produce. Así, el arma de fuego, sea ésta una escopeta

o un revolver, desde la perspectiva añuu siempre será **jatüchi** en tanto su *hacer* es disparar el proyectil capaz de causar la muerte. **Maneü kajatüchi shiru ayounakai nüpiñaru** (*Ese criollo tiene una escopeta en su casa*); **Keenarü we aperenata amo jatün ya, jaketü jürükü aperenatain amo jatüchi** (*Ninguno de nosotros caza con flechas, ahora todos cazan con escopeta*).

jatüta: Verbo. ***Tiritar***; ***temblar*** (*de frío o escalofríos*).

Como vemos, el verbo temblar se conforma mediante **jatü** (*flecha*) como raíz e igualmente permite construir el nombre para el arma de fuego y que, como ya hemos dicho, no está vinculado a la forma o al material del arma sino a su *hacer*, lo que ciertamente incluye no sólo la expulsión o disparo del proyectil, sino el movimiento de tensión inherente al mismo, tanto si se trata de una flecha impulsada por la tensión del arco o si se trata de una bala disparada por un revolver; en todo caso, **jatüta** se refiere al movimiento generado por la tensión que hace posible el disparo; por lo que, el tiritar o temblar de frío, para los añuu, es un estado de tensión incontrolado que, ciertamente, coloca al cuerpo en el disparadero, estado único y definitivo puntualizado con el sufijo –**ta**. **Ee jamiramei poreesakarü jatütain we** (*Hay mucho frío por eso estamos temblando*); **Awayuwi kajatüta niá** (Él está enfermo, tiene escalofríos).

jawaa: Nombre. ***Que se ofrece a sí misma***; ***prostituida***; ***sin dignidad***.

Es importante señalar que prostitución como tal, no existe en la Laguna de Sinamaica, por tanto, el término **jawaa** se refiere, con todo, al hecho de que una mujer pierda su dignidad en cuanto se entrega a un hombre sin las exigencias que socialmente la cultura tiene establecidas como normativa ética. Así, el término se orienta significativamente a la pérdida de la estima individual y familiar que es, de acuerdo al pensar añuu, lo que nos da la entereza de ser y formar parte de la cultura.

De tal manera que, la entrega sin ética no está sólo relacionado a lo sexual pues una mujer no responsable en cuanto a *su hacer* dentro de la familia igualmente pierde la confianza de los otros, pues, su corazón ha perdido la dignidad que previamente su familia y la comunidad le ha otorgado.

jawara: Verbo. ***Cansarse***; ***estar cansado***; ***agotado físicamente*** (fig. *agotamiento espiritual*).

El término puede ser utilizado no sólo para señalar un estado de agotamiento

luego de un esfuerzo físico, sino también y, por extraño que parezca, es mayormente utilizado para señalar un estado depresivo por frustración. Así, por ejemplo, es más común escuchar a una madre decir: **jawarü te api tachonñü nacheen pe** (*Estoy cansada de que mis hijos no me escuchen*), que escuchar a la misma madre decir: **jawarü te atüma atarawoümei te** (*Estoy agotada de tanto trabajar*).

Así, muy poco se declara el cansancio físico, ya que es parte de la idea añuu de la dignidad, mientras que es más común la figuración de la frustración depresiva como cansancio en la búsqueda de la dignidad de aquel que la ha perdido.

jawaru: Nombre. ***Lago***; ***embalse***.

Término con el que genéricamente se designa a un embalse de aguas, ya sea si se trata de una formación natural o creada por los hombres. Así, por ejemplo, el Lago de Maracaibo, en tanto embalse natural se debe considerar como **jawaru**, sin embargo, el nombre propio asignado al mismo por los añuu es el de **karoorare** (*El lugar del gran espejo*).

Ahora bien, cuando se trata de un lago o embalse de pequeña dimensión el término es el de:

Jawaruchaa; es decir, *laguna* o *pequeño lago*. Tal es el caso de la laguna de Sinamaica que, por su condición de embalse natural de menor tamaño que el Lago de Maracaibo debe considerarse como **jawaruchakarü** (*La Laguna*); sin embargo, el nombre propio de la misma es **karookarü** (*El espejo*).

jawata: Verbo. ***Pararse***; ***levantarse***; ***estar de pie***; ***estar parado***; ***erguirse***; ***estar erguido***.

Funciona mayormente como un imperativo, como orden que de común dictan las mujeres a los hijos llamándolos a levantarse para iniciar las labores del día; pero también, como llamado a la lucha en medio de un conflicto. Así, pues, el término está orientado significativamente a su relación con el *hacer* y la forma en que físicamente se muestra el *hacer* de la dignidad, esto es, levantarse, estar de pie, erguirse, ya que de cierta manera la dignidad es expresión de la rectitud de la persona que, figuradamente, se muestra de pie.

Esta singular relación está estrechamente vinculada al hecho de que vivir o, la vida sobre el agua exilia o por lo menos limita el hacer de las piernas y, por esta vía, estar de pie, estar erguido, se relaciona mucho más con la entereza y

la dignidad espiritual que a la posición del cuerpo propiamente dicha. Esto, por supuesto, no anula el uso del término en su sentido estricto: pararse, ponerse de pie, pero es importante saber que tal uso es restringido y su uso más común es el que hemos señalado como expresión, digamos, corporalmente gráfica de lo que para los añuu representa la dignidad. **Joukai jawatain we maarümei** (*Siempre nos levantamos muy temprano*); **Mana jümo beernadoran nachatainraa we, mei jawatain we** (*Cuando los del gobierno más nos golpean, más nos levantamos*).

jaweya: Verbo. ***Heder***; ***estar hediondo***; ***despedir mal olor*** (*en el momento*).

Para referirnos a este término de la lengua, quisiéramos hacer mención de una anécdota que nos parece pertinente en muchos sentidos, pero sólo haremos referencia al que con respecto al término presente nos interesa destacar. Cuento:

Venía de regreso de la Laguna de Sinamaica acompañado por Atala Uriana, quien, para ese momento, era mi compañera de estudios en la Escuela de Letras. Esperábamos el autobús para regresar a Maracaibo cuando una camioneta de wayuu se detuvo frente a nosotros. Se trataba de primos y primas de Atala que, al reconocerla, se dispusieron a darnos el aventón.

Al poco de embarcar e iniciar el viaje nos preguntaron de dónde veníamos y, al responderles que de la Laguna de los añuu, extrañados (por Atala, no por mí), preguntaron qué hacíamos allí y al responderle que trabajábamos con los añuu, ellos, sonriendo pero con cierta sentencia dijeron (palabras más, palabras menos): "ustedes están locos, esa gente hiede a pescado".

Relatamos la anécdota, no por las implicaciones negativas que muchos wayuu manifiestan acerca de los añuu, sino por el hecho totalmente contrario a lo expresado por algunos wayuu, pues, es una verdadera preocupación para los añuu la de eliminar cualquier hedor generado por su constante relación con las aguas y los peces. Es por ello que para los añuu **jaweya** es algo que cuidan permanentemente de eliminar una vez terminada su faena.

Dicho de otra manera, un añuu luego de la pesca y composición de la captura se somete a un largo baño de aseo personal que, a veces, puede resultar excesivo; ello en función de que ningún rastro de hedor pueda emanar de sí y con el que pueda fastidiar a los otros. Es decir, al contrario de lo que muchos puedan pensar como estigma de los añuu, es posible aseverar que, si hay una cultura preocupada por la higiene y su buen sentido del aroma, es el pueblo añuu.**Tauneei taawa ya ata tachakape jaweya** (*Voy a bañarme ya porque no quiero estar hediondo*).

jaüwa: Verbo. ***Heder***; ***despedir olor por sí mismo***.

Se refiere al olor natural o propio de plantas, animales y todo elemento presente, y por el cual puede ser identificado por la comunidad. Así, el cazador de piro piro (*chigüire*), no sólo sigue sus huellas, sino que debe ser capaz de percibir el olor que despide la manada. Asimismo, los curanderos y curanderas pueden identificar la presencia de las plantas medicinales por su aroma. En este sentido, **jaüwa** se diferencia de **jaweya** en que la primera corresponde al aroma natural de las cosas, mientras que la segunda es un olor adquirido o que se despide en un momento determinado o que es generado debido a determinadas circunstancias. **Asiikarü wiitaüyü mei jaüwa aka apüita eiyara jiá** (*La flor del taparo hiede mucho, pero ayuda a curar*).

jawira: Verbo. ***Babear***; ***salivar***; ***escupir***.

El acto de escupir o de babear resulta siempre una imagen desagradable y por tanto, rechazada, pues, ello manifiesta que el sujeto no debe ser muy responsable ya que para los añuu, el babear puede ser señal de que la persona fue demasiado mimada o consentida en su infancia, y, por esa vía, con poco apego a la responsabilidad, lo que se manifiesta en su acto desagradable de babear o escupir frente a los otros. De allí que, una de las recomendaciones de una madre a sus hijas parturientas es que se inhiban de besar a sus hijos en el rostro, pues, según este parecer, ello le generará al niño salivación o babeo; de tal manera que la demostración de afecto de una madre a su hijo entre los añuu no contempla el besuqueo del rostro del niño como primera enseñanza del camino de la responsabilidad. **Asokutape niá ata kennar, amüiwo manei jawirari niá** (Él no responde por nada, es sólo un baboso).

jaya: Verbo. ***Calentar***; ***estar caliente***.

El término se usa con regularidad en el ambiente de la cocina, pues, se refiere al calentamiento de algo mediante el fuego y no a un aumento de la temperatura del cuerpo, es decir, se trata de algo que está caliente por haber estado expuesto al fuego y no por calor de generación propia. Así, podemor decir: **Jayatürü kepenkekarü ya** (*Ya se calentó el café*); **Tamaana jaya takküürü** (*Mi esposa calienta mi comida*).

jayaü: Nombre. ***Jaiba***; ***cangreja azul***
(*bio. Callinecte sapidus*).

Se trata de uno de los crustáceos cefalópodos más importantes para los añuu, no sólo desde el punto de vista comercial que en la actualidad posee, sino porque desde la más remota antigüedad añuu en la región del Lago de Maracaibo, la *jaiba* siempre ha resultado una de las más importantes fuentes de proteína para las poblaciones humanas de la cuenca; de hecho, y de acuerdo a los informes de arqueología presentados por los Maestros J.M. Cruxent e Irvin Rouse acerca de sus excavaciones en la zona llamada La Pitía, muy cerca de Sinamaica, los restos de comida más abundantes correspondían a conchas de caracol y conchas de caparazón de cangrejas; por lo que podemos decir sin temor que la cangreja y en particular la *jaiba* o cangreja azul (**jayaü**), ha sido una especie singularmente importante para todas las poblaciones indígenas de la cuenca y, muy particularmente para el pueblo añuu.

Igual podemos decir, que debido a la inmensa cantidad de sus crias la población de **jayaü** siempre había sido extraordinaria y, por tanto, garante de proteína en la alimentación añuu. Sin embargo, a partir del momento en que su carne se hizo predilecta del mercado de la costa de La Florida en los Estados Unidos, se generó un proceso de industrialización para su procesamiento y comercialización y, por supuesto, una captura masiva que sumada al cambio de las condiciones de su hábitat en el Lago de Maracaibo, ha llevado a poner en peligro su existencia, al punto de que el Trtibunal Supremo declaró su protección mediante una severa veda.

Por mejor decir, la *jaiba* (**jayaü**) dejó de ser alimento de los añuu y pasó a ser una especie para la obtención de ingresos monetarios; no obstante, hoy día no es ni lo uno ni lo otro, sólo una manifestación más de la imposición colonial y la pérdida del camino propio del pueblo añuu. **Paraatü eeatüi kaaya jayaü jawarukarü, waaye wataüra mei apünincha** (*Antiguamente había mucha jaiba en el Lago, hoy son muy pocas las que agarramos*).

Jayaü (*Jaiba*) (*Callinecte sapidus*)

jayuta: Verbo. ***Entibiar***; ***estar tibio*** (*caliente pero no tanto*); (*suficientemente caliente*).

Al igual que **jaya**, se trata de la exposición de un elemento al calor del fuego para calentarlo. Sin embargo, en este caso el calentamiento se corta en un punto que se considera suficiente, de tal manera que el elemento se presenta tibio o suficientemente caliente. Así, por ejemplo, podemos escuchar decir: **Püchijee tü ariya amo jayuta win** (*Lávate esa herida con el agua tibia*).

je: Conjunción. ***Y***; ***asimismo***; ***además***; ***también***.

Se trata de la conjunción copulativa "y" que permite enlazar dos ideas o proposiciones en una oración; en este caso, su posición siempre será la intermediaria entre dos términos; por ejemplo: **takümatüi üyü je iiü aye** (*Ayer comí pescado y yuca*).

Sin embargo, puede encontrarse en posición inicial de frase, lo que genera u orienta hacia otro sentido; por ejemplo: **je amá katouwa we je ou'ta we** (*Asimismo como vivimos también morimos*).

jeere: Interrogativo. ***Cuánto***; ***cuantos***.

Interrogativo para cantidad; por ejemplo: ¿**jeere waluakarü püperenatatüi aye**? (¿*Cuántas babillas cazaste ayer*?). Como vemos, **jeere** no requiere marcas de género o número, de tal manera que no habrá cambios si se trata de un elemento o de muchos, si estos son considerados masculinos o femeninos. De tal manera que igual se puede decir: ¿**jeere nnerr ee pooriaru**? (¿*Cuánto dinero hay en la bolsa*?), como también: ¿**jeere jallakan ee oupararu**? (¿*Cuántas casas hay en la orilla*?).

jeipa: Verbo. ***Temer***; ***tener miedo***.

A pesar de lo alejado que pueda parecer su significación, **jeipa** es uno de los términos con los que los añuu han explicado, por contraposición, la idea de *dignidad*. Ya con anterioridad hemos hecho referencia al *estar de pie*, el *estar erguido* como expresión de dignidad; sin embargo, también es posible explicar la representación de dignidad por la manifestación de lo contrario, esto es, *achicopalarse* como revelación de un temor incontrolable.

Así, pues, el término **jeipa** no sólo se refiere al natural miedo que todo sujeto es capaz de sentir como expresión de su condición humana, pues, sólo las piedras son incapaces de mostrar o hacer visible su temor lo que, en modo alguno, piensan los añuu, demuestra que no lo sientan o vivan sino que, en todo caso, sentir miedo siempre está relacionado a la sensación de debilidad frente a otro, situación o circunstancia a la que llegamos a sentir como imposible de solventar. Dicho de otra forma, sólo sentimos miedo en la medida en que nuestro espíritu se empequeñece frente a otro que percibimos como superior o muy grande.

En este sentido, **jeipa** es la expresión para significar que el sujeto siente, vive y actúa con miedo; pero, por eso mismo, **jeipa** puede llegar a adquirir un segundo significado, el cual es:

jeipa: Verbo. ***Avergonzar***; ***estar avergonzado***; ***sentir vergüenza***.

De alguna manera, para el pensamiento añuu es imposible separar el *temor* de la *vergüenza*, o mejor dicho, *temer* de *avergonzar*, pues, todo temor es expresión o manifestación de la vergüenza y, hay que ver cómo el colonialismo, desde los conquistadores europeos a los colonialistas del Estado-gobierno actual, han sido capaces de atemorizar y avergonzar a los pueblos indígenas que intentan mantenerse erguidos, es decir, mantener en pie su dignidad, pues, cuando esto ocurre, el Estado-gobierno aplica acciones en doble dirección: primero genera miedo a través de la represión, que va desde lo simulado hasta la matanza genodida; sin embargo, esto nunca se presenta en solitario sino acompañado con acciones que obligan a la vergüenza del amenazado, esto es, por un lado el rebelde que se atreve a erguir su dignidad recibe la acción represiva del poder, y, por el otro, se le obliga a recoger migajas o limosnas desde el suelo para avergonzarlo y así empequeñecer su espíritu.

Así, pues, jeipa bien puede aparecer como: **Nana ayouna berrnadoran nachaka jeipa we amo nanaatikürün** (*Ellos, los criollos del gobierno quieren atemorizarnos con sus soldados*); **añun we je kajeipa pe we** (*Somos añuu y no tenemos verguenza*).

jeishi: Nombre. ***Guanábana***.

Se trata de la fruta tropical cuyo árbol puede crecer dentro de la selva del manglar. Anteriormente era muy conocida y consumida por los añuu, pero en la actualidad, casi ha desaparecido del entorno debido a la salinización de las tierras, lo que regularmente ocurre cuando la corriente del río baja su cauce en

tiempos de sequía.

El fenómeno de penetración de agua salada en la Laguna de Sinamaica está vinculado a dos hechos que son importantes resaltar. El primero tuvo que ver con el cierre del llamado Caño Paijana, lo que según la memoria de los pobladores ocurrió cuando la finca Isla Japón que hasta fines los años 1940 era lugar destacado en la producción de arróz al punto que, de acuerdo a las estadísticas oficiales de entonces, la Laguna de Sinamaica era uno de los principales productores de arroz del país. Sin embargo, cerrar el caño para ganar espacio cultivable con la esperanza de aumentar la producción resultó una acción contraproducente, pues, se produjo un cambio en el flujo de la corriente del río permitiendo la penetración del agua salada del mar hasta la Laguna, salinizando las tierras de Isla Japón y con ello, la liquidación de la producción de arroz en Sinamaica.

El segundo hecho, aunque independiente muy vinculado en sus consecuencias al anterior, lo constituye el dragado en la zona de la Barra, esto es, en la mera boca del Lago de Maracaibo para el paso de los barcos que para esa fecha no sólo habían aumentado en número sino también su calado, por lo que permanentemente se requiere dragar la boca del Lago para generar la profundidad exigida por los grandes tanqueros cargadores de petróleo, lo que como efecto inmediato genera la salinización del más grande reservorio de agua dulce de Venezuela.

En todo caso, la salinización no sólo afecta las aguas sino que de manera inmediata y directa, ha provocado la desparición de especies animales y vegetales como el árbol de ganábano que anteriormente abundaba entre los manglares del Lago de Maracaibo y de la Laguna de Sinamaica. **Jümüiwo wekatünü kaaya jeishi jakeetü einta amo pe ya** (*Antes comíamos mucha guanábana, ahora ya no se consiguen*).

jewo: Adjetivo. ***Rojo***; ***enrojecido*** (*color rojo*).

Podríamos decir que para el pensamiento añuu, como color, sólo existe el rojo y el "negro", pues, la gama de los otros "colores" son o corresponden a la misma luz solar o expresan la propia condición del elemento. Así, por ejemplo, el color verde, para los añuu, es propiedad de las plantas o de los frutos no maduros; el azul, en todas sus tonalidades, corresponde a la forma en que el viento muestra sus diferentes estados de ánimo a los ojos de los hombres; o el amarillo, que pertenece a la madurez de las plantas y sus frutos. De tal manera, pues, sólo el rojo y el negro pueden ser colores producidos por los seres humanos. Ambos resultan del procesamiento del carbón vegetal molido y mezclado con aceite de coco (el negro), y con el onoto (*bixa orellana*) o achiote macerado (el rojo).

A su llegada, los europeos observaron cómo algunos añuu usaban tintura roja de onoto para cubrir sus mejillas, especialmente las mujeres embarazadas, y por ello les denominaron como constituyendo la "*tribu*" de los Onotos, aunque tal denominación fuera totalmente ajena y desconocida por los propios añuu. Pero también observaron que muchos de sus hombres, especialmente al navegar, usaban tintura negra alrededor de sus ojos, lo que remitió a los europeos a la imagen de sus reses con tales lunares negros y a las que llamaban alcoholadas; así, pues, la denominación de alcoholados fue asignada a estos añuu que de esta forma eran igualados a las reses de los ayouna, pero también como diferentes de aquellos que cubrían de tinte rojo su rostro.

Ahora bien, justo es señalar que ambas tinturas siempre han sido usadas como tratamiento preventivo de posibles daños en la piel, ya sea por las incidencias del sol (la tintura negra) que fundamentalmente usaban los hombres, sobre todo, cuando les tocaba navegar durante el día en aguas extendidas; o las manchas de embarazo (la tintura de onoto) que era (y aún lo sigue siendo), de uso casi exclusivo de las mujeres, pues, según su experiencia previene de la aparición del llamado "paño" que es una especie de lunar renegrido que llega a cubrir el rostro de la mujer durante y luego del embarazo.

En todo caso, si de color hablamos, para los añuu sólo existe color cuando el ser humano es capaz de producirlo, pues, toda gama fuera del rojo y el negro, pertenece a los elementos que la manifiestan. En este sentido y, no de balde, al momento de hablar de pintar debe decirse: **ashara**, que no es otra cosa que *echar fuera la sangre* (refiriéndose de esta manera al color rojo), pues, pintar, colorear es, finalmente, poner rojo o negro sobre la superficie que se quiere destacar. **Tasharatüi aka jewo asürachaakarü** (*Pinté de rojo la vasija*).

jiichü ein: Nombre. ***Corazón*** (*refiriéndose al órgano corporal*).

El término **ein** está vinculado al *sentir* y al *pensar*; es decir, se trata del lugar al que vinculamos los sentimientos, la memoria y aún el sentido o razón que, dicen los añuu, se atesora en el corazón. Por eso, cuando se reflexiona para emitir un juicio se dice que la palabra que se dice luego de tal proceso: *sale del corazón*, pues, es el resultado de un pensar que para que sea verdadero debe registrarse en el corazón.

Sin embargo, hay una absoluta conciencia acerca de la condición del corazón como órgano vital del cuerpo humano, y es solamente en este caso que para nombrarlo el hablante debe usar como marca previa el término **jiichü**, pues, ello determina que la orientación significativa de **ein** está siendo estrictamente vinculada a su condición de órgano muscular del cuerpo y no como interioridad del *sentir* o del *pensar*. Así, podemos decir, por ejemplo:

Jayai Juan jiichü nein aka aya niá (*A Juan le duele su corazón pues está enfermo*).

jiikorein: Nombre. ***Agallas del pez*** (*por donde resuella el pez*; *por donde palpita el espíritu*).

Si descomponemos el término en sus constituyentes es posible notar que **j-** es la marca personal de *ella*; *su de ella*; **-ii-**, ya lo hemos visto, es una raíz que conforma a *todo lo que se mueve o gira en un movimiento rítmico y permanente*; **-ko-**(**ka**), lo explicaremos mejor más adelante, pero, en todo caso, se trata de una particula que en esta posición nominaliza al verbo que sufija dándole un sentido interrogativo; **-r**(**u**)- que es la marca del aspecto de *interioridad*, y, finalmente, **-ein**, sustantivo para *corazón* pero también *espíritu*, *alma*. De tal manera que el término se configura como *el lugar donde el pálpito del corazón o del espíritu interior del pez se pone de manifiesto*.

Así, si en los seres humanos ese palpitar o manifestación del espíritu se evidencia a través del aliento **jiikorein** es el lugar del pez que cumple con ese *hacer*. Nótese que hablamos de lugar y no de "órgano", tal como es definido desde la perspectiva de la Biología occidental; esto, porque ciertamente para el *sentipensar* añuu nuestros órganos son lugares en los que acontece un *hacer* que hace posible la manifestación de la vida. Üyükarü nüsanaraai aka jiikorein niá (*El pez respira por medio de sus agallas*).

jiinshi tein: Expresión. ***Palpita mi corazón***. ***Está presente su latir de mi corazón***.

La expresión es común para expresar el estado de ánimo del sujeto, es decir, el bien o mal *estar* lo define el "su palpitar" del corazón; de tal manera que éste afecta y es afectado por nuestro espíritu. Así, podemos decir, por ejemplo: **ayú jiinshi nein** para indicar que el espíritu de él está enfermo, está deprimido o infeliz; o también: **anou jiinshi nein** (*está bien el palpitar de su corazón de él*), esto es: *está feliz*; está sano y su espíritu se manifiesta desprovisto de amarguras.

jiirükü aapa: Nombre. ***Yema de los dedos*** (*carne o piel de la mano*).

Con este término los añuu hacen una precisa distinción acerca de la piel que cubre los dedos y la palma de la mano, específicamente en su particular dibujo

que manifiesta la huella individual de cada sujeto; en tal sentido, se trata de una "carne" (piel) que se distingue del resto de la piel que cubre nuestro cuerpo. Así, **jiirükü aapa** está estrechamente vinculada en su significación, a la huella, pues, ésta es la manifestación del hacer de la piel en la yema de los dedos que, saben los añuu, es propia a cada uno de los individuos o sujetos; de tal manera que se trata de una carne (o piel) distinta o, a la que corresponde un hacer particular al resto de la piel del cuerpo. **Tamuri püpanaa amo jiirrükü taapakarü** (*Acaricio tu rostro con la piel de mis dedos*).

jiirükü aí: Nombre. ***Encía*** (*carne o piel de los dientes*).

Como es de apreciar, para el pensamiento añuu los nombres parecen corresponder a una precisa descripción de lo nombrado, pues, la misma siempre es realizada desde dos ángulos o perspectivas. La primera es por la forma exterior, su apariencia visible, y la segunda, por su hacer, esto es, por aquello que hace como función, como tarea o utilidad en correspondencia con otro elemento con el que ciertamente se complementa. Vale decir, y tal como en este caso, la encía es descrita como piel o carne que cubre o aposenta a los dientes, lo que sin duda corresponde a su hacer o función en relación a los dientes cuyo hacer particular es diferente, pero para el que requiere del hacer de la encía, de la carne que los cobija.

jiirükü jüükü: Nombre. ***Yema del huevo*** (*su carne del huevo*).

Se trata del conferimiento de la condición de carne a la yema del huevo en el sentido de que es la sustancia que contiene su espíritu y su heredad; por tanto, lo que alimenta y lo hace comestible para los seres humanos. Vale decir, para los añuu (también para los wayuu), el **eirükü** es la manifestación en carne del espíritu colectivo, de la familia y su descendencia. Así, **eirükü** es carne en tanto sustancia vital, aliento de vida que hace posible la existencia de un sujeto como miembro del grupo, capaz de dar continuidad con su propia carne y espíritu a la carne y espíritu del grupo.

Ahora bien, en los humanos el **eirükü** se manifiesta en su esencialidad reproductiva, de tal manera que es posible comprender que la yema del huevo sea considerada por el pensamiento añuu como su esencia, como su carne. **Tekamatüi jiirükü jüükü arinakarü aye** (*Ayer comí yema de huevo de gallina*).

jiruma: Nombre. ***Nubes*** (*cúmulo nimbo*).

Desde la perspectiva añuu, todo y todos tienen o deben tener un lugar. Así, a todo elemento presente en el mundo le corresponde un lugar en el mismo. Esto, no sólo para aquellos elementos visibles sino igualmente a los invisibles. De tal manera que, animales, plantas, seres humanos, astros, y aún a los espíritus de los muertos, les corresponde un lugar. Es en este sentido que el término para nube ha sido configurado como el lugar del gran padre: **ei** (**joutei**, *el viento*).

Para los añuu, entonces, **jiruma** es el lugar donde el viento reside, se posa y desde donde se desplaza por el mundo. **Jiruma** es la tierra del aire, del aliento del mundo. Su aspecto y color es manifestación de su estado de ánimo, de allí que cuando su color es blanco y se desplaza con hermosa parsimonia es porque **tei** (*mi padre*) está felíz y el tiempo es bueno; pero, cuando se oscurece y su desplazamiento es violento, es porque **tei** está molesto o se prepara para enfrentar a **juyá**, su hermano y eterno contrario. **Ee jiruma kasuuñü iipünaru payawa wei** (*Hay nubes blancas en el cielo nuestro padre está feliz*).

jirümacha: Nombre. ***Nubecita***; ***neblina***.

Es un hecho que, de forma consistente y regular se hace presente en esta región del trópico el fenómeno de la neblina (**jirümacha**). Se trata de ese periodo de tiempo en el que **joutei** parece desaparecer dejando a cargo del mundo a su primo el sol (**keikai**). Pero, dicen los añuu, que **keikai** tiene un problema de alcoholismo, pues, le gusta emborracharse y, cuando lo hace, pierde su conciencia y entonces explota en cóleras que sólo **joutei** (*el viento*) logra amainar con su soplo.

Así, es en el tiempo cuando **joutei** se va y no queda nadie que pueda sujetar las borracheras de **keikai**, cuando los días se hacen más largos porque el sol se niega a dormir y descansar, y su calor y fuego queman las aguas de **paraa** y **waruchar** que entonces se evaporan formando una visible **jirümacha** que sube a las alturas.

Es el tiempo del equinoccio de verano, con sus días largos y calurosos cuando vemos, al amanecer en esta región del mundo, la neblina (**jirümacha**): son las aguas evaporándose, que suben como nuestros ruegos para que vengan las lluvias y así nuestro padre el viento (**joutei**), regrese con nosotros a refrescar el mundo. En este sentido, **jirümacha** es igualmente distintivo de la época o tiempo de verano. **Jaketü einta jattakarü aka urikeu amo jirümacha** (*Ya viene la sequía pues amanece con neblina*).

joi: Nombre. ***Bocachica*** (pez sp.)
(*Prochiladus magdalenae*).

Es una de las especies más comunes en el río Limón; sin embargo, ha ido mermando su presencia en la Laguna, por no decir que ya es casi inexistente. Hay varias especies dentro de esta familia que los añuu saben identificar. Está el propio **joi** (*bocachica*) cuya mayor talla no supera los 40 cm. De longitud, por lo que generalmente es pequeño, de piel plateada y lisa. Su nominación como *bocachica* (**joi**) se debe, precisamente, a su boca aventosada o que, como ventosa, usa para absorver todo aquello de lo que se alimenta.

Existe aún en la actualidad en la Laguna, y de manera más abundante, otro tipo perteneciente a esta especie cuya piel es igualmente lisa pero que presenta unas vetas negras y amarillas, por lo que podríamos describirla como atigrada; a este tipo de bocachica los añuu le llaman **kotí** y que, tal como explicaremos en su momento, no es muy consumido por la comunidad; tal vez, por el valor simbólico que le atribuyen.

Joi (*Bocachica*) (*Prochilodus magdalenae*) - **Kotí**

Jümüiwo keetü weka pe joi ata naunatünü warüchaüyü (*Hace tiempo que no comemos bocachica porque ellas se han ido de la laguna*).

joikaa: Verbo. ***Reir***.

Si hay una característica que sobresale entre los añuu es la de saber reir. Su enorme sentido del humor y su capacidad para improvisar y dramatizar situaciones cómicas con las que la risa se hace general, es casi permanente. Así, por ejemplo, el uso del falso relato en el que generalmente el protagonista es el propio narrador es, tal vez, el instrumento de risa más difundido y practicado entre los añuu, al punto de que, anteriormente, podían reunirse las familias para escuchar cada vez, de cada narrador, una mentira, a cuál más asombrosa y, por eso mismo, totalmente risible. Por esta vía, no sólo se lograba un hermoso e inolvidable rato de esparcimiento, sino porque en el fondo, la risa o el reir de la mentira, de la historia falsa, reafirma la seriedad de la verdad y de lo verdadero, pues, la mentira es sólo para reir.

Por otro lado, es observable que el verbo se configura a partir de la forma y

acción de la boca. **Jürükü we wachaka joikaaraa** (*A todos nosotros nos gusta reir mucho*); **Mana jümo joikaa we, atüma payawa wein** (*Cuando reimos es porque nuestro corazón está feliz*).

joluro: Nombre. ***Bodega***; ***pequeño abasto*** o ***tienda de abarrotes***.

El pequeño comercio entre los añuu y en casi todos los pueblos indígenas, es una actividad que surge durante el periodo colonial y, por supuesto, se trata de una actividad que éstos tomaron expresamente de los europeos. Con esto no queremos decir que no existiera entre los añuu y entre éstos y otros pueblos de la cuenca el intercambio, digamos, "comercial", sino que nos referimos al hecho de que, establecer un espacio particular y propio de un sujeto (**jolurori** – *el bodeguero*) en el que éste almacena alimentos, herramientas y productos para ofrecerlos en venta a quien los requiera, es una actividad que establecen los europeos y que los añuu asumieron como positiva.

Anteriormente, tales bodegas ofrecían productos propios como pescado salado, sal, cocos, aceite de coco, carne de babilla salada, machetes y otras herramientas; así como productos elaborados por los wayuu como hamacas, mochilas y alimentos como yuca, auyama, melón y patilla también cultivados por los wayuu. **Püuna jolurokarü ayaara maneü poori mayikü api eiña maikañü** (*Ve a la tienda a comprar una bolsa de maíz para hacer arepas*).

jonta: Verbo. ***Bañar***; ***estar mojado***; ***estar húmedo***.

Creemos haberlo dicho con anterioridad, el baño personal es casi una obsesión para los añuu; no sólo por vivir en el agua sino porque, en efecto, las altas temperaturas y la humedad del ambiente hace del baño un refrescante aliciente del cuerpo y lo reactiva en la medida que repone la hidratación y equilibra la temperatura corporal de los sujetos. Así, bañarse, estar húmedo o mojado es algo que se hace por lo menos tres veces durante el día, especialmente, en tiempos de verano. **Joukai jontawai te apanituwa jürükü joukai** (*Siempre me baño tres veces todos los días*).

jookaa: Verbo. ***Estrechar***; ***ahogar***.

Es interesante señalar que desde la perspectiva añuu, todo aquello que pierde aire es porque se muestra estrecho. Ahora bien, todo aquello que se "ahoga" busca como respuesta una salida, una boca de aire por la que pueda respirar u

obtener el aliento vital. De allí que:

Jookei: adj. ***Estrecho***; ***ahogado***.

Se trata de la adjetivada condición de lo que por acción natural o por la intervención de los sujetos de cualquiera comunidad de seres, ahogan o estrechan el aliento, el respiro o la libertad de otra comunidad. Por mejor decir, un caño o camino en las aguas, un afluente, puede ser sellado naturalmente mediante su propia sedimentación; pero también, el ahogo o estrechamiento del mundo se produce por acción de los hombres. Sin embargo, a pesar de la certeza de esta última proposición, justo es decir que no hablamos de "todos los hombres", sino de algunos hombres y más particularmente nos referimos a los hombres pertenecientes a una cultura: los hombres de la cultura occidental, pues, como quiera que sea, es la ciencia occidental la que ha establecido a la naturaleza y al mundo como un objeto opuesto a su subjetividad y, de esta forma, todo su esfuerzo de conocimiento se ha sustentado en la idea de que el mundo es susceptible de ser dominado, sometido y puesto a su servicio.

De última cuenta, **jookei** se refiere al que se muestra como "apocado" en su pensamiento y, por tanto, "estrecho" en su acción como miembro de una comunidad. Así, todo aquel (o aquello) que se *apoca* frente a otro es porque su espíritu se ha estrechado y se ahoga en el no saber hacer y es por lo que puede ser definido como **jookei**, es decir, que se ha estrechado en su espíritu, esto es, ha perdido su libertad. **Aüri nüunatüi Marakayaru jookei añun nein** (*Desde que estuvo en Maracaibo se ha ahogado su corazón añuu*).

joosa: Nombre. ***Oso hormiguero*** (*Oso hormiguero de manglar*) (*Cyclopes didactyla*).

Antiguo habitante solitario de los humedales y selvas de los manglares y enea-les de la región de Gran Eneal y el piedemonte de la Sierra de Perijá. Es su trompa que termina en una muy estrecha boca lo que provoca la conformación de su nombre añuu a partir del radical **joo**-, pues, es tan angosta que por ella sólo sobresale una más larga y pegajosa lengua con la que atrapa su principal alimento: las hormigas.

Joosa deambula permanentemente en busca de hormigueros y termiteros, ya en la tierra como en los árboles, a los que logra romper con las poderosas garras de sus patas delanteras para así poner al descubierto las hormigas o termitas que atrapa con su lengua y que no abandona hasta no saciar su apetito.

Joosa puede llegar a medir hasta un metro de longitud sin contar su alargada cola que le sirve para aferrarse en los árboles. Es generalmente gris con grandes lunares negros a sus costados y puede llegar a pesar unos 25 kilos. Actualmente está en peligro de extinción. **Teratüi aye manei joosa nüaumaai chikekü weimei** (*Ayer vi un hoso hormiguero caminando alrededor del manglar*).

Joosa (*Oso hormiguero del manglar*)
(*Cyclopes didáctilas*)

jootüri: Nombre. ***Manatí*** (*macho*).

Si la hembra es identificada por los añuu como **janama** (*ella buena tierra*), el macho es identificado a partir de la abertura genital que normalmente parece una estrecha boca debajo de su ombligo y por el cual sale su miembro sexual en épocas de apareamiento.

Jootüri (*Manatí Macho*)

joronka: Verbo. ***Roncar***.

Sonido que se produce generalmente al dormir, producto de una obstrucción o resistencia al paso del aire durante nuestra respiración, lo que provoca un sonido que puede adquirir un tono muy grave y elevado. **Jookotaü Marisela keetü apünincha jatümaü ata kaaya joronkai te, aka joronkaü jiá aüri te** (*Dice Marisela que ella duerme poco porque yo ronco mucho, pero ella ronca más que yo*).

joronkari: Nombre. ***Roncador*** (pez sp.) (*Pomadasis incisus*)

Se trata de un pez que, en singular cantidad, pueden localizarse y pescarse en las costas del Golfo de Venezuela y otras costas del país. Durante la noche salen en grandes cardúmenes en busca de alimento, pero durante el día todos se reúnen en la profundidad y es cuando producen sus ronquidos por el que los pescadores añuu pueden localizarlos e iniciar su captura.

Generalmente su piel es plateada, pero también puede variar del plateado al pardo oscuro; sin embargo, lo más característico es una línea lateral prolongada hasta la aleta caudal. Su tamaño es por lo general pequeño y oscila entre los 22 cm., los más pequeños, hasta los 40 cm., los más grandes.

Amüiwa anain aunaa joronkarikarü atüma kaaya nana (*Solamente es bueno pescar al roncador porque ellos son muchos*).

Joronkari (*Roncador*) (*Pomadasis incisus*)

joto: verbo. ***Estar podrido***; ***putrefacto***; ***en mal estado*** o ***en descomposición***.

Es parte de toda cultura la identificación de lo que está en buen estado y lo que está "descompuesto". En este sentido, es lógico que sólo pueda ser utilizado y consumido aquello que se considera en buen estado y nunca lo que se presenta como descompuesto o que está en proceso de descomposición, pues, se considera desagradable o como origen de enfermedades, por lo que debe ser apartado de la proximidad de la familia, de la casa y la comunidad.

Esto, no sólo está referido a lo consumible sino igualmente a los humanos; así, son apartados los alimentos podridos, pero también los sujetos vivos por su hedor y, por supuesto, los muertos que ciertamente entran en descoposición. De tal manera que, todo aquello considerado como podrido es considerado insano y por eso mismo debe ser apartado ya que puede atentar contra la salud de todos. **Maneü ou'ti jotawa poresakarü wachakape niá wattape we** (*Un muerto se pudre por si mismo, por eso, no lo queremos cerca de nosotros*).

jou: Nombre. ***Bebé*** (***niño o niña recién nacido***).

Una vez más, es evidente que desde la perspectiva añuu nombrar algo está en directa relación con *el hacer* del elemento nombrado. Así, el que vive, lo que evidencia a través del *hacer* de su aliento (*inspirar/expirar*) lo hace mediante un *emerger* que se produce necesariamente a través de un orificio o agujero que así, hace posible el *emerger* del sujeto a la superficie desde una singular interioridad. Es por ello que, tanto los ojos como las fosas nasales, la vagina de la mujer y hasta el ombligo, son marcados por la raíz –**ou**-, es decir, se trata de espacios o lugares del cuerpo humano que hacen posible el *emerger* de las imágenes, la respiración y, aún, del nacimiento de los niños al mundo.

Así, un recién nacido es aquel o aquella que emerge al mundo; por lo que **jou** puede ser traducido como *ha emergido*, *ha brotado*; ahora que si queremos precisar el género del que ha emergido debemos marcarlo con el sufijo correspondiente (**kai**/**karü**).

jouchei: Nombre. ***Bebé*** (*varón*).

Es igualmente nombre para bebé recién nacido, pero esta vez sí se establece claramente que se trata de un niño varón. La palabra se estructura mediante la raíz **jou**- (*que emerge*), seguida de –**cha** (*diminutivo*) que afectado por el sufijo marcador de género masculino –**i**, transforma la vocal precedente de **a**-, a **e**-. Lo mismo ocurre con el sufijo marcador de género femenino –ü, que transforma el término a **jouchü** para referirse a una niña bebé recién nacida. **Jamüratunü jiá maneü jouchü** (*Ella parió una niña*).

jou eichi: Nombre. ***Fosas nasales*** (*ella emerge su ser*; *ella emerge el espíritu*).

Cómo es posible apreciar, el nombre otorgado a las fosas nasales se conforma mediante dos términos que, por separado, se refieren a dos sujetos en etapas o tiempos diferentes; es decir: **jou**, que por sí mismo puede ser traducido como: *sale*; *emerge*, *brota* (*ha brotado*); sin embargo, sabemos que –**ou**- también tiene que ver con "*ojo*", de tal manera que **jou** es también "*su ojo*".

Por otro lado, **eichi**, lo hemos dicho previamente, se refiere a la presencia efectiva de un hombre adulto, es decir, de un *sujeto vivo*; sin embargo, la condición viva del sujeto la determina **ei**- (*aliento*) como radical del término y cuya presencia efectiva la marca el sufijo –**chi**. De tal manera que es posible inferir que **jou eichi** se refiere, sobre todo, a la efectiva realización del proceso de inhalación/expiración que es la efectiva muestra de la vida del sujeto referido.

Dicho de otra manera, **jou eichi** en tanto nominal para las *fosas nasales* está sujeto al hacer de las mismas como lugar y vía que hace evidente la presencia y existencia viva del sujeto.

joukai: El presente término puede ser utilizado en varios sentidos, pues, tiene la propiedad de servir como nombre, pero también como expresión adverbial. Así, **joukai** es el nombre para el *amanecer* ya que expresamente se refiere al emerger del sol, esto es, el momento en que el sol brota en el horizonte del mundo. Igualmente puede ser usado para referirse al justo momento del parto o nacimiento de un niño (*alumbrar, dar a luz*). En todo caso, se refiere a la emergencia a la luz del día y, por tanto, su principal uso adverbial es el que indica la mañana, que es de día y, en determinados contextos, puede ser traducida como *todo el día*; *todos los días*; *siempre*. **Joukai jarera keikai wara nünaatawa eita je kamaira ye** (*Al amanecer el sol es suave, después se pone bravo y hace calor aquí*); **Joukai eita juyá iima jüüta** (*Siempre llueve a fin de año*).

jounükü: Nombre. ***Boca***
(***ella emerge palabras***).

Como vemos, la boca (toda boca), es configurada como el lugar donde ocurre un *emerger*, por donde algo se asoma, en este caso, **nükü** (*palabras*); así, el término se configura a partir de lo que se considera la función o acción fundamental de la boca, esto es, **j**- (*ella*); -**ou**- (*emerge*); -**nükü** (*palabra*; *voz*). **Tajounükü ookoteei pe keetarü** (*Mi boca no dirá nada*).

jouneima: Nombre. ***Su emerger del río***
(***boca del río***); ***caño***.

Vale decir, todos los ríos tienen bocas por donde igualmente emerge su espíritu en corrientes que irrigan la tierra o, por donde reciben fuerza (de agua de las lluvias o de otros afluentes) a su propio espíritu o cauce y que son los que en criollo se conocen como "caños" o "canales", esto es, lo que para occidente es un canal, para el sentipensar añuu es una "boca" que puede emerger o ingerir fuerza vital. **Watta waüneenü jouneimaru** (*Mañana pescaremos en la boca del río*).

joutei: Nombre. ***Viento*** (*ha emergido mi padre*; *ha emergido mi aliento*).

Considerado como el gran benefactor, el viento es para el pensamiento añuu, la manifestación del aliento del mundo que despeja las tormentas en el cielo, lo que antiguamente hacía posible el desplazamiento sobre las aguas al impulsar las velas de sus embarcaciones, permitiéndoles así, obtener el sustento mediante la pesca; no de balde **joutei** es considerado como el gran padre (**tei**). Así, en la conformación de su cosmogonía, los añuu consideran a **joutei** y a **juyá** como dos hermanos muy diferentes: **juyá** es entendido como severamente peligroso y, por ello, no deseado, especialmente cuando está molesto, ya que con sus rayos y centellas es capaz de causar terribles daños a los añuu.

Pero, a fin de cuentas, **juyá** (bueno o malo) es un tío cósmico de los añuu (**atüyü añunkan**), y puede ser, a veces, amoroso y magnánimo, pues, cuando se presenta como llovisna, él contribuye a la reproducción de las especies marinas y lacustres, es decir, ayuda a la reproducción material de los añuu. Sin embargo, **juyákai** (*El lluvia*), siempre es impredecible y, por eso mismo, los añuu, hijos de **joutei** (*el viento*), suplican al padre no desampararlos, no dejar solo a **juyá** para que no esté nunca solo en un mismo lugar. Es por eso que, dicen los añuu, que cuando aparece **juyá**, **joutei** le sigue pegadito, pues, a fin de cuentas, él como padre debe ser responsable y proteger a sus hijos.

Por otro lado, como vemos, el término joutei posee en su conformación la partícula –**ei**- que, además de su condición nominal de padre, también se refiere al "*aliento*", esto es, a la condición de *soplo*, de *espíritu vital*, por así decirlo, pues, se trata de la manifestación de la vida del mundo. Así, es claro que para los añuu la vida, el vivir y el dar vida es, con todo, *dar aliento*, *alentar a otros*; es por ello que **joutei** puede ser igualmente traducido como: *el que emerge mi aliento*; *el que me alienta*. **Joutei jiaapa we jüeikarü api katouwa we** (*El viento nos da su aliento para nosotros poder vivir*).

juchon (**juchichon**): Nombre. ***Pájaro*** (***su hijo del monte***).

Es de apreciar que el pájaro (los pájaros), de acuerdo a la perspectiva del sentipensar añuu son hijos del monte, de la selva que, por supuesto, se muestra igual que todo lo presente en el mundo, es decir, como un sujeto vivo, capaz de dar vida. Así, los pájaros que habitan la selva y viven de ella, son sus hijos o la materialización particular de su *hacer*. **Keenarü ataa jara ya naou'ta juchichonkan** (*Nadie sabe donde mueren los pájaros*).

juein: Nombre. ***Lengua*** (órgano); (***ella emerge el espíritu***).

Es importante señalar que el término se conforma mediante **j-** como pronombre personal de tercera singular femenino (*ella*; *su de ella*); seguida por el morfema –**ou-** que, ya hemos descrito como "*emerger*", "*asomar*", "*ubicar en la superficie*", y, finalmente, -**ein**, que es el *corazón*, pero también el *espíritu*, *alma* o *energía interior* inherente a todos los sujetos presentes en el mundo. Así, pues, el término configura el hacer que corresponde a la lengua como órgano de nuestro cuerpo: "*ella emerge el espíritu*"; "*ella emerge la energía vital*", esto es, nuestras palabras no son sólo palabras, sino que son, con todo, *la expresión de nuestro corazón*, de nuestro espíritu (**jouein-juein**). De tal manera, pues, que el hacer de la lengua (más allá de percibir los sabores), es el de hacer posible la expresión de nuestro ser interior a través de las palabras. **Shiya keetü araa kajuein mou** (*Aquel que dice mentiras tiene mala lengua*).

jü: Prefijo pronominal de tercera persona singular femenino. Puede acompañar nombres, verbos y preposiciones para indicar: *ella*; *su de ella*; y sus variantes son: **ja-**; **jo-**; **je-**; **ji-** y **ju**, ello va a depender de la vocal inicial del trémino al que anteceda.

jüchoncha: Nombre. ***Hijito***; ***su hijo pequeño***; ***su hijito*** (fig. ***su frutita***; ***su pequeño fruto***).

El término se conforma mediante **jü-** como pronombre de tercera persona singular femenino: *ella*, que es inmediatamente seguido por el nominal –**chon** (*hijo*), y, finalmente, el sufijo de diminutivo: -**cha**, que hace de –**chon-** *un hijito*; por lo que la construcción configura el sentido significativo de: *su hijito de ella*.

Ahora bien, el término no sólo aplica para sujetos humanos sino también para animales y plantas; así, **jüchoncha** puede ser *su hijito* de una mujer, pero también de un animal y aún el fruto de una planta. Es por ello que bien podemos decir: **Jüchoncha María kanoupana** (*El su hijito de María tiene la cara bonita*); **Jüchoncha ariinakarü** (*El su hijito de la gallina*; *el pollito*); **Jüchoncha kuunkarü** (*El su hijito del árbol*; *la frutita*).

jüka: Conjunción. ***Porque*** (*causa, motivo*).

Se trata de un relator de causalidad con el que se enlazan oraciones subordinadas. Por ejemplo: **jüirarü jüka tauni ya** (*Ella está llorando porque ya me voy*). **Tauni Marakayami jüka tuun pitaarüyü** (*Voy a Maracaibo porque mi madre*

está en el hospital).

jümüiwo: Adverbio de tiempo. ***Antiguamente***; ***Anteriormente***; ***Hace mucho tiempo***.

Se refiere al pasado distante o muy lejano, de tal manera que el "*antes*" al que se refiere está lejos en la distancia del tiempo en términos de la memoria; por lo que puede ser traducido como: *antiguamente*; *hace mucho tiempo*. Sin embargo, dado que su uso está generalmente vinculado al momento de iniciar un canto o relato, pudiéramos decir que se trata del: "*Había una vez*", expresión muy propia del relato oral.

En todo caso, con **jümüiwo** nos interesa destacar una categoría fundamental del sentipensar añuu y que tiene que ver con la imposibilidad de separar las nociones de tiempo y espacio. En este sentido, **jümüiwo**, que a todas luces se refiere a una temporalidad, su orientación significativa está marcada por una distancia (*espacial*) alejada del aquí y el ahora. Así, hablar de un tiempo siempre se hace en términos de un espacio, esto es, el pensamiento añuu entiende que todo tiempo se manifiesta en un lugar y que todo lugar siempre está cargado de historia, es decir, de tiempo. De tal manera que no es posible abstraer el tiempo de su correlato espacial, pues, es el lugar el que hace visible, presente, al tiempo, muy a pesar de que se refiera a un pasado muy lejano.

Esta idea es igualmente ubicable en buena parte de las culturas originarias de toda Abya Yala y constituye el sustento de buena parte de la organización y funcionamiento social comunario, y, sobre todo, como sustento a su interpretación y registro oral de su historia, pues, les resulta fundamental hacer visible, presente, su memoria, como base o sustentación de la persistencia de todos como pueblo, en y por sus territorios. **Jümüiwo kaaya waünatunü karoorareru, jaketü waüna mei apünincha poreesakarü wamürata jaamü we** (*Anteriormente pescábamos mucho en el Lago de Maracaibo, ahora pescamos muy poco por eso estamos sufriendo de hambre*); **Nookota araurakan keetü jümüiwo wookotatunü amo weikan: joutei je keichi aka naapatunü we. Joukai, keenarü ookota amo nana je wein amüroyawatui** (*Dicen los ancianos que antiguamente hablábamos con nuestros padres: el viento y la luna y ellos nos escuchaban. Hoy, nadie habla con ellos y nuestro corazón se ha perdido*).

jüniyawa anükü: Nombre. ***Eco***. ***La voz del espíritu***; ***la palabra del espíritu***.

La designación del fenómeno físico del eco como palabra o voz del espíritu,

para el sentipensar añuu corrobora la condición de sujeto del mundo, esto es, el mundo no es sólo un lugar, sino que es un sujeto capaz de compartirse con nosotros como comunidad; con todas las comunidades en él presentes. Así, por ejemplo, el desplazamiento de las nubes, el cambio de su tonalidad, acompañadas por el ocultamiento de las aves o el nervioso trabajo de resguardo de alimentos de las hormigas, es distintivo del anuncio del tiempo de las grandes lluvias. Las aves y las hormigas lo saben porque ellas ya lo han platicado con el mundo y por ellas nos enteramos nosotros.

Cuando el viento se queda quieto, las olas casi se paralizan y el sol pareciera estar borracho de calor, sabemos que el mundo habla de su sacudimiento: es palabra del mundo que, desde la perspectiva añuu, es lengua que debe aprenderse para poder compartir. Tal idea genera un orden ético que obliga a un tratamiento emparejado y que se traduce en el respeto que los añuu y, en general, todos los pueblos indígenas crean alrededor de lugares donde su propia voz rebota o es rebotada por el mundo, quien, de esta manera, les hace notar su vitalidad. Así, los lugares de eco obligan al silencio, a transitarlos con humildad y respeto, pues, ellos nos devuelven nuestras propias voces como expresión de que sólo somos una comunidad entre todas las comunidades con las que el mundo se comparte por su propia voluntad. **Shirüarure kouta we aka ee jüniyawa anükü je nükota mmokarü** (*En ese lugar tenemos que callar pues hay eco y el mundo habla*).

jünüchi: Nombre. ***Medicamento***; ***medicina***; ***remedio***; "***su esencia***".

Ciertamente el término es de uso exclusivo para referirse, sobre todo, a aquellas plantas o elementos provenientes de los animales y demás preparaciones (infusiones) que los añuu destinan para atender y curar dolencias, fiebres y afectaciones de la salud. Pero, como vemos, conceptualmente el término abarca elementos con diferentes orígenes, familias y especies; de tal manera que un remedio y/o medicamento es medido o taxonómicamente descrito en virtud de lo que el mismo término **jünüchi** implica, en tanto que se refiere a la interioridad presente en el elemento más que al elemento mismo; o por mejor decir, lo que el pensar añuu trata de establecer con **jünüchi** es que todo elemento presente en el mundo tiene o posee por sí mismo un *hacer* que es correspondiente a "la esencia" de su espíritu como "ser" o "sujeto vivo", y es este espíritu el que anima su *hacer* que siempre se manifiesta en su relación con los otros.

Así, **jünüchi** se refiere a la esencia curativa que es el *hacer* del remedio o medicamento que bien puede estar presente en las plantas, la corteza de los árboles, la grasa de los animales, etc., y que es la esencia de su existencia en tanto que hace posible la manifestación de su *hacer* en su relación con los otros, en este

caso, el sujeto enfermo. **Teinka ya kuuntünükarü jewo weimei api jünüchi püiyara püawara** (*Ya tengo la corteza del mangle rojo para el remedio que te sane de tu hemorragia*).

jüña: Adverbio de tiempo. ***Luego***; ***más tarde***.

Generalmente vinculado a expresiones marcadas por el tiempo inactual o futuro inmediato.

Jüña tauneei (*Más tarde iré*); **Jüña ekeei te** (*Comeré luego*).

jüpa: Nombre. ***Piedra***.

El presente término permite ratificar lo que hemos venido señalando como principio fundamental del sentipensar añuu, cual es, la noción de que todo lo presente en el mundo se muestra como sujeto y, por tanto, como elemento vivo, y tal condición se manifiesta en lo que se hace visible como *el hacer* del elemento y que éste expresa en su relación con otros elementos con los que se comparte o complementa.

Siendo esto así, aún las piedras se muestran vivas y, por eso, su nominación se configura bajo la idea de representar dedos o manos de la tierra y aún del río. Así, la piedra, de alguna manera posee *el hacer* de servir de contención, de atrapar, de moler y todos estos haceres son manifestación de su condición de sujeto vivo en su relación con los demás elementos de la naturaleza incluyendo a los hombres. **Teinka jüpa tü api tuun, aka jüchakaü maneü jüpeera** (*Llevo esta piedra para mi madre, pues ella necesita una piedra de moler*).

jüpata: Nombre. ***Hilo***.

Aquí, la vinculación del elemento con *su hacer* es mucho más definitivo y único, pues, se trata de algo que, en principio, parece casi imperceptible y sólo es su relación con la mano la que hace visible su hacer en la medida en que ser tejido crece y da origen a la tela o a la red para pescar. Así, no se trata de la mano del hombre o mujer que lo hilan o tejen, sino de "la mano del hilo" que, complementada con la mano del sujeto, hacen posible el emerger de la tela o la red para pescar.

Visto así, el elemento hilo (creación cultural) exilia cualquier sentido de objeto y se empareja en la acción creadora como sujeto con aquel o aquella que hila o teje; por consiguiente, el sujeto que hila o teje se empareja con lo creado, ya

que sin la mano del hilo no le será posible a su mano, crear telas para vestidos o redes para pescar.

He allí, pues, el fundamento de la intersubjetividad y la complementariedad del sentipensar añuu. **Teinkatui aye jüpatakarü api atüra maneü kaüpein** (*Ayer llevé el hilo para tejer una red para pescar*).

jüpeera: Nombre. ***Piedra de moler***.

Conformada mediante **jü-**, que sabemos corresponde al pronombre de tercera persona singular femenino (*ella*, *su de ella*), **-apa** (*mano*); seguida de –**ee-** que es marca del aspecto inactual o de un tiempo futuro inmediato, y, finalmente, el sufijo –**ra**, el cual tiene la función de señalar un desplazamiento hacia afuera, es decir, marca *exterioridad*, lo que hace posible configurar el sentido de expandir la condición del sujeto. Todo ello, orientado por la necesidad de describir el *hacer* ya señalado para **jüpa** (*piedra*) que es la de contener, pero también la de *moler*; así, **jüpeera** es la piedra capaz de *macerar*, es decir, expandir o ampliar el ser de un elemento al molerlo. Por sólo poner un ejemplo, los granos de onoto (bixa Orellana), son molidos con una piedra que así los pulveriza formando una estela de polvo roja que puede ser usada por las mujeres para condimentar las comidas o como polvo facial. De tal manera que, lo macerado pierde su condición original y adquiere una forma ampliada, expandida o llevada más allá de su forma inicial; por lo que, en este sentido, el *hacer* de la piedra de moler es lograr ampliar la capacidad de la mano para transformar el volumen de los granos al ser molidos por ella. **Püapa te jüpeera api taraara mayikükarü** (*Dame la piedra de moler para macerar el maíz*).

jürüko: Cuantificador. ***Todo***; ***todos*** (*la totalidad*).

Se trata del término que permite a la lengua generalizar el número de individuos o elementos de un conjunto. Así, **jürüko** puede aplicarse para totalizar el número de elementos de una comunidad entendida como única o diferente, y esta puede ser de plantas, animales de una especie, seres humanos o elementos de la naturaleza como las aguas, las nubes, las estrellas, etc.; por tanto, **jürüko** puede ser *el todo*, pero también las partes, es decir, "*todos*" los que son o conforman la totalidad. **Chi jürüko ee** (*Esto es todo lo que hay*); **Narü chi jürüko jallakan** (*Esas son todas las casas*).

jüükü: Nombre. ***Huevo***; ***su huevo de ella***.

Visto así, se trata de un huevo o postura de cualquier especie animal cuya reproducción sea ovípara; sin embargo, el término en sí mismo establece que la postura pertenece a ella o es de ella, refiriéndose, claro está, a aquella que lo puso; por tanto, desde la perspectiva añuu siempre habrá que señalar a la especie o animal a quien pertenece el huevo.

Así, **jüükü** no puede aparecer de manera independiente o aislada, pues, no hay huevo sin aquella que lo ha puesto, y que bien puede ser una gallina: **jüükü ariinakarü** (*su huevo de la gallina*); de babilla: **jüükü waluakarü** (*su huevo de la babilla*); de tortuga: **jüükü waayamakarü** (*su huevo de la tortuga*), etcétera.

jüüta (üüta): Verbo. ***Acabar***; ***terminar***; ***finalizar*** (*fin, su final*).

Tal como ya hemos señalado en varias ocasiones, desde la perspectiva añuu *todo tiene su hacer* y todo *hacer* está sujeto al cumplimiento de un ciclo que, sólo termina en el momento en que es posible el inicio de uno nuevo, cuya responsabilidad recae en el *otro* sujeto participante de la relación intersubjetiva y complementaria que materializa el principio del movimiento, el cambio y/o transformación del mundo.

Así, cuando decimos que para el sentipensar añuu nada acaba de manera terminante o definitiva, es porque lo que termina puntualmente es *el hacer* de uno de los miembros de la relación, final absolutamente necesario para el inicio del *hacer del otro* que, igualmente, ha de acabar para permitir el inicio del *hacer* del primero y así, sucesivamente, lo que permite que el movimiento sea siempre indetenible e inifinito. De tal manera que, **jüüta** (üüta), es un *acabar puntualmente el hacer que hace posible el hacer del otro*; por tanto, ni siquiera en el instante en que verbalmente se usa para establecer el punto final de, por ejemplo, señalar el final de un relato, esto marca el inicio del *pensar-hacer-reflexionar de los otros* lo que puede ir desde la risa y el aplauso aprobatorio hasta la expresión de preguntas o comentarios de diversa índole que, ciertamente, renuevan al cuento mismo.

Podemos incluso usarla para señalar el fin de la vida (muerte) de alguien y, aún así, su uso señala el inicio de la vida del sujeto en el otro plano de la existencia, esto es, el inicio de su camino a **einmatuare**; por lo que pudiéramos decir que üüta (*acabar, finalizar*), siempre será el final de algo (**jüüta**), *su final*, y, al mismo tiempo, el comienzo del *hacer del otro*. **Tachikü jüütatüi** (*Mi cuento se acabó*); **Jüütatüi katouwa niá waaye nüchiworeei nükuwa ami einmatuare** (*Se acabó su vida ahora comenzará su viaje hacia el lugar de los muertos*).

jü'ü: Nombre. ***Semilla***; ***su semilla de ella***.

Es, como veremos, aplicable tanto para las semillas de las plantas como para los animales ovíparos, pues, el huevo (**jüükü**) parte de la misma raíz: -üü-. Se trata de la raíz que señala el hacer de un sujeto que "*tiene la semilla*" y, por tanto, puede dar vida. Así, ü'ün significa "*madre*" porque ciertamente ella es **kü'ün**, esto implica que ella "*tiene la propiedad de la semilla*" o es "*portadora de la semilla*". Es por ello que, mediante la misma configuración, un árbol, es decir, una planta adulta es **kunuun**, ya que se trata de una planta que ha alcanzado el estadio de poder *parir*, es decir, *dar frutos*, pues, en sí misma es portadora de semillas de reproducción de la vida de su propia comunidad.

Como vemos, humanos, plantas y animales están emparejados a partir de su condición de ser poseedores de la semilla y, por eso, ser capaces de dar vida. Tal perspectiva, sin lugar a dudas, genera una ética social que obliga a la comunidad humana a una relación profundamente emparejada a sus complementarias: las comunidades de plantas y animales, no precisamente como mera noción ecológica como gusta decir a los ambientalistas, sino como expresión de una vida necesaria y verdaderamente intersubjetiva y complementaria. **Kajü'ü jiá poresakarü anou jiá api amaanawa** (*Ella tiene la semilla por eso está lista para casarse*)

jüü ooyakarü: Nombre. ***Vagina del pez*** (*por donde el pez emerge sus huevos*).

Propiamente el término se conforma mediante **jüü** (*sus huevos de ella*) y **ooya-** que se refiere a la *vagina*, finalmente, el sufijo –**karü** que es el determinante de género no masculino. Es decir, se trata del lugar por donde ella expulsa sus huevos y, principalmente se utiliza para referirse a *la vagina del pez*. Ahora que, dado que físicamente ésta abertura siempre se encuentra ubicada en el origen de la cola o aleta caudal de los peces es por lo que, igualmente, se utiliza para referirse a este miembro. **Ee you jüü ooyakarü** (*Está grande la cola del pez*).

Püchira jaükün püchechera jayure oomi jüü ooyakarü jiá (*Saca sus huevos apretando su panza hasta su vagina*).

K

ka-: ***Prefijo atributivo***. ***Otorga propiedad***, ***posesión*** (*que tiene o posee*).

Partícula que en posición de prefijo atribuye una propiedad o condición al sujeto actante. Generalmente acompaña a nombres que por su acción se verbalizan, indicando posesión o algún atributo. Puede presentarse como: **ke**-, **ko**- pero siempre cumpliendo la misma función.

Kanuai (Él tiene cayuco; él tiene canoa); **Keintaari** (Él tiene saber en su corazón); **Kookotaari** (Él sabe hablar; él tiene palabra).

-**ka**: Sufijo que al acompañar a un verbo lo nominaliza y lo transpone a una estructura interrogativa. Puede aparecer igualmente como –**ko** y cumple la misma función. Así, por ejemplo, la expresión **kapiñaka** conformada mediante **ka**- (*atributivo de posesión*), -**piña**- (*casa, hogar*), y, finalmente, el sufijo –**ka**, configura el sentido de que el sujeto tiene casa (hogar) pero no se sabe cuál es ni donde está. Tal es el sentido que provoca –**ka** como sufijo.

Nünaataka nner (¿Él guarda dinero?) (No se sabe cuánto ni dónde).

kacheera: Nombre. (*Insecto sp. Blattodea*). ***Cucaracha*** (***que tiene grandes orejas***).

Si las hormigas (**jañun**) son identificadas como semejantes a los humanos en virtud de su hacer colectivo y comunitario, las cucarachas, desde la perspectiva añuu, son identificadas o nombradas por sus largas antenas que, saben los añuu, permiten a estos insectos percibir todo a su alrededor.

Es por ello que el término lo conforman mediante: **ka**- (*atributivo de posesión*, *que tiene o es poseedor*); -**achee**- (*orejas*; *oídos*), y, finalmente, el sufijo –**ra** (*marcador de exterioridad*); por tanto, se trata de "largas orejas", es decir, "que tiene antenas". Ahora bien, de acuerdo al saber añuu, no hay duda acerca de la función que cumplen las largas antenas de las cucarachas (y de otros insectos); de tal manera que nombrarlas como **kacheera** no está referido a las antenas en sí, sino al *hacer* de las mismas. **Ee kaaya kacheeran anuaru** (*Hay muchas*

cucarachas dentro del cayuco); **Kacheerakan tachaka pe** (*No me gustan las cucarachas*).

kaamata: Verbo. ***Perdurar***; ***permanecer***; ***durar*** (*que posee una tierra puntualmente*).

Es muy importante entender que para el sentipensar añuu sólo permanece o perdura aquello que, de manera puntual y única, posee un espacio territorial. Tal es el sentido significativo del presente término conformado mediante la unión de: **ka**- (*atributivo de posesión*); -**a**- (*atributivo de condición*) que al preceder al nombre –**ma**- (*tierra*) lo verbaliza en el sentido "*territorializar*", "*mover o sacudir la tierra*", y, finalmente, -**ta**, como sufijo de puntualización que configura el sentido de que aquello que se posee como espacio es porque ha sido territorializado lo que le otorga posesión de permanencia, de duración.

He allí, pues, la definición del concepto de lo que algunos (nosotros incluidos) denominan como "territorialidad". Vale decir, sólo perduramos o permanecemos en el tiempo porque hemos sido capaces de generar una "territorialidad", "nuestra territorialidad"; por tanto, nuestra permanencia y persistencia depende de la territorialidad que hemos creado y que nos define como totalidad espacio/temporal que, asimismo, sólo logramos construir en nuestras relaciones con el mundo mediante el proceso de construcción de nuestro territorio, es decir, mediante un proceso de territorialización.

Por otro lado, es igualmente importante observar cómo el sentido significativo de **kaamata** es orientado por la distinción de un tiempo indefinido, es decir, hacia una persistencia en el tiempo que, sin embargo, no es posible sino es en un lugar que se define como propio por el hacer de la comunidad capaz de conmoverlo, esto es, de territorializarlo.

Así, pues, **kaamata** es un término que en su sentido de perdurar o permanecer no puede ser usado exclusivamente como una relación temporal, sino que tal permanencia o duración está determinada por la puntual posesión del espacio o lugar donde el elemento o sujeto perdura o permanece. Se trata, pues, de la esencial relación espacio/tiempo para el filosofar añuu, y, pensamos, de todos los pueblos indígenas en general; así como de la definición de territorialidad propia de ese filosofar indígena. **Jürüko añun ñeerü kaamata ama amaana jiá** (*Toda mujer añuu es fiel* (permanece) *como esposa*); **Añun we poresakarü kaamateenü ya** (*Somos añuu por eso aquí permaneceremos*).

kaamatü: Adverbio de cantidad. ***Mucho***.
(***Ha durado mucho***; ***ha permanecido mucho***).

Como es de apreciar, se trata del mismo verbo *perdurar* (**kaamata**); sin embargo, se encuentra sufijado por el aspecto perfectivo –**atü**, de tal manera que el término real es: **kaamata-atü**-**kaamatü**, lo que introduce el sentido de que se trata de algo visto como integralmente realizado en el pasado o que viene del pasado, esto es, *que ha perdurado*, *ha permanecido mucho tiempo*. **Amürata kaamatü we** (*Hemos sufrido mucho*)

kaani: Verbo. ***Tener***; ***poseer***.

Su uso está restringido a la tenencia o posesión de entidades u objetos culturalmente creados. Así, es posible tener o poseer cayuco, red para pescar, cuchillo, arco y flecha, arpón, etcétera; pero no es posible su uso para señalar sujetos animados como personas (esposa, hijos), y aún, aguas, tierras, árboles, pues, desde la perspectiva añuu, la relación que los humanos establecen con estas comunidades de seres es, precisamente, de intersubjetividad complementaria, por lo que no es posible posesión o propiedad alguna sobre ellos. **Kaani anou kaüpein niá** (Él tiene una buena red para pescar); **Kaani pe anua jiá** (*Ella no tiene cayuco*).

kaari: Verbo. ***Ser o estar oscuro*** (*penumbra, oscuridad*).

Es interesante señalar que para el sentipensar añuu la oscuridad es un espacio/tiempo visto como positivo, especialmente para los hombres, pues, su principal actividad la realizan normalmente durante la noche; de tal manera que la oscuridad es beneficiosa a su propósito material y, por eso mismo, simbólicamente la oscuridad remite a paz interior. Así, por ejemplo, el palafito (la casa) se construye buscando producir una penumbra u oscuridad interior que haga posible tal paz. **Wayaapeenü keetü kaari api kaamata waünaa** (*Esperaremos que esté oscuro para continuar pescando*).

kaarpeta: Nombre. ***Carpeta***. Pez sp.
(*Eugerres plumieri*) (Préstamo del castellano).

También conocida como Mojarra, la Carpeta es un pez que puede estar presente tanto en las aguas del mar como en los ríos de agua dulce, pues, pude adaptarse fácilmente tanto al agua salobre como a las aguas dulces. Puede alcanzar tallas de más de 40 cm., y un peso de hasta 1 kg. Es plateado con franjas oscuras en sus costados como siguiendo la dirección de sus espinas dorsales. A pesar de su pequeño tamaño, su carne es apetecida y su presencia siempre es abundante; por ello, una captura de carpeta siempre garantiza alimento para muchas per-

sonas. **Wataüratünü kaaya kaarpeta aye** (*Ayer atrapamos muchas carpetas*)

Kaarpeta (*Carpeta*) (*Eugerres plumieri*)

kaaya: Adverbio de Cantidad. ***Mucho(a)***.

Desde la perspectiva añuu, la medición de cantidades se hace a partir de lo que una mano pueda sostener, lo que cabe en una mano o entre las manos; de allí que, cuando la cantidad de elementos supera el número de dedos de las manos, su número siempre remitirá a *mucho* (**kaaya**), es decir, supera la capacidad de agarre de la mano y por tanto es considerada como mucha su cantidad. Este principio es aplicable tanto para señalar entidades efectivamente manejables; por ejemplo, podemos decir: **kaaya'ki kunü'ünkan** (*son muchos los árboles*), pero también, **kaaya mükaüñakarü** (*es mucho el humo*).

Tal es el sentido y uso propio del término **kaaya**: medición de cantidad por extensión por encima de la capacidad de una mano. Pero, igualmente, la podemos registrar para nombrar la organización urbana de los pobladores criollos, esto es, las *calles*. Así, **kaaya** es nominal de *calle* en el sentido castellano del término, por lo que en este caso la condición adverbial se pierde ya que entre los añuu no existen las calles.

kachapoü: Nombre. ***Zorrito lavamanos***
(***Mapache***) (*Procyon cancrivorus*).

También conocido como *Osito manglero* y *zorrito cangrejero*. Se encuentra en muchas partes de América del Sur, siempre habitando en la selva en lugares próximos a los ríos. En Venezuela es común en la selva de manglar, pues, su alimentación consiste en pequeños crustáceos, cangrejas, camarones, caracoles y pequeños peces.

Su cara es blancuzca pero una mancha negra dibuja una especie de antifaz sobre sus ojos, de allí que los añuu lo nombran como **kachapoü** (*tienes pequeños ojos*). Tal configuración de sentido se conforma a partir de **ka**- (*prefijo de posesión*); -**cha**- (*diminutivo*); -**p**- (pronombre de segunda persona singular: *tú; tuyo*), y finalmente, -**oü** (*ojos*).

Ciertamente, la singular mancha negra que cubre los ojos del zorrito manglero oculta sus ojos de tal manera que los hace casi invisibles. **Kachapoü** puede llegar a una altura de entre 25 a 30 cm., tener una longitud de 40 a 70 cm desde la cabeza a la cola y llegar a pesar entre 10 y 15 kg. Así, pues, su pequeño tamaño como también sus patas y manos característicamente desnudas y que terminan en pequeñas garras, les permiten ser excelentes trepadores de árboles en los que generalmente se ocultan durante el día (aunque también pueden ocupar madrigueras construidas por otros animales), pues, es un animalito eminentemente nocturno.

Su agilidad, su visión nocturna y su capacidad para capturar peces, camarones, cangrejas, y comerlos usando sus manos que luego lava en la orilla del río, es lo que a los añuu les hace considerarlo como un "muy semejante", especialmente de aquellos añuu hábiles en escabullirse de situaciones difíciles "lavándose las manos" haciendo uso de su agilidad verbal. No de balde hay un antiguo relato añuu que da cuenta de esta consideración. **Ee manei kachapoü nüpiñaru Juan** (*En la casa de Juan hay un zorrito manglero*).

Kachapoükarü ama we, nükai je wara nürotawa nüapacha (*El zorrito manglero es como nosotros, él come y luego se lava las manitos*).

Kachapoü (*Zorrito lavamanos o manglero*) (*Procyon cancrivorus*)

kachee: Verbo. ***Que escucha***; ***que tiene oído***; ***que sabe escuchar*** (*por estar atento*).

Se trata de un término singularmente importante para el sentipensar añuu, pues, está referido a un *hacer* que es muy valorado: *saber escuchar*; *estar atento a la palabra del otro* (el complementario), pues, sólo saber escuchar la palabra que el otro dice (piensa) permite tener una idea clara de su complementariedad. Vale decir, sólo nos es posible complementarnos con el otro diferente a nosotros, en la medida en que logramos "escuchar" su palabra, esto es, el sentido de su pensar, y, al mismo tiempo, la necesidad de que ese mismo otro pueda saber escucharnos y entender nuestro pensar que expresamos con nuestra palabra.

Así, **kachee** es, con todo, "*tener oído*": **ka-** *prefijo atributivo de posesión*; **-achee**, nominal de "*oído*", "*pabellón de la oreja*"; de tal manera que, estar atento, saber escuchar para distinguir el sentido de la palabra del otro es algo así como, *potenciar el hacer del oído*. Tal vez, la acción que con mayor fuerza evidencia esto que decimos es la labor (*hacer*) que ejerce uno de los miembros de la tripulación en una incursión de pesca verdadera. Nos referimos al **ka-cheeraari**.

Consideramos necesario explicar previamente que la tripulación de una embarcación de pesca verdadera, debe ser correspondiente a los dedos de una mano, por lo que la misma debe estar conformada por cinco miembros que se ocupan de realizar una labor propia o que les es correspondiente. Así, está el poseedor de la embarcación, es decir, su conductor; luego está el oidor o escuchador (**kacheeraari**), cuya labor consiste en sumergirse en las aguas a fin de escuchar *el habla* de los cardúmenes y así poder señalar la posición de los mismos hacia donde el conductor pondrá proa, y los tres restantes miembros, serán los encargados de lanzar y recoger las redes con la captura. **Eichi kachee niá atatü keintaarunü** (Él es hombre que escucha por eso tiene saber en su corazón)

kacheerari: Nombre. ***El oidor***; ***el escuchador***; ***el que tiene la propiedad de escuchar***.

Como mencionamos arriba, un oídor es aquel que aprende a distinguir con su atención las *voces* de los peces bajo las aguas, siendo capaz de determinar su especie, su distancia de ubicación y su número aproximado. Se trata de una labor especializada que no sólo requiere del entrenamiento del oído para realizar tal distinción de sonidos emitidos por los peces, sino que, además, requiere de la capacidad de contener la respiración bajo las aguas durante periodos de tiempo por encima de lo normal o de la capacidad de cualquier ser humano; pero además, la paciencia suficiente de la escucha que es, en definitiva, lo que permite al **kacheerari** poder separar los sonidos y distinguir las voces de los peces.

Esta última condición aplica igualmente para aquellos o aquellas que suelen ser buscados para la solución de conflictos, pues, éstos deben escuchar los reclamos y argumentos de las partes enfrentadas para distinguir donde se encuentra la justicia en cada una de ellas y poder así ofrecer una solución posible de ser consensuada; es por ello que estas personas se conforman también como **kacheerari/kacheerarü** (*oidor/oidora*) como miembros importantes al interior de una familia o de la comunidad en general. **Api waünaa wamanaruyü Pedro kacheerari we** (*Para pescar de nuestra familia es Pedro nuestro escuchador*); **Joukai wanapa araürakarü Guardina api eiyara wapüree atüma**

kacheerarü jiá (*Siempre buscamos a la vieja Guardina para arreglar nuestros problemas porque ella sabe escuchar*).

kachika: Verbo. ***Que tiene siembra***; ***que tiene conuco***.

A pesar de que milenariamente los añuu han logrado resolver su alimentación en base a la pesca y captura de especies del agua, su necesario complemento alimentario lo han obtenido, ya de la cacería en las selvas de manglar, así como de la recolección de algunos frutos y leguminosas que igualmente crecen en el manglar. Sin embargo, la necesidad de tierra les llevó a idear una forma de crear pequeños espacios cerca de sus casas y que son las llamadas "escolleras", en las que algunas familias desarrollan pequeños huertos en los que siembran plátano, cambures y otras plantas como ají, tomate y, sobre todo, cocos para el consumo familiar. Otros, más recientemente, buscan producir en parcelas ubicadas en lugares fuera de la laguna.

Así, pues, tener conuco, tener siembra es una actividad que, a pesar de no estar del todo generalizada, comienza a ser parte importante de la cultura. **Sánchez amanakarü koyeeraru nachika nana** (*La familia Sánchez tiene conuco en su escollera*).

kachin pe: Verbo. ***Ser o estar débil***; ***no tener fuerza***.

El término se conforma mediante el prefijo atributivo de posesión **ka-**, seguido del morfema –**chin**- que se refiere a la "*capacidad de hacer*", esto es, la energía que se expresa en fuerza, voluntad, en fortaleza, por tanto, se trata de la verbalización de nominales como *fuerza* o *energía*, la que se manifiesta a través de esa "capacidad de hacer". Finalmente, el término cierra con el morfema –**pe**, el cual representa la negación de todo lo anterior. Así, **kachin pe** es *no tener fuerza*, es *carecer de energía para hacer*, en fin, se trata de una *manifestación de debilidad*. **Joséaya kachin pe niá** (*José está enfermo. No tiene fuerza, está débil*); **Kaari joukai keikai kachin pe** (*El día está oscuro, el sol no tiene fuerza*).

kachin: Verbo. ***Ser o estar fuerte***; ***tener fuerza***, ***energía***.

Por el contrario, **kachin** es la demostración de la *fortaleza* o *energía* del sujeto, esto es, su *capacidad de hacer*, *su voluntad*. Se trata del estado de bienestar de los sujetos en los que pueden o tienen la fuerza para cumplir con el hacer que les corresponde.

Es importante mencionar que tal estado (**kachin**) o su contrario (**kachin pe**), pueden ser aplicados a todos los sujetos, sean estos humanos, plantas, animales o elementos de la naturaleza celeste. **Kachin tachon, poreessakarü tataai napürureeyawa oupara nüaya** (*Mi hijo es fuerte, por eso yo se que aguantará a su enfermedad*).

kachon: Verbo. ***Tener hijo***; ***ser fértil***.

Conformada mediante **ka-** (*prefijo atributivo de posesión*), y –**chon** (*nominal de hijo*), orienta su sentido tanto a manifestar que el sujeto tiene un hijo o que el sujeto está en condiciones o que tiene la capacidad de procrear hijos. Puede ser aplicado a todas las comunidades, es decir, humanas, animales y plantas. **Türü kachon ouriyakarü ya** (*Esa planta ya tiene hijo*; *esa planta puede tener hijos ya*).

kachoü: Verbo. ***Tener lagañas en los ojos***; ***tener enfermos los ojos***.

Puede referirse estrictamente a las pequeñas supuraciones que normalmente emergen y se acumulan en los lagrimales de nuestros ojos al dormir (lagañas), o cuando padecemos de la infección ocular de la conjuntivitis; sin embargo, su sentido está orientado a expresar que son nuestros ojos los que las poseen. Así, el término se conforma mediante: **ka-** (*atributivo de posesión*); **-cho-** (*corto, pequeño*), y finalmente, **-oü** (*ojo*); de tal manera que el sentido significativo del mismo es "*eso pequeño que brota del ojo o que posee el ojo*".

Es importante señalar que se trata de un verbo que sólo puede conjugarse como: **kachoi**; **kachoü**, para másculino y femenino respectivamente, y que sólo se usa para la conjugación de –**oü-** (*ojo*), es decir, para: **toü**; **poü**; **joü**; **nüü**; **woü**, etc. **Nü'üayan kachoi niá** (*Sus ojos de él están enfermos tiene lagañas*).

kachuru: Verbo. ***Tiene remolinos***; ***está arremolinada***; ***tiene caída hacia adelante***.

Es importantísimo señalar que el término orienta su sentido significativo a partir del movimiento giratorio que brota desde y se dirige hacia, su propio interior. Se trata de la descripción del fenómeno físico de los vientos arremolinados, que pueden presentarse tanto en las aguas (**kachuru paraakarü**); pero también en tierra (**kachuru mmokarü**), manifestándose con la violencia de un giro que produce siempre un hoyo que muestra el origen del giro, así como la dirección del desplazamiento de la masa, ya de agua o de tierra, que luego de expandirse desde el punto de origen, busca regresar al interior (**-ru**) del mismo remolino.

La observación del fenómeno físico de los tornados o huracanes, es realmente común a las poblaciones de las costas e islas del mar Caribe y del Lago de Maracaibo; por tanto, la descripción de su hacer en el término es demostrativo de la intensidad de su observación por parte de los añuu, quienes saben que su presencia en el agua como en la tierra es capaz de generar una fuerza de atracción centrífuga hacia el interior del campo o vórtice que el viento crea y que igual es capaz de violentar las aguas o la tierra, generando los remolinos de agua o polvo ciertamente vemos. **Kachuru paraakarü, joukai anou pe woota aünaa we** (*El mar está arremolinado, hoy no es bueno que salgamos a pescar*).

kaí: Nombre. ***Sol***; ***día***.

Se conforma mediante la idea de posesión de su contrario, esto es, la oscuridad de la noche. Así, el Sol es el poseedor de la noche en tanto que la luminosidad de su presencia la oculta, la desvanece, para así imponer su calurosa claridad.

Decimos esto, por cuanto, el término se estructura a partir de **k-** (*atributivo de posesión*) y el nominal –**ai** (*noche*); por lo que su sentido se orienta a describir la posesión de la noche lo que de alguna manera configura su genero masculino (**kaikai**), y, por esa misma vía, su diferencia y complementariedad con **keichikarü** (*la Luna*) que, ya lo veremos, tiene un hacer afín a los hombres.

En todo caso, **kaikai** es *el sol*, cuyo luminoso hacer se comparte con las mujeres añuu y todo lo femenino presente en el mundo, restringiendo la actividad de los hombres quienes, durante el día, se dedican a labores breves como el remiendo o tejido de redes, reparación o calafateo de sus embarcaciones y revisión de sus artes de pesca en general, pero sobre todo, a descansar a la espera del tiempo del mundo en el que nuevamente puedan zarpar a desplegar su hacer como hombres de agua. **Waaye urikeyatüi mei kachin kaikai** (*Hoy amaneció muy fuerte el sol*)

-**kai**: Sufijo. Marcador o determinante de género masculino singular. Artículo determinado "***El***" que acompaña a nombres a los que especifica como masculinos.

Anuakai (*El cayuco*); **jarütakai** (*El machete*); **jouteikai** (El viento); **keiwikai** (*El caimán*).

kakanei(ü): Nombre. ***Observador(a)***; ***curioso(a)*** (***acechador(a)***).

Se trata de aquel sujeto que gusta de observar, ya sea por curiosidad o por

impertinencia. En este sentido, el término puede tener un costado negativo o peyorativo en cuanto a que señala un tipo de curiosidad no pertinente, es decir, aquella que atenta contra la privacidad de los otros, pues, dada la diafanidad de la existencia cotidiana en la comunidad, no es bien visto tratar de observar más allá de lo que públicamente se muestra sin complejos. Vale decir, todos permanentemente se exponen en su palabra y hacer, así que tratar de ir más allá de eso implica que el sujeto es un fisgón sin propiedad.

Sin embargo, el sentido del término es más positivo que eso, ya que dadas esas condiciones sociales son muy pocos los dados a la fisgonería; en cambio, sí es considerado como muy positivo la curiosidad de observar con atención a todo aquello que ocurre o pudiera ocurrir y sus afectaciones positivas o negativas para la persona, la familia y la comunidad. Dicho de otra manera, la curiosidad es buena por cuanto ella es parte del hacer del conocer. **Anou pe maneü kakaneü ñeerü** (*No es buena una mujer fisgona*); **Anou aperenati niá aka mei kakanei** (Él es buen cazador porque es muy observador)

kakei(ü): Verbo. ***Es glotón(a)***.

Comer para los añuu, es una actividad que debe realizarse con la misma paciencia y delicadeza con que se realiza el acto de conseguir o producir los alimentos, es decir, se debe comer con la misma calma que exige la producción y preparación de los alimentos, es esa la medida con la que se considera su disfrute; por tanto, no se come con desesperación y tampoco se come más de lo que el cuerpo solicita. De tal forma que la glotonería (*comer con desespero y en demasía*) es una acción que se considera negativa, pues, se parte de la idea de que es mucho el esfuerzo, paciencia y delicadeza que se ofrece para capturar los peces, conseguir los frutos, cazar los animales y mucha más paciencia y delicadeza requiere su preparación, darles el sabor y la textura para que nuestro cuerpo los disfrute al comerlos, máxima recompensa al esfuerzo invertido.

Así, quien al momento de comer se muestra glotón (**kakei**) o glotona (**kakeü**), es alguien al que se considera como falto de sentido, de corazón, pues, cuando comemos, el sentido de disfrute va de nuestro paladar al centro de nuestros sentimientos: el corazón; por tanto, quien come con desesperación y en demasía no alimenta su espíritu, "sólo tiene comer, no tiene corazón", pues se entiende que "él sólo tiene estómago".

Tal perspectiva del comer, no sólo como alimento material del cuerpo sino del espíritu, es lo que obliga a una racionalidad del consumo que se manifiesta en: 1) una permanente economía de la escaces, es decir, un manejo adecuado y discreto de los bienes de sustento tan pacientemente producidos, y, 2) un discreto

disfrute del consumo de los alimentos con el que, por así decirlo, se valora el esfuerzo de su producción, pero también el ejercicio del equilibrio entre alimentación coroporal y degustación espiritual que siempre es social. **Nnawa kakei püka pe amo awaichira** (*No seas glotón no comas con rapidez*).

kakii: Verbo. ***Ser inteligente***; ***tener cabeza*** (*ser capaz*); ***tiene cabeza***; ***es inteligente***.

"Tener cabeza" no necesariamente es "ser sabio". Decimos esto para contradecir alguna traducción que hace sinonimia entre "inteligencia" y "sabiduría", y tal apreciación no se corresponde con el sentipensar añuu, pues, la "inteligencia" en clave añuu, es una capacidad que se concretiza en un hacer generalmente manual, es decir, alguien que es capaz de resolver problemas reparando o creando mecanismos, instrumentos, formas, procedimientos, en fin, alguien que muestra capacidad de idear y hacer tecnologías y técnicas frente a viejos y nuevos problemas en el proceso de producir los bienes y condiciones materiales de existencia. Así, quien es capaz de demostrar esto, es considerado como **kakii**, esto es, alguien en quien se reconoce su capacidad y/o habilidad para resolver problemas de la existencia material. La sabiduría, en cambio, requiere de otras condiciones de las que hablaremos en su momento. **Mei kakii niá mana jümo waünaa nüchira namo awaichira apüreekan** (Él es muy inteligente, cuando pescamos él resuelve con rapidez los problemas).

Kakiirawa: Verbo. ***Tiene gran inteligencia***; ***tiene mucha cabeza por sí mismo***.

Como vemos, corresponde al superlativo (-**raa**-) del término anterior reafirmando, además, que tal condición es una capacidad desarrollada y demostrada por y para sí mismo (-**awa**); condición que ciertamente el sujeto posee en la cabeza (**kakii**-); por tanto, se ratifica que una persona hábil, inteligente, astuta, no necesariamente es sabia, pues, generalmente actúa por o para sí mismo. **Keenarü aünaa namo niá atüma kakiirawa je nüchaka jürüko eiña amüiwa** (*Nadie pesca con él porque es muy inteligente y todo lo quiere hacer solo*).

kakuwa (**kakuawa**): Verbo. ***Es veloz***; ***que tiene rapidez por sí mismo***; ***que anda veloz***.

Quien anda rápido, camina velozmente (sin correr) es alguien que tiene camino por sí mismo o para sí mismo. Es lo que ciertamente implica significativamente

el término **kakuwa** o **kakuawa**, conformado a partir de **k-** (*prefijo atributivo de posesión*), seguido de –**aku-** (*camino*), y, finalmente, -**awa** (sufijo reflexivo). Vale decir, el sujeto con su andar ligero tiene o posee el camino por sí mismo o para sí mismo.

Esto es posible por cuanto, para el filosofar añuu, los caminos sólo existen al andarlos, es decir, al caminarlos, de tal manera que la rapidez en el andar implica que ya el sujeto en sí mismo tiene su camino. **Joukai nüumaa amo awaichira kakuwa aumaa niá** (Él siempre camina con rapidez, él es veloz al caminar).

kamain: Nombre. ***Vello*** (púbico o axilar).

En verdad, la expresión utilizada para nombrar tanto al vello púbico como axilar tanto de hombres como mujeres es: **kamain konouchi** (*que emerge como mosco y hace tierra o tiene su lugar*). Esto, por cuanto el vello púbico o axilar emerge por sí mismo, siempre rizado (semeja "moscos"), y en cierto sentido pueblan tales lugares de nuestro cuerpo. Es así como podemos decir que, para el filosofar añuu, hasta el vello que crece en nuestro cuerpo tiene un hacer que lo muestra como sujeto vivo.

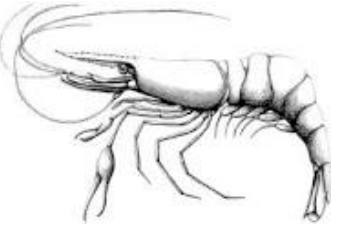
kamaaroona: Nombre. ***Camarón***. (Bio. *Caridea*).

El presente término es lo que pudiéramos entender como un falso cognado añuu, pues, la gran mayoría de los lingüistas lo infieren como un vocablo eminentemente castellano y, por tanto, su presencia en la lengua añuu correspondería a un préstamo lingüístico. Sin embargo, sabemos que el nominal para esta especie de crustáceo descabezado en España es el de "***Quisquilla***" o también "***Esquila***".

Decimos esto, por cuanto la conformación del nominal pareciera seguir al pie las reglas de nominalización que la perspectiva del sentipensar añuu genera, esto es, se nombra a partir de aquello que manifiesta o hace visible el hacer del sujeto nombrado. Dicho de otra manera, el nombre, todo nombre, describe la acción (verbal) del sujeto que, por tal hacer puede ser identificado.

Así, **kamaroona (ka-ma-aroo-na**) describe, con todo, el particular desplazamiento de la especie en las aguas que, a pesar de vivir en el agua, no nada sino que camina sobre la tierra de las orillas o de poca profundidad; por lo que es lógica la conformación del nombre que se realiza mediante: **ka-** (*atributivo de posesión*); seguida de –**ma-** (*tierra*); -**aroo-** (*espejo de agua*; *laguna*); y final-

mente, -**na** (*ellos*, *ellas*); por lo que el término configura el sentido de *aquellos que tienen tierra en el espejo del agua*, refiriéndose, ciertamente, al singular desplazamiento y hábitat de los camarones en las aguas del Lago de Maracaibo, la Laguna de Sinamaica y los manglares de sus alrededores. **Namo maneü leeya berrnadoran apüta pe we ataüra kamaroonañü warüraaru** (*Con una su ley los del gobierno no nos dejan atrapar camarones en el Lago*).



Kamaaroona (Camarón) (*Caridea sp*.)

kamaira: Verbo. ***Acalorar***; ***calentar***; ***estar caliente***; ***hacer calor***.

Se trata de un término eminentemente físico referido a la presión atmosférica que se manifiesta en una absoluta ausencia de brisa combinada con altas temperaturas. La observación añuu acerca de este fenómeno que, dicho sea de paso, es muy regular en estas regiones tropicales; es racionalizado a partir de su configuración como una propiedad de la tierra que se convierte en causa del fenómeno.

Dicho de otra forma, la conformación del término mediante: **k**- (*atributivo de posesión*); seguido de –**ama**- (*resuena la tierra*; *tiembla la tierra*), y, finalmente, -**ira** (*sufijo causativo*), orienta el sentido significativo del término hacia la descripción del estado atmosférico en el que la tierra puede temblar o tiembla, pues, es señal de que una fuerte tormenta se incuba en el mundo ya que, sabemos, -**ama**- describe un retumbar o un sacudimiento de la tierra que generalmente designa al caballo en su galope, pero su presencia en **kamaira** sugiere, precisamente, la premonición de un estremecimiento del mundo causado por el mundo mismo. **Ouruta pe je, ee kaaya kamaira, wa einteei maneü eichujuyakarü** (*No sopla y hay mucha calor, posiblemente vendrá una tormenta huracanada*).

kamami: Verbo. ***Estar o ser "pobre"***
(*va hacia, o, se dirige a poseer tierra*).

Desde la perspectiva añuu, ser o estar pobre es no tener asidero, no tener lugar y, por tanto, plantea la necesidad de buscarlo, de dirigirse hacia o crear ese

lugar o asidero que permita enraizar su vida individual y colectiva. Así, bien podríamos decir que para el sentipensar añuu la pobreza se expresa en términos de un viaje en la búsqueda de la permanencia y, como quiera que sea, toda permanencia implica una territorialización.

Dicho de otra manera, el no lugar y la búsqueda de un lugar supone una momentánea "pobreza" que termina por ser superada en el momento en que el grupo humano logra territorializar lo que se constituye como territorio de su permanencia, expresada en la capacidad de generar los elementos materiales y simbólicos de la vida de los sujetos, las familias y la comunidad.

Esto es, el filosofar añuu no alude a la pobreza como una ausencia de bienes acumulados sino en la inexistencia de un territorio propio, de un lugar territorializado en tanto que, al mismo tiempo, en la búsqueda del mismo está su hacer vital; por lo que pudiéramos decir que la pobreza se entiende como un estadio "momentáneo" por el que transita toda comunidad humana que no tiene lugar y que ciertamente sólo supera mediante la búsqueda y territorialización de un lugar que se transforma en asidero territorial de su persistencia y su "riqueza" como comunidad. En fin, para los añuu no se es pobre por no tener dinero o acumular bienes materiales, sino por no tener territorio. **Amüiwa kamami nana naya kama pe** (*Solamente son pobres los que no tienen tierra*).

kamara: Nombre. ***Zamuro*** (Cethartidae sp.); ***urubú***; ***aura*** (*que tiene su tierra allá*).

Hasta muy recientemente, siempre fue un hecho fortuito poder ver a un zamuro en tierra. Por supuesto, cuando esto ocurría era porque el animal (o un grupo de ellos) se encontraba haciendo su labor, "limpiar el mundo de la carroña de los muertos, de los no inhumados: los animales". Vale decir, hasta hace muy poco resultaba un prodigio (positivo o negativo, de acuerdo al contexto de su acontecer), pues, esta ave realmente siempre vive en las nubes o, allá: -**ra**.

Es por ello importante señalar que el zamuro también puede ser nombrado en añuu como **aura** (**aoura**), término que igualmente señala que se trata de un sujeto que tiene la atribución de emerger (-**ou**-) o permanecer en la superficie de "*allá*": -**ra**, esto es, "la exterioridad de las alturas". **Ee kaaya kamarañü ariwaa nana, kapiyaru ee manei amüni ou'ti** (*Hay muchos zamuros volando, seguro hay un animal muerto*).

Kamara (Zamuro) (*Cethartidae sp.*)

kamenaa: Verbo. ***Amolar***; ***afilar***; ***estar afilado***; ***tener filo*** (*para cortar*).

Conformada a partir de: **ka**- (*atributivo de posesión*); -**mee**- (*morfema con el sentido de filo, o que tiene la propiedad de cortar, rasgar o abrir*), y, finalmente, el sufijo –**naa**, que es marca del *aspecto múltiple*, es decir, se trata de un morfema que señala que la acción ejercida por el sujeto es consecutiva y contínua hasta obtener el resultado deseado; en este caso, *que tenga filo*, que sea *capaz de cortar*. **Kamenatüi tameeyakarü api taurera üyükan** (*Afilé mi cuchillo para limpiar los pescados*).

kamüni: Verbo. ***Tener animales***; ***que tiene ganado***.

Como sabemos, los añuu son esencialmente pescadores y sólo por temporadas cazadores y recolectores de algunos frutos y vegetales; de tal manera que la cría de animales como ganado vacuno o caprino es, además de reciente, muy escaso. Sin embargo, gustan criar algunos animales domésticos como perros y gallinas; ello, luego de la creación de la escollera como espacio de tierra o patio que algunas familias añuu construyen al lado de sus palafitos y donde siembran también árboles de coco, plantas de ají dulce y, sobre todo, para criar sus gallinas y perros; pero esto no es común ni generalizado. **María kamünücha jüchaka jiá jamoyaa ariinakan koyeeraru jiá** (*María tiene sus animalitos, a ella le gusta criar gallinas en su escollera*).

kanneri (**kannerr-kannerüi-kanneri**): Verbo. ***Tener dinero***; ***adinerado*** (***rico***).

Bien podríamos decir que el presente término es una construcción añuu en su interpretación del pensamiento-hacer de la cultura criolla occidentalizada, es decir, la respuesta conceptual a la noción de "riqueza" por acumulación de tierras, animales, esclavos, dinero, realidad ciertamente vivida por los añuu sólo a partir de la conquista y colonización europea y su continuidad criolla hasta el presente.

Por tanto, es importante destacar que de alguna manera el término, como concepto, forma parte del proceso de naturalización del "dinero" como símbolo de riqueza (poder) por su acumulación. Así, la idea se conforma mediante **ka**- (*atributivo de posesión*), -**nnerr** (*nominal de dinero*) a todas luces préstamo del castellano, configura el sentido de "tener dinero"; "ser adinerado".

Sin embargo, esta idea de "riqueza" y su contraparte "pobreza", debido a la acumulación o ausencia del mismo, es radicalmente contradicha por el pensa-

miento añuu (estamos seguros que por todos los pueblos originarios del continente), para quienes la noción de "riqueza" por acumulación simplemente no existe en su lengua y, por tanto, en su pensamiento. En todo caso, se aspira y se habla de la noción de "bienestar" o de "vida buena" para lo cual sólo se aspira a la posesión de un espacio territorial, de un territorio. Esto lo podemos aseverar si atendemos al antónimo de "rico" (**kannerri**): **kamami** (*pobre*), que como ya hemos visto, está referido a la necesidad de un lugar territorializado que necesariamente sólo es posible construirlo socialmente, garantizando así la subsistencia y permanencia material y simbólica de toda la comunidad; de tal manera que ser pobre es no tener un lugar, la riqueza, por tanto, será medida por la posibilidad de un territorio para todos, lo que implica que se trata del bienestar colectivo y no de bienes acumulados.

Ahora que, hablando con propiedad, la idea de **kanneri** se ha venido instalando como expresión "natural" de "riqueza" o de "bienestar", y hoy podemos ver a muchos añuu (y a miembros de otros pueblos indígenas), en una carrera por acumular bienes y sobre todo –**nnerr**-, lo que no deja de crear conflictos al interior de las comunidades, pues, aquel que busca la acumulación individual de bienes o dinero es mal visto y siempre tratado con distancia. Estos, a su vez, consideran a sus compañeros simplemente como "envidiosos" o como "incapaces" de acumular riqueza. **Juan amüiwa nüchaka kanneri niá, poeresakarü joukai nüyotura oupara ayounakan** (*Juan sólo quiere ser rico, por eso siempre se arrodilla delante de los criollos*).

-**kana** (**kanü**) (**kan**): Sufijo. ***Determinante de plural*** (***Los; las; unos; unas***).

Se trata del sufijo que acompaña a los nombres para marcar su número plural; sin embargo, al acompañar a verbos o adjetivos los nominaliza. Es, pues, el determinante de plural que sólo cambia de género por su vocal final, esto es: **kana** o **kan** para masculino y **kanü** para elementos no masculinos y femeninos **Jallakanü** (*Las casas*); **Keiwikan** (*Los caimanes*); **Eichikana/eichikan** (*Los hombres*); **amaanakanü** (*Las esposas*).

kanootei: Verbo. ***Ser bebedor***; ***tener la propiedad de beber*** (*ser o estar borracho*).

Dos elementos nos parecen importantes destacar a partir del presente término. El primero se refiere a la condición de quien gusta o tiene la propiedad de beber aguardiente; sin embargo, justo es decir que los añuu nunca han sido productores de ninguna bebida alcohólica ni alucinante alguno; de tal manera que su

consumo siempre ha dependido de la posibilidad de adquirirlo de aquellos que sí lo producen; de antiguo, de sus parientes wayuu que, en efecto, son productores de aguardiente de caña y de maíz. Por tanto, el consumo de aguardiente por parte de los añuu siempre ha estado sujeto a su adquisición.

Ahora bien, la dificultad para adquirirlo siempre redujo su consumo a celebraciones sociales de carácter religioso o de las familias. Así, antiguamente se bebía durante la celebración del final de las lluvias y la llegada de los vientos suaves y cielos despejados; o por la celebración de la salida de una muchacha de su encierro y/o futuro matrimonio; o también, durante el velorio de algún difunto. De tal manera que el consumo de licor siempre fue económica y socialmente restringido.

Definitivamente esa realidad ha sido radicalmente transformada. No tenemos datos acerca de los índices de alcoholismo entre los añuu; sin embargo, es evidente que el consumo social restringido ha sido violentado de manera contundente y hoy día es común ver o presenciar un elevado consumo de alcohol provocado por una realidad económica, social y cultural cada vez más adversa y distorsionada.

En segundo lugar, el término es un nominal destinado exclusivamente a los hombres. Es decir, no se concibe a una mujer como "bebedora", pues, ella es la representación del equilibrio social y cósmico; por tanto, no es cencebible que ella pierda la conciencia por ninguna vía, de allí que en el caso que se produzca una mujer que guste de beber, seguramente forma parte del proceso de disolución de la familia lo que no necesariamente está vinculado al vicio, sino que el vicio forma parte del proceso de disolución social generado por otras causas.

(Para que esto que decimos pueda ser comprendido debo relatar una dramática experiencia personal a la que remitimos al lector al capítulo: "**Cuando el apañakai se va**" del **Libro Tercero: El Libro de los añuu**). **Aüri ou'tatürü pümaana nüütatüyawa kanooteei** (*Desde que murió su esposa él se ha vuelto bebedor*).

kanuei (kanuwei): Nombre. ***Canoero*** (***que tiene canoa; que conduce un cayuco***).

Otra forma de medir la pobreza entre los añuu es la de no tener un cayuco para desplazarse al interior de la Laguna; de tal manera que la canoa, el cayuco (**anua-anuwa**) es un elemento de importancia social. Sin embargo, para un hombre, ser canoero (**kanuei**) es, igualmente, señal de su pobreza, pues, de alguna manera señala la imposibilidad de ejercer su hacer más importante: pes-

car en las aguas extendidas, esto es, el gran Lago de Maracaibo o el mar de la península.

Dicho de otra manera, la conducción de canoas o cayucos es generalmente una actividad femenina, o cuando los hombres ya muy viejos no tienen la posibilidad de participar en una incursión de pesca; por lo que tienen que dedicarse a cortar mangle; cazar babillas; buscar y transportar sedimento para la fabricación de escolleras, en fin, de actividades en las que no se requiere una embarcación más grande o formar parte de la mano de una tripulación.

Mei araürai Pedro ya, poeresakarü jaketü amüiwa kanuei niá (*Pedro ya está muy viejo, por eso, ahora solamente es canoero*).

kanüye: Nombre. ***Comunidad***; ***aldea***; ***caserío***; ***pueblo***; ***población***.

Es interesante observar que este nominal se conforma mediante la pluralización del lugar de procedencia. Decimos esto por cuanto el mismo se estructura por medio de: **k-** (*atributivo de posesión*); seguida de –**anou-** (-**an**-) que se refiere a *bien*, *bueno* o *buena*; luego, -üyü- (*sufijo que se añade a nombres para indicar procedencia*); y, finalmente, -**ye** (morfema indicativo de lugar, *aquí*).

De tal manera que el término se estructura como: **k/anou/üyü/ye** (**kanüye**), para crear el sentido significativo de *comunidad*; *aldea* o *pueblo*. Esto sucede a pesar de que, como vemos, literalmente el término se refiere más bien a una *buena procedencia que el sujeto posee*, y esto puede ser así, por cuanto es necesario entender que todo sujeto presente en el mundo *bien pertenece a una comunidad*. Así, pues, la comunidad no es algo aparte de aquellos que precisamente por proceder de allí, son quienes finalmente la conforman; de tal manera que la comunidad sólo existe por aquellos que la constituyen ya que provienen de ella misma.

Esta idea contraviene todo cuestionamiento al sentido de comunidad que suele ser atacado conceptualmente debido a una supuesta condición intrínseca al sentipensar indígena a negar la individualidad del sujeto miembro de la comunidad; pero como vemos, el término de comunidad y pueblo se construye a partir de la procedencia individual del sujeto a un colectivo plural. **Wakanüye wañunawa we** (*Nuestra comunidad añuu somos nosotros mismos*).

kaparaa: Nombre. ***Suelo***; ***piso***; ***que sostiene o puede sostener***.

Si atendemos a la estructura del término nos damos cuenta de que el mismo

puede ser interpretado morfológicamente desde dos perspectivas de construcción. Una primera es la que precisa su conformación a partir de: **k-** (*atributivo de propiedad*); **-apa-** (nominal para *mano*); y finalmente el sufijo: **-raa** que es un *sufijo de aumentativo* o superlativo. En este sentido, el *suelo* o el *piso* se configura como *una gran mano* de sustentación o que sostiene todo lo que sobre el mundo está.

Sin embargo, una segunda interpretación proviene de ver la estructura del término a partir de **ka-** (*atributivo de posesión*) y –**paraa** (*ma*r, *aguas extendidas*), en cuyo caso el sentido viene dado por el hecho evidente de que el "suelo" que sostenta a los añuu son precisamente las aguas. En todo caso, ambas formas de interpretar la estructura interna de **kaparaa** orienta su sentido significativo en torno a la noción de que *piso* o *suelo* es aquel espacio o lugar que sustenta o sostiene algo sobre su superficie. **Tü warüchakarü kaparaa we** (*Esta laguna es nuestro suelo*).

ka'pe: Nombre. ***Café*** (préstamo).

Como es evidente, se trata del préstamo lingüístico del nominal de un fruto que los añuu siempre han recibido por intercambio y, por esta vía, lo conocen y consumen. Como se sabe, el café es un cultivo proveniente de las tierras altas, mayormente de la región andina, pero su consumo en forma de infusión es del todo general en la totalidad del país, tanto en tiempos prehispánicos como posteriores a la conquista y colonización europea hasta nuestros días presentes. **Tachaka joukai anoota maneü ka'pecha maarü urikeu** (*Me gusta siempre tomar un cafecito temprano de madrugada*).

kapiña: Verbo. ***Vivir***; ***morar***, ***habitar***; ***que tiene hogar***.

Conformado mediante el prefijo de posesión **ka-** y el nominal para "casa" (*hogar*) –**piña**, el término genera el sentido de "vivir", "habitar" o "morar" en tanto que se refiere a que el sujeto posee o tiene hogar. Así, la condición de vivir es inseparable del lugar en que el sujeto habita o, dicho de otra manera, el sujeto vive porque tiene hogar, de tal manera que la casa (el hogar), para el sentipensar añuu es principio o fundamento para la vida de todo sujeto en tanto que, es el hogar (la casa) el que le conforma como perteneciente a una comunidad de seres, sea esta animal, vegetal o humana. **Waluakarü kapiña kunü'ünriyaru weimei** (*La babilla habita en la selva de mangle*); **Kapiña niá watta ye** (*El vive lejos de aquí*).

kapiyaa: Verbo. ***Tiene verdad***; ***es verdadero***; ***la tienen dos***. (***Verdad***).

Hemos llegado a uno de los términos que forman parte de los cinco fundamentos del sentipensar añuu: la noción de verdad, la idea de lo verdadero. En efecto, y tal como iremos detallando, para los añuu son cinco los principios que rigen el hacer de todo ser humano verdadero, y, uno de ellos precisamente lo es, decir, actuar y prestar atención a la verdad y a lo verdadero; pero, ¿qué es, desde su perspectiva, la verdad y lo verdadero?

De acuerdo a la conformación del término que define el concepto podemos ver que se estructura mediante el prefijo atributivo de posesión **ka**-, esto es, la verdad y lo verdadero constituye una posesión o es algo que se tiene, o mejor, es una propiedad a la que accede el sujeto.

Sin embargo, el término completa su sentido mediante –**piyaa**, el cual proviene o está estrechamente vinculado al numeral "dos" (2) "**piyoumü**"; así, el término orienta su sentido hacia el significado de la verdad o lo verdadero como lo es apreciado o compartido por "dos"; vale decir, lo verdadero es toda aquella experiencia compartida, vivida y poseída por dos, noción que ciertamente exilia todo solipsismo, pues, sólo lo que se comparte como experiencia puede ser considerado como una *verdad* (**kapiyaa**), ya que es la reflexión compartida por dos, lo que convierte a la experiencia y, por tanto, a su conocimiento, como verdadero (**kapiyoü**).

Como vemos, para el sentipensar añuu una experiencia sólo se transforma en verdad en la medida en que es compartida y reflexionada con el "otro", pues, sólo este compartir la hace verdadera, es decir, propiedad de dos que así la experimentan, reflexionan y asumen como parte de su hacer. No cabe, pues, en el pensar añuu, la idea de un sujeto conocedor aislado o en solitario, ya que todo saber es en sí mismo experiencia compartida y, por eso mismo, verdadera.

Por este sendero debemos entender que, si un sujeto vive o realiza una determinada experiencia, el conocimiento que de ella obtiene o construye no será verdad hasta que la misma experiencia no sea vivida, compartida y reflexionada con "otro", pues, sólo el compartir da condición de verdad (**kapiyaa**) a la experiencia y a su resultado como conocimiento verdadero (**kapiyoü**), en tanto se ha socializado, por lo menos, entre dos.

Por otro lado, es importante señalar la relación directa entre –**piyaa**- y –**piña**-, en la que –**piña**- es la expresión para *hogar* por ser el lugar (casa) que se levanta para ser compartida por dos, es decir, la pareja complementaria hombre/mujer que conyugalmente hacen posible la constelación familiar y, por supuesto, la persistencia de la cultura, de la comunidad. Así, pues, el hogar es el horizente verdadero ya que el mismo resulta de la complementaria relación y experiencia

entre dos, quienes, mediante su hacer, hacen posible la permanencia de todos y tal idea es, con todo, una verdad (**kapiyaa**), y ello es así, por cuanto se trata de una experiencia compartida; no de balde la creación cultural trascendental para el pueblo añuu, o mejor dicho, la creación cultural que originariamente hizo posible la conformación de los hombres y mujeres de agua como pueblo culturalmente definido y diferenciado no es otra que la casa palafítica, el hogar que hace posible la existencia de la cultura basada en la complementariedad entre dos como relación verdadera, en tanto hace posible la multiplicación de la existencia y, por esa vía, de la cultura. Es por ello que el saber de su construcción y su transmisión colectiva es el sustento, no sólo del conocimiento producido originariamente, sino la garantía de su permanencia en tanto que es la expresión de la verdad (**kapiyaa**) que define su ser colectivo verdadero (**kapiyoü**). **Nükota tü niá kapiyaa aka katouwatüi te** (*Lo que él dice es verdad porque yo también lo viví*).

kapiyarari(ü): Adjetivo. ***Verdadero***; ***verdadera***.

Se trata del segundo principio del sentipensar añuu cuyo horizonte ético es alcanzar un estado de plena conciencia. Así, decir siempre la verdad es actuar con la verdad de nuestro hacer, que es lo que nos hace ser *verdaderos* (**kapiyararin**), y es lo que nos conduce al estadio de la *Confianza* de *nosotros* en *nosotros* y de la confianza de los *otros* en/por *nosotros*. Por tanto, estamos obligados a decir siempre la verdad, no importan los riesgos que ello suponga sufrir ya que mentir en lo que decimos y/o hacemos, nos aleja de la conciencia, nos separa de la comunidad; por el contrario, decir y actuar con verdad, a pesar de las molestias y riesgos, nos afianza en la complementariedad con *los otros*.

Por mejor decir, una planta, un pez, un animal, el sol o la luna, la lluvia o el mar, *jamás mienten en su hacer*, no importa el riesgo que el animal corre de ser atrapado por los hombres o sus depredadores, él siempre actúa en su verdad, la verdad de su hacer. El sol no miente nunca, siempre es energía de fuego que alumbra, pero también quema. La lluvia no miente cuando cae, ella puede refrescar el día, pero también puede provocar inundaciones o tronar el mundo con sus rayos y centellas; de tal manera que, para el sentipensar añuu, los seres humanos que actúan siempre desde la verdad de su hacer se emparejan a todos los demás elementos presentes en el mundo y, mantener ese principio de vida, es fundamental para alcanzar la plenitud de la conciencia. **Araürai Santos eichi añun kapiyarari** (*El viejo Santos es un hombre añuu verdadero*).

kapoi: Verbo. ***Tener filo***; (adjetivo: ***Afilado***); ***que tiene filo*** (***está bicelado***; ***tiene bicel***).

El término está referido a todo aquel elemento presente en el mundo cuya forma se muestre bicelada o pueda adquirir la forma de bicel, esto es, mostrar o poder adquirir la forma de bisel en su propio cuerpo. Por sólo mencionar un ejemplo, el pez llamado *Pámpano* es en su forma como un hacha de piedra, ya que es grueso en sus costados, pero tanto su dorso como su abdomen tienden a afilarse o a mostrar una forma afilada o de bisel en su cuerpo.

Dicho de otra manera, el término no se refiere a la acción de *amolar* o *afilar* sino a la forma biselada o al filo que el cuerpo del elemento muestra o le conforma en sí mismo. **Türü jüpa kapoi apaata apürü maneü anou poru** (*Esa piedra tiene filo sirve para una buena hacha*).

kapü: Verbo. ***Que está amarrado***; ***que tiene amarras***; ***que está atado***.

Es interesante señalar que la raíz que orienta el sentido significativo del término **kapü** está estrictamente vinculada a –**apa**- (*mano*), de tal manera que *tener atadura* o *estar atado*, desde la perspectiva añuu, es siempre una acción ejercida por la mano al *apresar*, *asir* o *atar* aquello que sostiene con el amarre, la atadura. Así, pues, todo aquello que se anuda, que se ata, obtiene su estar por la acción manual del atado, del nudo. Esta idea puede ser vista más claramente a partir de los siguientes términos:

kapünaa: Verbo. ***Que se agarra***; ***que se aferra***; ***que está agarrado*** o ***aferrado***.

Como vemos, la acción manual es mucho más evidente por el sentido de esfuerzo ejecutado y que se manifiesta mediante el sufijo –**naa**, que es el *marcador del aspecto múltiple*, es decir, que señala que *la acción del sujeto es continua y sostenida*. Dicho de otra manera, **kapünaa** es la acción manual del sujeto para *fijar*, *agarrar*, *aferrar* o *aferrarse* a algo en un momento o lugar determinado. No de balde por ello:

kapünei: Nombre. ***Agricultor***; ***que tiene la propiedad de sembrar***, ***que aferra plantas***.

Se trata de aquel que siembra (*fija*, *ata*, *agarra*) plantas en la tierra; por tanto, tiene o posee (**ka**-), el *nudo*, el *amarre*, la *atadura* (-**apü**-), como capacidad manual para lograr de manera contínua (-**naa**-), fijar las plantas o, por mejor

decir, tiene la capacidad de *alentar* (**-ei**) con sus manos, aquello que siembra en la tierra.

kapürürü: Verbo. ***Ser o estar arrugado***; ***que tiene o posee arrugas***.

La idea de que todo lo atado o amarrado obliga a producir una arruga o un cambio en la textura de lo atado y su atadura es, con todo, una interpretación añuu que introduce un elemento al principio físico de fuerza y superficie, esto es, toda fuerza aplicada sobre una superficie cambia o reduce a la misma, de tal manera que tal reducción expresa su capacidad de resistencia, así como determina la cantidad de fuerza aplicada. Expliquemos esto.

Como sabemos, la base o sustento para la edificación de la gran creación cultural añuu: la casa palafítica, no sólo es el resultado de un tejido de elementos disímiles en su forma, textura y fortaleza, sino que sólo un verdadero "amarre" (*arruga*) puede otorgarles la resistencia necesaria para su permanencia en función de *su hacer*. Así, el atado de los puntos de articulación de la estructura del palafito depende del "arrugamiento" de la fibra de la majagua que, sabemos, en su condición natural tiende a ser frágil o fácilmente cortable; sin embargo, cuando la torcemos o "arrugamos" mediante su anudamiento, puede convertirse en una cuerda de atado con una gran resistencia, al punto de mantener sólidamente atada (**kapünaa**) la estructura de la casa por mucho tiempo, aún en contra de la fuerza de los vientos.

No debemos olvidar que previo a la llegada de los conquistadores y colonizadores europeos los añuu no conocían el entramado con clavos de hierro y, por ello, el uso de la majagua torcida (*arrugada*) era la técnica esencial para la construcción estructural del palafito; por tanto, desde el sentipensar añuu pudiéramos postular que, "al torcer, arrugar un elemento, no sólo producimos un cambio en su forma y textura externa, sino que nuestra fuerza de torción se traduce en capacidad de resistencia del elemento así torcido (*arrugado*); por tanto, la resistencia del material será igual al cambio o reducción de su volumen por el área que finalmente cubre, ata o amarra, sobre la cantidad de tiempo (*lluvia/seca*) durante el cual el elemento permanece vivo o respira".

Esto último es un dato muy importante, pues, todos los elementos de la ecuación que postulamos son elementos vivos, es decir, se trata de elementos naturales que aún luego de ser cortados, "respiran" y, por lo mismo, "resisten", y en el momento en que naturalmente reciben el aliento del mundo (rocío, lluvia, sol y viento), logran una regeneración capaz de aumentar su tiempo de resistencia que sólo merma hasta llegar a ser igual a cero en la medida en que su corte previo para su uso como amarre se haya producido en mejores o peores condi-

ciones para la prolongación de su respiración autónoma posterior a ser cortada.

Como vemos, el estudio de la resistencia de los materiales entre los pueblos indígenas incorpora variables que la física occidental desecha o pasa por alto a pesar de que, ciertamente, se trata de variables presentes e imponderables como la "respiración" de los elementos en tanto que se trata de sujetos vivos que, aun luego de ser cortados para ser tejidos en el proceso de construcción de la casa, son capaces de absorver energía de sus complementarios (*lluvia/sol/viento*), que hacen posible su persistencia en el tiempo.

Pero también y, finalmente, **kapürürü** también se refiere a las arrugas en la piel, lo que es señal de vejez y, por eso mismo, de tiempo, de experiencia y por ello, de sabiduría. Los surcos de arrugas en el rostro y las manos así, son referentes de los años de vida que siempre inspiran respeto, precisamente porque quien las exhibe es un anciano o anciana que ha resistido a una larga vida y quien ha alcanzado una sabiduría propia de su experiencia. Así, al escuchar decir, por ejemplo, **kapürürü kuta** (*ya está arrugado*) es porque ha alcanzado la vejez, porta las arrugas del tiempo en su piel lo que, de alguna manera, lo muestra como sujeto digno de respeto por la resistencia y sabiduría que su larga vida le ha prodigado. **Kapürürü kuta te, iima aratatüi ata te araürai te ya** (*Estoy arrugado, el tiempo ha pasado por mí, ya estoy viejo*).

kapüree: Verbo. ***Está enredado***; ***tiene nudo***; ***está difícil***; ***tiene dificultad***; ***hay dificultad***.

El término se conforma mediante **k-** (*atributivo de posesión*); -**apü**- (*atadura*; *nudo*), -**re** (*sufijo locativo o de lugar*), y, finalmente, -**ee** (verbo *haber*). En este sentido, para el sentipensar añuu una dificultad es un nudo que está o se produce en un lugar concreto. Dicho de otra manera, es el momento y lugar donde una actividad o acción se encuentra enredada, atada y, por tanto, difícil de ejecutar o realizar.

El término no sólo es usado para señalar dificultades en las labores cotidianas como la pesca, la cacería o el corte mangle o enea; sino que igualmente es utilizada para señalar enredos en las relaciones sociales; es por ello que aún en español, cuando se producen desencuentros intersociales entre los sujetos, ellos dirán siempre: **eeatüi kapüree amo wamirü** (*se ha presentado una dificultad con nuestro hermano*).

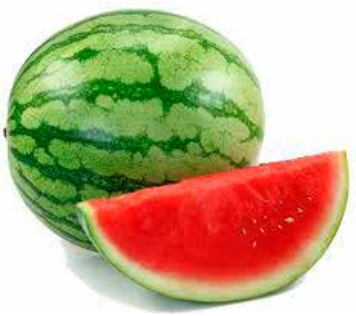
Así, resolver la dificultad implica desatar el nudo que la ha producido y, para ello, se requiere paciencia para escuchar, aún lo que no nos gusta o no queremos escuchar acerca de nosotros, y decir lo que no queremos decir. Dicho de otra manera, *desatar el nudo* implica tener la *resistencia para escuchar la verdad* y la *fuerza para decir la verdad*.

Karaakaüyüri (ü): Nombre. ***Caraqueño (a)***; ***que proviene de Karaaka*** (*Caracas*).

En este punto es importante señalar que todo sujeto proveniente de la ciudad es, por principio, un **ayouna**, esto es, un *extranjero*; por lo que es relativamente reciente la distinción de los **ayouna** de acuerdo a su lugar de procedencia, es decir, si es o viene de Maracaibo (**Marakaüyüri**), o de Caracas (**karakaüyüri**). Más aún, el caraqueño o el que proviene de Caracas es visto como más **ayouna** que el de Maracaibo, pues, se entiende que la ciudad de Caracas corresponde a un lugar que para el sentipensar añuu es siempre otro país; no así Maracaibo, la que se entiende como parte de la gran laguna que siempre ha sido entendida como el territorio de los añuu. **Tawati Carola karaakaüyürü** (*Mi amiga Carola es o viene de Caracas*).

karaapüü: Nombre. ***Patilla*** (Sandía)
(*Citrullus lanatus*); ***la que tiene cuerdas***.

Muy cultivada por sus parientes wayuu, la patilla o sandía es una fruta que siempre ha sido del gusto de los añuu. Su nombre lo configuran a partir de los dibujos en su piel que, ciertamente semejan cuerdas que van de un extremo a otro de su cuerpo alargado o redondo. Así, las líneas irregularmente rectas y de un color verde más oscuro que el resto de su cuerpo, hacen que las mismas sobresalgan a la visión. **Jürükü añun kaaya wachaka wekain karaapüü** (*A todos los añuu nos gusta comer patilla*).



Karaapüü (Patilla-Sandía) (*Citrullus lanatus*)

karamaara: Nombre. ***Almeja***; ***ostra***; ***chipi chipe***; ***mejillón*** (*bivalvo sp*.).

En determinadas épocas del año abundan estas conchas en las orillas de la costa de la península y el lago, pues, puede adaptarse tanto al agua salada del mar como a las aguas dulces del lago. Es importante señalar que estas constituyen la

familia de los bivalvos y hay diferencias entre ellas, sin embargo, para los añuu es su hacer lo que las define y, por tanto, es su hacer lo que orienta el nombre otorgado. De igual modo, es importante decir que la especie común en nuestras costas es la que comúnmente llamamos Chipi chipe (*donax denticulatus*), que en otras regiones nombran como Chirla o también Loquina del Caribe. En todo caso, para los añuu todas son **karamaara**, ya que por un lado se intenta describir la concha de su cuerpo (-**ara**-) que es desde su perspectiva, análoga a la concha del armadillo, y por el otro, se precisa su hacer en su espacio o lugar.

En efecto, estas conchas viven en los límites de la intermarea y el barrido del oleaje de las playas arenosas. Generalmente permanecen sumergidas en aguas con una profundidad no mayor a un metro, aprovechando el oleaje para sus desplazamientos. Ellas se entierran muy rápidamente en la arena hasta unos 20 cm, de allí que para los añuu pertenezcan a la tierra o que la arena las tiene dentro de sí (**karama**-). Vale decir, **karamaara** es la concha que pertenece a la arena.

Desde tiempos inmemoriales estas conchas han servido de alimento de las poblaciones indígenas en la región, pues, tanto añuu como wayuu las han consumido a lo largo de la historia de su asentamiento en este lado del mundo. De hecho, de acuerdo a las excavaciones arqueológicas realizadas por J.M. Cruxent en la llamada zona de La Pitía en las inmediaciones de Sinamaica en la Península de la Guajira, el estudio de los restos de conchas en gran cantidad, entremezclados con restos de alfarería que, comparada con otros yacimientos de Venezuela, permitió al arqueólogo ubicar la presencia de estas poblaciones alrededor de unos tres mil (3000) años antes de hoy.

No es de dudar un alto consumo de conchas, pues, no sólo son fáciles de capturar sino por su abundancia en las épocas correspondientes y porque efectivamente su masa corporal consumible es 75% proteína lo que representa un altísimo valor alimenticio. **Iima ya api wauneenü añapa karamaarañü oupa-raaru** (*Ya es tiempo para que vayamos a buscar conchas en la playa*).

Karamaara (*Chipi Chipe*) (*donax denticulatus*).

karawiwa: Nombre. ***Chigüire***; ***Piro Piro*** (*Hydrochaerus hydrochaeris*).

Se trata del más grande de los roedores que habitan los humedales y zonas

pantanosas en Suramérica. Es abundante en la región de los Llanos, pero también en la región del Zulia. En el territorio añuu todavía pueden verse algunas manadas en la zona de Gran Eneal y aún en la selva de manglar de la Laguna de Sinamaica. Pueden llegar a medir unos 130 cm de largo y alcanzar un peso de más de 60 kg. Su carne es apetecida por los añuu, quienes, por temporada, salen a cazarlo para suplir la pesca. **Nüinkatüi Juan aye manei karawiwa naperenatatünü weimeikanaru** (*Juan trajo ayer un Piro Piro que cazaron en los manglares*).

Karawiwa (*Chigüire o Piro Piro*)
(*Hydrochaerus hydrochaeris*)

karei: Verbo. ***Tener fuerza***; ***que tiene fuerza*** (***que tiene aliento***; ***está alentado***).

Conformado mediante **ka**- (*prefijo atributivo de posesión*); seguida de –**r(u)**- que es un morfema que indica *interioridad*, o lo que *está dentro de*, y, finalmente, -**ei**, que es sustantivo de "*aliento*", "*espíritu*", "*soplo*". Así, **karei** es el *espíritu interior que posee el sujeto* y que lo muestra con *fuerza*, *atento*, *despierto*, *activo*; de tal manera que, desde la perspectiva añuu, la fuerza física es manifestación del espíritu interior del sujeto. **Wayee nütüküratüi niá amo mei karei** (*Hoy despertó él con mucha fuerza*).

kareira: Nombre. ***Tigre***; ***jaguar***.

Para los añuu, el tigre es el animal con más fuerza; por tato, se le considera como el que tiene un gran espíritu interior; tal vez, por eso, para los hombres de agua es el tigre el dueño del territorio o lugar donde van los espíritus de los añuu que mueren, tal como registra uno de sus cantos. Igualmente, debido a su fuerza y coloración lo vinculan al sol.

Antiguamente estos animales merodeaban hasta las orillas del río Wasaale (Guasare) en sus incursiones de cacería. Aún hoy, en la región más alta de este río se pueden encontrar señales de su presencia, pero esto es cada vez más escaso y esporádico debido a la fuerte intervención del bosque producto de la creación de fincas agropecuarias y, sobre todo, del terrible avance de la explotación minero-carbonífera en la región. **Kareirakai nüunatüi mei watta**

poresakarü nüirawa pe ya apünaa ye (*El tigre se ha ido muy lejos, por eso ya no se ve por aquí*).

Kareira (*Tigre, Jaguar*)

karii: Verbo. ***Que está oscuro*** (*que interiormente está cambiando o ha cambiado*).

Con anterioridad hemos descrito el morfema –**ii**- como marca que orienta el sentido significativo hacia la noción de cambio o transformación, particularmente vinculado a los cambios perceptibles en las cumbreras del mundo, es decir, los cielos como gran espacio donde se manifiestan los grandes cambios de la gran claridad a la gran oscuridad. En este sentido, **karii** está referido a la posesión del cambio del mundo en el momento o tiempo de oscuridad, esto es, de la noche. Sin embargo, el término es regularmente usado para referirse a cambios interiores negativos que los sujetos manifiestan, es decir, se utiliza para referirse al hecho de que el espíritu interior del sujeto se ha oscurecido, ha cambiado y se muestra penumbroso, oscuro en su proceder, en fin, como no felíz.

Pudiéramos decir que se trata de lo que comúnmente se reconoce como "tener maldad"; no obstante, sobre este aspecto profundizaremos más adelante; en todo caso, debemos saber que **karii** se refiere tanto al oscurecimiento del mundo como al oscurecimiento del espíritu personal de un sujeto. **Ee niá karii, nüinkari moukarü** (Él está oscuro, está portando el mal)

kariraa: Nombre. ***Raya***; ***Chucho*** (*Potamotrygon*).

También nombrada en lengua añuu como **ariya**, y como vemos, la raíz sigue siendo –**ari**- en tanto se refiere a *raya* como *cicatriz* o *marca*, pero también lo que deja marca o cicatriz. En este caso, la presencia del *prefijo atributivo de posesión* **k**- señala que el sujeto es *poseedor de aquello que marca o deja la marca*, pero, además, el sufijo –**raa** que es un *aumentativo*, orienta el sentido hacia *la gran espina que marca o deja la marca o herida*.

Es común en los ríos que drenan hacia el Lago de Maracaibo y por supuesto,

en las riberas y caños de la Laguna de Sinamaica. Su forma es casi redonda terminando en una cola donde se aloja una espina con la que ataca cuando se siente amenzada.

Generalmente vive semienterrada, muy cerca de las orillas del río y así permanecen a la espera de pequeños peces de los que se alimenta. Su color es gris oscuro y parece mimetizarse con la tierra. Con su carne los añuu preparan uno de sus platillos más comunes al que en criollo se le conoce como "mojito en coco", que consiste en la carne de Chucho o Raya guisada con papas en la leche de coco y zasonada con onoto o achiote (bixa orellana). **Kaaya wachaka wekan kariraa aarakatürü kookaru** (*Nos gusta mucho comer raya guisada en coco*).

Kariraa (*Raya, Chucho*) (*Potamotrygon*)

Mojito en Coco

karoo: Verbo. ***Que tiene brillo***; ***que resplandece***; ***que tiene espejo; espejea***.

Tal vez, uno de los fenómenos físicos más experimentados por los añuu sea el fenómeno óptico de la reflexión de la luz; no sólo por la intensidad solar en esta región de extensas planicies y altas temperaturas, sino por la presencia tanto del mar Caribe como el inmenso Lago de Maracaibo y aún, por una costa de playas arenosas con gran cantidad de sal.

De tal manera que, la luz solar es continuamente refractada por las aguas y la sal de la tierra, especialmente, en la región de Sinamaica y toda la Guajira, provocando de manera casi permanente la formación de espejismos de luz y convirtiendo al Lago y a Sinamaica en lugares con espejos, que brillan o que espejean. No de balde el nombre añuu para su laguna en Sinamaica sea precisamente el de **karoo**; pero también, el nombre que otorgan al gran Lago de Maracaibo es **karoorare**, esto es, *el lugar que tiene un gran espejo*.

Ahora bien, este término nos permite profundizar en algo más que sus implicaciones acerca del concimiento de los fenómenos físicos presentes en esta región territorial de los añuu y los wayuu. En este sentido, consideramos necesario desmitificar de manera contundente el colonial relato según el cual todos los indígenas eran tontos, ya que por su desconocimiento de los espejos y del fenómeno de la refracción de la luz y la generación de imágenes, fueron fácilmente engañados por los "astutos" europeos, llegando a "cambiar oro por espejitos".

Decimos esto, pues, a la luz del conocimiento que estos pueblos demuestran acerca de la física de la óptica y la refracción; por lo menos, los añuu y los wayuu, expresan en su lengua un pleno conocimiento del mismo. Pero, ya lo hemos dicho, se trata de un relato colonial que, lamentablemente, ha sido instalado como natural o propio de nuestros pueblos originarios a través de la acción sistemática del sistema educativo.

Así, **karoo** significa: que *tiene espejo*, en tanto **k-** es el *atributivo de posesión*, y, **-aroo**, es el nominal para *espejo*. En este mismo orden, **karoorare** completa su sentido al integrar al sufijo –**raa** (*marca de aumentativo*) y, finalmente, el sufijo –**re** (sufijo locativo o que se refiere a *un lugar en concreto*). Esto es, para nosotros, de trascendental importancia, toda vez que los Estados nacionales (Venezuela y Colombia) mantienen una disputa limítrofe sustentada en la idea colonial de que tales espacios, **karoo** en La Guajira, y, **karoorare**: el Lago de Maracaibo, corresponden a su colonial dominio hereditariamente adquirido y cada uno de ellos colonialmente le nombra para establecer una supuesta histórica propiedad sobre el mismo. Sin embargo, los añuu, hasta hace muy poco, seguían refiriéndose en sus propios términos a ese espacio como propio; por ello, era común escuchar decir: **Karoomi**: Verbo. ***Que se dirige hacia*** **karoo** (*Sinamaica*); que va hacia **Karoo** (*Sinamaica*); **Karoüyü**: Verbo. ***Que viene desde Sinamaica***, o, finalmente; **Karoüyüri:** Nombre. ***El que es oriundo de*** **karoo**; ***el que es de Sinamica***.

karu: Verbo. ***Que contiene***; ***que tiene dentro*** (***recipiente***).

Se trata de un relator que connota el sentido de interioridad, es decir, se refiere a todo aquello que es capaz de servir o funcionar como recipiente o receptor de algo. Así, puede ser utilizado para referirse a todo aquel elemento con forma cóncava o con capacidad física para servir de receptáculo o envase. **Tü ariita japüiteerü tami ama karu** (*Esta totuma me servirá como envase*); **Nanuakan apürü ama karu ou'tikan we** (*Las canoas de ellos son recipientes para nuestros difuntos*).

karuwa: Verbo. ***Tomar para sí***; ***esconder***
(fig. ***robar***).

Si existe alguna falta que atente mayormente en contra de las relaciones sociales y por lo que es severamente cuestionada por los añuu, es la de tomar para sí lo que ciertamente pertenece a otro. Este rechazo social al robo es comprensible en la medida que en una sociedad no acumulativa y complementaria tomar lo

que es de otro es, sin duda alguna, una ruptura de la complementariedad que la conforma, ya que se sabe que al complementarnos, todo es cortado y compartido, por tanto, tomar algo que no es nuestro sin comunicarlo a su verdadero dueño es del todo evitado como principio o razón ética que todo añuu busca sostener como fundamento de su condición humana; lo contrario lo emparentaría con el zorro lavamanos (**kachapoü**), a quien se tiene por ser engañoso, mentiroso y que gusta de tomar lo que no le pertenece sin previamente pedirlo.

En este sentido, no hay peor ofensa que la de "ladrón" (**karuwei**), pues, se entiende que quien roba no sólo se desprestigia a sí mismo, sino que con su acción rompe la armonía social poniendo en peligro a toda la comunidad; de hecho, no ha sido sino muy recientemente que los añuu han comenzado a utilizar puertas de madera y aún rejas de seguridad, ya que hasta hace muy poco las puertas de los palafitos no eran sino esteras de enea que como cortinas permanecían enrolladas durante el día, dejando abiertas las casas y, por la noche, apenas se dejaban caer para preservar la privacidad más no para garantizar una seguridad que socialmente no era requerida. **Jümüiwo wapiña kaamatatünü jutatain nana, jaketü wachuta nana atüma karuwakan** (*Antes nuestras casas permanecían abiertas, ahora las cerramos por los robos*).

karuwei: Nombre. ***Ladrón***.

Así, pues, tal como señalamos arriba, aquel que toma para sí lo que no ha solicitado ni esperado a que le sea compartido, es catalogado de forma contundente como "ladrón" (**karuwei**), apelativo que a ningún añuu (hombre o mujer) le gusta recibir, pues, rompe con uno de los cinco principios de su horizonte ético, cual es: la confianza.

Por ello, nadie quiere ser señalado como **karuwei** (*ladrón*), pues, se trata de alguien que siembra la desconfianza en la comunidad y, por tanto, entendido como más pernicioso que cualquier otro defecto. **Mané atarawatüi te amo maneü ayouna karuwei, poresakarü tachakatüi pe atarawou te amo niá** (*Una vez trabajé con un criollo que era ladrón, por eso no quise trabajar más con él*).

kasuu: Verbo. ***Tener blancura***; ***estar limpio***; ***ser o estar puro***.

Se trata de un término con el que los añuu se refieren ciertamente a la luminosidad en tanto claridad del ambiente físico; pero igualmente y, sobre todo, se utiliza en las relaciones sociales para referirse a la claridad, limpieza o pureza

en que estas se producen o han de producirse, dado que los sujetos actúan con firmeza de acuerdo a los cinco principios del horizonte ético de su sentipensar. En este sentido, al mantener el rigor de tales principios se dice que es un sujeto **kasuui**, o mejor, **kasuusein**, esto es, que tiene un espíritu puro, claro, limpio. No hay, pues, maldad en su corazón. **Jümüiwo jürüko wachakeerü kasuusein añun** (*Antes todo lo que aspirábamos era a ser personas de corazón limpio*).

katanei: Nombre. ***Luz de luna***; "***claridad nocturna***", "***ha eliminado su aliento, su espíritu***".

Este término ciertamente es utilizado para nombrar la ténue luz de la luna, especialmente en su fase llena. De acuerdo a su morfología se refiere a la supuesta acción mediante la cual, la luna, ha logrado desaparecer o eliminar el aliento o espíritu del sol y, de esa manera, hacer posible el trabajo nocturno de los hombres; de tal manera que la luz de la luna es posible porque ella le ha quitado fuerza al espíritu del sol y es cuando ella puede iluminar la oscuridad de la noche.

En efecto, el término se construye mediante **kata**- que es raíz de términos vinculados a *poner fin a algo*, *dar muerte*, *eliminar* o a aquello que definitivamente ha muerto; seguida de –**nei**, que es *su espíritu de él* (**nü**-**ei**); "*su aliento de él*"; por lo que el vocablo orienta su sentido significativo hacia la muerte del sol, de cuyo espíritu la luna toma la energía con la que brinda "claridad a la noche" en tiempos de luna llena.

Tal es, pues, la explicación del hecho cierto de que la luna como satélite terrestre no ilumina con luz propia, pues, la adquiere del sol y con ella logra resplandecer en la oscuridad nocturna. **Ee anou katanei, waaye auneerü anou aünaakarü** (*Hay buena claridad nocturna, hoy será buena la pesca*).

katatei: Verbo. ***Que toma el espíritu de otro***; ***que mata***; ***que pone fin al espíritu de otro***.

Podemos decir que todos los pueblos originarios de esta región del Lago de Maracaibo se vieron obligados a guerrear en defensa de sus territorios y formas de vida. Sin embargo, toda guerra implica que se está dispuesto a poner fin a la vida de otro, esto es, matar o morir. De tal forma que matar no es una acción que pueda considerarse como noble si no está sustentada en la defensa de la vida propia, individual y la de la comunidad.

Así, a pesar de que ciertamente el término se refiere al hecho de que un sujeto pone fin o acaba con el espíritu o aliento vital de otro, nos negamos a traducirlo como: "ser asesino", tal como algunos lingüistas occidentalizados lo hacen. Nos negamos a hacerlo por dos razones esenciales: la primera, ya la hemos mencionado, ningún añuu (y nos atrevemos a aseverar que ningún miembro de cualquier pueblo originario en la cuenca), acaba con la vida de otro a menos que su vida y la de la comunidad esté amenazada por ese "otro" para quien se reserva el término **katatei**, es decir, es el otro quien ha provocado la acción de mi defensa.

En segundo lugar, podemos afirmar, que el sentipensar manifiesto en su horizonte ético constituye una verdadera muralla de contención a cualquier sentimiento que tienda a generar una acción criminal en contra de uno de los suyos; de tal manera que, matar o asesinar, se reserva como acción obligada en defensa o autodefensa personal y comunitaria. Vale decir, no hay asesinos entre los añuu, aunque sí sujetos capaces de defender con su vida, la vida personal y comunitaria, a pesar de que tal defensa implique acabar con el espíritu del *otro* constituido en amenaza.

katawe: Verbo. ***Que es cadáver***; ***que se está descomponiendo***; ***podrido***; ***llegó a su fin***.

Tal como hemos podido apreciar en las definiciones anteriores, **kata**- es una raíz que implica que lo referido tiene o ha recibido un punto final a su existencia y, por tanto, su cuerpo queda abandonado, es decir, sin aliento, sin espíritu, y, por tanto, se convierte en cuerpo en descomposición, en proceso de putrefacción no agradable y hasta enfermiza, por lo que debe ser apartado de la mirada o percepción de los vivos.

En este punto es importante destacar un aspecto trascendental a toda cultura como lo es, su relación con la muerte y lo que está muerto. En este sentido, la idea de que todo tiene su punto final (**kata**), nos permite señalar que para el sentipensar añuu la muerte es una decisión del espíritu, nuestro espíritu, el que nos alienta y da vida a nuestro cuerpo en esta dimensión de la realidad; de tal manera que morir es la acción de nuestro espíritu que pone punto final a la vida de nuestro cuerpo que así, inicia el proceso de descomposición propio a su nueva condición: cuerpo orgánico sin espíritu que lo anime.

Así, pues, a pesar de que **katawe** pareciera referirse a lo podrido, al hedor del cuerpo muerto, lo que realmente busca es distinguir a la muerte como "el punto final de la relación complementaria entre el espíritu que se va (-**ouna**-) y el cuerpo que queda e inicia su vida sin espíritu, y la vida de todo cuerpo sin espí-

ritu es siempre una transformación orgánica cuya distinción es la putrefacción y el hedor, ya que es el espíritu quien le da aroma al cuerpo y su ausencia lo que provoca es fetidez. He allí, pues, la idea del proceso de la muerte para el filosofar añuu. **Nüou'tatüi ya, waaye amüiwo kataweechi niá** (Él ya murió, ahora sólo hederá).

katouwa: Verbo. ***Vivir***; ***estar vivo***: ***tener vida*** (***tiene vida porque emerge por sí mismo***).

Para la comprensión del pensar añuu manifiesto en su lengua es importante entender que todo en el mundo se presenta como un *hacer complementario* entre elementos o haceres que se muestran inversamente proporcionales en forma y funciones. Así, si poner fin a una vida o al espíritu que alienta la vida de un sujeto es **katatei**; surgir a la vida o tener vida es, su contrario complementario: **katouwa**; en la que, **ka-** es el *prefijo de posesión*, es decir, indica que el sujeto *la tiene*, *la posee*. Inmediatamente es seguida por la prtícula –**ta-** que es un *puntualizador* que establece que *lo que el sujeto posee es único y definitivo*. Ésta es seguida de –**ou-** que ya hemos dicho, se refiere a un *estar o emerger a la superficie*, un estar que finalmente es -**awa**- (*reflexivo*), esto es, es realizado por el mismo sujeto. Así, pues, estar vivo es poseer la *capacidad de un sujeto de emerger por sí mismo de manera única* o puntual.

Jürüko tüya keetü weira mmarukarü katouwa nana (*Todo aquello que vemos en el mundo tiene vida*).

kattowi: Nombre. ***Mochila***; ***bolso***.

A diferencia de sus primos wayuu, quienes ciertamente hacen uso permanente de bolsos o mochilas donde cargan instrumentos, armas o cualquier elemento que consideran importante llevar consigo, lo añuu son poco dados a usar este elemento, y, cuando lo hacen, es porque precisamente lo han obtenido de los wayuu.

No obstante, **kattowi** es toda bolsa que permite guardar o preservar instrumentos, herramientas, productos, alimentos, etcétera. Puede ser de hilo o tela, tampoco importa su tamaño, en fin, **kattowi** es todo aquello que embolsa objetos. **Pünaata aküürü türü kattowiru** (*Guarda esa comida dentro de la mochila*).

katüna: Verbo. ***Que tiene brazos***; ***bracear***; ***Nadar***; ***que tiene alas***; ***aletear***.

Como bien podemos observar, el término puede ser aplicado para precisar la acción de nadar de un sujeto, es decir, describe y explica la acción de nadar como el movimiento de sus brazos, esto es, el *braceo* que hace posible su desplazamiento en el agua.

Pero, asimismo, **katüna** es también la descripción del desplazamiento en el cielo de cualquier ave; de allí que pudiéramos decir que **katüna** es la expresión genérica para el *braceo*, sea de ave o ser humano, pues se trata del hacer de los brazos que hace posible el desplazamiento ya en el agua como en el aire. Es por ello que **katüna** también es usado por los añuu para designar al avión, pues, en efecto, el avión igualmente muestra como elemento distintivo de su vuelo las grandes alas desplegadas en el aire tal como cualquier ave al surcar el cielo. **Nütaai katüna meyanou** (Él sabe nadar muy bien).

katürei: Nombre. ***Que teje***; ***que es tejedor***.

A pesar de que la labor de tejer, especialmente de la enea para la confección de enseres, esteras y petates de uso doméstico corresponde al dominio femenino, el tejido de las redes de pesca y su reparación corresponde directamente a los hombres, aunque no todos llegan a dominar el arte del tejido de redes y atarrayas; aunque debemos decir que sí hay quienes logran establecerse de manera contínua basándose en el tejido y reparación de redes de pesca como oficio. Ellos son los conocidos como **katürei**, quienes con su arte sirven a todos los demás pescadores. **Pedro anou katürei warucharu, poresakarü kaaya nanapa niá aka nütaa anou atüra kaüpeinkan** (*Pedro es un buen tejedor en la Laguna, por eso muchos lo buscan pues él sabe tejer bien los chinchorros*).

kaura: Nombre. ***Cabra***; ***chivo***; ***ovejo***.

Como es de apreciar, se trata de un préstamo del castellano (*cabra*), pero que sólo llega al vocabulario añuu a través de sus primos wayuu quienes, en efecto, durante el proceso colonial europeo pasaron de ser eminentemente agricultores y cazadores, a pastores de ganado, principalmente caprino y, en menor medida, agricultores. Para ambos pueblos (añuu-wayuu) no hay distinción nominal para las diferentes especies, por lo que no hay diferencia en el nombre para cabra, chivo y ovejo, pues, todos indistintamente son **kaura**; en todo caso, la distinción de género se produce por el determinante al final de la palabra.

Así, por ejemplo, **kaurakarü** y **kaurakai** es lo que diferencia a hembras de machos; pero esto no quiere decir que tanto añuu como wayuu no tengan clara la

diferencia entre una cabra, un chivo o un ovejo, sino que sólo bastó un término prestado para nominalizar a cada una de las especies. Por otro lado, el cambio cultural generado por la presencia de **kaura** entre los wayuu se hizo patente en la transformación de la celebración comunitaria que los wayuu dedicaban a la presencia o la llegada de las lluvias (**juyá**) y a la que denominaban **simirriü**, siguió celebrándose en la misma temporada o época, pero ahora nombrada como **kaulayawa** (*Danza de la Cabra*). Para los añuu, en cambio, la misma temporada o época era interpretada desde la perspectiva de la presencia del viento y, sobre todo, de la llegada de los grandes cardúmenes de sardinas; por tanto, su celebración dedicada a la aparición de las brisas y las sardinas, conocida como *La Fiesta de la Sardinas* (**Samonka püroükarü**), terminó siendo asumida por los añuu como su particular celebración del **Kaulayawa wayuu**.

kaumari kunú: Nombre. ***Palo caminante***. (Bio) (*Socratea exorrhiza*).

También conocido como *palo que camina* o que tiene la propiedad de caminar, pues, sus raíces aéreas se van desplazando dando lugar al crecimiento de otro árbol, al tiempo que el árbol madre termina por morir dejando su lugar al nuevo árbol en un nuevo espacio por lo que bien parece que camina.

Kaumari kunú (*Palo caminante*) (*Socratea exorrhiza*)

Weimeikarü manei kaumari kunú (*El manglar es un palo caminante*)

kaüpein: Nombre. ***Chinchorro para pescar***; ***atarraya***; ***red de pesca***.

Al examinar el término en su conformación lingüística, creemos sea posible descubrir un aspecto del sentipensar añuu, ya que, como vemos, **kaüpein** se construye a partir de: **ka**- (*prefijo atributivo de posesión*); seguido del morfema –ü- que deviene de –**ou**-, es decir, que *emerge a la superficie*; -**p**- de **piá** (pronombre de segunda singular: *tu*, *tuyo*), y, finalmente, -**ein**: *espíritu*, *alma* o *corazón*; por lo que bien podríamos decir que **kaüpein** debe ser traducido como

"*el que tiene la capacidad o el poder de hacer emerger tú espíritu o tu vida*".

Tal traducción tiene, por lo menos, dos importantes implicaciones vinculadas al filosofar añuu. La primera tiene que ver con la idea de que, para el pensamiento añuu, no existen objetos, pues, aún sus creaciones culturales como las artes de pesca; vale decir, las redes, anzuelos, trampas, etc., una vez construidas y en posición de realizar su propio *hacer*, dejan de ser creaciones humanas y adquieren una vida propia que es directamente proporcional a la labor o función que cumplen por sí mismos.

Dicho de otra manera, a partir del momento en que un instrumento (creado por los seres humanos) ha sido elaborado en función de un hacer particular, éste deja de ser creación humana y, por sí mismo, adquiere una vida propia que se hace manifiesta en el ejercicio de su hacer, y que siempre redunda en la expresión de su complementariedad con la comunidad humana que previamente lo ha confeccionado. Así, pues, a partir del momento en que la creación cultural ejerce su hacer particular, el sentido de *objeto* es exiliado tornándose sujeto que, por vía de su hacer, se muestra vivo; por lo que, podemos decir, que el principio de que "todo vive" es el fundamento para la conformación del término **kaüpein** como nombre para la red de pescar.

En segundo lugar, el término describe la acción de la red, esto es, *capturar los peces* que así, son emergidos por el pescador. De tal manera que desde la perspectiva añuu, es la red la que, con sus finos hilos, atrapa los peces y los emerge a la superficie; por tanto, la captura es propia de la red y no del pescador; de allí que éste comprenda que pescar se trata de una relación complementaria entre el pescador y su red.

En fin, **kaüpein** no sólo es el nominal para un instrumento creado por la comunidad humana en atención a su subsistencia material, sino que tal propósito sólo es posible de ser alcanzado en la medida en que éste deja de ser objeto creado y se hace sujeto en ejercicio de su hacer: servir de mediador entre la comunidad humana y la comunidad de peces. **Watta wouneenü akaüpein we** (*Mañana iremos a atarrayar*).

kaüti(ü): Verbo. ***Ser o estar gordo(a)***.

Podemos aseverar que son muy pocos los hombres y mujeres añuu que desarrollen un abdomen abundante o con una panza producto de la obesidad; por el contrario, las mujeres, sobre todo, son delgadas y con un cuerpo esbelto. Pero también los hombres, quienes, en su mayoría, son de espaldas anchas, brazos fuertes y manos gruesas. Un hombre o una mujer **kaütí(ü)** ("panzón", "pan-

zona) es, hasta cierto punto, poco visible, porque generalmente es alguien de quien otros hacen mofa, lo que sucede especialmente entre los jóvenes; por lo que, **kaüti(ü)** puede ser considerado como un término despectivo. **Joukai nüunai wanapümi wiinru ata mei kaüti** (*Siempre se va hacia el fondo del agua por ser muy gordo*); **Nüututa pe ata kaüti niá** (*No puede correr por ser gordo*).

kawaichira: Verbo. ***Tiene apuro***; ***que se apresura***; ***que anda apresurado***.

Para una cultura que se precia de estimar altamente la paciencia, andar apresurado es una actitud que sólo se explica por la existencia de una presión sobre el sujeto, la que le obliga andar rápido o apresurado, es decir, cuando un sujeto se desplaza o actúa apresuradamente es porque definitivamente tiene un apuro; de tal manera que el término habla de la existencia o posesión del apuro que, en definitiva, es lo que lleva al sujeto a actuar rápido o hacer las cosas rápidamente, sin paciencia, sin pensar.

Así, andar o actuar de forma apresurada no es muy bien estimado, pues, el apresuramiento impide ventilar el hacer en su justa dimensión, por lo que, sólo la existencia de un apuro que presione al sujeto puede justificar la rápidez y la impaciencia. **Nüiña ma atüma kawaichira niá** (Él lo hace así porque tiene apuro).

kawira: Verbo. ***Tener lágrimas***; ***lagrimear***; ***los ojos llorosos por tristeza o enfermedad***.

Es interesante señalar que este término generalmente es usado para referirse al momento en que un sujeto (hombre o mujer) se muestra lloroso, esto es, muestras lágrimas, ya sea porque ha llorado por tristeza o porque le aqueja una enfermedad y el lagrimeo es parte de la sintomatología; sin embargo, no es común ver llorar a un añuu, pues, cuando lo hacen, por ejemplo, en el velorio de un pariente muerto, tanto hombres como mujeres ocultan su rostro; las mujeres, colocando frente a su rostro su larga cabellera como una cortina que impide ver su llanto, y, los hombres, sencillamente se ocultan para no ser vistos llorando.

Así, pues, cuando vemos a algún añuu con los ojos llorosos es porque ha llorado, pero, sobre todo, porque está enfermo y el lagrimeo es parte del mal que le aqueja. **María ee mei mou jüin poresakarü kawira jo'üñüru** (*María está muy triste, por eso tiene lágrimas en sus ojos*); **Pedro kawira atüma ayai niá** (*Pedro lagrimea porque está enfermo*).

kayaawori: Verbo. ***Tener disposición para pelear***; ***ser peleador***; ***guerrero***.

El término se conforma mediante **ka**- (*atributivo de posesión*); -**ayaawa**- (verbo *pelear*), y, finalmente, el sufijo de masculino –**ri**. Vale decir, se trata de un sujeto que tiene la capacidad de *pelear*, no porque guste de ello sino porque no teme, tiene el pelear dentro de sí, es dueño de su pelear, ya que es capaz de defenderse a sí mismo (**aya**-**awa**). Así, pues, el término es reservado a los hombres que, en cualquier momento, deben pelear para defender por sí mismos su territorio, su forma de pensar o de vivir.

Debemos entender entonces que, en modo alguno, se trata de una expresión que pueda ser aplicada a una especie de disposición natural del espíritu del pueblo añuu, sino que es propio de todos los hombres que en su momento deben manifestar su disposición a pelear por sí mismos. En fin, hablamos de la noción de guerrero en su más preciso sentido, es decir, aquel que está preparado para pelear por sí mismo, del que tiene conciencia de sí y, por ello, es capaz de defenderla frente a cualquier enemigo. **Nigale añuunatüi niá kapiyari kayaawori** (*Nigale fue un verdadero guerrero añuu*)

kayaraa: Verbo. ***Tener comezón***; ***tener que rascarse***; ***tener alergia***.

La exposición a la picadura de insectos al penetrar al manglar y su afectación, es lo que de alguna manera establece el hecho de que algunos hombres dejen de asistir a las labores de corte de mangle o a cazar en la selva de manglar, quedando tales actividades como especialidades de aquellos que, ciertamente, muestran una natural resistencia a la picadura de bichos y sus consecuencias: comezón, ulceraciones, etc.

De tal manera que aquel que luego de una incursión al manglar, sea por corte de mangle o por cacería, comienza a rascarse o siente mucha comezón, definitivamente es invitado a no asistir más, pues, tal comezón es muestra de su alergia o indisposición orgánica para tales tareas y, en modo alguno esto es entendido como muestra de debilidad o sea motivo de cuestionamiento; se trata sencillamente, que su cuerpo no está hecho para ese espacio y el rechazo su cuerpo lo expresa con la incontenible comezón que el sujeto experimenta.

La mayoría de las veces la comezón o alergia es tratada con baños corporales con infusiones preparadas con la corteza de las diferentes especies de mangle mezclada con otras hierbas presentes en la selva de manglar. En algunas oportunidades el sujeto termina curado y vuelve a participar de tales incursiones, de no ser así, termina por abandonar esas tareas y sus compañeros así lo entienden. **Wayee José kayaraa atüma naperenatatünü kunü'ünuriyaru aye**

(*Hoy José tiene comezón porque ayer cazaron en el monte*).

Kayo (**kai-ou**): Adverbio. ***Mediodía***; ***ya tiene su emerger***; ***ya emergió***.

Evidentemente, el término hace referencia al sol, y señala que éste ya tiene su emerger en el mundo y, por ello, ya lo ilumina desde su espacio o lugar más alejado: el cénit. Se trata, pues, de la marca del llamado mediodía. **Kayo ya poresakarü kajaamü te** (*Ya es mediodía, por eso tengo hambre*).

kayoüyü: Adverbio. ***Al mediodía***; ***de día***; ***diurno***; ***en el día***; ***durante el día***.

Como vemos, se trata del término adverbial que señala, por un lado, la condición diurna del tiempo, es decir, define el desplazamiento solar en el espacio y, por supuesto, a su luminosa claridad; pero, por otro lado, indica el tiempo en que la acción del sujeto es o va a ser ejecutada. **Weireenü kayoüyü api eiyara wanuakarü** (*Nos veremos al mediodía para reparar nuestra embarcación*); **Wayee amüiwo wataraweeinü kayoüyü** (*Hoy sólo trabajaremos durante el día*).

kayonoo juyá: Expresión. ***Tienen crecida las aguas por la lluvia***; ***crecen las aguas por la lluvia***; ***creciente***.

Siempre, a determinadas horas del día, las aguas de la Laguna crecen por acción del aumento del flujo de las aguas del río que aumenta su caudal, generalmente, por las lluvias ocurridas en sus cabeceras. Así, el flujo y el reflujo (creciente y seca) es un fenómeno permanentemente observable en la Laguna; de allí que, por este movimiento de las aguas, los añuu disponen sus palafitos a una altura calculada por encima de las crecientes regulares del río.

Sin embargo, es interesante observar que la expresión se construye mediante: **ka**- (*atributivo de posesión*); -**ayou**- (*hacerse presente*, *presentarse*), y, finalmente, -**noo**, que es el verbo "*beber*". De tal manera que, el sentido significativo hacia el que se orienta la expresión es al "*hacerse presente el beber de juyá*", lo que regularmente coincide con la fase creciente de la luna.

Tenemos así que la fase creciente de la luna le indica a los añuu que arriba en la Sierra de Perijá, de donde proviene el río que da vida a la Laguna, **juyá** está haciendo presente su "beber" y, en consecuencia, crecen las aguas del río y con ellas las de la Laguna. Durante ese periodo no es recomendable la pesca en el río, pues, la creciente arrastra consigo mucho sedimento y los peces buscan zonas de aguas mansas y en ellas se ocultan; por lo que, durante la creciente es

preferible dedicarse a los arreglos de aparejos de pesca, calafatear la embarcación o reperar las casas o crear nuevos utensilios.

De tal manera que, **kayonoo juyá** es un periodo en el que es propicio realizar determinadas actividades con la certeza de que sus resultados van a ser positivos o esperados por sus ejecutantes; actividades que, de ser ejecutadas en un periodo diferente, corren el riesgo de resultados negativos o contraproducentes. Así, por ejemplo, es conveniente sembrar durante **kayonoo juyá**, pues, es garantía de que lo sembrado va a crecer de veras; por el contrario, no se recomienda cortar árboles o varas de mangle, pues, de seguro, se pudrirán. **Kayaapaa we nüinta kayonoo juyá api wapünaa türü kooka ouriyain** (*Tenemos que esperar que llegue la creciente para sembrar esas plantas de coco*).

kayüküü: Nombre. ***Fogón***; ***cocina***; ***estufa***.

La cocina o el fogón, es un área de la casa que se entiende como lugar exclusivo de las mujeres y es construido como espacio aledaño a la casa y, por eso mismo, tiene su propia estructura en la que no sólo se tiene en cuenta el lugar de la estufa propiamente dicha sino también el lugar para el procesamiento de los alimentos, así como el de su almacenaje; pero sobre todo, el espacio para el desplazamiento y conversación de las mujeres a la hora de cocinar.

Anteriormente, un fogón era levantado como una especie de gran caja de madera de mangle, cuyas paredes eran rellenadas con barro de sedimento del río que, al secarse, se conformaba como el lugar donde se enciende la leña para generar el brasero con el que finalmente se cocinan los alimentos. En la actualidad este tipo de fogón es escaso, pues, ha venido siendo sustituido por las estufas a gas y éstas son ubicadas dentro de las mismas casas tal como lo hacen los criollos.

Este cambio, en apariencia trivial, ha generado profundas transformaciones culturales, comenzando por la pérdida de la significación del concepto de casa como lugar creado por dos o para dos (**piña**), esto es, como el *hogar/lugar* para el descanso y la unión de dos que hacen posible la persistencia de la familia y la comunidad; de allí que, durante el día, la casa permanece vacía, pues, tanto hombres como mujeres realizan sus labores en sus espacios respectivos fuera de la casa; por ello, al introducir la cocina dentro de la casa (tal como los criollos), la casa no descansa y, por lo mismo, es incapaz de generar descanso, paz, ingentes a la armonía de la pareja, la familia y la cultura. **Eichikan nakerota pe kayüküüru aka amüiwo ee amaanakanü ye** (*Los hombres no entran en la cocina pues ahí sólo están las mujeres*).

keekü: Verbo. ***Que tiene piojo***; ***tener piojo***; ***está piojoso*** (*está sucio*).

Conformada mediante: **k-** (*atributivo de posesión*), más el sustantivo para "piojo": **-eekü**, ofrece el sentido de "sucio" o de "suciedad", pues, tiene o muestra bichos pegados a su cuerpo. Así, a través del término podemos inferir la noción de higiene y pulcritud que en él subyace, pues, ciertamente, demuestra la idea de salubridad de la cultura ya que, para los añuu, tener parásitos o piojos es demostrativo de la falta de aseo quien los posee.

Es por ello que las madres, permenentemente revisan a sus hijos y, no sólo los despiojan, sino que preparan una mezcla de aceite coco con algunas hojas de plantas de aroma intenso con la que dan tratamiento al cuero cabelludo de los niños para evitar que los piojos se reproduzcan y se acerquen. Igualmente, en determinados periodos, desparasitan a sus hijos con infusiones, pues, ciertamente, para el pensamiento añuu, tener parásitos (externos o internos) es sinónimo de un cuerpo sucio o sin higiene. **Shirü mayiichi keekü ee nüroteeichi nüki amo seita kookaüyü** (*Ese muchacho tiene piojos hay que lavarle su cabeza con aceite de coco*).

keema: Nombre. ***Marullo***; ***oleaje***; ***ola***;
(*tendrá tierra*).

A pesar de correr el serio riesgo de restar lo que llaman "seriedad científica" a nuestro trabajo, no nos es posible dejar de mencionar que el presente término es, a nuestro parecer, uno de los nombres más hermosamente construidos y poéticamente más significativos al sentipensar añuu, pues, se refiere nada menos que al movimiento de las aguas en el mar, esto es, al oleaje que en su sinuoso desplazamiento logra aproximarse, desde los más alejados confines del mundo, hasta llegar y tocar o tener, brevemente, la orilla de la tierra.

Decimos esto, por cuanto el término se conforma mediante: **k-** (*atributivo de posesión*); inmediatamente seguido de –**ee-** *marcador del aspecto que señala un tiempo inactual*, es decir, que el suceso no ha acontecido, pero, de seguro, sucedereá; lo que ciertamente implica una especie de futuro inmediato. En este sentido, **-ee-** no es más que la señal de que el mar pronto *tendrá* –**ma**, *tierra*.

Así, pues, **keema** no describe otra cosa que el contínuo pronto acaecer del momento en que el mar o las aguas extendidas tocan o toman por un minúsculo breve instante, la tierra; es decir, se trata del momento en que el marullo parece tocar la arena de la playa; de tal forma que tal movimiento se muestra inacabable, así como efímero es la posesión del mar sobre la tierra. **Eira paraakarü era pe keemakarü, aka, paraakarü amá jirüma, je keemakarü aapüparaakarü keetü jamüra ouparakarü** (*Ver el mar no es ver el marullo, pues, el mar es como el cielo, y el marullo es la mano del mar que acaricia la orilla*).

keenarü: Cuantificador. ***Alguien***; ***nadie***.

Su uso está restringido a la referencia de sujetos humanos, a personas. El sentido de "alguien" o "nadie" se deduce por la relación entre el prefijo atributivo de posesión **k-** y el morfema –**ee-** que, además de corresponder al *aspecto inactual* o futuro inmediato, también funciona como el verbo "*haber*"; por lo que el término se orienta hacia la significación de que "*habrá*" o se "*tendrá*". Ahora bien, lo que condiciona el sentido como de referencia hacia una persona lo determina la presencia de –**n(ü)-** marcador de tercera personal singular masculino; sin embargo, el sufino final –**karü**, apocopado en –**arü**, como determinante de género no masculino, hace posible comprender que a ese *alguien* o *nadie* no es posible determinar su género. **Keenarü einteei waporoüami** (*Nadie vendrá a nuestra fiesta; alguien vendrá a nuestra fiesta*).

keerorü: Verbo. ***Hacer ruido***; ***tener ruido***; ***ser ruidoso***.

Para una cultura que asume el escuchar como base de la armonía espiritual y social de los sujetos, sin lugar a dudas, el ruido, la bulla, resultan una impertinencia que atenta contra la buena escucha y, por tanto, contra esa búsqueda de armonía individual y social. Así, el ruido y la bulla se proscriben, se espantan socialmente, y toda persona bulliciosa, escandalosa, se toma como no armónica y, por supuesto, odiosa para la armonía social.

Aún en la actualidad, cuando la comunidad añuu está asediada e intervenida por la cultura criolla occidentalizada y sus instrumentos de expansión del sonido, podemos decir que en la Laguna de Sinamaica regular y normalmente priva el silencio en su cotidianidad. Así, a pesar de los actuales equipos de sonido que ahora retumban en algunos sectores de la Laguna, en la mayoría de ellos la gente se desenvuelve en sus tareas en medio de un muy discreto silencio, pues, de antiguo saben que el escándalo es un perniocioso peligro para la armonía de todos.[5*] **Nümoroyatüi nüin, nüapa pe niá atüma keerorü** (Él ha perdido su corazón, no lo escucha por escandaloso).

keeta: Verbo. Interrogativo. ¿***Cuál es***?; ¿***Qué es***?

Estrictamente utilizado para interrogar: **Keeta tü** (¿*Qué es esto*?); **Keeta shirü** (¿*Cuál es ese*?); **Keeta türü** (¿*Cuál es esa*?).

---

5 Para una mayor comprensión de este precepto de la cosmovivencia añuu, recomendamos la lectura del "Canto del Hombre escandaloso", presente en el Libro Tercero de esta obra.)

keetarü: Cuantificador. ***Algo***; ***nada***.

Utilizado para referirse a sujetos que se presentan como no animados, es decir, a elementos materiales o inmateriales que aparecen como no vivos. Podemos decir que se conforma siguiendo el mismo curso de **keenarü**, la diferencia estriba en que el pronombre personal de primera singular masculino –**n(ü)**- es sustituido por el morfeme –**ta**- que, sabemos, se trata de un *puntual* que establece lo referido como único o definitivo. Así, **keetarü** se refiere a que puntualmente habrá "*algo*" o "*nada*". **Ee keetarü aa** (*Hay algo allá*); **Ira keetarü** (*Allá esta algo*); **Eepe keetarü aa** (*No hay nada allá*); **Ira pe keetarü** (*Alla no está nada*).

keeeti: Verbo irregular. ***Aunque***.

Se utiliza al principio de expresiones en las que siempre aparece subordinado un verbo principal. El sufijo que acompaña a **keeti** siempre concordará con el género y número con el sujeto del verbo, así, debe decirse: **keetichi** (para cuando el sujeto del verbo es masculino singular); **keetirü** (cuando el sujeto del verbo es femenino), y, **keetinü** (para cuando el sujeto del verbo es plural). **Nütarawai pe atüma araürai niá keetichi kachin niá** (Él no trabaja porque está viejo, *aunque él está fuerte*); **Jara jatürü jiá keetirü eira pe jiá ya** (*Ella todavía teje, aunque ya no ve*); **Noota api naünaa keetinü eepe üyükan warucharu ya** (*Ellos salen a pescar, aunque ya no hay peces en la laguna*).

keetü: Cláusula relativa o relacional. ***Que***.

Anou keetü püintai ye (*Está bien que llegaste aquí*)
Ee keetarü keetü kate apürü piá (*Hay algo que tengo para ti*).

kei: Nombre. ***Queso***.

Por supuesto, la presencia del queso como elaboración producto de la cría de ganado vacuno o caprino no es ni remotamente propia de los añuu, puesto que, sin lugar a dudas, se trata de un alimento al que acceden con la colonia. Sin embargo, a la hora de nombrarlo, los añuu lo hacen mediante una relación de analogía física con el elemento que, de acuerdo a su perspectiva de ver el mundo es el más importante para el ejercicio de su hacer que hace posible su sustentación material: la Luna.

Ciertamente, la fisonomía del queso elaborado es, al parecer de los añuu, como la luna; es decir, es de piel blanca y rugosa; circular, y, sobre todo, se puede

comer, así como la luna hace posible conseguir lo que se come. En todo caso, el queso, a pesar de no corresponder a una creación cultural propia, para los añuu posee la condición esencial a todo elemento que da vida o tiene vida: **kei**, esto es, **k-** (*atributivo de posesión*), y, **-ei** (*aliento*, *alienta*, *vida*), de tal manera que el queso, no sólo por su forma puede ser nombrado como la Luna, sino que ciertamente, él mismo es poseedor de *aliento*, *tiene vida*. **Mana jümo tekai kei payawa te atüma ama ekaa te keichikarü** (*Cuando como queso soy feliz porque es como comer la Luna*).

keichar (**keichakarü**): Nombre. ***La Luna***; ***pequeña energía***; ***pequeño espíritu***.

Evidentemente proviene de **keichichakarü** (*La Lunita*), que en el uso común es una forma en la que se enfatiza la proximidad entre los añuu y su amor por la que consideran Madre de todos: la Luna.

Decimos esto por cuanto, sabemos, que –**cha-** es un *marcador de diminutivo* que se utiliza no sólo para referirse al tamaño o dimensión de las cosas sino, sobre todo, para enfatizar el sentimiento de aprecio, cariño o amor por lo referido.

Así, al decir: **keichi** (*Luna*); **keichikarü** (*La Luna*); **keichicha** (*Lunita*); **keinchichakarü** (*La Lunita*), por ley del menor esfuerzo todo ello es posible de ser reducido o apocado en: **keichar** (*la Lunita*; *lunita*) que, de acuerdo al pensar añuu, es igual a decir: *mamacita*; *madrecita*; *mamita*.

Keichar uuncha pünapü te
(*Lunita, madrecita, escúchame*
püpüita we, *ayúdanos,*
api akanara we
a vencer
waünü…
a nuestro enemigo… (* Del Canto de Nigale)

keichee: Nombre. ***Estrella***; ***lucero***.

El presente término nos permite insistir en un aspecto fundamental del sentipensar añuu; cual es, la perspectiva según la cual "todo vive", especialmente cuando de una u otra forma muestra su espíritu, el aliento que posee. Así, los luceros que vemos en el firmamento, las estrellas que titilan en la noche están vivas, pues, su resplandor, el destello que vemos es el aliento que da vida a su espíritu. Decimos esto, pues, la presencia de –**ei-** implica que aquello que nombramos tiene *aliento*, *espíritu* o, si se prefiere, *energía*, que ciertamente muestra vivo al elemento referido, en este caso, las estrellas. Tal espíritu o aliento se manifiesta mediante la luz que vemos que de ella emana y que se entiende, es

manifestación de la energía que todo ser vivo posee por sí mismo.

Ahora bien, el sufijo –**chee** implica que la presencia de las estrellas está sujeta a la distancia que les separa de nuestra visión; por lo que, una estrella que hoy vemos a una enorme distancia, esas de las que apenas percibimos un mínimo resplandor, muy probablemente desaparezcan de nuestra visión, dicen los añuu, porque tales estrellas son los espíritus de nuestros muertos que sólo vemos titilar durante su viaje a **e'inmatuare** y, cuando llegan, definitivamente no les vemos más. **Tataai keetü tamirü o'uti nüintatüi ya e'inmatuare ata nükeichee erawa pe airu** (*Yo sé que mi hermano muerto ya llegó al lugar de los muertos porque su estrella no se ve en la noche*).

keichi: Nombre. ***Luna*** (figurado. ***Mes***; ***menstruación***).

Nos parece importante destacar la diferencia entre **keichi** y **keichee**, pues, como vemos, ambos parten de la misma raíz: **kei**- que, tal como hemos señalado, indica que el sujeto "*posee* o *tiene aliento*, *espíritu*, *energía*". Así, la diferencia la establece el sufijo al final de palabra que, para estrella es –**chee**; mientras que para Luna es –**chi**, al que ya hemos decrito como un presentador que hace énfasis en la presencia actual del sujeto. Por lo que, pudiéramos decir, la diferencia esencial entre **keichee** y **keichi** es que la *energía* o el *espíritu* (-**ei**-); en la primera, está distanciándose, pues, su visibilidad es imprecisa; mientras que, en la segunda, se hace presente de manera regular y permanente.

La presencia de la energía de **keichi** en todas sus fases de transformación, es lo que hace posible ordenar, tanto las actividades humanas como las de la naturaleza, y es ese ordenamiento lo que desde la perspectiva añuu, hace de la Luna una madre benefactora; no de balde es considerada como la que orienta el flujo de las mareas y las corrientes de agua, el crecimiento y orden de las plantas, así como los periodos de apareamiento y reproducción de las comunidades de animales, y, aún, los periodos menstruales de las mujeres.

Así, pues, la energía, el espíritu y aliento de **keichi**, siempre está presente, y sus transformaciones están vinculadas a las transformaciones del mundo, lo que permite periodizar las actividades de todas las comunidades de seres, y, por esta vía, es que los añuu definen a las aguas, las plantas, los animales y los seres humanos como pertenecientes a la luna, en tanto que es su aliento y espíritu el que permite ordenar sus vidas.

Muchos son los cantos (relatos) en los que la luna aparece como dadora de vida; así, desde el canto que pudiéramos considerar como el relato de origen de los añuu, hasta aquellos vinculados a acontecimientos del periodo colonial en

los que ella interviene mezclándose con las acciones de la comunidad humana. En fin, la Luna es sin lugar a dudas una energía, un espíritu que ciertamente está presente y que los añuu conciben como su aliento. **Keichikarü mei u'un jürüko we** (*La luna es la gran madre de todos nosotros*).

keikarü: Verbo. ***Tiene el espíritu***; ***tiene la energía***; ***lo tiene***; ***la tiene***.

El término es usado regularmente para definir la manifestación de la vida de cualquier elemento, esto es, su energía vital, su espíritu. Así, los humanos, animales, plantas y elementos de la naturaleza cuando se nos evidencian en *su hacer*, es porque cada uno de ellos ejerce su **keikarü**, pues, con *su hacer* ponen de manifiesto su energía, su espíritu; por lo que pudiéramos decir que es este el término o expresión con la que los añuu definen uno de los principios fundamentales de su sentipensar, cual es: ***todo vive***, pues, todo aquello que está presente en el mundo tiene o ejerce un *hacer* y, el ejercicio de *su hacer* es la evidencia de **keikarü**, es decir, que tiene la energía, tiene el espíritu que lo manifiesta vivo. **Jürüko mmaaru keikarü oomi jüpakan** (*Todo en el mundo tiene energía hasta las piedras*).

keima: Verbo. ***Ser o estar barbudo***; ***tener barba***.

Por supuesto, tal término tiene el uso restringido para sujetos masculinos; por tanto, tiene una sola conjugación posible: **keimari** (Él tiene barba; él está barbudo). Ahora bien, no es común entre los hombres añuu tener barba, no sólo porque naturalmente se caracterizan por poseer escaso vello facial, sino también porque cuando este comienza a brotar ellos lo rasuran rápidamente. Así, pues, el término comenzó a tener mucho mayor uso como nominal para los sacerdotes misioneros, tanto en tiempos de la conquista como de la colonia hasta bien entrada la república en el siglo XIX; de tal manera que con el término **keimari** se referían a los sacerdotes de la orden de los capuchinos, quienes se caracterizaban por mostrar una profusa barba que cubría su rostro.

No obstante, si observamos bien la conformación del término nos podemos percatar de que el mismo se estructura mediante: **k-** (*prefijo atributivo de posesión*); **-ei-** (*espíritu*; *aliento*; *energía*); seguido de –**ma** (nominal para *tierra*), y, finalmente, el sufijo –**ri** como marca del género masculino; por lo que una traducción más o menos literal sería: *el que tiene o posee el espíritu de la tierra*, que como bien vemos pareciera no referirse explícitamente a la descripción del vello facial en su aspecto exterior y, por tanto, superficial; por el contrario, debemos entender que el término configura el significado de acuerdo a una

lógica que comprende el comportamiento del organismo humano como emparejado al comportamiento del mundo, y es por esta vía que debemos entender el crecimiento del vello facial como equiparado al crecimiento de la paja sobre la tierra; de tal manera que los **ayouna keimain** (*los extranjeros barbudos*) tienen el espíritu de la tierra, así como el rasuramiento del vello facial entre los hombres añuu corresponde a su condición de hombres que poseen el espíritu del agua y no de la tierra. **Naokotatünü wa'tüiñü keetü mana jümo naintain keimariñü kaapuchinakan wo'utiñü aunatünü aperenatatünü** (*Decían nuestros abuelos que, cuando llegaron los barbudos capuchinos nuestros piaches fueron apresados*).

keimüchi: Verbo. ***Ser o estar casada***; ***tener marido***.

Si **keima** es término de uso exclusivo para referirse a sujetos masculinos, **keimüchi** es un verbo de uso exclusivo para referirse a sujetos femeninos. El mismo configura el sentido significativo de aquella que ya tiene o cuenta con el aliento de su complemento, es decir, hace presente su condición de ser tierra por su complementario: el marido.

Decimos esto en tanto que el verbo se conforma mediante: **k-** (*prefijo atributivo de posesión*); **-ei-**(*espíritu*; *aliento*; *energía*); **-ma-** (*tierra*); seguido de –ü- (*sufijo marcador de género femenino*), y, finalmente el presentador o enfático de presencia –**chi**; de tal manera que de acuerdo a la lógica del pensamiento añuu keimüchi configura la noción de mujer casada, pues, ya tiene "*esposo*"; dicho de otra manera, el espíritu de tierra propio de la mujer (**-mü-**) sólo se hace presente cuando está casada, cuando tiene marido, cuando él está presente (**-chi**) como complementario. Así, *tener marido* (**keimüchi**) es contar con la presencia del complemento que hace posible el despliegue de la energía procreadora de la tierra presente en toda mujer. **María keimüchi ya, jamaicharu jeerü ü'ün jiá** (*María ya tiene marido, dentro de poco será madre*); **Toupa Delfa anki keimüchi pe ou'tatürü mayüre** (*Mi tía materna Delfa nunca tuvo marido murió siendo señorita*).

keinchi: Verbo. ***Que tiene o está en su centro***; ***que está centrado***; ***tiene corazón***.

Se trata de uno de los términos con los que los añuu se refieren al que representa el tercer principio de su sentipensar: ***la confianza***, que el sujeto adquiere en la medida en que actúa de manera equilibrada, pues, todo lo razona en función de lo justo, de la armonía, ya que su corazón está presente en su palabra y sus

acciones.

En este sentido, es importante señalar que para el filosofar añuu (también para los wayuu), *el corazón representa el centro del pensar verdadero*, de tal manera que hablar con propiedad y actuar con verdad y justicia, implica que el sujeto realmente razona con su corazón presente y, por ello, sus acciones son centradas, esto es, equilibradas y armónicas o en función del equilibrio y la armonía personal, familiar y social.

Así, pues, **keinchi** nos habla de un sujeto que *tiene presente su corazón*, es decir, razona antes de hablar o actuar, pues el equilibrio y la armonía residen en él y constituyen el centro de su palabra y su hacer. **Mana jümo wachaka wachee maneü anounükü wanapeenü wa'tücha aka keinchi niá** (*Cuando necesitamos escuchar una palabra justa buscamos a nuestro abuelito pues él tiene corazón*).

keini: Verbo. ***Tiene nombre***; ***es famoso***; ***es reconocido***; ***tiene fama***.

Dos consideraciones nos parecen importantes señalar al respecto de este término. La primera, pudiéramos decir, es de orden lingüístico; en este sentido debemos indicar que la idea de "fama" o "reconocimiento" de un sujeto se conforma a partir de **k-** que, sabemos, es *prefijo atributivo de posesión*; seguida de –**ei-** (*aliento*; *espíritu*; *energía*), y, finalmente, **-ini** (*nombre*; nominación por la que es conocido un sujeto determinado); de tal manera que una traducción literal nos conduce a significar el término como: "*tiene espíritu su nombre*"; por lo que es posible deducir que por su particular proceder, actitud y/o aptitud, su nombre adquiere espíritu propio. Como vemos, tal significación se sustenta en la consideración de la posibilidad de vida propia de las palabras.

En segundo lugar, debemos decir que la "fama" o el "reconocimiento" no es algo que el sujeto busca o se propone como objeto de su vida, pues, todo añuu sabe que se trata de un hacer que corresponde a los otros acerca de nosotros, es decir, en la construcción de la comunidad cada sujeto debe buscar ejercer su hacer desde la complementariedad con los otros y, son los otros los que valoran nuestro hacer y viceversa; de tal manera que "sólo mi hacer es o será el fundamento para el reconocimiento". Si mi hacer se corresponde con la complementariedad que busca la armonía de todos, mi nombre adquiere espíritu propio y, por tanto, deja de pertenecerme ya que al mencionar mi nombre no se refieren sólo a mí como sujeto material sino a la justeza de mi hacer que, en definitiva, es lo que se conforma como sustento de la armonía; pero si por el contrario, mi hacer atenta contra el equilibrio, igual mi nombre será reconocido pero como lo que debe ser negado y, por ello, su mención es singularmente evitada.

En fin, queremos enfatizar el hecho de que para el sentipensar añuu ningún sujeto tiene como propósito de vida la búsqueda de su reconocimiento por los otros como personal beneficio, sino que, debe orientar su hacer en virtud y en función del *cortar/compartir* para la persistencia familiar y comunitaria. En este sentido, cada quien procura realizar su hacer de la mejor manera posible y, si por ello los otros le reconocen, entonces, habrá alcanzado uno de los más importantes logros de cualquier ser presente en el mundo: su nombre se habrá desprendido de él y será asumido por los otros como símbolo del hacer de todos, o, si por el contrario su hacer es negativo, los otros evitaran nombrarlo hasta que la negatividad de su hacer desaparezca de la memoria de todos. **José keini ata nütaa aünaa niá** (*José tiene nombre porque sabe pescar*); **Kennar sota ein niá, keini ata mou** (*Nadie lo recuerda, tiene fama por malo*).

keintaawa: Nombre. ***Conciencia***; ***tiene en sí mismo saber en el corazón***.

Quinto y último estadio del horizonte ético del sentipensar añuu. Es el que permite considerar al sujeto que así lo alcanza, como un verdadero añuu. Se trata del tiempo en que el sujeto ha logrado llenar su corazón de sabiduría y ésta, está en él, por sí mismo; es decir, ha transitado el camino de su vida guiado por su propósito de alcanzar su transformación en *mano*; por tanto, no requiere sino escuchar a su propio corazón para encontrar la respuesta adecuada a un problema o dilema de su vida o de la vida de los otros o de todos.

Por supuesto, alcanzar este estadio de conciencia ha requerido de toda una vida de templar su cuerpo y espíritu en un permanente y vigilante ejercicio de la responsabilidad, la verdad, el razonamiento y la autonomía de su palabra y su hacer; de tal manera que siempre actúa con gran voluntad, desplegando su energía y, al mismo tiempo, aquietando esa misma energía dentro de su propio espíritu a partir de la reflexión de lo justo y lo verdadero, lo que ciertamente no es nada fácil especialmente, durante la juventud del sujeto que, en esta etapa de su vida, se siente sobrecargado de energía y de poder (*voluntad*).

Así, sólo aquel o aquella que logra mantener su hacer de acuerdo al horizonte de vida de la comunidad, puede ser considerada como una persona que ha alcanzado el estado de **keintaawa** (*conciencia*), esto es, ha llegado a *tener o poseer saber en su corazón por sí mismo(a)*, y por lo que ciertamente le permite enfrentar con equilibrio y armonía todo, aún, el inexorable momento de la muerte, lo que de seguro hace con la certeza de que el instante que ha sido su vida, lo ha vivido guiado por su aspiración de ser una humilde mano complementariamente estrechada a la mano de los otros. En este sentido, tal condición es lo que hace posible que el instante de la muerte y el camino hacia el lugar de los muertos represente un "sufrimiento" manejable, ya que, a fin de cuentas,

sentipiensan los añuu, con la muerte el único que *deja de ser* es el cuerpo del muerto, pues, su espíritu sigue su propio camino.

Por tanto, alcanzar el estadio de conciencia (**keintaawa**) es lo que hace posible que el sufrimiento propio a todo proceso de transformación (-**kii**-) sea exiliado del sujeto que, durante el mismo, siente toda su vida como una suave brisa que apenas pasa y golpea refrescante su rostro. Vale decir, el horizonte ético del sentipensar añuu tiene el propósito de preparar al sujeto a lo largo de su vida, para la adquisición de la conciencia (**keintaawa**) de su limitada material existencia, por lo que debe ser capaz de mirar sin temor, los ojos de su propia muerte.

Debe entenderse entonces, el hecho de que **keintaawa** es una expresión que se reserva para referirse a sujetos así considerados como parte de la memoria social de los añuu, es decir, es estrictamente referida a un anciano(a) difunto(a) (**keintaawari**/**keintaawarü**) que, de esta forma, es incorporado(a) al cuerpo de todos como representación de su conciencia colectiva, y que se manifiesta en la palabra y hacer de aquel o aquella así estimados, lo que les convierte en guías de la continuidad del camino de todos. **Atüyükai Alberto keintaawari aruuyü amana Sánchez ontuwachaaru** (*El tío abuelo Alberto es la conciencia de los Sanchez de Cuervito*).

keitita: Verbo. ***Calmar***; ***aquietar***; ***sosegar***; ***tener calma***; ***estar calmado***; ***ser sosegado***.

Si **keikarü** (*lo tiene*; *lo es*) se refiere a alguien con un espíritu y voluntad evidentemente manifiesto en *su hacer*, **keitita** busca expresar la necesidad de *aquietar*, *sosegar* o *calmar* al espíritu inquieto o voluntarioso. Así, podemos decir que para el sentipensar añuu el exacto proceder en el ejercicio del *hacer* de un sujeto es el permanente equilibrio entre **keikarü** y **keitita**, esto es, entre *la posesión del espíritu, la energía* y *el aquietamiento puntual de esa misma energía, de ese espíritu*.

Decimos esto porque, efectivamente, **keitita** se conforma mediante: **k**- como *prefijo atributivo de posesión*; -**ei**- como *espíritu*, *energía*, *aliento*; inmediatamente seguida por la partícula –**ti**- que es un morfema indicador de *distanciaciamiento*, *alejamiento*, y, finalmente, -**ta** que es un puntualizador que otorga el sentido significativo de condición única o definitiva. Así, pues, calmar o calmarse; sosegar o sosegarse; aquietar o aquietarse, implica distanciar puntualmente nuestro espíritu que es igual a alejar la energía propia de nosotros para obtener la calma, ya que sólo así nos es posible mantener el equilibrio entre el razonamiento y la voluntad, o también, entre nuestro pensar y nuestro hacer

como base de sustentación de nuestro verdadero saber.

Podemos, además, decir que existe una evidente relación entre los tres términos que hemos descrito como expresión de un aspecto fundamental del sentipensar añuu, es decir, entre **keikarü** – **keini** – **keitita**, ya que la primera está referida a la posesión (manifiesta) del espíritu del sujeto, lo que se hace evidente por su hacer y su voluntad que, sea que lo realice por bien o por mal, genera un reconocimiento por parte de los otros; por tanto, su nombre (**keini**) adquiere espíritu propio, para bien o para mal, y cuando esto sucede, si el sujeto se dispone alcanzar la conciencia (**keintaawa**), está obligado a sosegar el ímpetu voluntarioso de su espíritu (**keitita**), distanciándolo puntualmente.

Así, de acuerdo al sentipensar añuu cualquier persona que actúa con verdad es porque ejerce su hacer guiado por la voluntad complementaria del horizonte ético de su comunidad. Quien así vive, siempre será reconocido por los otros, y este reconocimiento transforma simbólicamente su nombre en expresión del *ser de todos*. Pero ¡cuidado!, es en ese momento, es allí donde frente al sujeto siempre surgirá un falso camino que, de seguirlo, puede distanciarlo para siempre de la conciencia y, por ende, de la comunidad.

Hablamos del falso camino que nos muestra el *eco* provocado por el sonar de nuestro nombre en la voz de muchos. Seguir este camino implica impedir la necesaria separación del nombre (-**ini**-) con el que somos nombrados por los otros del hacer de nuestro espíritu que, ciertamente, es originariamente libre. Por otro lado, materializar en nuestro cuerpo el nombre con el que los otros nos nombran puede llevarnos, ciertamente, a adquirir y a ejercer mucho poder sobre los otros; pero, finalmente (y lo peor de acuerdo al sentipensar añuu), es esto lo que nos lleva falsamente a creer en la posible eternidad material de nuestra existencia como sujetos, a creernos eternos *en* y *por* nuestro poder.

Para el sentipensar añuu la solución a este conflicto no es otro que "saber escuchar", esto es, no perder jamás de vista el horizonte ético que la comunidad ha definido como corazón de su cosmovisión y cosmovivencia; por tanto, a pesar de que todo sujeto esté expuesto a escuchar el eco de su nombre mencionado por los otros, no debe sucumbir a la falsedad de todo eco y eso depende de sí mismo, de su propia conciencia que como único camino le pedirá siempre: **keitita**: *calmar*, *sosegar* o *aquietar* su espíritu, pues, sólo el sosiego puede distanciar puntualmente la energía que nos impulsa en nuestro hacer; es algo así, como la necesaria desaceleración de nuestra voluntad en la búsqueda del equilibrio personal y de la armonía social. **Joukai keititari niá, poresakarü jürüko anou nüiña** (Él siempre está calmado por eso todo lo hace bien) frente a todo); **Amüiwa weintay keintaawa we mana jümo watiyerawa keitita we** (*Sólo llegamos a la conciencia cuando aprendemos a calmar nuestro espíritu*).

keiwii: Nombre. ***Caiman*** (*el que tiene el espíritu del agua*).

Este miembro de la especie *cocodrylus*, perteneciente a la familia de los *aligátor*, ha estado milenariamente presente en las aguas pantanosas de los manglares aledaños a la región de Gran Eneal y la Laguna de Sinamaica. Su permanente presencia entre sumergido y flotando en la superficie es lo que ciertamente generó la orientación en la construcción de su nombre, pues, **keiwii** es la expresión que resume lo que podríamos definir como *el estar* del animal y que tal como creemos haber señalado previamente en el **Libro Primero**, el ***estar*** en el mundo constituye uno de los principios sobre el que los añuu fundan su sentipensar. De tal manera que **keiwii** no es otro que, *aquel que tiene* o *posee* (**k**-) el *espíritu*, el *aliento* (-**ei**-) del agua (**wii**(**n**).

Debemos señalar, además, que entre todos los sujetos de la comunidad de animales, el caimán es uno de los de mayor poder simbólico para el filosofar añuu y, aunque parezca obvio, la razón de ello no es solo el hecho de su permanente *estar* entre el fondo y la superficie del agua, sino porque tiene la capacidad de *hacer tierra*; esto es, que su larga existencia en la superficie del agua del pantano le lleva a acumular polvo y sedimento sobre su lomo donde llega a crecer musgo convirtiéndolo en una especie de isla viva y, porque además, es portador de la memoria del proceso mediante el cual los añuu han debido generar tierra desde su origen y permanencia en el agua. **Nükota Julio keetü kunuunuriyaru weimei ee manei keiwii araüraraa** (*Dice Julio que en la montaña de magle hay un caimán muy viejo*).

Keiwii (*Caimán*)

kii: Verbo. ***Tiene el cambio***; ***está cambiado***; ***tiene la propiedad de cambiar***.

El término está vinculado a la propiedad de transformación de todas las cosas, esto es, se trata del principio del cambio, pues, todo cambia, todo se transforma y esa capacidad o propiedad de todo elemento a transformarse es a lo que se orienta el término **kii**.

Sin embargo, todo cambio, todo proceso de transformación por medio del cual un elemento puede pasar de un estado a otro, involucra el abandono y/o des-

prendimiento de parte del estado anterior para incorporar los elementos propios del nuevo estado, lo que siempre implica un proceso que se presiente doloroso.

Dicho de otra manera, no nos transformamos sin sufrir, sin dolor, porque todo desprendimiento e incorporación en el cambio es, de alguna forma, doloroso por lo que se deja de ser y aún sufrible por lo que se recibe para asentar nuestro nuevo estado. Así, por ejemplo, en la expresión: **nikii ou'tikai**, con la que los añuu nombran a aquel que recién ha muerto y, por tanto, ha dejado su estancia con nosotros pero que ciertamente no ha tenido el tiempo suficiente para arribar o alcanzar la propiedad de su nueva condición que sólo culmina cuando llega o se establece en ese otro lugar propio de los muertos, es entendido y así es nombrado como: ***el sufriente***, aquel ***que se está transformando***, pues, ya no vive con nosotros pero aún no ha llegado al lugar de los muertos, y, es ese precisamente, el proceso de transformación propio del sujeto que de vivo pasa a muerto y que lingüísticamente es la residencia de la idea de **kii** como propiedad del cambio o transformación, siempre dolorosa, de todas los elementos del mundo. **Jürüko kii mmaarukarü** (*Todo cambia en el mundo*).

kiira: Nombre. ***Maraka*** (***maraca***); ***tiene la propiedad de inducir el gran cambio***.

De acuerdo a la perspectiva occidental, una maraca es un instrumento musical de percusión que se puede acoplar a otros en la configuración de una armonía. Pudieramos decir que desde una perspectiva amplia de ver el elemento maraca, hay coincidencia entre el pensamiento **ayouna** y el pensamiento añuu; sin embargo, ya sabemos que para el sentipensar añuu, en primera instancia, todo elemento presente en el mundo, aun siendo el resultado del proceso creador de la comunidad humana, una vez creado, adquiere su libertad, la cual está en relación directa a su propósito, es decir, a *su hacer* y, por tanto, se independiza, esto es, se tranforma en sujeto que ejerce su hacer que le es propio.

En este sentido, **kiira** (*la maraca*), tiene como hacer la posibilidad o la condición de cambiar el tiempo o la dimensión y la percepción de esa dimensión. Dicho de otra manera, cuando la maraca es manipulada en una sesión de trance espiritual, es su sonido el que hace posible el cambio de dimensión espacio/temporal y es por su intermedio que quien la manipula (**ou'ti**), puede llegar a penetrar el costado del mundo de los muertos y así lograr la interacción que requiere para incidir en la realidad.

Kiira está conformada mediante **k-** (*atributivo de posesión*); **-ii-** morfema que indica un *cambio* o *transformación* que, en este caso, se proyecta *al espacio exterior* (**-ra**). Así, la maraca es el instrumento que en manos del **ou'ti**, tiene la

propiedad de acrecentar el cambio, la transformación de la dimensión espacio/temporal generando otra instancia de atención que le permite al sujeto penetrar a la dimensión de los espíritus. **Mana jümo ou'tikai eichujuya kiirakarü nükerota outiarureñü** (*Cuando el piache truena la maraca entra en el lugar de los muertos*).

kiiramoyachi: Nombre. ***Maraquero***; ***el que hace presente el hacer de la maraca***.

Es interesante observar que el término hace visible la relación intersubjetiva entre el elemento "maraca" (en tanto sujeto), con el sujeto que lo manipula, única vía posible para lograr efectivamente la manifestación del *hacer* de la maraca como tal. Vale decir, no se trata de nombrar al ejecutante de la maraca sino a la interacción entre el sujeto que por su *hacer* logra sonar la maraca y el *hacer* de la maraca propiamente dicha; por lo que es posible entender que se trata de una relación estrictamente complementaria ya que ciertamente, el *hacer* de la maraca (romper la membrana de la dimensión de la realidad que vemos para entrar en la realidad que no vemos), requiere de la acción del maraquero; pero, éste no podrá entrar a la dimensión de *la otra realidad* sin *su hacer* de sonar la maraca.

Decimos esto, porque **kiiramoyachi** se conforma mediante: **kiira**-, descrita previamente como *que posee la propiedad de inducir el cambio*, *la transformación*; -**amo**- morfema preposicional que implica instrumento, por lo que puede ser traducido como: "*con*" o "*por medio de*"; seguida por –**ya**- como adverbio de tiempo: "*ahora*"; "*ya*", y, finalmente, -**chi** que es un sufijo que tiene dos implicaciones significativas: constituye un presentador que actualiza la presencia del sujeto o acción del mismo, lo que ciertamente se acrecienta por la acción previa de –**ya**- (*ahora*), pero también funciona como marcador de género masculino; de tal manera que la expresión **kiiramoyachi** bien puede ser traducida como: *El que hace presente ahora la propiedad del cambio, la transformación*. Ahora que, si el sujeto ejecutante de la propiedad de la maraca fuera una mujer, el término se tendría que expresar como: **kiiramoyatü** (*La que hace presente ahora la propiedad del cambio*, etc.).

En todo caso, **kiiramoyachi**/**kiiramoyatü** configura su sentido significativo a partir del cambio acrecentado que resulta de la complementariedad entre *el hacer* del "sujeto" maraca y *el hacer* del sujeto humano que la manipula. **Jürüko pe kiiramoyachi, aka, jürüko pe nau'tikan** (*No todos son maraqueros, pues, no todos son piaches*).

kitiroo: Verbo. ***Que tiene la propiedad de distanciar*** (*ampliar*) ***el espejo***. ***Luna llena***.

Imaginemos por un momento que estamos bogando en una embarcación sobre las aguas, exactamente en el centro del lago de Maracaibo en una noche con luna llena. Si podemos hacerlo, de seguro, logramos llegar al fondo de lo que el término **kitiroo** implica significativamente, pues, se trata de hacer visible la amplitud o distancia posible de abarcar visualmente en noches de luna llena y no a la luna llena como tal.

Dicho de otra manera, el término no se refiere exactamente a la descripción del elemento luna en su fase llena o plena, sino al *hacer* que ella evidencia en *su plenitud*, el cual es posible de ser visualizado a partir de la amplitud o distanciamiento (-**ti**-) del espacio iluminado por ella y, por tanto, se trata de la descripción de la ampliación o distanciamiento del *hacer de espejo* (-**roo**-) que la luminosidad de la luna llena hace visible en medio de la oscuridad de la noche. Por lo que, una vez más, queda demostrado que desde la perspectiva del sentipensar añuu, el nombrar aparece sujeto al *hacer* de los elementos nombrados y, cuya existencia está siempre en relación con los otros elementos con quienes comparte *su estar* y *su hacer* en el mundo. **Wachaka waünaa ayarun kitiroo ata wera mei watta** (*Nos gusta pescar en noches de Luna llena porque vemos más lejos*).

kochiinai (**kochiikaü**): Nombre. ***Cerdo*** (***a***); ***cochino*** (***a***).

Como es evidente, se trata de un préstamo del castellano, pues, este tipo de animal no es propio de la región. Es decir, se trata del cerdo doméstico ya que el cerdo salvaje o cochino de monte es reconocido por los añuu como **anatiyara**. (Ver **anatiyara**: ***Cochino de monte***; ***báquiro***).

En todo caso, saben los añuu que hay una diferencia esencial entre **kochiinai** y **anatiyara**, y es la que tiene que ver con el hecho de que **anatiyara** es un "cochino" que no puede vivir sin su manada y, por tanto, se resiste a la domesticación (lo que no impide que la comunidad humana no pueda lograr su sedentarización) pero, ciertamente, a diferencia de **kochinai**, quien puede vivir aislado y solitario en el espacio creado para él por los hombres, **anatiyara** es esencialmente gregario, vive en manadas y, aún domesticado, requiere de la presencia de otros como él en un mismo espacio, pues, de lo contario se rebela. **Anou irükü kochiinai aka tachaka pe aüri irükü anatiyara** (*Es buena la carne de cochino, pero no me gusta más que la carne de báquiro*).

K

kokonoutü: Verbo. ***Que tiene joroba***; ***que está jorobado***.

Ciertamente el término está restringido al uso que implica señalar el proceso de envejecimiento o ancianidad de un sujeto, pues, es el tiempo en que su cuerpo tiende a encorvarse hasta llegar al momento de su imposibilidad de caminar. Tal proceso, de acuerdo a la perspectiva añuu, no es privativo de los seres humanos, sino también de las comunidades animales y aún de las plantas. Pero, en todo caso, se trata del proceso de envecimiento que obliga al cuerpo del sujeto, sea éte vegetal, animal o humano, a una vuelta sobre sí mismo hacia la forma de su propio origen, esto es, a su posición fetal o de semilla.

Queremos decir, no se trata de señalar una deformación física en sí misma, ya que tal deformación es casi inexistente en sujetos jóvenes de cualquier especie; de hecho, podríamos decir que los añuu, físicamente, se caracterizan por poseer un cuerpo esbelto, de espaldas anchas y pecho erguido y solamente en la vejez muy avanzada tienden a sufrir de eso que denominan como **kokonoutü** que significa que ha adquirido o está adquiriendo una joroba, o que se está jorobando por su edad. **José meyaraürai keetü kokonoutü niá ya** (*José ya está tan viejo que ya tiene joroba*).

koojüi: Verbo. ***Ser glotón***; ***tener ansiedad***; ***tener la comida como ambición***.

A pesar de constituir un verbo, **koojüi** actúa como el nominativo, en tono despectivo, para aquel que se muestra ansioso por comer o, come con ansiedad y abundancia exagerada, lo que por supuesto, no es bien visto socialmente, pues, para los añuu, el acto de comer no sólo es la necesaria restitución material de nuestro cuerpo, sino que representa el momento en que el espíritu recibe lo materialmente necesario para sostener su vitalidad y energía que se manifiesta en la recuperada fuerza de nuestro cuerpo; de allí que el espíritu aspira a recibir justo lo necesariamente requerido para la reposición de su energía vital; por tanto, el consumo de alimentos ha de hacerse con la prudencia exacta para mantener la armonía entre cuerpo y espíritu que lo gobierna. Así, pues, el glotón,

con su ansiedad, pone énfasis en la saciedad exagerada de su cuerpo y no en el equilibrio con su espíritu. **Angel koojüiraa poeresakarü pi yo mei jawata wa nüchaka pe nütarawa** (*Angel es muy glotón por eso o es muy pesado o no quiere trabajar*).

kooka: Nombre. ***Coco***; ***fruto del cocotero***.

Evidentemente se trata de un préstamo lingüístico y cultural que los añuu han sabido incorporar, pues, ciertamente la planta o árbol de coco no es original en esta región, esto es, se trata de una planta traída por los colonizadores europeos; sin embargo, los añuu no sólo la incorporaron en virtud de su valor nutritivo y para la atención de enfermedades que el agua del coco es capaz de proveer, sino que muy bien supieron crear técnicas para su aprovechamiento total, pues, la concha exterior es utilizada para la construcción de escoyeras; la concha dura (interior) es utilizada para la fabricación de tazas, cucharas y otras artesanías utilitarias u ornamentales; mientras que de su carne extraen la leche que es común en su arte culinario pero de la que también obtienen el aceite con el que producen medicamentos y hasta artículos de tocador, especialmente para las mujeres en el tratamiento del cabello, y aún, con el bagazo de la carne del coco producen confitería o generan alimentos para los animales domésticos (gallinas, cerdos y ovejos). En fin, nada se pierde del coco y, tal vez, por eso mismo, los añuu han buscado y logrado las formas de incorporarlo totalmente a su cultura por lo que, en efecto, en la actualidad les pertenece totalmente como parte de su territorialidad. **Kookakarü pi ya we, aka jein kawinaru wa we** (*Somos como el coco, pues, su corazón tiene el agua adentro como nosotros*).

kookü: Adjetivo. Árido; ***sucio***; ***miserable***.

Para el sentipensar añuu, donde no hay agua y la tierra es seca y árida, torna al lugar en espacio miserable o sucio, pues, desde su perspectiva, la presencia del agua en abundancia es equvalente a una abundancia de vegetación o, por mejor decir, de vida de todas las otras comunidades de seres complementarios a la comunidad humana, única garantía para una vida buena o un buen vivir. En tal sentido, vivir en las aguas y los manglares es para este pueblo lo que hace posible su fortaleza, su "riqueza"; por el contrario, aquellos que viven en los espacios de la sequedad y la aridez, de escasa vegetación y poca agua, representan la manifestación de la pobreza y la vida miserable. **Wamirüin wayuukan amou ein we aka katouwa nana kooküaru mmakarü je kawiimpe** (*Nuestros hermanos los wayuu nos entristecen pues ellos viven en la tierra árida y no tienen agua*).

koroori: Adjetivo. ***Brillante***; ***que tiene brillo***; ***metal precioso***.

Se aplica fundamentalmente a todos los metales (*oro*, *plata*, *cobre*, etc.), es decir, a cualquier metal o elemento que destella por sí mismo; por tanto, también es aplicable al hacer de las estrellas o a ellas por sí mismas, y aún a los peces especialmente simbólicos como el pámpano, por sus destellos plateados en su desplazamiento.

En todo caso, no es una condición que pueda ser aplicada a los seres humanos, a menos que éste sea poseedor de fortuna metálica (**nnerr**) representada por el dinero, lo que por supuesto es una forma de adjetivar relativamente reciente y generada por la colonialidad. Por ello, cuando quieren referirse a una persona que tiene dinero dicen que esta persona *parece brillar* de tanta moneda que posee: **koroorikai** (*el adinerado*; *el que tiene brillo*).

koukarei: Verbo. ***Son o están casados***; ***están viviendo juntos***.

Señala fundamentalmente a la propiedad que tiene la pareja (hombre/mujer) de reproducir la vida, o mejor, la propiedad de hacer emerger la vida a partir del momento en que viven juntos. Así, se trata del término para referirse a la pareja conyugal por excelencia, pues, ella es la base material de la complementariedad que permite o hace posible el emerger de nuevos miembros a la comunidad; por tanto, la reproducción de la misma. **Koukarei nana, nauna kachonta ya** (*Ellos están viviendo juntos seguro van a tener hijos*)

kouta: Verbo. ***Que se calla***; ***hace silencio***; ***dejar de hacer ruido o escándalo***. ***Callar***.

Tal como el glotón (**koojüi**), el o la escandalosa no es bien visto, pues, se entiende que se trata de una persona que desequilibra la armonía social. Así, cuando una persona con su voz escandaliza, es generalmente cortado con el imperativo **kouta** (¡*Cállate*!, *haz silencio*). Así, pues, las discusiones al interior de una familia o entre familias, generalmente se realizan sin alzar la voz si es que se quiere llegar a un acuerdo, ya que el escándalo supone la indisposición para el arreglo. Un padre que escandaliza en su hogar puede llegar a ser separado del mismo, pues, no contribuye a la armonía interna, propósito fundamental de la cultura. Se trata, pues, de un imperativo que busca el silencio del sujeto. **Kouta ata na naatikürükan keetü nanapa we** (*Callate que allá está los soldados que nos buscan*).

kouyapei: Verbo. ***Mendigar***; ***ser pordiosero***; ***pedir limosna***.

Es el antónimo de aquel que se da valor a sí mismo, por tanto, se trata de aquel que abiertamente ha perdido su dignidad. Podríamos decir que, a pesar del sistemático y continuo despojo y desposesión del que los añuu han sido víctimas a lo largo de la historia colonial y de la colonialidad republicana, el no llegar al estado de **kouyapei** es un principio fundamental, pues, el darse valor a sí mismos es lo que impulsa a los hombres y mujeres desde sí mismos y frente a los otros. Así, pues, el pordiosero, el que pide por lástima es visto como fuera de la cultura, esto es, deja de ser añuu. **Anou pe kouyapei, shiya aouyapai nnawa mane wekan** (*No es bueno mendigar, aquel que pide no es uno de nosotros*); **Wachaka pe kouyapein, poresakarü ajañunwe** (*No queremos ser pordioseros, por eso bachaqueamos*).

ko'upe: Verbo. ***Ser o estar ciego***; ***que no tiene ojos***.

Construida mediante; **k-** (*atributivo de posesión*); **-o'u-** como nominal de *ojo*; y finalmente, la particula de negación –**pe**. Así, se configura el sentido de que *no tiene ojos*, *no puede ver* o *no tiene vista*.

Entre los añuu sólo hemos podido contactar a personas que por su avanzada edad han perdido la vista producto de cataratas o glaucomas nunca atendidos. **Berrnadoran ko'upe ata nera nachakape** (*Los del gobierno están ciegos porque no quieren ver*).

koüta: Verbo. ***Tener valor***; ***ser o estar*** "***caro***", "***valioso***".

Es importante señalar que, en su origen, el término nada tiene que ver con la noción de *precio (costo-mercancía)*, sino con "valor" en el sentido del aprecio que le damos a un elemento por las implicaciones de *su hacer* lo que, por supuesto, está vinculado a las relaciones de *su hacer* con los elementos con los que se complementa. Vale decir, el valor de algo está vinculado al hacer del elemento en sus relaciones intersubjetivas y complementarias con los otros; por tanto, puede decirse que todo tiene su valor y, por tanto, su dignidad; de allí que en lo que respecta a los seres humanos, la dignidad es un valor que cada uno de nosotros debe darse a sí mismo: **koütawa**, lo que implica que cada quien debe, ante todo, vincular su hacer al beneficio de todos, pues, esa es la vía para que los otros lleguen a considerarlo o estimarlo como una persona con dignidad (*valiosa*) **koütawari**(ü).

No fue sino con el establecimiento de las relaciones comerciales en el contexto de la sociedad colonial que el término adquirió la acepción de *costo* en

tanto *precio* del elemento convertido en mercancía. ¿**Jeere koüta tü jamaa**? (¿*Cuánto cuesta esta hamaca*?); **Mane anua koüta mei ata amo jiá anükaa we** (*Un cayuco es muy valioso porque con ella andamos*).

koüta atüma: Expresión. ***Ser valorado por los otros por su honradez y dignidad***.

Se trata de la expresión utilizada para referirse a una persona en virtud de su dignidad o que merece ser honrado por los otros por su valor. Así, el sufijo de **koüta** va a marcar el género y número de la persona a quien se honra, mientras que el prefijo de **atüma** representa al sujeto que manifiesta su honra. Por ejemplo: **koütari tatüma tatüi** (*Yo honro a mi abuelo*; *mi abuelo tiene dignidad*; *mi abuelo es honrado*).

En fin, **koüta** (*valor*) es una condición radicalmente opuesta a **kouyapei** (*mendigo*, *pordiosero*), pues, el que pide por lástima o espera ayuda por lástima es porque ha perdido su valor o *no se valora a sí mismo* (**koütawape**), lo que ciertamente, aún hoy día, en medio de la pobreza, desposesión, persecución y maltrato, los añuu evitan. Así, a pesar de que se les ha despojado de la pesca, ellos han preferido contrabandear gasolina y nada le piden al gobierno y mucho menos, a sus militares perseguidores. **Jürüko eichi añuu koütari nütüma nümaana** (*Todo hombre añuu honra a su esposa*).

koyeera: Nombre. ***Escollera***; ***explanada***.
(En México: ***Chinampa***).

Puede apreciarse que se tratra de un préstamo lingüístico, más, sin embargo, se trata de una invención propia por medio de la cual el pueblo añuu en un extraordinario proceso de ingeniería, es capaz de construir espacios de tierra dentro del agua, creando así patios artificiales en los que puede generar pequeños cultivos de coco, algunos vegetales o levantar enramadas para el trabajo o la simple estancia familiar.

La **koyeera** se construye a partir del levantamiento de un cercado, generalmente en forma de cuadrilátero armado de varas de mangle dentro del agua, siguiendo para ello la misma técnica para el sembrado de los puntales de la casa palafítica. Posteriormente, el espacio al interior del cuadrilátero se va rellenando con sucesivas capas de conchas de coco y sedimento extraido de los caños de los alrededores de la Laguna; una capa sobre otra, hasta que el espacio queda relleno totalmente hasta constituir un espacio de tierra artificialmente

creado pero que, ciertamente, conforma un lugar altamente productivo ya sea que se utilice como huerto familiar, lugar de trabajo o estancia para el sosiego de la familia. **Wauna waküma maneü koyeera api wapünaa manan ouriya kooka** (*Vamos a construir una escollera para sembrar unas matas de coco*).

kunú(n): Nombre. ***Tronco***; ***palo***.

Nos parece importante hacer la distinción entre los términos **kunú(n)** y **kunuun**, pues, mientras el primero se refiere al nominal para *palo*, *tronco* y/o *madera* utilizada en la construcción de casas, cayucos, canaletes, arpones, y hasta leña para cocinar, se trata, en todo caso, de una pieza extraída de **kunuun**, es decir, de un árbol que, ciertamente, es considerado como un sujeto con la propiedad (**ku-**) de ser *madre* (**-uun-**); por tanto, es capaz de dotar de hijos, ya como frutos o partes de su propio cuerpo, para bien de la comunidad. Así, saben los añuu que sólo pueden obtener madera de un árbol-madre y, por eso mismo, su acción está sujeta a una estricta racionalidad intersubjetiva con la que deben ejecutar el corte, que está en relación al tiempo preciso en que el árbol-madre está en condiciones de compartirse con los hombres y mantener su vitalidad y persistencia; de lo contrario, se corre el riesgo de hacer un desgarre del árbol-madre y no un cortar/compartido.

kunuuntünü: Nombre. ***Piel del árbol***; ***corteza***; ***brazo del árbol***; ***ramo***.

A estas alturas ha debido quedar claro que para el sentipensar añuu, todos los elementos presentes en el mundo se muestran vivos, esto es, todo son sujetos con un hacer con el que se relacionan complementariamente con los otros. Ahora bien, tal consideración de sujetos vivos de árboles y plantas les configura corporalmente y, por su hacer, de forma análoga a los sujetos humanos, de tal manera que la noción antropocéntrica es del todo exiliada en este filosofar. Siendo así, ninguna planta o árbol está porque sí en el mundo, sino que ella está por su hacer siempre complementario con las demás especies y comunidades (animales y humanas) con las que comparte el mismo espacio territorial.

Es en este sentido que, para los añuu, el árbol de mangle se constituye en representación simbólica de la máxima aspiración de su horizonte ético, esto es, **keintaawa**, pues, se trata del árbol que contiene en su corazón toda la sabiduría del mundo que habita, ya que es capaz de generar tierra para los añuu, atraer una inmensa cantidad de especies animales de cacería al seno de sus bosques; sus troncos y brazos se transforman en sustento de la estructura de sus casas, cayucos y enseres, y, por si fuera poco, de sus flores y su piel pueden obtener esencias medicinales para atender enfermedades. Por sólo mencionar un par de ejemplos, la corteza del mangle rojo es efectiva para las hemorragias y por ello,

hasta hace muy poco, era utilizada por las mujeres con procesos menstruales hemorrágicos o posterior a partos difíciles. La piel del mangle negro, en cambio, puede ser un remedio efectivo contra la diarrea y daños gastrointestinales. En fin, la piel del mangle (**kunuuntünü**) hace evidente parte importante del hacer del árbol que los añuu consideran símbolo de la conciencia (**keintaawa**) en tanto es capaz de cortar/compartir sin esperar más que la reciprocidad del hacer de aquellos con quienes se comparte y, por esa vía, se muestra como del camino a seguir por todos los seres humanos que pretendan ser hombres o mujeres verdaderos. **Apürü peiyara türü aawararü pünoota kunuuntünü jewo weimei wiinkarü** (*Para curarte esa hemorragia bebete el agua de la piel de mangle rojo*); **Kunuuntünün weimeikarü jeirükü wapiñan** (*Los brazos del mangle son el cuerpo de nuestras casas*).

kunuunuriya: Nombre. ***Bosque***; ***selva***; ***monte***; ***montaña***.

Se trata de una arboleda o del conjunto de árboles de manglar y de otras especies que llegan a conformar verdaderas selvas aparentemente impenetrables en las que habitan o establecen habitación estacional muchas especies de animales que durante su estación se convierten en sustitutos de la pesca. Los bosques de manglar pueden desarrollarse en un tiempo relativamente breve, pues, el árbol de mangle tiene una enorme capacidad reproductiva y sus raíces acuáticas atrapan sedimento en gran cantidad, generando suelos altamente propicios al crecimiento y reproducción de otras especies de plantas tales como gramíneas, leguminosas, frutales, que a él se acoplan, llegando a constituir así una auténtica selva o montaña que siempre está verde.

Podemos aseverar, que durante toda nuestra trayectoria en la Laguna de Sinamaica hemos sido testigos del permanente cambio de su geografía, lo que está ciertamente vinculado a la desaparición de caños por sedimentación, pero también, a la aparición y crecimiento de verdaderas islas de bosque de mangle donde antes no las había. **Jümüiwo tü kunuunnuriya eeatürü pe ye, jaiñawatünü ata weimeikarü** (*Antes esta montaña no estaba aquí ella se hizo por el mangle*).

Kunuunuriya jewoweimei (*Selva de mangle rojo*)

kuraana: Nombre. ***Fruto del plátano***; ***plátano*** (***topocho***; ***cambur***).

Al igual que el árbol de coco, el plátano, en todas sus especies, ha sido un cultivo que los añuu han podido integrar totalmente a su cultura tanto en su consumo directo y, en menor medida, como cultivo. Ello por cuanto se trata de una planta cuyo laboreo no requiere de mucho esfuerzo y tiempo o especial cuidado y su fruto es altamente apreciado, al punto que el nombre otorgado configura el sentido significativo como de lo que es *muy bueno*, o que tiene o *posee lo muy bueno* (*bondadoso*), en tanto: **ku**- (*prefijo de posesión*); -**raa**- (*morfema de aumentativo*, *superlativo*), y. –**ana** (*bien*, *bueno*). Así, en buena medida la creación de las **koyeera** fue impulsada precisamente, para la incorporación de los cultivos de coco y plátano, es por ello que, en la actualidad, toda familia que se hace de una *escollera* generalmente lo que siembra son árboles de coco y plátano, pues, sabe que éstos exigirán muy poco en su tratamiento y cuidado y sus frutos son casi permanentes y muy apreciados por su bondad. **Wachaka ekaa kaaya kuraanakarü** (*Nos gusta comer mucho el plátano*).

küi: Nombre. ***Chinchorro*** o ***red para la pesca***; ***tejido***.

La raíz –üi- pareciera referirse a la noción de *estela*, esto es, como *estilizada brizna* cuya presencia puede resultar, de primera cuenta, imperceptible, sin embargo, su trama la hace fuerte y resistente en su hacer de red para la pesca. Así, sus delgados hilos pueden cortar las aguas y su tejido resistir la fuerza de los peces atrapados. **Anai wekü̈i apürü aünakarü weiñeerü watta** (*Esta buena nuestra red para la pesca que haremos mañana*).

Wapütain wekü̈i (*Soltando nuestro chinchorro*)

küirei: Verbo. ***Llorar mucho***; ***ser llorón***; ***que está llorando***.

Nos encontramos nuevamente con la raíz –üi-, y, como vemos, pareciera corroborar su vinculación al sentido de *brizna* o *estela* casi imperceptible que, en este caso, a diferencia de la red hilada, se trata de una estela líquida que brota de nosotros como manifestación del sentimiento de nuestro espíritu. Así, cuando lloramos, nuestro llanto es ciertamente la continua brizna o estela líquida que

brota de nuestros ojos como expresión de dolor o sentimiento que proviene de nuesto espíritu, de nuestro corazón.

Ahora que, hablando con propiedad, nos atrevemos a decir que el pueblo añuu no es dado al llanto aún en medio de la desgracia; queremos decir, no es llorando como los añuu normalmente expresen su dolor ante la desgracia, la pérdida de un ser querido o cualquier fatalidad, lo que no quiere decir que los añuu no lloren, sino que el llanto puede implicar la incontención del escándalo que ciertamente, siempre les parece debe ser controlado. Tal vez, por eso mismo, en el momento del velorio de un difunto, mientras sus familiares, especialmente las mujeres, se ocupan de la preparación de comida y de la atención de los asistentes, un grupo de mujeres, no necesariamente pertenecientes a la familia del muerto, se dedican a llorar; son las **küireirükan** (*Las lloronas*), quienes, acompasadamente y por espacios de tiempo regulares y precisos, lloran. Ellas, para su llanto, cubren su rostro con un manto o también, con su propia cabellera que colocan frente a su rostro como espesa cortina que así oculta su rostro y modula su llanto. Nadie, pues, ve sus lágrimas, lo que no quiere decir que efectivamente no estén brotando; en todo caso, lo que todos siguen es el rítmico llanto como quejido o lamento sustentado con frases como: **¡Ay maama; ay paapa, ou'tipüchon nee; ou'ti pürin nee**! (¡*Ay mamá, ay papá, ha muerto tu hijo; ha muerto tu nieto*!), y luego vuelven al llanto.

En cuanto a los hombres, puedo decir que sólo cuando están bien borrachos los he visto llorar al no poder contener el peso de la desgracia que les afecta; sin embargo, aún en esos momentos, sus compañeros o familiares les regañan y conminan a dejar de llorar, pues, se entiende que el llanto aumenta o atrae la desgracia; tal vez, por eso, quienes lloran al difunto son *los otros*, no los propios. **Anou pe küirei aka üiraa ataüra moukarü** (*No es bueno ser llorón pues llorar atrae lo malo*).

kümaa: Verbo. ***Construir***; ***tener o hacer tierra***; ***asentar***.

Sin lugar a dudas, se trata del verbo más consecuente con lo que para el sentipensar añuu es el *horizonte del hacer* de todo lo presente en el mundo, esto es, *cortar/compartir* un lugar; por tanto, *construir* consiste en asentar o asentarse (*hacer o tener tierra*) en un lugar que, ciertamente, siempre será del todo compartido desde el hacer particular de cada una de las comunidades presentes en el mismo.

Justo parece ser el hito imaginario que impulsa esta definición del filosofar añuu, toda vez que se trata de una sociedad humana que habita las aguas, por lo que la necesidad de asentarse territorialmente en las mismas les impulsó

milenariamente a crear o construir tierra con sus manos, y, para ello, lograron cortar/compartir el saber del hacer propio del manglar, ya que fue a partir de su relación con el manglar que los añuu lograron diseñar y construir para sí el palafito y, posteriormente, la escollera. Ambas obras de ingeniería con la que, en efecto, ha logrado hacer o tener tierra o, por mejor decir, construirse territorialmente sobre las aguas. De tal manera que, construir (**kümaa**) es para el sentipensar añuu, hacer para tener tierra allí donde no existe, es hacer con sus manos un lugar que los afirma sobre las aguas.

Waparaañun kümaatünü wapiña ouwiinkan apürü joukai woure ama mané kanüye (*Nuestros antepasados construyeron nuestro hogar sobre las aguas para nuestro eterno emerger como otro pueblo*.

L

Es importante señalar que el sonido palatal "**l**" tiene una muy escasa presencia en la lengua añuu, tanto en posición inicial como intermedia o intervocálica en términos propios del idioma; por lo menos, fueron muy pocos los que pudimos llegar a registrar nosotros, pero que también se evidencia en los discursos registrados por Marie France Patte y de otros investigadores antes que ella (Jahn, 1922; Wilbert, 1954). En este sentido, debemos aclarar de antemano que la casi totalidad de los términos que presentamos con el sonido "**l**" en posición inicial corresponden a préstamos del castellano.

Por otro lado, a diferencia del wayuunaiki, idioma en el que los sonidos líquidos "**l** / **r**" parecieran confundirse en el habla y sólo se diferencian cuando la vibrante "**r**" se hace múltiple "**rr**"; en el añunnükü no es así, pues, hay permanentemente una clara diferencia o absoluta separación entre "**l**" y "**r**", y también, una muy escasa presencia de la vibrante múltiple "**rr**".

laapü: Nombre. ***Lapa*** (*Cuniculus paca*) (*Cuniculus taczanowskii*).

Se trata de un roedor que habita en la selva o la montaña en alturas superiores a los 350 a 600 mts por encima del nivel mar. Muy buscada por su carne es considerada una especie en peligro de extinción. Es imposible que estos animales puedan habitar en las selvas de manglar y alrededores de la Laguna, pues, residen en cuevas que construyen o aprovechan de otros animales que, como el Cachicamo, construyen bajo tierra con varias salidas a la superficie, siempre bien camufladas con la vegetación.

Siendo esto así, la única vía para que los añuu la obtengan es a través del intercambio con cazadores wayuu o criollos que la buscan en las montañas de la Sierra de Perijá. No obstante, esto es cada vez más esporádico, pues, la cacería de Lapa está absolutamente prohibida desde hace algún tiempo y sólo los cazadores furtivos la buscan para venderla a muy altos precios a restaurantes que, igualmente, las sirven en platos cuyo costo es mucho más elevado. Vale decir, se trata de una especie muy fuera del alcance de **nnerr** para que los añuu la puedan consumir.

Tekaaipe laapü ¡jüüüümüiwo kaaya iimain! (*Yo no como lapa haaaaace muchos años*)

Laapü (*Lapa*) (*Cuniculus paca*)

laranja: Nombre. ***Naranja*** (*Citrus sinensis*).

Al igual que el *limón* (**limoona**), la naranja es un fruto traído por los europeos para su cultivo en América. Estos, a su vez, especialmente oriundos de la península ibérica (España y Portugal), recibieron la Naranja y el Limón durante la dominación árabe de esa región de Europa, y, los árabes, previamente las habían obtenido de China que es, en definitiva, el lugar de origen de estos frutos cítricos.

Podemos ciertamente aseverar que entre los añuu es muy escaso el consumo de naranjas, lo que no ocurre efectivamente con el limón (**limoona**), pues, éste ha sido incorporado incluso como cultivo, dados sus múltiples usos, ya como parte del arte culinario o como parte de los remedios para afecciones de la salud, y aún en los rituales de limpieza espiritual practicados por los piaches. **Püpaata pe laranja aka jamaicha tekaai jiá, pümiyaana limoonain keetü japüita jürüko** (*No me des naranja pues poco la como, dame limones que sirven para todo*).

leechü: Nombre. ***Leche*** (*de vacuno o caprino*).

El presente término, como el anterior, nos permiten enfatizar en lo que es esencial al interés de la conformación de la territorialidad añuu. Nos referimos al hecho de que toda territorialidad genera un patrón de consumo alimentario particular, no sólo por el hecho de los posibles alimentos a encontrar o producir en el espacio territorializado, sino en la carga simbólica que los mismos generan al pensamiento de la comunidad que así los consume. Queremos decir, por ejemplo, que el limón (**limoona**) logra ser un fruto no añuu mucho más integrado a la cultura que la naranja (**laranja**), en tanto que la percepción de la fortaleza de la acidez de **limoona**, permite integrarle simbólicamente con mayor propiedad a procesos de curación o de intervención en la curación espiritual que la naranja, cuya acidez es, ciertamente, más dulce, lo que es interpretado como

expresión de menor fortaleza de espíritu.

Por otro lado, durante toda su milenaria historia previa a la presencia europea, podemos decir que ningún pueblo indígena consumía leche de vaca, lo que en modo alguno les privaba de las fortalezas proteínicas presentes en la misma, ya que muchas leguminosas y raíces procesadas presentes en sus espacios territoriales llegan a poseer, incluso en niveles muy superiores de calcio, fósforo, hierro y otras vitaminas, por encima de los presentes en la leche. Por tanto, en buena parte la incorporación del consumo de leche en sustitución de la *java* (leguminosa) o la chicha elaborada con la raíz de la enea, entre los añuu, no puede explicarse sino como parte del proceso de sometimiento colonial y la imposición de la colonialidad del poder y del saber que, de igual forma, no es posible desvincularlo del proceso de desterritorialización sufrido por la cultura.

Lo anterior no implica para nada negar la necesidad y efectiva permanente ampliación y/o transformación del patrón de consumo que cada grupo humano desarrolla en el contexto de su territorio y territorialidad; pero, ciertamente, se trata de una operación que las comunidades humanas realizan a partir de su propia perspectiva de visión del mundo y, en este caso, de los alimentos en cuanto a su valor nutritivo material y simbólico en relación a su significación para la persistencia de su sociedad como cultura autónoma.

Es, pues, en este sentido, que el consumo de leche y de otros alimentos no sólo representan un terrible cambio del patrón alimenticio sino, sobre todo, expresión del proceso de desterritorialización añuu, la pérdida de su autonomía y su dependencia de la colonialidad del poder y del saber de la sociedad criolla occidentalizada nacional que, entre otras cosas, le impuso el consumo de la leche por encima de la chicha de raíz de enea; sólo que para los añuu (y todos los pueblos indígenas del país), el consumo de leche está restringido a su capacidad monetaria (**nnerr**) para adquirirla; así, la colonialidad del poder, luego de imponer desde la colonialidad la supuesta superioridad energética de la leche de vaca por encima de los alimentos autónomamente producidos por las comunidades, manipula su control mediante los llamados programas sociales de asistencia intentando de manera sistemática mantener a las comunidades bajo su control, despojándoles de su dignidad. **Wanoope ya aurulamariche wiinkarü ata türü weiñawa añun, jakeetü wanooin leechü api weiñawa ayounain, aka kape nnerr we api wayaara je ata anoo leechü añun pe we ya aka nnawa ayouna weenü** (*Ya no bebemos el agua de la raíz de la enea porque eso nos hacía indios, ahora tomamos leche para hacernos como los criollos, pero no tenemos dinero para comprar y por tomar leche ya no somos indios, pero nunca seremos criollos*).

liürü: Nombre. ***Libro***; ***escrito sobre papel***; ***palabra del papel***.

Si algún elemento cultural traído por el conquistador europeo impresionó sobremanera a los pueblos originarios en toda Abya Yala lo fue, precisamente, el libro, pues, se trataba, en lo esencial, de la voz en el papel, esto es, la posibilidad de escuchar la voz del papel que en forma de "dibujos" se encontraba registrada y para lo que el lector sólo prestaba su voz. Ahora que, hablando con propiedad, si la posibilidad de escuchar al papel hablar era de cierto impresionante, más impresionante, por terrible, eran las consecuencias de su palabra. Nos referimos a la obligada lectura de "*El requerimiento*", texto en el que se advertía a las comunidades indígenas de las consecuencias de su no aceptación del dominio y, por tanto, de su conversión a la ideología católica-cristiana y así evitarse una dolorosa derrota militar. Se trataba, pues, de una palabra surgida del **liürü** cuya imposibilidad de comprensión abría las puertas a una desigual batalla que terminaba en grandes bajas indígenas y en la esclavitud de los sobrevivientes. He allí, pues, el origen, desde la perspectiva indígena, del poder de la palabra grabada en **liürü**.

Pero si la lectura del "requerimiento" era previa al ataque militar a una población indígena por parte del ejército conquistador, la lectura de pasajes bíblicos o de partes del evangelio católico también eran declamadamente leídos por frailes y sacerdotes antes de la ejecución de la condena a muerte de los piaches o shamanes indígenas acusados y condenados por brujería. Se sabe (por los propios registros escritos de conquistadores militares y eclesiásticos), que en esta región del Lago de Maracaibo tuvieron lugar, por lo menos, dos juicios por brujería y los acusados (condenados) fueron, precisamente, **ou'ti añun**, también llamados **mojaana**, debido a sus prácticas ceremoniales y curativas, quienes, al momento de ser enjuiciados y condenados a muerte, debían escuchar la palabra del **liürü** que contenía la voz que explicaba "*las causas de su delito*" y "*la necesidad de su condena*" que siempre concluía en la muerte del condenado. Ahora bien, la idea de graficar la palabra mediantes signos convencionales no era del todo ajena a los pueblos indígenas de Abya Yala; así, es posible hacer mención de las "estelas" mayas en las que se resumen las más importantes historias de la memoria de ese pueblo, la mayoría de las cuales fueron quemadas por los europeos en tiempos de la conquista. Pero también, en nuestra cuenca del Lago podemos mencionar la grafía simbólica de los hoy llamados **jeerü** wayuu que son diseños ideográficos con los que simbolizan a cada uno de los **eirükü** wayuu (clanes familiares); pero igualmente se sabe que en una cueva en las cercanías o alrededores del cerro de **Makuira** en la Alta Guajira, hay talladas en la pared de la misma una cantidad de estas gráficas que, según nos informan, algunos ancianos saben leer o interpretar su significado, la mayoría de ellos vinculados a la historia del desplazamiento de las poblaciones en el territorio wayuu. Pero también entre los yukpa persistió hasta comienzos del siglo XX la

práctica del **Tiot Tio**, que consistía en una tablilla de madera en la que el sujeto, mediante imágenes ideográficas dibujadas con carboncillo, redactaba y leía el relato de los acontecimientos que relataba de una comunidad a otra.

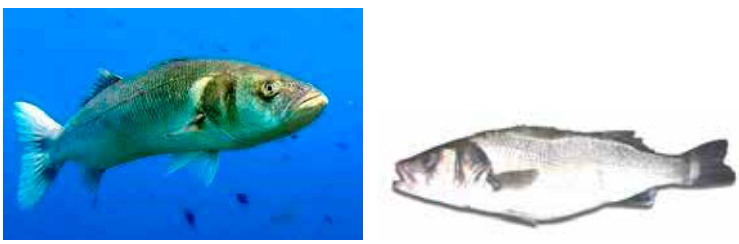
En todo caso, la escritura y el libro resultan una creación cultural que surge de la necesidad de la comunidad humana de registrar y expandir la memoria de sus experiencias y saberes, por lo que, en una comunidad donde la transmisión de sus experiencias y conocimientos puedan ser registrados y transmitidos verbalmente de manera eficiente, la escritura no resulta ser una creación necesaria. Tal es, pues, el caso de los añuu y muchos otros pueblos indígenas del continente. Es por ello que, para los añuu, la palabra del **liürü** siempre fue entendida como la expresión de un poder particularmente externo y, tal poder, era propio de la lengua de los otros y no de su propia lengua. Es por ello que, aún en la actualidad, para muchos añuu les parezca imposible la escritura de su lengua, pues, a su parecer, tal hacer sólo es propio de la lengua de los criollos y otros extranjeros. **Nüokota José keetü wanükü eearü liürükan ya, tayunka pe** (*Dice José que nuestra lengua ya está en los libros, yo no lo creo*).

looro: Nombre. ***Robalo*** (*Dicentrarchus labrax*)

Pez de las orillas del mar pero que igualmente logra adaptarse a las aguas de los ríos, especialmente, en las zonas de las desembocaduras de las aguas de los ríos en el lago como en su salida al mar. Pueden alcanzar tallas de hasta 1,40 mts., y pesos superiores a los 10 kilos. Se captura fundamentalmente con anzuelos moviendo constantemente la carnada que bien pueden ser pequeñas sardinas que él acosa. Los antiguos añun los capturaban también con arpones y flechas. Por su tamaño y peso, es muy apetecido, tanto porque con una sola pieza puede comer una familia completa, como por su valor comercial hoy día.

En la actualidad, en la época en que abundan en la desembocadura del río Limón hacia el Lago de Maracaibo, los criollos han tomado como deporte la pesca del robalo (**looro**) en un lugar que llaman El Trompo.

Weiñatünü maanaü püroü amo apani loorokan wataüratünü aye, wekatünü jürüko apani amanakan (*Ayer hicimos una fiesta con tres robalos que atrapamos, comimos tres familias juntas*).



Looro (*Robalo*) (*Dicentrarchus labrax*)

luseera: Nombre. ***Lucero***; ***estrella***.

En el proceso de pérdida de la lengua, los añuu, ya sea por desuso o por sustitución cultural dejaron de usar el término propio para estrella (**keiche**) por el de **luseerakarü**, ciertamente, un préstamo del castellano ***lucero***.

M

ma: Verbo. ***Así es***; ***decir***.

Este morfema actúa como verbo para referirse al acto de pronunciar un discurso o más bien, como afirmaciónde lo dicho, es decir, que lo pronunciado es tal y como se ha dicho; por tanto, no puede ser considerado como el verbo hablar propiamente dicho y que, ciertamente se conforma de otra manera que veremos más adelante; se trata más bien de que lo dicho es así, que lo dicho corresponde a lo comprendido. **Ma naokotain araürakan** (*Lo que dicen los ancianos así es*).

ma aka: Expresión comparativa. ***Así como***; ***como***; ***también***; ***es así como***.

Es importante señalar que para el sentipensar añuu las relaciones comparativas parten de la idea de complementariedad emparejada, esto es, las vinculaciones entre dos elementos, se realiza de acuerdo al *hacer* correspondiente a cada uno de ellos y, es el hacer lo que los empareja al momento de complementarse desde sus diferencias; por tanto, un elemento dentro de una relación no es ni más ni menos que su par en la relación complementaria.

Así, pues, no existe un elemento superior o menor, mejor o peor en sí mismo, sino diferentes haceres que, en su complementariedad, pueden ser capaces de generar un nuevo elemento con su propio hacer que siempre estará en función del beneficio de otro (especialmente el ser humano) que, por esa vía, resuelve problemas, obtiene beneficios, mejora o transforma la realidad. De tal manera que la comparación **ma aka** generalmente se utiliza para referirse a la relación de elementos diferentes pero complementarios en la producción o reproducción de un beneficio. **Ma aka weimeikarü nüaapa we mmo je akürü, wackaka niá je nnawa wachonaa niá mou iimaru** (*Así como el mangle nos da tierra y alimento, nosotros lo cuidamos y nunca lo cortamos en mal tiempo*); **Ma aka kaikai je keincikarü aunaa we jürüko joukai api weiña** (*También como el sol y la luna, nosotros salimos todos los días para nuestro hacer*).

maaküri: Nombre. ***Anguila de río*** (sp) (*Symbranchus marmoratus*).

Aunque su aspecto ha llevado a relacionarlas con las anguilas del mar, nada tienen que ver con éstas. **Maaküri** habita en aguas dulces, preferiblemente sedimentadas y con poca corriente; por eso, las zonas pantanosas del manglar son ideales para ellas mantenerse bajo la tierra anegosa y, durante la noche, capturar pequeñas cangrejas, caracoles, camarones y aún tortugas recién nacidas con los que se alimenta.

Sin embargo, durante los tiempos de sequía, ellas pueden permanecer durante mucho tiempo (meses) enterradas en el barro cenagoso sin ingerir alimento, por lo que, al parecer de los añuu, se trata de un *comedor de tierra*, de allí su nombre, **maaküri**, que como vemos, se conforma mediante: **ma**- (*tierra*); -**akürü**- (*alimento*, *comida*), y finalmente –**ri** (sufijo para masculino): *que se alimenta de la tierra*. Esto se debe al hecho de que el animal vive de sus hígados y riñones, reduciendo al máximo su metabolismo, lo que le permite autosostenerse durante todo el tiempo que dura la estación seca.

Su forma es alargada, llegando amedir hasta 1,40 mts. Tienen dentadura y su cuerpo, en lugar de escamas, está recubierto de una piel cubierta de una mucosa que es la que les proteje. Aunque desagradable al tacto y aún por su aspecto, en tiempos difíciles, los añuu las buscaban, pues, su carne da un buen guiso que preparan con leche de coco, papas y onoto.

Maaküri (*Anguila de río*) (*Synbranchus marmoratus*)

maama: Nombre. ***Mamá***.

Corresponde ciertamente al nombre casi universal para llamar a la madre. Sin embargo, para el pensamiento añuu representa, igualmente, el nombre de la madre de todas las generaciones de la gente del agua, de allí que exista un canto (lamento), que se interpreta al momento de la muerte de un miembro de la familia, en una especie de llamado o convocatoria a la madre universal de los añuu (las aguas), para que oriente, conduzca, acompañe y reciba en su corazón al difunto que ha iniciado su viaje al corazón del mundo de donde emergió su espíritu.

Este canto se interpreta antes de iniciarse el velorio propiamente dicho; se trata, con todo, de una convocatoria para todos, pero fundamentalmente, al espíritu de las aguas. Una muestra de este canto lo pudimos registrar interpretado por Isabelita (de La Ponchera) y lo ofrecemos en el disco que acompaña este trabajo.

maanaü: Cuantificador indeterminado femenino. ***Una***.

En efecto, el término se usa para cuantificar o numerar un elemento considerado como femenino o no masculino; igualmente, funciona como artículo indeterminado de género femenino. **Maanaü aroona jaratatürü aye jaapira keetü einta ya iima jattakarü** (*Una yaguasa pasó ayer, ella avisa que ya viene la estación seca*); **Aani te maanaü taraaya** (*Tengo una atarraya*).

maanaücha: Adverbio. ***Sólo***; ***solamente***; únicamente.

Como vemos, el sufijo de diminutivo modifica el artículo transformándolo en adverbio de cantidad "solamente"; "únicamente", por lo que se entiende que para el pensar añuu el diminutivo reduce o circunscribe el espacio significativo del numeral o, por mejor decir, lo puntualiza de manera definitiva y única.

Ahora bien, es interesante observar que tanto **maanaü** como **maanaücha** se estructuran mediante: **ma-** (*tierra*) y –**ana-** (*bien*, *bueno*), que sufijadas por –ü implica el sentido de "**buena**"; así, la idea de una indeterminada tierra buena se constituye en el horizonte al que siempre han aspirado los hombres de agua; por lo que podemos decir que *el buen vivir* para los añuu no es otra cosa que alcanzar, solamente, *una tierra buena* donde aposentar su conciencia. **Maanaücha wachaka katouwa ata wakuwaipawa** (*Solamente queremos vivir por nuestro propio camino*).

maanei: Cuantificador indeterminado masculino. ***Un***; ***uno***.

Al igual que **maanaü**, **maanei** corresponde al numeral "uno" pero también al artículo indeterminado para elementos considerados masculinos. **Weiratünü maanei keiwi aye Poncherarukarü** (*Ayer vimos un caimán en La Ponchera*); **Maanei eichi kapiyari joukai keintaaru** (*Un hombre verdadero siempre tiene saber en su corazón*)

maarü: Adverbio de tiempo. ***Pronto***; ***temprano***; ***ya***.

Mucho más utilizado como "temprano" toda vez que la cotidiana actividad de hombres y mujeres comienza antes de la salida del sol, especialmente los hombres que salen a pescar, y, aunque la labor del corte de enea y majagua por parte de las mujeres se realiza durante el día, ellas deben, antes de salir al corte, dejar adelantadas sus labores, esto es, la comida, la limpieza y el ordenamiento general de la casa.

Así, la prontitud que pareciera implicar rapidez en la acción es, hasta cierto punto, de poca frecuencia, pues, para los añuu las acciones deben pensarse con detenimiento por lo que la rapidez no es algo que se aprecie en demasía y, por el contrario, el hacer pausado se considera siempre lo apropiado. **Eewe aküma a we ata maarü nainteenü juyakan** (*Tenemos que prepararnos porque pronto llegarán las lluvias*); **Jürüko maarü waunaatünu api joukai weiña** (*Todos salimos temprano a nuestro diario hacer*).

maarüla: Nombre. ***Majagua***
(*familia Cyperaceae*).

Se trata de una planta acuática que crece en los humedales de la Laguna de Sinamaica y Gran Eneal, generalmente acoplada a la enea que es otra especie de herbácea. Ambas son sumamente importantes para los añuu en tanto que, junto al manglar, son capaces de ganar tierra lo que, ya lo hemos mencionado, constituye el horizonte del buen vivir de la gente del agua. No de balde el término **maarüla** es posible analizarlo estructurado mediante: **ma**- (*tierra*); -**arü**- (*dentro de*; *adentro*), y finalmente, -**rüla** (de **aürüla**) (*raíz*); por lo que el sentido significativo del término está vinculado a: *la raíz que tiene la tierra adentro*. De igual forma, el término (supuestamente criollo) **majawa** está igualmente vinculado al *hacer* de esta planta que, desde la perspectiva añuu, se caracteriza por *ser tierra por sí misma*, en tanto que: ([**ma**-] *tierra*; [-**j**-] *ella*; [-**awa**] *por si misma*, *para sí misma*). En todo caso, la planta conocida entre los criollos como **majawa** y entre los añuu como **maarüla**, se caracteriza por tener unas hojas muy largas que pueden alcanzar alturas de hasta 1,60 mts; las mismas son casi redondas y con una conformación interior vascular. Se caracteriza, además, por ser muy resistente, al punto que las mujeres añuu las usan para hacer los amarres del tejido de la enea y en la antigüedad, los hombres las utilizaban para atar las estructuras de las casas.

Finalmente, lo que provee a la **maarüla** o **majawa** de su sentido significativo, es la noción adquirida por *su hacer tierra* o, por mejor decir, su capacidad de ganar tierra por sí misma y así contribuir con el horizonte del buen vivir aspirado por los añuu, con quienes por esa vía y, al fin de cuentas, se complementan y comparten.

Maarüla (**Majawa**) (*Cyperaceae*)

machee: Verbo. ***Ser o estar sordo***; ***no escuchar por tener mal oído***.

Conformado mediante la unión de **m-** (de **mou**: *mal* o *malo*) y –**achee**, que se refiere al *oído*, al *escuchar*; por esta vía, el sentipensar añuu logra configurar el sentido significativo del término como: *mala escucha*; de *mal oído*; en fin, *estar sordo* o *no escuchar*, lo que, sin lugar a dudas, es un mal que impide la complementariedad y, por tanto, atenta contra la armonía, pues, no es posible el compartir con aquel o aquella que se muestra sordo a nuestra palabra.

Es importante señalar que **machee** no implica lo que podríamos considerar una *sordera* natural, esto es, que el sujeto haya nacido sin la capacidad de escuchar o que por alguna razón o enfermedad haya perdido el sentido de la audición, sino que está referido especialmente a mencionar a aquellos que teniendo buen oído insisten en no escuchar o comprender nuestra palabra o mal interpretarla en su propio beneficio. Son estos los sujetos que, desde la perspectiva añuu, deben ser considerados como no confiables y peligrosos, pues, se muestran "naturalmente" reacios y contrarios a la complementariedad que para su filosofar, es el único sentido al que se ha de orientar nuestra vida en el mundo. **Berrnadoran machee wanükü, wookoti amo nana je nanaapaape we, nachaka pe ookotawa wamo** (*Los del Gobierno no escuchan nuestra palabra, hablamos con ellos y no nos comprenden, no quieren compartir con nosotros*).

machüra: Nombre. ***Brasa***; ***madero encendido*** (*brasa de madera en el fogón*).

Hasta muy recientemente, algunas familias añuu en la Laguna de Sinamaica cocinaban sus alimentos utilizando leña encendida, la que extraen de los manglares secos. Decimos esto porque, hoy por hoy, la mayoría utiliza el gas envasado en tanques de metal ("*bombonas*"), pero el hecho es que estas tienen un costo en moneda que, para muchos, resulta casi imposible su adquisición y uso.

Otras familias logran combinar los dos tipos de usos, pues, a pesar de poseer estufa a gas no abandonan el fogón de leña, pues, de alguna manera, esta combinación les permite racionalizar el uso del gas pero también de la leña, especialmente, porque la búsqueda de la madera para leña de fogón es una actividad que requiere de un esfuerzo completo; esto es, la misma es realizada por jóvenes adolescentes varones o hembras que deben buscar los árboles de mangle secos para cortarlos y luego transportarlos; de manera de no afectar al bosque del manglar en general. Por el contrario, el uso de gas en *bombonas* requiere de **nnerr**, lo que tampoco es muy fácil de poseer para los añuu.

Kamaira piá kepenke jara ee machüra kayüküru (*Calienta el café todavía hay brasa en el fogón*).

machüruuna: Nombre. ***Lagarto*** (sp)
(*Basiliscus basiliscus*).

Se trata de un pequeño lagarto que desarrolla aletas tanto en su dorso como en su cola. Asimismo, posee una membrana entre los dedos de sus patas que terminan en unas largas uñas que les permiten trepar raudamente a los árboles en los que generalmente permanecen buscando alimento y cuidándose de sus depredadores en tierra.

Lo más interesante de este animalito es que en el momento de peligro en tierra puede correr a una enorme velocidad, irguirndo su cuerpo y así, solamente usando sus patas traseras puede correr por encima de las aguas. Esta capacidad de correr sobre el agua es disfrutada por los niños añuu, quienes buscan capturarlos sólo para soltarlos y poder verlos correr raudamente en el agua hasta alcanzar tierra y esconderse en el bosque del manglar. **Jamiyeenü we awaichirakan amo machüruunakan** (*Jugaremos a las carreras con los lagartos*).

Machüruuna (*Lagarto*) (*Basiliscus basiliscus*)

maika: Nombre. ***Arepa***; ***torta de maíz***.

A la llegada de los colonizadores europeos a la costa norte de Venezuela conocieron la torta de maíz (*arepa*) diseminada entre casi todas las poblaciones indígenas de la región, pues, constituye un importantísimo alimento. En la región occidental del país también era producida por los arawakos, tanto en lo que hoy

es el estado Falcón como por los de la Península, esto es, tanto por los **kaketíos** de **paraawana** como por los **wayuu** de la Guajira.

Ella, por supuesto, dependía del cultivo del maíz, para los añuu: **maikü**, y para los wayuu: **maiki**, el cual, luego de ser desgranado y cocinado en agua con sal, es molido y amasado hasta producir una mezcla con la que manualmente se produce la redondeada torta que luego es asada al calor de las brasas. Por supuesto, los añuu siempre obtuvieron el **maikü** de sus parientes wayuu para así producir su propia **maika**. **Tachaka tekai maika joukai** (*Me gusta comer arepa todos los días*).

maikü: Nombre. ***Maíz***; ***mazorca*** (*Zea mays*).

De origen mesoamericano, su cultivo y aprovechamiento por las poblaciones originarias se extendió en casi todo el continente. Hay muchas especies de este cereal y en Venezuela constituye hasta hoy día, el principal cultivo para muchos pueblos indígenas y campesinos. Esto se debe en gran parte a que puede crecer en zonas bajas y hasta alturas por encima de los 3000 metros sobre el nivel del mar; de allí que lo podemos encontrar en zonas costeras, pero también en las alturas de los Andes, pues, sólo requiere de agua para su normal crecimiento.

Su utilidad es múltiple, pues, no sólo constituye un importante alimento, sino que para algunos tiene un uso medicinal y ritual-religioso, especialmente cuando es fermentado para producir un licor utilizado en determinadas ceremonias que aún hoy día practican algunas comunidades wayuu.

Por su parte, los añuu generalmente obtienen el maíz y sus subproductos (la chicha, el licor y la masa para arepas) de los wayuu, aunque a mediados de los 80 ayudamos al viejo Miguel Paz (+) a cosechar una pequeña plantación de maíz que había logrado en parte de su escollera; sin embargo, esta experiencia no constituyó una acción asumida por la comunidad, pues, quiérase o no, el maíz requiere de una atención que los pescadores no pueden prodigar en su calendario de actividades.

Ma aka, anou maikü aka kawepe ama nüpüna niá (Es bueno el maíz, pero no tenemos como sembrarlo. *Así es*.).

Maikü (*Maíz*) (*Zea mays*)

maira: Nombre. ***Sábila*** (*Aloe vera*).

A pesar de que en la actualidad es una planta que pareciera silvestre en los caminos semiáridos que llevan a la Guajira, resulta ser una especie introducida por los europeos y que llegó hasta aquí por la vía del estado Falcón y que se ha extendido por casi todo el país, pero fundamentalmente en la región occidental que cubren los estados Falcón, Lara y Zulia.

Se trata de una planta con múltiples propiedades y es por ello que su cultivo se ha tornado familiar, pues, no requiere de gran cuidado y su reproducción es continua. Para los añuu y también los wayuu, su uso es medicinal y religioso, por lo que es común ver colgadas hojas de sábila en el interior de las casas ya que, se supone, ellas son capaces de capturar cualquier sentimiento maligno, mal de ojo o negatividad que se cierna sobre el hogar. De igual manera su crecimiento es observado con cuidado, pues, si crece fuerte se considera que en el hogar reina la paz, lo contrario sería señal de que un mal ronda la armonía y si le crece una flor es señal de que algún familiar perecerá pronto. **Joükai ee maira wapiñaaru aka jataa japüitaa we** (*Siempre hay sábila en nuestras casas, pues ella sabe ayudarnos*).

Maira (*Sábila*) (*Aloe vera*)

mana: Cuantificador. ***Un***; ***uno***; ***una*** (indeterminado).

Es igual a **maanaü** y **maanei** en cuanto a su función; sin embargo, es mucho más común su uso verbal que las anteriormente mencionadas, tal vez, por razones de la ley del menor esfuerzo en el momento de la enunciación. **Mana anuara jaratatürü jaketücha** (*Un gran cayuco pasó ahorita*).

mana jümo: Expresión adverbial. ***Cuando***.

Se trata de la expresión con la que se busca definir el momento en que se produce un hecho, suceso o circunstancia, por lo que siertamente se conforma como el adverbio de tiempo: *cuando*. Tal sentido significativo se obtiene mediante el emparejamiento de **mana** (cuantificador: *uno*, *una*), y el término **amo** (preposición *con*, *en compañía de*), que al estar prefijado por el pronombre de tercera persona femenino singular (*jiá*; *jü-*), literalmente genera la construcción verbal: *uno con ella*; *una con ella*; con la que se configura el sentido del momento o el instante circunstancial en que se produce el hecho, suceso o acción, esto es: el *cuando* de la acción.

Esto es importante, pues, nos muestra que la idea de tiempo, para el sentipensar añuu (y creemos que para todos los pueblos indígenas de Abya Yala), sólo se produce o se materializa en la intersubjetiva relación entre el sujeto que ejecuta la acción y el hacer de la acción en sí misma. He allí el *cuando*, esto es, *el tiempo exacto del hacer y su consecuencia inmediata*. **Waüneenü mana jümo nauneenü juya** (*Pescaremos cuando se vayan las lluvias*).

mane: Cuantificador. ***Otro***.

El uso de **mane** obliga a utilizar como elemento gramatical previo los morfemas **shi** o **tü**, que implican los adjetivos demostrativos: *este* y *esto*; así, la unión de **shi mane** o **tü mane** orientan su sentido significativo a señalar que se trata de otro elemento de la misma especie en un conjunto dado, implicando *este otro* o *esto otro*. **Nnawa, shirü pe shi mane** (*No, no es ese, es este otro*); **Shi mane ayouna keetü nüriyaa jürüko joukai** (*Este es otro criollo que habla todo el tiempo*).

manechi kai: Adverbio de tiempo. ***Otro día pasado***; ***anteayer***.

Es significativo que, por lo general al momento de señalar el tiempo, para el sentipensar añuu, el énfasis está en el pasado y el presente, pues, aún para referirse a algo que ha de darse en un tiempo futuro, la expresión implica que se trata de un tiempo previsiblemente inmediato. Vale decir, no es concebible un futuro distanciado, pues, dado que todo tiene un hacer, el futuro está permanentemente haciéndose en el presente.

En este caso, se trata de señalar otro día ya pasado, el cual bien pudo haber sido ayer, anteayer y aún más allá en el tiempo; sin embargo, el pasado, al igual que el futuro es, por decirlo de alguna manera, atraído por el permanente hacer del

presente que es el tiempo por excelencia.

Manechi kai waünatünü paraaru kaaya samonkan (*Antes de ayer pescamos muchas sardinas*); **Amüiwacha manechi kai eeatüi katouwa aka waaye pa ou'ta niá ya** (*Apenitas anteayer estaba vivo pero pasado hoy ya está muerto*).

manemi kai: Adverbio de tiempo. ***Otro día en adelante***; ***hacia otro día***; ***pasado mañana***.

Corroborando lo dicho para el término anterior, **manemi kai** señala el tiempo marcado como un futuro inmediato en un desplazamiento hacia el día señalado: *pasado mañana*. Como vemos, tanto para **manechi kai** como para **manemi kai** la distancia de tiempo se calcula como máximo en un par de días, pues, más tiempo de eso es prácticamente una antigüedad en el pasado (**amüiño**) o un tiempo no posible en el futuro. **Wataanüi ata keichikarü keetü manemi kai eenü anou aünaa** (*Sabemos por la luna que pasado mañana habrá buena pesca*).

Mareiwa: (de **Maleeiwa** wayuu). Nombre. ***Lugar donde la lluvia cae en la tierra***; ***lugar de la primavera***. "***Dios***".

Una de las más importantes preocupaciones de los sacerdotes misioneros que acompañaron al proceso de colonización y dominio de los pobladores originarios era, precisamente, la posibilidad de encontrar los términos en sus lenguas que hicieran posible la traducción de la evangelización; ello, como parte del proceso de sustitución simbólica de su territorialidad o, por mejor decir, del despojo simbólico de su propia territorialidad ya que no les era posible comprender que, de pronto, algunas culturas pudieran entender la religiosidad desde una perspectiva en la que lo divino se encontrara en la armonía del hacer de hombres, mujeres, plantas, animales y todo lo presente en el mundo.

Así, pues, encontrar el término para nombrar a "Dios" (su Dios) en lengua originaria les resultaba fundamental; por lo que suponemos que a la pregunta, ¿cómo se dice Dios en lengua indígena?, para lo que debían explicar la idea de Dios como el dador de vida en el mundo y al mundo, de seguro los wayuu vieron claro que lo que los **alíjuna** buscaban era a **maleeiwa**, esto es, ***el lugar y momento en que las primeras lluvias de la primavera caen sobre la tierra*** sedienta de La Guajira, haciendo posible la siembra y el crecimiento de sus cultivos y, por tanto, creando y dando vida a plantas, animales y comunidades humanas.

Dicho de otra forma, la idea de Dios como único, omnipotente y omnipresente, no es posible desde el sentipensar indígena, sino que se entiende como parte

de la vida del mundo, esto es, como el resultado de la relación complementaria entre elementos diferentes que hacen posible la existencia de todas las comunidades de seres presentes en el mundo. Así, la *lluvia* (**juyá**), al caer sobre **mma** (*tierra*) hace posible la vida de las plantas, animales y la comunidad humana y, por eso mismo, consideran a **juyá** y a **mma** como al *padre* y *madre* de todas las generaciones wayuu.

Pero, es el caso que para los añuu la relación de **juyá**/**mma** no tiene la misma significación, y el hecho de que tomaran el término de **mareiwa** como designación de "Dios" no resulta otra cosa que la posibilidad de resolver de manera rápida y eficiente el dilema planteado por la colonialidad del poder en tanto que, se trataba de ofrecer la respuesta esperada por el colonizador como la "natural" y "única" presencia de "Dios" en todo el mundo.

Sin embargo, sabemos que para los añuu no es **juyá** el gran padre, ni **mma** la gran madre, sino que es **joutei** (*el viento*), hermano inseparable de **juyá**, y **paraa** (*las aguas extendidas*) la gran madre, quienes, complementariamente han hecho posible la existencia de todas las generaciones añuu en el mundo.

Pero esta colonial búsqueda de la idea occidental de Dios como naturalmente existente en el pensamiento indígena no terminó con la colonia; por el contrario, ahora, en la colonialidad del saber científico no son los sacerdotes misioneros sino de los criollos occidentalizados, quienes, buscan dioses y divinidades a imagen y semejanza de su idea de Dios y de su religiosidad, ciertamente adquirida, esto es, no propia de ellos. Tratemos de explicar esto que decimos mediante un breve y real relato. Cuento:

Estando de visita en la Laguna de Sinamaica acompañando a un grupo de universitarios encabezados por profesores de antropología, una de estas profesionales; por cierto, muy reconocida por la academia local por haber traído esta disciplina desde Francia, luego de un rato de andar observando el paisaje desde la embarcación, le preguntó al viejo lanchero que nos transportaba:

- Señor Baez, ¿puede decirme usted cuál es la ***deidad*** de aquí de la Laguna?

A lo que, sin pensarlo mucho, el viejo le respondió:

- Ay señora, ***Deida*** se fue hace mucho de por aquí, los hijos se la llevaron *porái*, pa'Santa Rita dicen, yo no la ha visto más por aquí.

Cuando cuento esta anécdota, especialmente a mis alumnos indígenas wayuu y añuu, todos ríen; sin embargo, a pesar de lo risible, por absurda, que pueda parecer, la situación describe una dramática realidad, pues, ello implica la sujeción colonial de quienes se asumen dueños de la ***verdad científica*** que, a fin

de cuentas, es considerada por la ***colonialidad del saber y del poder como la*** única y verdadera verdad que los muestra, en la actualidad, como los "*nuevos*" misioneros o sacerdotes de la ciencia, a veces, mucho más terribles que los sacerdotes religiosos, toda vez que se muestran como "poseedores" del control de la "única verdad científica".

Finalmente, justo es decir que si usted a cualquier añuu conocedor de su lengua le hace la misma pregunta en términos de la antropóloga o lingüista descrita, esto es: ¿Cómo se dice Dios en añuu?, todos le diran que es **mareiwa**; no obstante, debe usted saber que la misma es una respuesta fácil y para sacudirlo a usted de su presencia, pues, tal definición no es propia pero saben los añuu que es una pérdida de tiempo tratar de explicarle a usted algo que, para que realmente sea entendido desde su perspectiva, requiere que usted deje de ser colonial, esto es, ser uno más en el mundo.

mareko: Verbo. ***Estar o ser ennegrecido***; ***oscuro***.

No se refiere al color o la idea de la falta de luz; se refiere a aquello que no es negro en su condición exterior natural, esto es, que no es propiamente negro, sino que por su relación con otro elemento se ennegrece; por tanto, es aquello que es ennegracido por otro. Así, por ejemplo, una embarcación que al ser calafateada debe ser cubierta con la brea en todo su fondo y a lo largo de su quilla se dice que es **anua mareko** (*cayuco ennegrecido*), es decir, *ella está o ha sido ennegrecida o cubierta de negro*, aunque, en sí misma o por sí misma ella no lo sea. **Jürüko mareko ya, anou oora api woota waünaa** (*Ya todo está oscuro, es buena hora para salir a pescar*).

maricha: Nombre. ***Enea ya tejida***; ***cubierta*** (*techo de casa o laterales de la casa*).

Como sabemos, el palafito añuu es un tejido que se combina tanto como cubierta de su cuerpo como techo de la casa; todo este tejido es ensamblado o adherido a una estructura armada de palos y troncos de mangle.

Por supuesto, la raíz del término es **mariche** que como veremos seguidamente se trata del nominal de la herbácea utilizada para el fin de **marichata**, es decir, transformar la espiga de la planta en tejido que será techo o cubierta; por lo que bien podemos decir que **maricha** corresponde al momento en que **mariche** recibe en su complementariedad con las mujeres añuu, el hacer de configurar la casa, de cierto, la creación cultural más trascendental del pueblo añuu. **Tatüra-**

tünü maricha ya api jallakarü (*Ya está tejida la cubierta para la casa*).

mariche (**marichü**): Nombre. ***Enea*** (*Typha dominguensis*).

Sin lugar a dudas, se trata de la planta herbácea de mayor importancia para la cultura añuu, ya que hace posible (unida al árbol de mangle) la construcción del lugar de habitación y la vida añuu sobre las aguas. Entre los añuu, el tejido de la enea es una labor femenina por excelencia; con ella las mujeres elaboran las esteras que serán utilizadas como cubierta o paredes y también los techos de las casas; pero, además, de sus raíces, lavadas y secadas al sol, las mujeres obtenían una harina luego de molerlas. Esta harina mezclada con agua se cocinaba y endulzaba con miel de abejas del manglar, dando como resultado un atole o chicha, que es una bebida espesa, refrescante y muy nutritiva que hasta los años setenta, tanto niños como adultos, consumían casi a diario.

Así, pues, la enea y su procesamiento es tarea cotidiana de las mujeres, pues, no sólo se trata del mantenimiento de las casas sino que con su tejido producen también petates para dormir, cestos para almacenar alimentos o guardar ropa, en fin, la *enea* (**mariche**) es *la planta que teje tierra* pues es la que hace posible construir el lugar de la familia y la comunidad, y tal tejido sale de las manos de las mujeres que no de balde se conforman como las creadoras de la centralidad comunitaria; por eso, desde muy temprana edad las niñas acompañan a sus madres o abuelas al corte de la enea y posteriormente al aprendizaje de su tejido en la elaboración de lo necesario para la casa. **Ee ayaapaa marichekarü jatta apürü watüreerü we** (*Hay que esperar que la enea esté seca para tejerlo*).

Mariche (*Enea*) (*Typha dominguensis*)

mariita: Nombre. ***Lirio de agua***
(*Eichornia crassipes*).

En tiempos de verano o la estación seca, cuando las aguas del río que da lugar a la Laguna de Sinamaica bajan o merman en su caudal, se reproduce y crece **mariitakarü** (*el lirio de agua*) en una dimensión tal, que llega a cubrir totalmente algunos lugares de la laguna, especialmente, donde se localiza la mayor concentración de población o menor fuerza de la corriente del río. Así, pues, ante la baja del flujo de la corriente del agua, la concentración de elementos contaminantes es superior y como **mariita** se alimenta de ellos, es por lo que

en esas zonas su reproducción y crecimiento es casi inmediato; es cuando podemos verla flotando sobre las aguas como una alfombra verde pincelada por unas hermosas flores violetas que resaltan por sobre la intensidad del verde de las hojas de la planta.

Ahora bien, dado que durante los últimos tiempos los periodos de sequía se han extendido de manera extraordinaria, el crecimiento de **mariita** se ha extendido en la misma proporción, cubriendo grandes espacios en la laguna, lo que en cierta forma no sólo perjudica al tránsito de las embarcaciones, sino que también las plantas agotan el oxígeno del agua alejando a los peces de la laguna. **Anaüchaa mariita mana jumo jawaana waruchakarü** (*Es hermoso el lirio de agua cuando cubre la laguna*).

Mariita (*Lirio de agua*) (*Eichornia crassipes*)

marükai: Nombre. ***Maracaibo*** (ciudad); ***la tierra adentro***; (***el continente***).

Conformada mediante **ma**- (*tierra*); -**rü**- (*adentro*, *dentro*) y, finalmente, -**kai**, sufijo determinante de género masculino, se configura como el nominal para designar un lugar que se encuentra tierra adentro, es decir, se refiere *al continente* y que, ciertamente, desde muy antiguo, esto es, antes de la llegada de los europeos constituía uno de los puntos de encuentro entre las diferentes parcialidades originarias de la cuenca del Lago para el intercambio de productos.

En términos wayuu, quienes ciertamente lo transitaban con mayor regularidad, se denominaba **marakaaya**, significando "*hay mucho cascabel*" o, donde hay mucha serpiente cascabel (**maraka**-*cascabel*) y **kaaya** (adverbio de cantidad:

mucho o *mucha*). Ciertamente, el lugar de Maracaibo fue en tiempos de la conquista levantado por los europeos, por lo menos, en tres oportunidades, pues, permitía el anclaje de las embarcaciones españolas y en tierra firme, se trataba de una planicie extensa, suficiente para el emplazamiento de una ciudad. **Nüunatüi marükai** (Él se fue tierra adentro); **Ee jiá marükairu** (*Ella está en Maracaibo*).

marükami: Expresión. ***A Maracaibo***; ***hacia Maracaibo***; (***hacia tierra adentro***)

Se trata de la expresión con la que se señala el desplazamiento desde un lugar hacia Maracaibo, esto es, hacia el lugar que en la memoria y aún hoy, representa el punto de encuentro para el intercambio económico, aunque hoy día, por supuesto, debemos considerar la presencia centralizada de los poderes públicos del Estado como referencia importante a tales desplazamientos. **Wauneenü marükami watta api era wamirü aka ira jüpiña** (*Iremos a Maracaibo mañana a ver a nuestra hermana pues alla está su casa*).

marükaüyü: Expresión. ***De Maracaibo***; ***desde Maracaibo***; (***de tierra adentro***; ***desde tierra adentro***).

Expresión utilizada para señalar el desplazamiento del sujeto *de* o *desde Maracaibo* hacia otro lugar; de igual forma, indica el gentilicio o marca el lugar de nacimiento del sujeto que, en todo caso, corresponde a los **ayouna** nacidos en esa ciudad y que por ello son designados en añuu como **marükaüyüri** (*maracaibero*) o **marakaüyürü** (*maracaibera*). **Teintai marükaüyü** (*Vengo de Maracaibo*) (*Vengo desde Maracaibo*); **José marükaüyüri aka añunnüin** (*José es maracaibero pero su corazón es añuu*).

Mashareikai: Nombre. ***El Zamuro***
(*Coragyps afratus*).

Es el buitre carroñero, el que se alimenta de las vísceras de los muertos. Se trata de un animal vinculado simbólicamente por los añuu al territorio de los muertos, pero también del aire. Ambas relaciones simbólicas están expresadas en su nombre a partir de: **asha** (*vísceras*) para la primera, y, **ra**-; -**ei**- para la segunda. Esto por cuanto, en efecto, lo primero que este animal extrae de sus presas ya muertas son sus vísceras, y, lo segundo es porque sólo bajan a tierra para comer, de tal manera que la mayor parte del tiempo lo pasan planeando en las alturas usando para ello, las permanentes corrientes de aire circulando en el espacio. **Nariwan mashareikan, ee mana ou'ta amüni kunuunuriyaru** (*Están volando los zamuros, hay un animal muerto en el monte*).

Mashareikai (*El Zamuro*) (*Coragyps afratus*)

matuwara: Nombre. ***Sabana***; ***llano***; ***planicie***.

Por supuesto, al decir **matuwara** los añuu se refieren fundamentalmente, a las grandes extensiones llanas o a las sabanas de La Guajira, territorio de sus parientes wayuu y que son, ciertamente, observables desde las aguas en la hoya del llamado Golfo de Venezuela.

Conformado por **ma-** (*tierra*); -**tuwa**-, afijo que indica multiplicación, esto es, el número de veces que algo se reproduce a sí mismo ya sea como acción, suceso o estado, y, finalmente, el sufijo –**ra** que señala exterioridad; de tal manera que el sentido significativo de **matuwara** es el de una extensión de tierra que se multiplica o repite en una gran extensión o distancia, pues, ciertamente, si se navega desde la boca del Lago hacia la Península de la Guajira, puede bien observarse cómo el paisaje de tierras planas se repite una y otra vez en una gran distancia de la totalidad del recorrido. **Aruuyü orukarü weira matuwarain mokiirokan** (*Desde la costa vemos las llanuras de los Guajiros*).

maüchü: Verbo. ***Que está mal vestido***; ***desnudo***; ***usa vestimenta inapropiada***.

Conformada mediante: **m**- (*mal*; *malo*), y –**aüchü** (*ropa*, *vestido*, *vestimenta*), el término es utilizado para señalar que el sujeto está vestido inapropiadamente, lo que es considerado como andar o estar desnudo. Vale decir, para los añuu hay vestimentas que corresponden a determinados momentos y lugares; por ejemplo, el uso de mantas totalmente blancas, esto es, sin adornos, por parte de las mujeres es indicativo de luto y las mismas deben ser usadas a la hora y lugar del velorio. La manta colorida o adornada es festiva y su uso es generalmente reservado para los días de fiesta. Así, una mujer que asiste a un velorio con una manta adornada se dice que es: **maüchüü**, esto es, *está mal vestida* o *está vestida inapropiadamente* que es lo mismo que *andar desnuda* lo que, por supuesto, no suele ocurrir.

De igual manera, un hombre que va a cazar o a cortar mangle en el bosque debe

ataviarse apropiadamente para enfrentar las condiciones de un ambiente plagado de mosquitos y zancudos que le rodeadarán y atacarán sin duda. Por ello, antiguamente, los hombres antes de entrar al manglar apenas con su guayuco, cubrían su piel con tabaco mascado por ellos mismos; hoy día, entran al manglar con camisas de manga larga y pantalones de tela grueza y sólo se untan saliva de tabaco en el cuello, rostro, orejas y manos para resistir el ataque de la plaga. **Joukai jitaaü anou aayawinawa aka jüchakape maüchüü jiá** (*Ella siempre sabe vestirse bien, pues no le gusta estar vestida inapropiadamente*).

mawaana: Nombre. ***Moján***; población de ***El Moján***.

Se trata de uno de los lugares que, en su viaje a Maracaibo, los añuu de la Laguna de Sinamaica siempre visitan y donde ciertamente, algunas de sus familias se instalaron en sus orillas en un caserío que hoy denominan Nazareth de El Moján. El término **mawaana** pareciera referirse a *una tierra buena en sí misma* o por sí misma. Es importante señalar que la planicie de lo que es hoy el poblado de San Rafael de El Moján estaba ocupada por población wayuu, mientras que sus riberas eran ocupadas por palafitos añuu.

Así, la población criolla sólo logra establecerse en el lugar de manera definitiva a comienzos del siglo XIX (1830 para ser precisos); sin embargo, previamente, durante la conquista, las huestes europeas incursionaron en sus tierras y por supuesto, tuvieron que enfrentar a los wayuu logrando posteriormente no sólo el retiro o desplazamiento de la población originaria, sino el emplazamiento de avanzadas religiosas y militares que se dedicaron a someter, ya por vía del evangelio o por la fuerza de juicios y castigos a aquellos que eran considerados como brujos y herejes.

En efecto, de los pocos juicios que por brujería fueron realizados y de los que queda memoria registrada por la iglesia en ese periodo, reposan dos realizados en el lugar de El Moján, pues, de acuerdo a la memoria añuu, los mejores piaches o los mejores conocedores del saber medicinal indígena (wayuu y añuu), se localizaban en el poblado palafítico (añuu) y en las tierras de **mawaana** (los wayuu).

mawaanami: Expresión. ***A El Moján***; ***hacia El Moján***.

Expresión usada para señalar el desplazamiento desde un lugar hacia El Moján, lo que generalmente se hace desde la Laguna de Sinamaica, pues, buena parte de las familias (por no decir todas) de la Laguna, tienen vinculación congénita

con los añuu ubicados en este poblado, así como en otros poblados palafíticos diseminados en el Lago de Maracaibo. **Wauneenü mawaanami watta** (*Mañana iremos hacia El Moján*).

mawaanaüyü: Expresión. ***De o desde El Moján***.

Expresión utilizada para indicar el desplazamiento desde El Moján hacia otro lugar. Designa igualmente la procedencia originaria, es decir, el gentilicio de los nacidos en ese poblado especialmente de los criollos; pero a veces también de los propios añuu nacidos en su poblado de Nazareth. Sin embargo, cuando se trata del gentilicio es necesario marcar el género del sujeto referido, por lo que el término se transforma en **mawaanaüyüri** (*mojanero*) o **mawaanaüyürü** (*mojanera*). **Tamirü eintai aye mawaanaüyü** (*Mi hermano ayer desde el Moján*).

mayiichi: Nombre. ***Joven***; ***adolescente***; ***que está "jojoto"***; ***todavía no ha madurado***.

Tiene como raíz el nominal de maíz **may-** (**mayikü**/**maiki**), inmediatamente seguido del morfema –**ii-** que, ya lo hemos visto, está vinculado al sentido de cambio o transformación; así, el término configura el significado de un maíz que está en proceso de cambio, de maduración; la condición humana la adquiere el término mediante el sufijo –**chi**, que es un presentador para señalar a un sujeto masculino.

Así, **mayiichi** es aquel sujeto masculino que se está transformando, que está en el proceso de cambiar para convertirse en hombre. Es, pues, el varón en el periodo de la adolescencia, tiempo en el cual ya no es niño, pero tampoco es un hombre completo. **Kate piyoümü mayiichichon keetü nayaapaain te amo aünakarü** (*Tengo dos hijos jóvenes que me ayudan con la pesca*).

mayüüchaa: Nombre. ***Muchachita***; ***niñita***; ***tierra tiernita***; ***tierrita "jojota"***.

A diferencia del término aplicado a los varones en esta misma etapa de sus vidas, para las hembras el término implica el sentido de tierra no preparada, es decir, tierra que aún no está en condiciones de madurez como para reproducir y sustentar vida. Así, el término se conforma mediante el nominal **ma-** (***tierra***); seguida de –**yüü-** (*verde*; *no maduro*), y finalmente el diminutivo –**chaa**; por lo que ciertamente lo podemos traducir como: *muchachita* o más literalmente,

tierrita no madura. **Jüchon manaaü mayüüchaa jara amaana pe jiá** (*Su hija es una muchachita, ella aún no puede casarse*).

meeya: Nombre. ***Cuchillo***.

Antiguamente, los añuu producían sus cuchillos con huesos de peces (la espina dorsal del tiburón, por ejemplo), pero también y muy particularmente, con lonjas del árbol denominado como "Macanilla", cuya madera no sólo es muy dura y altamente resistente, sino que es susceptible de ser bicelada mediante pulitura o frotación, lo que le permite adquirir un filo suficiente para cortar con eficacia. Sin embargo, también podían obtener cuchillos de metal de otras poblaciones indígenas provenientes de la actual Colombia, donde ciertamente se encontraban pueblos dedicados a la fundición de metales con los que producían ornamentos, instrumentos y armas. **Tachaka manai anou meeya api tachoneei shirü üyü** (*Necesito un buen cuchillo para cortar ese pescado*).

mei: El presente término tiene dos acepciones significativas totalmente diferencias, a saber: la primera es la que lo muestra como nominal para ***zancudo***, insecto que ciertamente es muy abundante en la selva del manglar y en las orillas de la Laguna. La segunda acepción es la que lo presenta como un ***adverbio de cantidad*** para significar: ***muy***, ***mucho***; pero también, ***sólo***; ***solamente***. Todo, pues, va a depender del contexto en el que la palabra sea utilizada. **Aa kunuunuriyaru weimei ee kaaya mei keetü apaatain we mei ayare** (*Allá en el monte de mangle hay mucho zancudo que nos dan mucha picazón*).

-**mi**: Sufijo. Acompaña a nombres para señalar el desplazamiento del sujeto desde un lugar hacia otro determinado; así, el morfema puede ser traducido como el preposicional ***a***, ***hacia***.

Tauneei Marükami (*Iré a Maracaibo*; *iré hacia Maracaibo*).

miraa: Verbo. ***Estar pleno***; ***estar ahito***; ***estar lleno***.

Generalmente utilizado para referirse al hecho de que un sujeto se siente lleno, es decir, que ha comido o bebido lo suficiente; sin embargo, también puede estar presente para señalar la plenitud o para indicar que algo está lleno o que un lugar o espacio se encuentra totalmente ocupado. **Tekatüi mei, miraa te ya** (*Comí mucho, ya estoy lleno*); **Waütatünü hospitalaüyü ata nümiraatüi je**

kaurape api wayakai (*Nos regresamos del hospital porque estaba lleno y no tenía cama para nuestro enfermo*).

miyaawa: Verbo. ***Tener sed***; ***estar sediento***.

Tener sed es un estado que sólo puede explicarse en sí mismo y en el momento preciso; vale decir, no tiene manifestaciones visibles como para que sepamos que un sujeto tiene sed, pues, se trata de un estado momentáneo del sujeto mismo. Así, el término **miyaawa**, conformado por **mi**- que en posición inicial se refiere al *yo del sujeto*; seguido de –**ya**- que implica la instantaneidad del estado o situación (*ahora mismo*; *ya*), esto es, se marca el momento preciso y actual de **mi**-; y, por último, el sufijo –**awa**, que es el reflexivo que propicia la significación de que el estado de ansiedad o de sed es propia del sujeto en sí mismo. **Miyaawa te, püpaata wiin** (*Tengo sed, dame agua*).

mmo: Nombre. ***Tierra fangosa***; ***fango***; ***barro***; ***sedimento***.

Se diferencia de **mma** (**ma**) en cuanto a que éste se refiere a la tierra en su totalidad, vale decir, a toda la tierra (*el planeta*) y, en definitiva, a cualquier tierra o lugar; mientras que **mmo** se refiere de manera estricta a la tierra de los añuu, caracterizada por ser fangosa, generalmente movediza por el agua que la envuelve. Así, pues, **mmo** no es cualquier tierra, es el barro, es tierra del pantano o pantanosa, que ciertamente es donde, de alguna manera, los añuu han conformado su vida entre el agua y la tierra.

mmoru: Adverbio. ***Abajo***.

Como puede observarse, el término locativo se conforma mediante la unión del nominal **mmo**- (fango; sedimento), seguido por el sufijo –**ru**, que es el marcador que señala *interioridad*. Así, la idea de ***abajo***, desde la perspectiva añuu, se configura a partir del conocimiento de que bajo las aguas lo que hay es sedimento, es la tierra fangosa ya que es tierra cubierta por agua. **Mmokarü eekeetü oochira niá mmoruyü** (*El barro hay que sacarlo de abajo*)

mmorumi: Adverbio. ***Hacia abajo***.

En este caso, el sufijo –**mi**, le imprime movimiento al término **mmoru**-, en tanto que implica el desplazamiento *a* o *hacia*; de tal manera que **mmorumi** orienta su significación al sentido de movimiento o desplazamiento de un sujeto hacia el interior de la tierra, esto es, *hacia abajo* (del agua). **Keiwikai nüunatüi mmorumi nüpoosaru** (*El caimán se fue hacia abajo adentro de su cumba*).

mokiiroo: Nombre. ***Wayuu*** (*Guajiro*).

Nombre otorgado por los añuu a sus parientes wayuu; el mismo parece ser el resultado de la localización de los wayuu en las tierras más allá del agua y de las ciénagas; por mejor decir, señala a las tierras semidesérticas o que aparecen como secas. Así, **mokiiroo** se conforma mediante: **mo**- (*tierra*); seguido de –**kii**- (de –**aki**- *cabeza*), pero también, tal como ya hemos descrito, se trata de aquello que *tiene la propiedad del cambio o de la transformación*, y, finalmente, el término –**roo**, vinculado al significado de *espejo*, o aquello *que espejea*; por tanto, desde la perspectiva añuu, los wayuu es *la gente de la tierra que tiene la propiedad de cambiar a espejo*, o, dicho de otra manera, *la gente de la tierra seca que espejea*. Por el contrario, para los wayuu, los añuu son **parouja**, nominal conformado mediante: **paraa**- (*aguas extendidas*; *mar*); -**ou**- (como un *estar en la superficie*), y, finalmente, -**ja**, de **jayá** (*ustedes*); por lo que es justo traducirlo como: *ustedes los de la superficie del mar*; *los que están sobre el agua*.

Hacemos la relación entre ambas denominaciones puesto que, es observable la importancia que para ambos pueblos tiene el espacio territorial ocupado o correspondiente a cada uno de estos pueblos, por lo que, podemos decir que ambas denominaciones han sido construidas a partir de la territorialidad correspondiente a cada una de las culturas desde la perspectiva del *otro* que así les nombra o denomina. Es en este sentido que insistimos en señalar ***el estar en el mundo*** como principio del sentipensar indígena, pues, todo se nombra de acuerdo a ***su estar*** que estará estrechamente vinculado a ***su hacer***, segundo principio para el nombrar de todos los sujetos.

moreena: Nombre. ***Garza*** (*Ardea herodias occidentalis*)

En tiempos de verano, cuando las aguas bajan y se tornan pantanosas en las inmediaciones del manglar, las garzas se cobijan en la selva de mangle y, durante el día, caminan lentamente en el fango en la búsqueda de pequeños peces y crustáceos, los que capturan con sus largos, rectos y duros picos. Sus alargadas patas les permiten caminar en las sedimentadas aguas de los manglares y así atrapar su alimento que, en verano, enormemente se multiplica en las inmediaciones de la laguna.

La mayoría de las garzas que se hacen presentes en la laguna son las garzas blancas, pero también las morenas y las garzas soldado. Todas ellas caracterizadas por sus largas patas y su igualmente alargado cuello; algunas de plumaje gris y algunas vetas negras, una de ellas, por encima de los ojos, las que contrastan con su pecho blanco. Así, a pesar de que todas estas especies de garza

pueden observarse en la laguna, para los añuu, todas ellas son **moreena**, pues, su nombre viene dado a partir de que –**na** (*ellas*) (**nana**), están en su *lugar* (-**ree**-) de la *tierra* (**mo**-). **Wataatünü keetü nüintai weraanakarü ata moreenakan namütatünü weimeyaru** (*Sabemos que llegó el verano por las garzas trepadas en el mangle*).

Moreena (*Garza*) (*Ardea herodias occidentalis*)

mota (moto): Verbo. ***Perder***; ***estar perdido***; ***perderse*** **(motawa)**.

Es importante señalar que el presente término es utilizado con frecuencia para referirse a un estado o condición del espíritu más que al hecho de que efectivamente el sujeto no encuentre el camino o a su desconocimiento del lugar en el que se encuentra o transita, pues, en todo caso, el sentipensar añuu relaciona la idea de estar perdido de manera directa y efectiva al estado de confusión por el que atraviesa el espíritu del sujeto; vale decir, todo aquel que se encuentra extraviado es porque ha perdido el camino justo, o dicho de otra forma, aquel que desconoce el camino que transita es porque momentáneamente ha perdido la relación con su propio espíritu.

Así, pues, aunque ciertamente podamos señalar que hemos perdido (o no encontramos) un instrumento de trabajo; un animal o cualquier otro elemento con el que estamos relacionados, tal pérdida forma parte de nuestra pérdida de nuestra armonía interior en nuestro camino, esto es, nuestra momentánea confusión espiritual nos lleva a no encontrar lo perdido. **Nümotawatüi tameeyakarü** (*Se me ha perdido mi cuchillo*); **Nüiñawatüi ayounakai, wamotatüi niá** (*Se ha convertido en criollo, lo hemos perdido*); **Tataape jara ya te, mo-**

tawa te (*No sé dónde estoy ahora, estoy perdido*).

mota ein: Verbo. ***Olvidar***; ***perder por olvido algo o alguien***.

La expresión, como vemos, está estrechamente vinculada al término anterior; sin embargo, la conexión de **mota** (*perder*; *perderse*) con el nominal **ein** (*corazón*; *espíritu*) para significar *olvido*, implica que *olvidar es*, desde la perspectiva añuu, ciertamente *perder el corazón*, o por mejor decir, *el que olvida es porque su corazón está perdido*. En este sentido, el no olvidar se constituye en fundamento esencial del ser añuu y, por lo mismo, dan prioridad a todas aquellos discursos y acciones que hacen posible la centralidad espiritual de los sujetos, esto es, el ***no olvidar***, la persistencia de la memoria.

Así, por ejemplo, a pesar de que se evita nombrar a los muertos, jamás se les olvida, y, sobre todo, la necesidad de recordar las experiencias es una constante en lo que constituye el sistema educativo añuu basado en gran parte, en el proceso de formación de la memoria. **Mou mota ein api kanüye we** (*Olvidar es malo para nuestro pueblo*).

mou: Verbo. ***Que es o está mal o malo***; ***que está enfermo***; ***que padece un mal o daño***.

Resulta interesante hacer la relación entre lo que está bien y lo que está mal, pues, nos permite ilustrar la perspectiva desde la cual el sentipensar añuu configura ambas nociones. Así, estar bien o ser bueno se expresa como **anou**, en la que raíz **an**- proviene de **ana**: *bien* o *bueno*; seguida de –**ou**-, la que hemos descrito como un *estar* o *emerger a la superficie*. Por su parte, **mou** (*mal*; *malo*), es conformada mediante **m**- para *mal*, es seguida del mismo –**ou**-; por tanto, señala que igualmente lo malo puede emerger o estar en la superficie. Vale decir, ambas designaciones parten de la percepción de que tanto lo *bueno* como lo *malo* pueden emerger a la superficie del mundo y, por supuesto, también de los sujetos. Así, pues, lo *bueno* (**an-ou**) o lo *malo* (**m-ou**) pueden tratar de esconderse, sin embargo, siempre resultará imposible contener su emerger (-**ou**-). **Anoukarü je moukarü joukai katouwatünü nana mmaru je weru** (*El bien y el mal siempre han vivido en el mundo y en nosotros*); **Nüiñatüi mou mana jümo nüchotatüi kunuunkarü tü** (Él hizo mal cuan cortó ese árbol).

mou ein: Verbo. ***Que está o es triste***.

Expresión para referirse a estar triste, al pesar y a la depresión. La unión de **mou** (*mal*; *malo* o *estar mal*), y, **ein** (*corazón*; *espíritu*), genera el sentido de

tristeza, pues, señala de manera directa el malestar espiritual del sujeto que se indicará como prefijo de –**ein**; así, **mou tein** puede ser traducido como: "*estoy triste*" o, por mejor decir, "*está mal mi corazón*". En todo caso, la tristeza o el pesar son entendidos como un malestar del espíritu que, por supuesto, emerge a la superficie en las actitudes y acciones del sujeto afectado. **Mou tein** (*estoy triste*); **mou pein** (*estas triste*); **mou nüin** (él está triste); **mou jüin** (*ella está triste*); **mou wein** (*estamos tristes*); **mou jein** (*ustedes están tristes*); **mou nein** (*ellos están tristes*).

moushira: Nombre. ***Chispa***; ***chispazo***; ***destello de relámpago o centella***.

Se refiere fundamentalmente al chispazo que en el cielo oscuro de tormenta se refleja como un latigazo eléctrico antes del trueno. Es, propiamente hablando, la descarga eléctrica que, ciertamente aterroriza a los añuu, pues, más de una casa se ha incendiado al recibir la descarga de una centella. De seguro, es por ello que la raíz del término lo vincula a lo *malo* (**mou**-), a lo dañino, señalado en la expresión mediante la partícula –**shira** (*aquel* o *aquello*) que, a pesar de la distancia, puede ser capaz de generar un profundo mal a la comunidad. **Jaapiraü wachonñü ata ee kaaya moushira iipünaaru** (*Llama a nuestros hijos pues hay mucho relámpago en el cielo*).

moushirein: Nombre. ***Ceniza***; ***polvo***.

El presente término, a pesar de que ciertamente puede ser utilizado para nombrar los restos de la leña quemada en el fogón, su conformación parte del sentido de los restos de todo lo muerto, de aquello cuyo espíritu ha muerto y, por tanto, debe ser alejado de lo vivo, pues, su presencia puede producir daño. Con todo, se refiere a los restos de los difuntos cuyos cuerpos, antiguamente, eran alejados de la comunidad hasta que el tiempo los convirtiera en polvo.

Taparaaraatüi amo teiya ou'tikai, eekeetü ojorita moushirein niá (*He soñado con mi tío difunto, hay que enterrar sus cenizas*); **Ataüra moushireinkarü kayüküü piá** (*Recoge las cenizas del fogón*).

mouweiwa: Nombre. ***Murciélago*** (*Chiroptera*).

Entre todos los animales que habitan la selva de manglar, el murciélago tiene una gran significación simbólica para el pueblo añuu, pues, se trata de aquel que según su parecer, tiene rostro de hombre, porque además en su infancia

es amamantado como los hombres y, algunos de ellos pueden llegar a pescar como los hombres; más sin embargo, se trata, de acuerdo al pensamiento añuu, de un ser que posiblemente puede dañar nuestro espíritu, de hecho, la propia conformación del nombre apunta hacia esa significación: **mou**- (*mal*; *daño*); -**wei**- (*nuestro espíritu*); -**wa** (*acaso*, *posiblemente*). No de balde el murciélago aparece en los relatos como un hombre que, al ser relagado por las mujeres añuu y asesinado por sus cuñados, toma venganza de ellas y las ataca en su sexo, provocando en ellas el origen de la menstruación como sangre dañada que la mujer expulsa como parte del mal. (Ver Canto del Murciélago en el Libro Tercero de esta obra).

Mouweiwa (*Murciélago*) (*Chiroptera*)

mowa: Nombre. ***Paloma*** (sp) (*Columba livia*).

En las tierras próximas a las orillas del río y aún en la costa de la selva de manglar, es posible observar, especialmente en tiempos de verano, bandas de palomas silvestres o rupestres, más conocidas por los criollos como palomitas de monte, muy diferentes a la paloma común que en gran abundancia vemos en las ciudades; esta especie habita en las sabanas o tierras bajas próximas a los ríos. Siempre andan en bandas que algunos añuu cazan por temporadas para comerciarlas a los criollos en lo que ellos llaman "ensartes", esto es, un manojo de unos seis ejemplares de esta especie que a los criollos gusta comer mezcladas con arroz, mientras que los añuu las preparan guisadas en una salsa de leche de coco y onoto. **Nüotatüi aperenata Juan aye mowachaa api nüikain nana ayounakan** (*Juan salió ayer a cazar palomitas para venderlas a los criollos*)

Mowa (*Paloma*) (C*olumba livia*)

moukiira (**mukiira**): Verbo. ***Ser o estar muy cambiado por mal***; ***ser o estar feo***.

Lo primero que debemos señalar a propósito del presente término es que para el pensamiento añuu, la belleza no está en relación con las formas exteriores del cuerpo o el rostro de los sujetos sino a su *estar* en armonía o no; por mejor decir, a la correspondencia armónica entre *su estar* y *su hacer* como sujeto; por tanto, la forma o aspecto exterior está exiliada del sentido de la belleza en el sentipensar añuu. Es por ello que, desde esta perspectiva, los elementos o sujetos no son "feos" de por sí, sino que se afean a partir de un cambio que, para mal, se da en ellos. Dicho de otra manera, un sujeto que cambia en su hacer *para mal*, se muestra inarmónico y, por tanto, se manifiesta "feo" o "afeado", o "no agradable" a la percepción de los otros.

Como vemos, para el filosofar añuu la belleza está totalmente desligada de la forma, las proporciones o las medidas, sino *al hacer* que orienta *el estar* del sujeto; lo que es determinado por la complementaria armonía entre el sujeto y *los otros*. De tal manera que, todo sujeto que no mantiene su *hacer* en el contexto de la complementariedad, esto es, no comparte, es individualista o actúa siempre por y para sí mismo, se afea, pues, adquiere la *superlativa* (**-ra**) *propiedad* (**-k-**) de *cambiar* (**-ii-**) *mal* (**mou-**), o también, de ser *malo* (**mou**) *visto* (**k-eira**) por los otros.

Por el contrario, todo aquel o aquella que se mantiene en el contexto de la armonía complementaria, se muestra o presenta "bello" ante los otros, sus complementarios; no importa su forma, proporción, medida o demás elementos externos de su figura o fisonomía exterior, ya que la belleza es, entre otras cosas, la *propiedad del hacer* como armónica complementariedad entre todos los sujetos presentes en el mundo. **Moukiira niá aka nümotatüi nüin** (Él está feo, pues, ha perdido su corazón).

mouyü (**muyo**): Verbo. ***Ser o estar mal***; ***enfermo***, ***estar engripado***; ***tener mal adentro***.

El término se conforma mediante: **mou-** (*mal*; *malo*), y, -üyü (*procedencia*; *que viene de o desde*), unión con la que el pensamiento añuu logra configurar el sentido de *mal o daño que viene de adentro*, esto es, *la enfermedad*, ya que a su entender, el malestar de la enfermedad es producto de un daño interior o que el espíritu está mal por lo que, exteriormente, el cuerpo se expresa mediante la fiebre, el dolor corporal, la debilidad, el dolor de cabeza y otros síntomas que, en todo caso, son manifestaciones por las que el espíritu hace saber del daño que sufre.

Vale decir, para el pensamiento añuu la enfermedad y su tratamiento pasa por la comprensión de que cuerpo y espíritu son inseparables mientras el sujeto esté

presente en el mundo como elemento visible, ya que es la complementariedad entre ambos componentes (*cuerpo y espíritu*), la que hace posible la existencia del sujeto en cuestión; de tal manera que la atención del enfermo requiere no sólo atender a los síntomas manifiestos en su cuerpo, sino la atención de su espíritu que es, en definitiva, el lugar donde el mal se ha instalado primariamente, y de donde hay que erradicarlo para poder curar el cuerpo. **Aiña kaikan José mouyü amo mei awayuwu niá** (*Hace días José está enfermo con mucha calentura*).

müjüra: Verbo. ***Ser o estar sucio***.

El aseo, tanto personal como de la casa, los instrumentos y utensilios representa una tarea cotidiana de importancia para las mujeres y los hombres añuu; así, el aseo y ordenamiento de la casa es la primera tarea de las madres y también de las niñas. De igual manera, los hombres durante el día destinan un buen tiempo en lavar sus instrumentos y artes de pesca, limpiar y ordenar su embarcación y disponer todo lo necesario para su próxima salida de pesca.

Por otro lado, la mayoría, especialmente los niños, se lanzan al agua de la laguna muy temprano en la mañana para un baño que dicen es lo que termina por despertarles. Muy probablemente vuelvan a bañarse en horas del mediodía, pues, ciertamente es el periodo en que el calor más apremia en esta región del trópico y un baño siempre es altamente refrescante. Pero, más adelante, antes de la caída del sol, todos se vuelven a bañar para vestir ropa limpia, casi como para ir a una fiesta, pues, gustan de sentarse a conversar o a visitar familiares o amigos.

En fin, lo que pretendemos decir es que el aseo es altamente apreciado entre los añuu y por eso, lo contrario: el desaseo y la suciedad, son despreciados, por lo que una persona desaseada es hasta cierto punto, rechazada o recriminada por su desarmonía. **Shirü eichi joukai tü müjüra, anou pe añun** (*Ese hombre siempre está sucio, no debe ser buena persona*); **Eekeetü aawa joukai api tü anou** (*Hay que bañarse todos los días para estar bien*).

mükaüña: Nombre. ***Humo***; ***humo del fogón***.

El término es fundamentalmente utilizado para referirse al humo que se produce al encender el fogón para la preparación de los alimentos. Es, con todo, el humo que provoca el hogar; por tanto, se trata de un efecto agradable y demostrativo de la estabilidad familiar, es decir, el humo del hogar significa que hay

comida, que materialmente hay sustento y por tanto, hay alegría en la armonía, pues, a nada más se aspira.

Por el contrario, un fogón sin humo, apagado, implica la ausencia del humo del hogar y por ende, la tristeza que genera la falta de alimentos; de allí que, hemos podido atestiguar, algunas familias añuu, aún sin tener comida que cocinar, encienden el fogón, pues, se está seguro que el humo del hogar encendido atraerá la llegada de la comida. **Mana jumo tapiñaru mükaüñü pe mou ein we, aka, ata eepe akürü** (*Cuando en mi casa no hay humo de fogón estamos tristes pues, es porque no hay comida*); **Eepe you apayawa aüri mükaükakarü** (*No hay mayor alegría mas que el humo del fogón*).

mürata: Verbo. ***Sufrir***; ***padecimiento***; ***sufrimiento***.

Conformada mediante: **mü-**, la que deviene de **mou-** (*mal*); inmediatamente seguida por la partícula –**ra-**, que es el morfema *marca de exterioridad* y, finalmente, -**ta**, que es el sufijo que señala al hecho, suceso o acción como *puntualmente único*. De esta forma, el sentipensar añuu logra configurar la idea de *sufrir* o de *sufrimiento*. Vale decir, para el filosofar añuu, sufrir o el sufrimiento es un mal estado o mal sentimiento único del sujeto, pues, se trata de un espíritu afectado, exteriormente manifiesto, y tal afectación es personal y única, ya que se trata de un pesar que proviene del interior del sujeto y se exterioriza.

En todo caso, se trata de un estado o condición que se busca evitar o rechazar puesto que afecta la armonía personal y colectiva, ya que desarticula la fuerza espiritual propia del sujeto, minimizando su ánimo e impidiendo su compartir, base de la complementariedad.

Ahora bien, cuando se trata de un sufrimiento colectivo generado por una fuerza externa, **mürata** tiene su localización en **mürein**; por tanto, la respuesta para contenerlo y borrar **mürata** de la comunidad es siempre una acción colectiva que, antiguamente, se resolvía mediante rituales y celebraciones que así espantaban a **mürata** como sentimiento individual y colectivo. Es por ello; por ejemplo, que las periódicas celebraciones colectivas dedicadas a la aparición de las pléyades como anunciadoras del periodo de las lluvias, buscaban espantar el sufrimiento por la escacez de la pesca y, por lo mismo, durante toda la fiesta la comunidad pedía por la abundancia de frutos que colectar y de animales que cazar. **Ata ou'ta nümaana kamürata niá keetü napütaape aütaa amanami niá** (*Desde la muerte de su esposa él tien un sufrimiento que no le permite regresar a la comunidad*).

müree: Expresión. ***Así será***; ***así es correcto***; ***así es***.

Se trata de una interjección común utilizada para afirmar que lo que se escucha decir de otro, es preciso y justo. Corresponde a expresiones como: exacto; así; asina es; mero; asina mero, generalmente utilizadas por campesinos en diversas regiones a lo largo de toda Abya Yala. En todo caso, es una expresión de acuerdo, de afirmación y de correspondencia con un parecer, juicio, relato, etc. **Ama nüota müree** (*Cómo él lo dice así es*; *cómo lo dice él, así será*).

moürein (mürei): Nombre. ***Maldad***; ***espíritu muy malo***.

Conformada mediante **mou** (*mal*; *malo*); -**ra**- (*morfema de exterioridad*), y –**ei**(**n**) como *aliento*, *espíritu* o *corazón*; el término busca expresar la idea añuu acerca de la ***maldad***, esto es, un espíritu, corazón o aliento donde reside y se manifiesta la maldad.

Sin embargo, es importante aclarar que son muy pocos los elementos que, de acuerdo al sentipensar añuu se conforman como naturalmente malos, o que representen espíritus de maldad por sí mismos, pues, se entiende que todos los sujetos (humanos, animales, plantas, y aún los elementos), se constituyen como complementarios en sí mismos y es por ello que se muestran equilibrados en la armonía de lo positivo y negativo que los conforma como sujetos vivos.

Así, la maldad, el espíritu maligno no es sino la manifestación del desequilibrio del sujeto que, por alguna razón interna o externa, se despliega o manifiesta mediante la exacerbación de lo negativo que le es inherente. Por ejemplo, cuando un animal que normalmente es relativamente pacífico ataca, es porque se siente amenazado; o cuando una planta que debe ser consumida de una forma particular actúa en contra del sujeto, se entiende que lo hace, precisamente, por no haberla preparado debidamente para su consumo, es entonces cuando ella es capaz de generar reacciones alérgicas o de envenenamiento. Finalmente, cuando se trata de explicar las acciones de la lluvia consideradas como negativas (truenos, rayos y centellas), saben muy bien los añuu, que sin las lluvias no es posible el crecimiento del manglar y todo lo que él genera como beneficio a la comunidad humana.

En fin, la maldad pura y neta generalmente no existe. Sin embargo, un sujeto puede llegar a ser totalmente **mürei**, si es que no alcanza la armonía o equilibrio de los sentimientos que conforman su espíritu; esto es, sólo el desequilibrio o inarmonía permanente puede provocar que el sujeto se tranforme en **mürei**, que es todo lo contrario a **eintaari** (*corazón sabio*; *hombre de consciencia*).

Es por ello que, creemos que la maldad así entendida por los añuu, siempre ha

estado presente; es lo que explica que, de acuerdo a su sentipensar, siempre ha existido la posibilidad de ayudar a equilibrar la maldad propia de los **ayouna** en función de su comprensión del principio de la complementariedad. No obstante, tal posibilidad cada vez se torna más difícil de alcanzar y, por el contrario, ante la persecución y muerte que reciben de los **ayouna** representados por las fuerzas militares del Estado y del gobierno nacional, **mürei** se hace presente como neta y única forma de manifestación de los **ayouna**, quienes, en su ambición, generan **mürata** al interior de la comunidad.

müü: Nombre. ***Gato*** (animal doméstico).

El gato casero tiene muy poca significación simbólica para los añuu; por lo que su reconocimiento se debe más bien, a la presencia e importancia de este animal en las casas de los criollos, pues, igualmente tienen poca significación entre los wayuu y todos los demás pueblos indígenas de la cuenca. De hecho, podemos decir con exactitud, que en todos los años de trabajo en las comunidades y pueblos indígenas de la región, jamás hemos visto un gato en alguna de las casas de ninguna de las comunidades que visitamos, y, mucho menos, en la comunidad añuu de la Laguna de Sinamaica, pues, se sabe, los gatos no son muy afectos a las corrientes de agua; por el contrario, muchas son las familias añuu que tienen perros en sus casas y éstos parecen adaptarse muy bien a los escasos patios o a transitar por los puentes de madera y, por su fuera poco, parecen disfrutar de darse continuos chapuzones en el agua, sobre todo, cuando quieren jugar con los niños de la familia. Pero gatos, nunca.

N/Ñ

na-: Prefijo. Pronombre personal de tercera persona plural: ***Ellos***; ***ellas***; ***su de ellos/ellas***.

Se trata de un prefijo que acompaña a nombres y verbos activos para señalar a los sujetos (masculinos o femeninos) nombrados o ejecutantes de la acción referenciada. Asimismo, **n**- corresponde a **nana** pero que, su uso como prefijo **na**- es obligada por la presencia de un verbo activo o un nombre cuya vocal inicial sea "**a**"; cuando no sea así, puede presentarse como: **ne**- y **no**-, dependiendo de la vocal inicial. Ejemplos: **Nauneenü naünaa watta** (*Ellos irán a pescar mañana*); **Nekaü apünincha kuraana** (*Ellos comen poco plátano*); **Nokotaü joukai mana jumo nachonaain marichekarü** (*Ellas siempre conversan cuando cortan eneas*).

na: Presentador. ***Helos allá***; ***allá están***.

Se trata de un señalador plural para ellos y ellas ubicados a una distancia del sujeto hablante, esto es, quien habla los señala a *ellos* o *ellas* a una distancia fuera de sí. En este caso, se presenta de manera aislada y por sí misma, pero como predicado de una oración puede asumir un sufijo que marque el género, tiempo y número del sujeto hablante. **Na wiirakan anuaru** (*Los anzuelos están allá en el cayuco*); **Aperenata nana kunüünuriyaru nawe** (*Ellos cazan en el monte según nosotros*).

-**naa**: Marcador aspectual Múltiple.

Este sufijo se utiliza cuando el hablante necesita establecer que la acción del sujeto es múltiple o continua, es decir, la acción es sostenida en el tiempo y el espacio para producir el resultado esperado. Así, por ejemplo, cortar o desgarrar un elemento mediante el uso de un cuchillo es, con todo: **tachonaai eirükükarü amo manaai meya** (*Corto la carne con un cuchillo*); o también: **nüinkanaai tü jamaicha ata jamaicha** (Él lo trae poco a poco).

-**naa**-: Verbo. ***Cortar***; ***cercenar***, ***desgarrar***; ***separar***.

En este caso, la acción del sujeto separa de manera radical un elemento en sus partes; se trata de un corte que no necesariamente supone un compartir, pues, ello implica la necesidad de otro término; de tal manera que –**naa**- se refiere al *corte* o *cercenamiento* de algo, lo que puede ser un elemento animado, inanimado y también un sentimiento. **Tachonaai nütünakan üyüi** (*Corto las aletas del pescado*); **Tachonaatünüi tanünükü amo jiá** (*He cortado mi relación con ella; he cortado mi palabra con ella*).

naapaa: Verbo. ***Oir***; ***escuchar***; ***recoger***; ***que atrapa*** o ***recoge de manera continua***.

Es interesante observar que desde la perspectiva añuu el escuchar puede ser considerado como una acción manual. Esto es observable en la estructura del término conformado mediante **naa**-, que es el marcador del *aspecto múltiple* o que remite al sentido de que la acción del sujeto es continua, y, -**apaa**, que es el verbo *echar mano*, *atrapar*; de tal manera que **naapaa** se refiere a la acción continua de recoger lo que ciertamente puede ser referido a elementos tomados con la mano o a palabras atrapadas por el sujeto a través de sus oídos.

Anou naapaai niá (*El está escuchando bien*); **Ayouna berrnadoran nataape naapaa keetarü** (*Los criollos del gobierno no saben escuchar nada*).

naata: Verbo. ***Guardar***.

A diferencia del anterior, en este caso, la acción múltiple o continua (**naa**-) de recoger, se detiene puntualmente, lo que es señalado mediante el sufijo puntual –**ta**; de tal manera que el sentido significativo del término **naata** señala que lo recogido se ha guardado o se guarda de forma única o definitiva. **Naatatüi te aapüwükarü jaapatüirü aye** (*Guardé el regalo que ella me dio ayer*); **Naatawe tü oomi watta** (*Guardemos esto hasta mañana*).

naatikürü: Nombre. ***Soldado***.

Bien es sabido que la mayoría de los pueblos originarios poseían una organización social que no requería de la existencia de hombres dedicados a la guerra, es decir, de una estructura social militar definida y de sujetos especializados en el arte de la guerra. Sin embargo, ello no suponía la preparación o capacidad militar para la defensa territorial; de hecho, a pesar del principio esencial del

cortar/compartir orientador del sentipensar añuu, estos fueron capaces de organizarse militarmente y, actuar en consecuencia bajo el mando de Nigale para enfrentar a los españoles, cuando entendieron que estaban siendo despojados de uno de sus principales elementos territoriales: la sal (Ver Canto de Nigale en el Libro Tercero de esta obra).

Así, pues, el término no se refiere expresamente al soldado como sujeto particular, sino a la forma como se presenta, es decir, a su traje o vestimenta, a su uniforme, pues, de hecho, los añuu que fueron a la guerra vestían lo que ellos denominan guayuco cortado o guayuco que tiene corte o está cortado. Esto se refiere a que, cuando iban a la selva a cazar o en el momento de la guerra, los hombres añuu utilizaban otro tipo de guayuco que les permitía mayor movilidad en sus desplazamientos, muy diferente al guayuco normalmente utilizado.

Por supuesto, esta idea es posible trasladarla al uniforme militar actual, que muestra a los soldados vistiendo el mismo tipo de prenda en color o en camuflaje en sus desplazamientos formales o de combate en la selva. Vale decir, la vestimenta de los soldados está cortada igual para todos sus miembros.

Por otro lado, es importante señalar que para los añuu (y todos los pueblos indígenas), la presencia de los soldados expresa el dominio de las armas del gobierno, esto es, la manifestación de la historia de su despojo lograda a partir de la violencia de los que gobiernan. **Mana jumo nüentai naatikürükan wetaai keetü berrnadoran nachaka ou'tain we** (*Cuando llegan los soldados sabemos que el gobierno quiere matarnos*); **Joukai naatikürükan kayawinawa** (*Los soldados siempre tienen la misma vestimenta*).

nana: Pronombre personal de tercera persona plural: ***Ellos/Ellas***. (***Ellos/ellas allá***).

En su sentido estricto, se trata del pronombre personal de tercera persona del plural (*ellos*; *ellas*); sin embargo, de acuerdo al sentipensar añuu, todo lo que vemos en su presencia es porque en sí mismo tiene un *estar en el mundo* y, su *estar*, está vinculado a su *hacer*; en este sentido, **nana** no sólo se refiere a *ellos* o *ellas*, sino que *ellos* o *ellas están allá*, esto es, ***fuera de nosotros***; de tal manera que **nana** no sólo señala a los sujetos, sino que efectivamente ***los ubica espacial y culturalmente fuera del nosotros comunitario añuu***. **Ayouna nana** (*Ellos son los extrajeros de allá*); **Karakeñaüyü nana** (*Ellos son de allá de Caracas*).

nana: Adjetivo demostrativo. ***Esos***; ***esas***.

Como vemos, el término **nana** también puede ser usado en su sentido sig-

nificativo de adjetivo demostrativo, esto es, como un señalador de *aquellos* o *aquellas* que están, ciertamente, fuera de nuestro espacio o lugar, es decir, implica el sentido de: ***esos*** o ***esas*** (que vemos) fuera de nosotros. El mismo puede ser utilizado para referirse a personas, animales y elementos inanimados. **Ouriyakan nana tayootatüi piá** (*Esas son las plantas de las que te hablé*); **Beernadoran nana joukaipe nayootai kapiyaakarü** (*Esos gobernantes nunca dicen la verdad*).

nara: Adjetivo demostrativo. ***Aquellos***; ***aquellas*** (*muy lejanos o lejanas*).

Como vemos, es mediante el uso del prefijo personal de tercera persona del plural: **na**- y el sufijo marcador de exterioridad: **-ra**, cómo la lengua añuu genera el sentido significativo de lejanía espacio/temporal de ellos o ellas, esto es, *aquellos* o *aquellas* a los que el sujeto hablante se refiere o señala. Así, **nara** puede ser usado para referirse a sujetos espacialmente ubicados a una distancia muy lejana, pero también, a periodos de tiempo muy distanciados en el pasado. **Nanaru eiñuin jürüko eichikan añuu wataatünü aünaa** (*En aquellos tiempos todos los hombres añuu sabíamos pescar*); **Nana mou mmokan** (*Aquellas eran tierras malas*).

narü: Adjetivo demostrativo. ***Estos***; ***estas***.

Como vemos, la diferencia entre **nana** y **narü**, viene dada por el sufijo que acompaña al prefijo del pronombre personal de tercera plural: **na**- (*ellos*; *ellas*), pues, en efecto, cuando se trata del sufijo –**na** (*allá*), el sentido significativo se orienta hacia: ***esos***; ***esas***, en la que queda implícita la condición *alejada* o *distanciada* de los sujetos referidos; por el contrario, cuando el sufijo que acompaña a **na**- (*ellos*, *ellas*) es: **-rü** la que, ciertamente implica interioridad, definitivamente genera una especie de aproximación de los sujetos y por tanto, el sentido significativo del término (**narü**) es el de: ***estos***; ***estas***. **Narü tawiirakan api aünaa te** (*Estos son mis anzuelos para pescar*); **Narü jallakan wattape oumotawa** (*Estas casas están cerca de desplomarse*).

naya: Adjetivo demostrativo. ***Aquellos***; ***aquellas***.

A diferencia de **nara** que viene a expresar el mismo demostrativo (*aquellos*, *aquellas*), **naya** se refiere a *aquellos* o *aquellas* que son o están a una distancia alejada pero inmediata, es decir, están alejados, pero claramente observables. Este sentido se obtiene a partir de la unión de **na**- en su sentido de pronombre

personal de tercera plural (*ellos*, *ellas*) pero también como demostrativo de *allá*, y, el morfema –**ya**, que implica el sentido de inmediatez (*ahora*, *ya*); así, se trata de un *ellos* o *ellas* son o *están en un allá que resulta inmediato*. **Jallakan naya keetü weira kanuye Marakakarü** (*Aquellas casas que vemos es el pueblo de Maraca*).

nnawa: Adverbio de negación. ***No***; ***definitivamente no*** (***nunca***; ***jamás***)

Se usa para negar de manera enfática, esto es, cuando no cabe ninguna duda a la negación.

Nnawa aükeechi te Marükayami (Nunca visitaré a Maracaibo); **Berrnadoran nnawa nariyaa kapiyakarü** (*Los del gobierno definitivamente no dicen la verdad*).

nnerü: Nombre. ***Dinero*** (préstamo del castellano)

Es evidente que se trata de un término totalmente incorporado como parte del proceso colonial. La moneda o el dinero, ciertamente, no forma parte de la cosmovisión originaria añuu, ni de ningún pueblo indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo; lo que no impidió nunca que los elementos generados en sus particulares procesos de producción no recibieran de su parte, un valor estimado de acuerdo a las implicaciones de su hacer en la complementariedad. Vale decir, por ejemplo, la sal para los añuu (y también para los wayuu), representaba un elemento con valor de intercambio, en la medida en que esta era absolutamente necesaria para la preservación de los alimentos y que ciertamente estaba fuera del alcance de otros pueblos indígenas de la Sierra de Perijá; sin embargo, no sería cierto equiparar la sal a la condición de moneda, pues, la primera requiere del proceso de producción que tanto añuu como wayuu han sido capaces de generar como parte de su territorialidad dada la presencia de la sal en sus espacios territoriales; por tanto, su valor estimado se sustenta en la posibilidad y capacidad de producirla, lo que en efecto forma parte de la territorialidad de estos pueblos y por las implicaciones del hacer propio de la sal en el contexto de la complementariedad entre comunidades.

Todo ello, como vemos, resulta significativamente muy diferente a las implicaciones conceptuales y simbólicas que la moneda o dinero posee en el pensamiento de la sociedad capitalista occidental, pues, el valor del dinero está supeditado a otra noción acerca del trabajo o el hacer de los hombres, así como la noción de utilidad o rédito a partir de la introducción de la categoría tiempo

en el proceso de producción, lo que muy bien definió Marx como plusvalía, esto es, el plusvalor del elemento producido a partir del dominio y control del tiempo de trabajo invertido por los hombres en la producción del mismo permite al dueño del tiempo de trabajo de los otros, calcular el rédito, ganancia o utilidad que cree, le pertenece.

En todo caso, los añuu y todos los pueblos indígenas a lo largo y ancho de toda nuestra Abya Yala, han terminado por convivir (no necesariamente aceptar) con la noción implícita en el uso de **nnerr** en sus interrelaciones con la sociedad colonialista nacional y, actualmente, aún entre los mismos pueblos y comunidades indígenas.

Creemos importante señalar que la imposición de **nnerr** al interior de los pueblos indígenas tiene profundas implicaciones económicas, sociales, políticas y culturales que están directamente relacionadas con el proceso de despojo o desterritorialización sufrido por las mismas; es por ello que, en la medida en que un pueblo indígena está más desvinculado de la sociedad nacional, menos influencia o dominio ejerce **nnerr** sobre ellos; por el contrario, un pueblo indígena más vinculado a la sociedad colonialista nacional y, por ello, más desterritorializado, genera una dependencia de **nnerr** mucho más profunda en el ejercicio de su cosmovivencia. **Amüiwa mana jümo aünaa eepe wanapai nnerr poresakarü watarawai amo ayounakan** (*Sólo cuando no hay pesca buscamos dinero, por eso trabajamos con los criollos*).

-**nee**: Sufijo locativo. ***Allí***; ***ahí***; ***aquí***; ***allá hay***; ***habrá***.

Se trata de un sufijo que acompaña verbos y nombres para señalar el lugar en que se encuentra el sujeto u ocurre la acción del mismo. Puede presentarse también como –**ne**, en cuyo caso, sólo indíca lugar y no el tiempo verbal; vale decir, -**nee** no sólo es el lugar sino también el tiempo (futuro inmediato) en el que el sujeto estará o realizará su acción. **Tanee** (*Allí estaré*)

Waüneenü (*Allí pescaremos*); **Nüne amüiwa nüriyai berrnadonarakai** (*Allí está él, el del gobierno hablando solo*).

neeirü (**neirü**): Expresión. ***Allá vive***; ***allá estará***; ***allá irá***.

Conformada mediante **n**- (de **na**, *allá*); -**ee**- que, por un lado, implica al verbo *haber*, y por otro, es la marca del *aspecto inactual* el cual es una especie de futuro inmediato, es por lo que la expresión puede ser traducida como *allá estará* o también, *allá habrá*. Sin embargo, dado que **ne**- es marca de *lugar*; -**ei**- es *aliento* o *espíritu*, y, finalmente –**rü** es sufijo marcador de género femenino, la

expresión igual puede ser usada para indicar que *ella vive allí*, o también, *allá vive ella*.

no: Adverbio de negación. ***No***.

Se trata de la negación no necesariamente enfática, es decir, su uso indica que algo es negado, pero se deja abierta la posibilidad de que tal negación pueda ser cambiada por una afirmación o una corroboración, en este caso, es enfatizada mediante **nnawa**.

Wa no tauneei püroüami (*Quizás no vaya a la fiesta*); **Ata waaye no taate tü** (*Por ahora no sé de esto*).

-**noo**-: Verbo. ***Beber***; ***tomar***.

Se trata del verbo utilizado para referirse a la acción de ingerir un líquido como el agua por la necesidad material de calmar la sed, lo que la cultura sabe muy bien diferenciar de la ingesta de bebidas alcoholicas. Así, beber agua por la necesidad de líquido en nuestro cuerpo es muy diferente a beber aguardiente por otras razones o necesidades que no son necesariamente corporales o para la vida. **Tanoo** (*yo bebo*); **pünoo** (*tú bebes*); **nünoo** (él bebe); **jinoo** (*ella bebe*); **wenoo** (*nosotros bebemos*); **janoo** (*ustedes beben*); **nanoo** (*ellos/ellas beben*); **Mana jümo atarawai niá nünoo kaaya wiin** (*Cuando el trabaja bebe mucha agua*).

noota: Nombre. ***Bebida***; ***jugo***; ***refresco***; ***guarapo***; ***té medicinal; etc***.

Como es de notar, el sufijo puntualizador –**ta** es capaz de transformar al verbo –**noo**- (*beber*) en nombre: *bebida*, es decir, en una preparación que utiliza el agua como base de la misma, así, está puede cumplir *un hacer* que va desde la acción de una bebida refrescante o de agua saborizada con frutas, hasta la de constituir un té medicinal para la sanación de algún malestar o enfermedad. **Mana jümo kamaira ee no ama mané anou noota** (*Cuando hace calor no hay como un buen guarapo*).

nuutura: Nombre. (*Lutrinae-Mustelidae*). ***Nutria*** (*nutra*) (¿préstamo?).

Conocido también como perro de agua, se trata de un mamífero roedor que vive en la selva del manglar pero que gusta más del agua que de la tierra, pues, en el agua es donde encuentra su principal alimento que consiste en peces, caracoles, cangrejas y pequeñas tortugas. Es un excelente y rápido nadador, y su permanencia en el agua le ha permitido desarrollar membranas entre los dedos

de sus patas, lo que hace posible la fluidez en sus desplazamientos, tanto en la profundidad como en la superficie de las aguas.

La primera vez que escuchamos el término **nuutura** (***nutra***), fue en boca del yerno de Isabelita, una de nuestras ancianas maestras de la lengua añuu que vivía en lo que se conoce como sector de La Ponchera, en la Laguna de Sinamaica. En esa oportunidad, mientras Isabelita me enseñaba a pronunciar algunas palabras añuu, su yerno, borracho y confundido por mi presencia, o perturbado por la escena en la que Isabelita pronunciaba una palabra añuu y al repetirla yo, ella corregía mi pronunciación, incluso, colocando su mano sobre mi rostro y boca en la posición debida para tal pronunciación. Entonces, él le decía a Isabelita:

-***Vos sois una mujer nutra***.

Con esa pretendida ofensa, el yerno de Isabelita aspiraba a callarla, pues, entendía que en ese momento Isabelita estaba devolviendo el tiempo y, de alguna manera, regresaba a la palabra de su territorialidad: el agua. Sin embargo, a pesar de lo duro que sonaban las palabras de su yerno, ella me pedía que no hiciera caso y que siguiera practicando. Al final, era el yerno quien terminaba vencido, no sé si por su borrachera o por la decidida actitud de Isabelita en enseñarme a cortar bien la lengua de los añuu. **Jümüiwo weiratünü nuuturakan katünain wiinru warüchaüyü, aka waaye weira pe ya** (*Antes veíamos a las nutrias nadando en las aguas de la laguna, pero hoy ya no las vemos*).

Nuutura (***nutra***) (*Lutrinae-mustelidae*)

nü-: Prefijo. Pronombre personal de tercera persona masculino singular. Él; ***su de él***.

Puede acompañar como prefijo a nombres, preposiciones y verbos activos para señalar que se trata de una acción de él, o de algo que *le pertenece a él*. Puede aparecer también como: **na**-; **ne**-; **no**-; **nu**- y **ni**-; todos ellos corresponden a la misma significación: él; *su de él*. El cambio, en todo caso, resulta obligado por la vocal inicial del término al que prefija. **Jamüiwo nüaünai mana jümo ee anou keichikarü** (Él solamente pesca cuando hay buena luna); **Shirü nümeeyakarü** (*Ese es su cuchillo de él*).

-**nü**: Sufijo. Marcador de género y número para algunas formas verbales mar-

cadas como aspectuales. Así, por ejemplo, -**nü** es marca de plural para verbos aspectualmente marcados por: **ee**- (*inactual* o *futuro inmediato*); -**i**- (*aspecto evolutivo*); -ü- (*aspecto situativo*); -**atü**- (*aspecto perfectivo* o *pasado perfecto*); -**iya**- (*aspecto prospectivo*). **Naüneenü** (*Ellos pescarán*); **naneinü** (*ellos mejoran*, *ellos sanan*); **aünaünü keekürü apürü aüri keichikan** (*pescando ahora tendremos alimento para más meses*); **auniyanü nana** (*Ellos se irán*).

-ña-: (Raíz). Nombre. ***Hogar***; ***casa como hogar***.

Creemos haber señalado con anterioridad, por lo menos, dos cosas en relación a este término. La primera tiene que ver con la forma: -ña- que, fonéticamente, está vinculada a la transformación de la palatal "**y**" en la palatal nasal "ñ", especialmente en posición intervocálica, lo que ciertamente ocurre con alguna regularidad y es por lo que, podemos decir, se trata de un aspecto fonofonológico particular de la lengua añuu y que, al parecer, explica la casi inexistencia de términos con el sonido palatal nasal "ñ" en posición inicial de palabra; por el contrario, son varios los términos en los que "ñ" aparece en medio de palabra y en posición intervocálica, dando cuenta del proceso de transformación fonética de "**y**" a "ñ".

Por otro lado, la condición significativa de –ña- como *casa en su sentido de hogar*, es decir, como *lugar construido y constituido por una pareja conyugal* ciertamente le distancia de la idea de casa como estructura arquitectónica o como construcción material. Esto es importante, pues, la idea implícita en –ña- tiene que ver; por un lado, con la diferenciación del sentido significativo generado por la transformación de –**ya**- en –ña-, en tanto que el morfema –**ya**- implica significativamente que el hecho o acción ocurre en ese mero ahora, esto es, en el mismo presente en que la frase se enuncia, lo que es lo mismo decir que –**ya**- significa un: *ahora mismo*; *en este momento*; por tanto, -ña- como expresión de la transformación fonológica de –**ya**- sugiere que se trata de un lugar (*hogar*), efectivamente existente "*ahora mismo*".

Por otro lado, -ña- en cuanto al fondo de su significación implica que el mismo va más allá del sentido de "*casa*", muy a pesar de que esté implícito en su expresión; pero resulta claro que con –ña- el hablante se refiere, muy especialmente a la casa en su real cosmovivencia, es decir, a *su hacer* en virtud de la existencia interior de la pareja conyugal en activa convivencia, presente, en el ahora. Es por ello que, no es posible hablar de –ña- como un nominal infinitivo sino como **piña**, pues, en efecto, la existencia de –ña- supone la previa conformación de **piyou**-, esto es, de una pareja (**piño**), ya que no hay hogar sino es *entre dos* o *entre tú y yo*. **Tapiña** (*mi hogar de los dos*); **püpiña** (*tu hogar de los dos*); **nüpiña** (*su hogar de él y su pareja*); **jüpiña** (*su hogar de ella y su pareja*); **wapiña** (*nuestro hogar de los dos*); **japiña** (*el hogar de ustedes dos*); **napiña** (*el hogar de ellos dos*).

ñeerü: Nombre. ***Muchacha (señorita); ya será ella***; ***pronto será mujer***.

Se trata del paso de transición de niña a mujer, lo que ocurre en el momento en que la niña tiene su primera menstruación. Si analizamos el fondo del término, es posible comprender su referencia a esta transición por medio de la cual una niña, en el momento de su primera menstruación, debe abandonar el campo de la niñez y comenzar el proceso de su conversión en **mayürü**, **ma**- (*tierra*), -üyü (*que procede o pertenece*) y, -**rü**, como sufijo de género femenino, lo que normalmente es traducido como *señorita*; sin embargo, como vemos, se trata de que *ella procede de la tierra*, o en ella se está transformando, pues, una vez concluida su preparación mediante un sistema de enseñanza propio, ella será **amaana**, esto es, *tierra buena para germinar*, o *tierra en buen estado para procrear* y así agrandar la vida de la comunidad.

En este sentido, ñeerü resulta de ñ(**a**)- (*hogar*); -**ee**- *marcador del aspecto inactual* o futuro inmediato, y, -**rü** como sufijo de género femenino; de tal manera, pues, ñeerü se refiere sin duda, al hecho de que *ella será en un futuro inmediato cuerpo del hogar* resultante de su complementaria unidad con un sujeto masculino de la comunidad.

Es por ello que debemos señalar que el término no se refiere al sujeto en tanto elemento humano, sino al proceso en el que se encuentra en virtud del tiempo que vive, lo que obliga a la construcción de un lugar especial para ella (**parü**) en su metamorfosis; es decir, ñeerü, en tanto que ya no es niña pero tampoco es mujer (**amaana**), requiere de un lugar propio para madurar su transformación mediante un proceso de enseñanza-aprendizaje que las mujeres mayores (madre, abuela materna y tías maternas) se encargan de administrar.

Es importante señalar, que a diferencia de los sujetos masculinos en el mismo periodo de pubertad, ñeerü exilia de su construcción verbal al morfema –**ii**- (**kii**) que sí está presente para referirse al mismo periodo en los varones, y, esto es así por cuanto el sentido de la transformación de la niña está orientado por ña- (*hogar*), lo que de alguna manera señala el horizonte al que se dirige en su transformación; dicho de otra manera, su transformación implica la corporeidad del lugar que toda mujer provee a la existencia de la familia y la comunidad; por tanto, la transformación de ñeerü no implica en modo alguno un sufrir, sino la materialización en su cuerpo del futuro hogar que, de seguro, habrá de conformar en su complementariedad conyugal. **Ee maneü ñeerü jütaürarü jüpiñaru** (*Hay una muchacha en encierro en su casa*); **Añun ñeerükan nataürape ya** (*Ahora a las muchachas añuu no las encierran*).

O

okounutü: Nombre. ***Joroba***. (Ver **kokounutü**)

Generalmente denominamos joroba a la deformación que pareciera crecer en la espalda, particularmente, en el periodo de la vejez avanzada, pues, el cuerpo tiende a doblarse en una especie de búsqueda de la posición fetal. Decimos esto por cuanto, sólo en esas condiciones hemos podido observar entre los añuu hombres o mujeres con joroba, es decir, por lo general ésta mal formación no se presenta con regularidad entre los añuu. **Ta'tüi kokounutü ata mei araürai niá** (*Mi abuelo tiene joroba por ser muy viejo*); **Looro üyükarü kokounutü** (*El pez robalo tiene joroba*).

omu: Nombre: ***Suegra de un hombre***; ***madre de la esposa***.

Nominación utilizada por la familia del esposo para referirse a la madre de la esposa del sujeto. Se trata de aquella mujer a la que a partir del momento de la unión conyugal el sujeto aportará los resultados de su producción material, en tanto centro del nucleo familiar al que ahora él pertenece, pues, entre los añuu, una vez casado, el sujeto abandona su nucleo familiar propio y se desplaza a vivir con la familia de la esposa integrándose a ella. **Omu** se convierte así, en el nuevo centro alrededor del cual el sujeto orbitará con su esposa; de tal manera que, podemos decir, **omu** es la síntesis de la "tierra madre". **Tamaanatüi ya, waaye tauneei kapiña amo tomu** (*Ya me casé, ahora iré a vivir con mi suegra*). **Tomu** (*mi suegra*); **pümo** (*tu suegra*); **nümo** (*la suegra de él*); **womu** (*nuestra suegra*); **jomu** (*la suegra de ustedes*); **nomu** (*la suegra de ellos*).

onki (**ounüki**): Nombre. ***Cuello***; ***que une a la cabeza***.

La definición del cuello (todo cuello), se realiza a partir de la consideración de constituir el elemento que permite unir la cabeza al resto del cuerpo del sujeto referido. El término, así definido, es ciertamente el resultado de la unión de **o**(**u**)- como *lugar de superficie* en la que se une **n**(ü) *su de él*, -(**a**)**ki** *cabeza*, esto es el cuello. **Ayounakan you konki nana** (*Los blancos tienen cuello grande*).

ontuwa: Nombre. ***Cuervo***; ***pato cuervo*** (*Phalacrocorax olivaceus*)

Muy común en las inmediaciones de la Laguna de Sinamaica, la Ciénega de los Olivitos y el propio Lago de Maracaibo. Puede llegar a pesar entre 1 y 1,5 kilos de peso. Es totalmente negro en su estado adulto; se alimenta de pequeños peces y aún de crustáceos que atrapa en las orillas; prácticamente vive en el agua durante el día, pero, al caer la tarde, se desplaza hacia los árboles del manglar donde localizan sus nidos y se reproducen. A pesar de su abundacia, es muy poco apetecido por los añuu que siempre prefieren a la yaguasa (**aroona**), y es por este rechazo que cuando alguien come pato cuervo es porque en verdad hay hambre, es decir, no hay pesca ni dinero. **Mou eirükü ontuwa poeresakarü ekape we** (*Es mala la carne del pato cuervo, por eso no la comemos*); **Ee kaaya ontuwa karooraru** (*Hay mucho pato cuervo en el gran lago*).

Ontuwa (*Pato cuervo*) (*Phalacrocorax olivaceus*)

oochera: Verbo. ***Hacer subir***; ***alzar***; ***levantar***.

Conformada mediante: **oo**- morfema vinculado a la acción de *separar* (*cortar*) *para emerger*; -**che**- cuyo sentido significativo se orienta a la acción de *retener*, y, finalmente, -**ra**, que marca un *desplazamiento hacia el exterior* o que expresa el *sentido de exterioridad*. Así, **oochera** es la acción por medio de la cual *se separa y sostiene algo dirigiéndolo hacia el exterior*, configurándose así la idea de *alzar*, *levantar* o *subir algo*. **Kawe oochera kaüpeinkarü api weira keeta waünatünü** (*Tenemos que levantar el chinchorro para ver qué pescamos*).

oochira: Verbo. ***Sacar***; ***hacer salir***; ***poner fuera***.

En este caso, lo que se *separa* o es separado (**oo**-), está o es efectivamente mostrado (**chi**) o se hace *presente* luego de ser desplazado hacia la *exterioridad* (-**ra**). Vale decir, la diferencia entre **oochera** y **oochira** viene dada porque en la primera, el elemento es apenas mostrado como *levantado hacia fuera*; mientras que, en la segunda, el elemento es efectivamente presentado como *fuera de*, esto es, *ha sido extraido* o *sacado definitivamente al exterior*. **Woochiratünü kaaya üyükan aye** (*Ayer sacamos muchos peces*).

ookein: Nombre. ***Garganta***.

Observemos bien el presente término, pues, el mismo nos permite explicar una de las expresiones de la intersubjetividad complementaria como principio esencial del sentipensar añuu. Nos referimos al hecho de la necesidad de establecer las relaciones complementarias entre las partes y el todo o, mejor dicho, entre elementos diferentes dentro de un mismo conjunto, lo que está determinado por la relación de haceres correspondientes a cada elemento que en su acción dentro del conjunto los hace inseparables, ya que su complementariedad es la que hace posible la existencia del todo como conjunto.

Así, el término debe ser analizado a partir de la raíz **ook**- que es un morfema vinculado a la doble significación de *separar* y al mismo tiempo *unir*, en este caso, separa y une la cabeza y el corazón (-**ein**). Tal configuración es posible si entendemos que la acción humana que continuamente hace posible poner de manifiesto la unión entre el *pensar* y el *sentir* ocurre en ese lugar: la garganta. Nos referimos a la producción de la voz articulada en palabras; de tal manera que, para el sentipensar añuu, la garganta (**ookein**) *es el lugar del cuerpo donde ocurre el hacer que une cabeza y corazón a través de la expresión de la voz, la palabra del sujeto*.

Como es de apreciar, el término tiene profundas implicaciones con lo que hemos venido denominando como horizonte ético del filosofar añuu. Es precisamente por ello que, nos parece terrible que profesionales lingüistas sean capaces de entenderlo como un mero lugar corporal para el que, además, no encontraron un mejor ejemplo que hablar de un hombre añuu que le corta la garganta a su mujer con un cuchillo, con lo que no sólo parecieran pretender naturalizar la condición criminal de todo añuu, sino que vacían de contenido al sentipensar añuu al dejar de lado la verdadera implicación conceptual del término; por lo que, a nuestro parecer, no sólo muestran una mentalidad cochambrosa y torcida en su colonialidad sino que, por esa vía, pretenden invisibilizar la profunda noción ética que guía el nombrar de la lengua de esta cultura. **Taanükü jaweeta teinru je jüotaü tookeinüyü** (*Mi palabra nace en mi corazón y sale de mi garganta*); **Taayunka nüota aruuyü tein je nüokota tookein** (*Mi pensar sale desde mi corazón y lo dice mi garganta*).

ookota: Verbo. ***Cortar/compartir***; ***separar y unir puntualmente***; ***hablar***.

El presente término debe ser entendido en su más amplia dimensión significativa, pues, regularmente el saber lingüístico académico de la colonialidad le traduce como "cortar", lo que ciertamente no es del todo incorrecto. Sin embargo, debemos señalar que **ookota** se trata de un ***cortar*** que exige como complementariedad, la presencia de la significación de ***compartir***. Dicho de otra manera, el término significativamente implica que la acción del sujeto o sujetos

se configura como una "bisagra verbal" que, al tiempo que separa (abre), tal separación es correspondiente a la necesidad de unir (cerrar) la relación entre dos o más elementos en relación complementaria.

En este sentido, debemos entender que para el sentipensar añuu, la intersubjetividad y complementariedad se manifiesta en la necesidad de *separar* para luego *unir* los haceres correspondientes a elementos diferentes e inseparables en la conformación de la unidad del conjunto. Así, por ejemplo, es necesario *separar* los alimentos en proporcionales raciones ***cortadas*** al efecto, para poder ***compartir*** o, garantizar la unión de todos en la comida. Queremos decir, efectivamente, que para el sentipensar añuu, intercambiar (*compartir*) con *los otros* es del todo esencial a la existencia de la comunidad, y, todo intercambio o compartir siempre requiere, en principio, la necesidad de ***cortar*** o ***separar*** aquello que ha de ser compartido, como materialización de una complementariedad que, así, garantiza la existencia de todos.

He allí, pues, el principio que desde el sentipensar añuu sustenta el concepto de ***hablar*** como ***cortar/compartir palabras***; ***separar/unir*** sujetos y pensamientos diferentes pero unidos a través del diálogo; porque, además, la acción de hablar no es posible ser entendida sino entre dos, ya que *se habla* siempre *para compartir con los otros* en virtud y en función de la complementariedad. Así, el *habla sola* (el soliloquio) está efectivamente exiliado del filosofar añuu.

Ookota, entonces, puede ser entendido como ***hablar*** en el sentido que se trata de la acción en la que dos sujetos participantes (por lo menos), son capaces de *separar* (cortar) aquellos elementos susceptibles de ser *compartidos*, esto es: palabras, pensamientos y acuerdos, en virtud y en función de la necesaria complementariedad que hace posible la existencia y persistencia de todos en la armonía del mundo como conjunto. En definitiva, se trata de una concepción del habla orientada hacia un horizonte que exilia toda noción de individualidad; de allí que, hablando con propiedad, para decir *hablar* en añunükü se debe decir: **piñookoti**/**piñookotü**, pues, se trata de un *cortar/compartir* entre tú y yo. **Piñookota wounükükan** (*Tú y yo hablamos*; *los dos cortamos/compartimos emergemos las nuestras palabras*).

ookü: Nombre. ***Piojo***; ***liendra***; ***ladilla*** (*parásito*) (*Phthiraptera-amplara*).

Se trata del ectoparásito que se aloja en el cuero cabelludo y que, de acuerdo a los estudios realizados sobre el mismo, ha convivido por miles de años con los seres humanos, es decir, siempre; de allí que sean más de tres mil las especies de estos parásitos.

Una de las tareas que las madres añuu realizan en sus momentos de descanso y como demostración de su afecto, es esculcar la cabeza de sus hijos para des-

piojarlos; sin embargo, cuando la presencia de **ookü** sobrepasa la labor manual para su extracción, los añuu preparaban un insecticida con las hojas maceradas de plantas como el ají picante mezcladas con aceite de coco, lo que ciertamente resulta muy efectivo contra la presencia de los piojos, pues, estos pueden terminar por quebrantar la salud de quien los porta. **Jüchon Maríakarü kaaya kookü niá** (*El hijo de la María tiene muchos piojos*)

oomi: Preposición. ***Adonde***; ***hacia donde***; ***hasta***.

Si observamos, el término está más vinculado significativamente al desplazamiento del sujeto que al sujeto mismo. Ahora bien, de acuerdo a esta lógica, todo desplazamiento implica una separación del sujeto del lugar de estancia original y, tal desplazamiento es siempre "*hacia*" (-**mi**) otro lugar separado del lugar orginario. El lugar original siempre es especificado con el nombre del mismo, lo que además implica el establecimiento de los límites del desplazamiento, es decir, todo desplazamiento físico es entre los límites establecidos por el lugar original y el horizonte límite del alejamiento. Es por ello que, lógicamente, **oomi** también es susceptible de ser traducido como un "*hasta*" en tanto que, su significación considera la máxima aproximación del sujeto al lugar al que se desplaza.

Tal idea encierra profundas contravenciones a fórmulas de la ciencia física occidental, establecidas por demás, como leyes definitivas para el cálculo de, por ejemplo, la velocidad de un cuerpo en su desplazamiento que, sabemos, ha sido definida a partir de la relación:

$$\mathbf{V = e / t}$$

Esto es, la **V**elocidad de desplazamiento de un cuerpo es igual a la división entre el **e**spacio recorrido y el **t**iempo de ejecución del mismo. Pero, de acuerdo al concepto presente en **oomi**, los límites del desplazamiento están definidos previamente o antes del recorrido; de allí que la intencionalidad en alcanzar el horizonte límite que impulsa el desplazamiento, sin lugar a dudas, condiciona la **V**elocidad de ejecución como elemento de la ecuación, y, este condicionamiento hace posible el espacio para introducir a "**I**" como la **I**ntencionalidad del sujeto, en tanto impulso necesario para el desarrollo de la velocidad de desplazamiento. Así, desde la perspectiva de la ciencia física de los añuu, la expresión para el cálculo matemático de la **V**elocidad sería posible definirla mediante la fórmula:

$$\mathbf{V = I + e / t}$$

Fórmula que debe ser traducida como: La **V**elocidad de todo desplazamiento "hacia un límite determinado" (**oomi**), siempre será igual a la suma de la **I**n-

tencionalidad del sujeto que se desplaza, más la distancia o **e**spacio a recorrer, dividido entre la cantidad de **t**iempo de ejecución del desplazamiento. De tal manera que, **I** es ciertamente un condicionante/determinante de la velocidad. No de balde, la expresión: "***Vamos con calma que llevamos prisa***" es comúnmente usada en castellano por los añuu, como expresión de la **I**ntencionalidad presente en la ecuación que hace posible determinar la velocidad realmente necesaria para que el desplazamiento ***hacia*** o ***hasta*** (**oomi**) como límite aspirado por el sujeto, sea definitivamente desarrollada por el mismo a lo largo del **e**spacio establecido para llegar al lugar aspirado. **Wauna amo keitita aka weinka awaichira, amüiwo ma weinteenü oomi Maraküyami** (*Vamos con calma que llevamos prisa, sólo así llegaremos hasta Maracaibo*).

oonoo: Verbo. ***Asar***; ***separar lo líquido***.

Para el sentipensar añuu, la idea de "asar" pareciera estar distanciada de la acción de colocar el elemento sobre las brasas, aunque, ciertamente tal operación está involucrada. Pero, desde su perspectiva, *asar* no es otra cosa que lograr separar los líquidos del cuerpo hasta que éste se muestre seco, esto es, sin líquidos. Es por ello que la conformación del verbo se realiza mediante la unión del morfema **oo-** (*separar*) y la raíz del verbo –**noo** (*beber líquidos*), de tal manera que, por esta vía, el añunnükü logra configurar la idea de separar los líquidos de un cuerpo como la acción de asar lo que, en efecto se logra la mayoría de las veces, al someter al cuerpo al calor de las brasas. **Wauna oonoo shirü üyükarü** (*Vamos a asar ese pescado*)

Wooneenü eirrükükarü anatiyara waperenatatünü aye (*Asaremos la carne del cochino de monte que cazamos ayer*); **Mana jumo eirükü ou'tikai keichü ya jüüta ama aoonoota** (*Cuando el cuerpo del muerto ya tiene tiempo queda como asado*).

oopa: Nombre. ***Espalda***; ***dorso***; ***lomo***; ***tronco corporal***.

En la comprensión del cuerpo humano, para el sentipensar añuu (y creemos que para todos los pueblos indígenas de Abya Yala), todo lugar del mismo se define en relación a su otro inmediato, es decir, el tronco corporal (**oopa**) se define como esa parte del cuerpo que mantiene separados los brazos y, por supuesto, las manos (**apa**). Así, **oopa** actúa como la bisagra del cuerpo y, desde la perspectiva añuu, corresponde a la parte posterior del mismo. **Aya te toopa** (*Me duele mi espalda*); **Shirü püriko kariyain nüoparü** (*Ese burro tiene heridas en su lomo*).

oopiye: Nombre. ***Rodillas***.

Conformada mediante **oo-** (*que separa y une*); seguida de –**piya**, término que ciertamente proviene de **apiya** (*pierna*), lo que lleva implícito el hecho de que se trata de *un par*, esto es, de dos (**piyoümü**). Así, el término configura el nombre del lugar del cuerpo donde se separan y unen las piernas para el desplazamiento, es decir, las rodillas. **Toopiye** (*Mis rodillas*); **Püopiye** (*tus rodillas*); **Nüopiye** (*sus rodillas de él*); **Jüopiye** (*las rodillas de ella*); **Woopiye** (*nuestras rodillas*); **Joopiye** (*las rodillas de ustedes*); **Noopiye** (*las rodillas de ellos/ellas*).

oopü: Nombre. ***Hombro***.

Se refiere al lugar que separa y une al tronco tanto en cara frontal (el pecho) como en su parte posterior (la espalda); así, desde la perspectiva añuu, los hombros no sólo permiten separar y unir los brazos al cuerpo, sino que marcan los límites que unen y separan el pecho y la espalda; no obstante, considera a los hombros más puntualmente vinculados a la espalda. **Nüinka mane keiwi ou nüoopü** (*El lleva un caimán sobre su hombro*).

oopürü: Preposición. ***Detrás***; ***detrás de***; ***en el hombro***.

Como es posible observar, la preposición señala un lugar posterior o también el sentido de posterioridad del sujeto. El mismo se conforma a partir del nombre del que denominamos como lugar del cuerpo que une y separa pecho de espalda, es decir, del hombro (los hombros); por lo que podemos decir que de acuerdo a la perspectiva añuu, todo lo que está en una posisión *posterior* o *detrás de*, sólo es posible de ser percibida colocando la vista *en el hombro*. **Teira niá oopürü te** (*Lo veo a él detrás de mí*; *Veo que él está en mi hombro*).

oorapara: Nombre. ***Labios***; ***boca***; ***orillas separadas y unidas***.

Es interesante destacar, que el presente término ofrece una clara demostración de un nombrar el cuerpo a partir de la observación de la geografía territorial y viceversa, pues, los nombres de lugares geográficos como partes del cuerpo humano se traslapan para nombrarse mutuamente; de tal manera que, bien podríamos decir que para el sentipensar añuu, la cartografía del cuerpo igualmente nombra la geografía del mundo y viceversa.

Es por ello que, la boca, delimitada en su exterioridad por la unión/separada de los labios que permiten la apertura o cierre de la misma, en nada parece diferenciarse al movimiento permanente del oleaje en las orillas, es decir, la unión

y separación de los labios de las aguas con los labios de la tierra que forma la playa; así, la corporeidad humana se manifiesta unida a la corporeidad del mundo al que; en efecto, los seres humanos pertenecen.

Ahora bien, todo esto lo decimos porque el término ha sido conformado mediante: **oo**- que, sabemos, implica al mismo tiempo un *separar*/*unir*; seguido de -**ra**- morfema para señalar *exterioridad* y, finalmente, -**para**, que es el nombre para las aguas extendidas; por tanto, se trata del extremo del mar, esto es, la orilla. Así, pues, el sentido significativo que sustenta el nombre para los labios o la boca corresponde a un *hacer* que empareja el oleaje del mar en las orillas con la apertura y cierre de los labios de la boca humana. **Toorapara** (*mis labios*, *mi boca*); **püorapara** (*tus labios*, *tu boca*); **nüorapara** (*sus labios/su boca de él*); **jüorapara** (*sus labios/su boca de ella*); **woorapara** (*nuestros labios*, *nuestra boca*); **joorapara** (*los labios de ustedes, la boca de ustedes*); **noorapara** (*los labios de ellos/ellas, la boca de ellos/ellas*).

oorurü: Nombre. ***Ruido***; ***bulla***.

Podemos decir que es una constante del horizonte ético de las sociedades indígenas en toda Abya Yala la búsqueda de la armonía y, una condición para poder alcanzar tal armonía lo es, sin duda, la discreción en la convivencia, que entre otras cosas se caracteriza por el control del ruido o la bulla. Así, desde la emisión de la voz en las conversaciones hasta el silencio en la realización de las labores forman parte de este control que contribuye, no sólo a escuchar bien sino, sobre todo, a la concordia y a la fraternidad. Es por ello que el ruido, la bulla, el escándalo, para el sentipensar añuu, altera las relaciones sociales en tanto que se convierte en elemento que desune, separa al sujeto del conjunto familiar y comunitario, pues todo ruido desarmoniza o rompe cualquier armonía.

No de balde el término que lo nombra se conforma mediante: **oo**-, que ciertamente implica *separar* y *unir* al mismo tiempo, pero que al estar vinculado a la raíz –**oru**- vinculada al sentido de "*borde*", *ubicar externamente* u *orillar*, genera el sentido de "*desunir*" o "*dejar por separado*" y tal separación ocurre internamente (-**rü**), es decir, todo ruido o bulla produce una ruptura al interior del sujeto, de la familia y hasta de la comunidad imposibilitando la cosmovivencia.

Como vemos, de acuerdo al sentipensar añuu el ruido y el escándalo debe ser evitado por la sociedad humana para su buen cortar/compartir con las otras comunidades de seres presentes en el mundo; por tanto, una persona escandalosa siempre es vista con recelo, pues, se entiende que se trata de alguien que, "sin querer queriendo", desarmoniza las relaciones y la complementariedad, por tanto, se ubica fuera o puede llegar a ser colocada fuera del conjunto familiar

y comunitario. (Para una mejor comprensión de este aspecto del sentipensar añuu, recomendamos la lectura del ***Canto de la muchacha que vivió con el Abuelito Tigre*** o ***Canto del Hombre escandaloso*** presente en el Libro Tercero de esta obra). **Api wookotai anou pe eiña oorurü** (*Para hablar nosotros no es bueno hacer bulla*); **Oorurükarü apütape anou aapa we** (*El ruido no nos deja escuchar bien*).

oota: Verbo. ***Salir***; ***separar definitivo***.

La conformación del término nos indica que la acción de salir de un lugar necesariamente implica la separación definitiva y única del sujeto en el momento en que realiza la acción. Es por lo que el verbo se construye mediante: **oo-** (*separar/unir*), seguido inmediatamente del sufijo puntual –**ta** que, en efecto, marca la condición definitiva y única de la separación del lugar original por parte del sujeto. **Eepe niá ootatüi ya** (Él no está, *ya salió*). **Tootai** (*yo salgo*; *me separo*); **püotai** (*te sale*, *te separas*); **nüotai** (él sale); **Jüotaü** (*ella sale*); **wootain** (*nosotros salimos*; *nos separamos*); **jootain** (*ustedes salen*; *ustedes se separan*); **naotain** (*ellos/ellas salen*; *ellos/ellas se separan*).

ootaa: Verbo. ***Ascender***; ***separado por saber***; ***lo separa/une el saber***.

Para el sentipensar añuu es muy clara la diferencia entre *subir* y *ascender*, pues, a pesar de que en castellano ambos términos se conforman semánticamente como sinónimos, para los añuu está claro que *subir* implica un desplazamiento del cuerpo que no del espíritu; por el contrario, *ascender* corresponde directamente al espíritu y no al cuerpo lo que sólo es posible a través de la sabiduría o saber alcanzado e incorporado en el corazón del sujeto.

Así, *subir* es colocarse por *encima de los otros*, lo que ciertamente puede ocurrir no por sabiduría sino por inteligencia o astucia del sujeto que, oportunistamente logra ubicarse por encima de los otros; en cambio, *ascender* corresponde al proceso que ubica el espíritu del sujeto en un lugar observable y reconocido por todos, en virtud de la sabiduría que su corazón ha alcanzado. Esta sustantiva diferencia semántica podemos establecerla a partir de la propia conformación del término que, al efecto, se estructura mediante **oo-** (*separar/unir*), inmediatamente seguida de la raíz verbal –**taa** (*saber, conocer*), orientando hacia el sentido de *separar por saber* con el que la lengua configura la idea de *ascender* como manifestación del espíritu a partir de la sabiduría alcanzada por el sujeto.

De tal manera que el horizonte ético del sentipensar añuu supone la búsqueda del *ascenso por saber* y nunca el mero *subir por encima de los otros* sin conocimiento y sin corazón. **Nüotaatüi ata jürüko nütiyerawatüi** (Él ha ascendido por todo lo que ha aprendido).

opü: Nombre. ***Camino***; ***ruta***; ***vía***.

Se trata de la ruta que creamos en nuestro andar, es decir, el camino que construimos para unir dos puntos, aquel en el que estamos y el otro al que aspiramos o queremos llegar y alcanzar. En este sentido, -**opü**- no sólo está referido al nombre de la ruta materialmente construida sino al proceso realizado para alcanzar tal objetivo. **Ata tü opükarü weinteenü Mawaanami** (*Por esta ruta llegaremos al Mojan*); **Tü wopükarü api anou katouwa we** (*Este es nuestro camino a nuestro buen vivir*).

orokoin: Nombre. ***Testículos***.

El término se conforma mediante **oro**-, que se refiere a todo lo que *cuelga* o *se ubica en una posición exteriormente colgante* o *balanceada*; seguida de –**ko**- como morfema que indica *propiedad* o *posesión* y, finalmente, -**in**, de: -**ein**, pero que también actúa como pluralizador ya que, en efecto, los testículos se conforman como plural en el cuerpo de un hombre o de cualquier macho animal. Sin embargo, lo importante en la conformación del nombre para testículos es el hecho de la conciencia que los añuu tienen acerca de la condición de los testículos como lugar donde reside la potencia masculina para la reproducción, es decir, como lugar del espíritu (**ein**) que el hombre comparte en su complementariedad con la mujer, pero que igualmente transmite a su descendencia. **You nürokoin tü kaülakai nüeei anou eirakai** (*Son grandes los testículos de este ovejo, va a ser un buen padrote*).

-**oru**-: Nombre. ***Borde***; ***orilla***; ***límite exterior***.

Se utiliza para referirse al *borde* o *límite externo* de cualquier elemento, a excepción de la orilla del mar o de las aguas, pues, esta exige la presencia de **paraa** (**ouparaa**), dado que esta última es susceptible de cambiar de forma o desplazarse, de tal manera que en la subida de la marea *(pleamar*) puede llegar a estar más hacia el interior de tierra firme o distanciarse de ella en el periodo de *bajamar*. Así, pues, -**oru**- es un borde que desde la pespectiva añuu se muestra estable en el elemento referido. **Jarütekarü ee oru anuaru** (*El machete está en*

la orilla del cayuco); **Achoo tü ouriyakarü jüpanaoru** (*Es cortante el borde de la hoja de esta planta*).

-**ou**-: Preposición locativa. ***Encima de***; ***sobre***; ***estar sobre***; ***en la superficie***.

Ya anteriormente hemos hecho mención a este morfema indicando que, ciertamente, puede cumplir las funciones de un locativo que señala un *estar en* o *sobre la superficie*; es decir, orienta hacia su sentido hacia un límite superficialmente externo. Tal descripción, en efecto, puede ser considerada como del todo correcta; sin embargo, el mismo término pareciera igualmente ser susceptible de ser utilizado en la función verbal de señalar *un desplazamiento* hacia la superficie, esto es, un *emerger* o *brotar* del sujeto referido. Vale decir, todo lo que está sobre la superficie, ya de la tierra como del agua es porque, en efecto, previamente *ha emergido* o *brotado* desde una profundidad, lo que se constituye en principio de vida para todos los seres, sean estos hombres, animales, plantas o por mejor decir, de todo ser visible e invisible presente en el mundo.

Es por ello que en lengua añuu podemos decir; por ejemplo: **anii jiáye ouriyakarü** (*He allí la planta*; *he allí que brotó la planta*; *he allí que emergió la planta*). Pero también: **tameeya ee ou anuakarü** (*Mi cuchillo está sobre el cayuco*); o también, **tanua ee ouparaakarü** (*Mi cayuco está en la orilla*). Pero, además, -**ou**- en tanto *emerger* o *brotar* para *estar sobre* o *en la superficie*, no puede desvincularse de la representación del ***orificio*** que hace posible tal *emerger* o *brotar* del elemento que así, vemos en su *estar sobre la superficie* del agua o la tierra. Dicho de otra manera, -**ou**- es, con todo, un morfema cuyas implicaciones significativas van mucho más allá de la función preposicional locativa que comúnmente le adjudican los lingüistas expertos y esto es así, porque a pesar de no pretenderlo, sus estudios siempre parten de la consideración de que su disciplina es la universal perspectiva para entender los procesos de creación y ejercicio de una lengua.

En todo caso, no es nuestro interés menospreciar la labor científica de lingüistas muy bien formados en la colonialidad del saber, algunos de ellos muy vinculados a la colonialidad del poder; pero sabemos que otros no lo son tanto; por ello, y para no alargar el debate, nos conformamos con señalar que –**ou**-, para el sentipensar añuu es el morfema que le permite a este pieblo *construir su originario emerger y su permanente estar sobre las aguas*, y por lo que ha logrado territorializarlas material y simbólicamente.

oumoto: Verbo. ***Desmayar***; ***desfallecer***; ***desplomar***; ***caer definitivo sobre la tierra***.

Se trata del momento en que un sujeto pierde el control de su cuerpo y cae desfallecido, desmayado. Tal idea logra configurarse mediante la unión de **ou-** (*superficie*) y –**moto** (*perder*), de tal manera que la idea de desmayo o desfallecimiento no proviene del cuerpo mismo del sujeto, sino de su pérdida del suelo, de su posición en la superficie. **Oumotawatürü jiá mana jumo jütaatünü ou'takarü jümirokai** (*Se desmayó cuando supo la muerte de su hermano*).

ouna: Verbo. ***Ir***; ***irse***; ***emerger allá***.

La combinación de **ou-** en su función verbal de "*emerger*", "*brotar*" o *surgir*, con el adverbio de lugar –**na** (*allá*), permite a la lengua configurar la idea de la acción de ***ir***, ***irse***, en tanto se trata de la acción de ***emerger allá***, es decir, realizar un desplazamiento orientado hacia una nueva ubicación en un lugar distanciado del sitio de enunciación. **Touna** (*Me voy*); **püuna** (*te vas*); **nüuna** (*se va él*); **jüuna** (*se va ella*); **wouna** (*nos vamos*); **jouna** (*se van ustedes*); **nauna** (*se van ellos/ellas*).

oupa: Nombre. ***Padrastro***; ***padrino***; ***tía materna***; ***emerge mano***.

Como vemos, en este caso **ou-** no se refiere a locación alguna sino a la *acción de emerger* o *surgir* como (**a**)**pa** (*mano*), configurado como el nombre de la persona que, por fuera de la madre y el padre, ayuda o contribuye en la crianza y formación de los hijos. En este sentido, la ayuda es vista como la mano de la tía materna, el padrino o un padre sustituto o padrastro cuando el padre verdadero ya no está presente. En todo caso, se trata de *una mano que emerge para ayudar*. **Jüchon atiyerawa Marükaru ata oupakai apüitaa niá** (*Su hijo estudia en Maracaibo porque el padrino le ayuda*).

ouparaa: Preposición. ***Al frente de***; ***delante de***; ***a la vista***; ***orilla***.

La definición de lo que está adelante se define a partir del límite de las aguas al tocar la tierra firme, es decir, la orilla. Dicho de otra manera, la ubicación territorial sobre las aguas parece haber generado la perspectiva añuu según la cual, todo lo que está a la vista se como adelante o como orilla; vale decir, todo lo que frente a mí se ubica constituye la orilla que orienta mi propia ubicación. **Nüjallakarü ee ouparaa tapiñakarü** (*Su casa de él está al frente de la mía; su*

casa de él es la orilla de la mía); **Ee niá ouparaa tami** (Él está delante de mí; él es mi orilla).

oupünaa: Preposición. ***Por encima de***; ***por sobre de***; ***en la superficie***.

El término se conforma mediante **ou**- en su función preposicional locativa que indica "*sobre*", "*superficie*"; seguida de –**pü**- que, en este caso, está vinculada a la raíz de camino (-**opü**-), y, finalmente, el sufijo –**naa** que, sabemos, es marca del *aspecto múltiple* o del sentido de *continuidad*. Así, **oupünaa** se refiere a que el sujeto se ubica sobre la superficie del camino; o también, de un *estar por encima de manera continua*. **Warata amo anuakarü oupünaa mariitakan** (*Pasamos con el cayuco por encima de los lirios de agua*).

oura: Preposición. ***Fuera de***; ***emerger al exterior***.

Podemos observar que mediante **ou**- en tanto *emerger*, *surgir* o *brotar* y el sufijo –**ra** como marca de *exterioridad*, el pensamiento añuu configura el concepto que ubica o pone ***fuera de*** a un elemento o sujeto, es decir, lo *emerge hacia el exterior*.

Es importante señalar que el pronombre personal que prefija a –**oura**- corresponde al sujeto que ubicado en la exterioridad o que está fuera; de igual manera, el sufijo final debe marcar el género y número del mismo sujeto. Así, por ejemplo, al decir: **touri** (**tourai**) **tapiñara** (*estoy fuera de mi casa*), soy yo (**t**-) quien se encuentra ubicado fuera, esto es, me encuentro fuera (-**ra**) de *mi casa* (**tapiña**-); **Ee naüna ouraparaakarü** (Él está pescando mar afuera).

ouraka: Verbo. ***Viajar***; ***que tiene la posibilidad de estar fuera***; ***puede estar fuera***.

Para el pensamiento añuu está muy bien establecida la diferencia entre el desplazamiento exterior debido a la necesidad de localizar los bienes materiales de subsistencia y el desplazamiento que se realiza por divertimento, placer y aún, por el cumplimiento de las responsabilidades con los otros (familiares o amigos).

Es a estos últimos tipos de desplazamiento a los que la lengua configura como **ouraka**; término que conforman mediante **oura**- que, ya vimos, expresa un *emerger al exterior* o un *estar fuera*; pero que al presentarse sufijado mediante –**ka** que, igual hemos visto, en posición de sufijo ya no corresponde a un

atributo de posesión sino más bien a una posibilidad, es decir, a un poder o posibilidad y no a un tener o efectiva tenencia o posesión; de tal manera que para los añuu, viajar por placer o divertimento es siempre un desplazamiento determinado por la posibilidad y no por la posesión. **Ayounakan kannerr poresakarü joukai ourakain nana** (*Los criollos tienen dinero, por eso siempre pueden viajar*).

ourakari(ü): Nombre. ***Viajero***; ***viajera***; "***turista***".

A partir del término anterior nos es posible deducir que el "viajar" o desplazarse al exterior por placer o divertimento, no es algo que los añuu realicen o tengan como una necesidad; de allí que los paseos que generalmente realizan para visitar familiares o amistades fuera de la laguna generalmente corresponden a lo que sienten es parte de las responsabilidades que les son inherentes como miembros de la comunidad.

Así, para los añuu, y creemos que para los pueblos indígenas de la cuenca del Lago en general, la idea de viajar por pura diversión les resulta una acción que caracteriza a los **ayouna**, es decir, a los blancos o criollos que, a su parecer, parecieran desplazarse hacia el exterior por pura diversión, esto es, sin objetivo preciso, lo que les resulta no coherente con la idea del *cortar/compartir* que sustenta su sentipensar. Por tanto, ser "viajero", "viajera" o simplemente, "turista", es una condición sólo asignable a los extranjeros, sean estos criollos del país o representantes de culturas más lejanas. **Mana jumo eepe aüna añun katouwa we aumaa ourakarikan** (*Cuando no hay pesca los añuu vivimos de pasear turistas*); **Eeatüi ye warucharu wamo maanei ayouna ourakari keetü anapatüi opükarü piraataüyüñü, amüiwa sota ein we keetü Umberto Eco nüipini. Wataai pe nüinta amotüi** (*Estuvo aquí con nosotros en la laguna, un viajero extranjero que buscaba el camino de los piratas, sólo recordamos que su nombre era Umberto Eco. No sabemos si lo encontró*).

ouriya: Nombre. ***Planta***; ***mata***; ***ya emergió***; ***ya brotó a la superficie***.

Se trata de todo brote que emerge a la superficie de la tierra como planta. El término no es independiente, pues, al mencionarle hay que señalar el nombre de la planta propiamente dicha, es decir, el término implica el sentido de "planta de" o "mata de", y, de seguidas, debe mencionarse el nombre propio de la planta señalada. **Jouriya jeishikarü** (*Ya brotó el guanábano*; *ya emergió la ganábana*); **Tataape tü ouriya jüpinikarü** (*No conozco el nombre de esta planta*).

ourura: Verbo. ***Que se hincha***; ***que se inflama***; ***hincharse***.

Conformado mediante: **ou-** (*emerger*, *brotar*); seguida de –**ru-** (morfema que indica *interioridad*), y, finalmente, el sufijo –**ra**, que señala lo contrario de –**ru-**, esto es, marca *exterioridad*. Así, el término configura la idea de que algo se inflama o se hincha, pues, desde la perspectiva añuu *toda inflamación es un brotar o emerger que viene desde la interioridad hacia la exterioridad* del elemento que se inflama o hincha. **Kourura jiá mané jüinakarü** (*Ella tiene una muela hinchada*).

ouruta: Verbo. ***Soplar***; ***sale violento***; ***brota con fuerza*** (*chubasco*).

Término utilizado para mencionar la acción mediante la cual algo sale de manera definitiva y con violencia del interior; es decir, se trata de un emerger con fuerza única. Generalmente es aplicado para señalar las tormentas o aguaceros con vientos violentos o huracanados que son los comúnmente llamados chubascos ya que, en estos casos, se entiende que el viento sale o emerge violento de la misma lluvia; pero igualmente puede ser utilizado para señalar la acción de algún sujeto humano que emerge violentamente o, con violencia, de un lugar. **Nüuratatüi nüpiñaru ata eetüi eita niá** (*El salió violentamente de su casa porque estaba bravo*); **Nüeintai ouruta amo juyakai** (*Viene chubasco con lluvia*).

ouwa (**ouawa**): Nombre. ***Cachos*** (*de la vaca*; *toro*; *cabra*).

Como podemos apreciar, se trata de un término con el que se sugiere el hecho de un emerger por sí mismo que es atribuido a las protuberancias óseas de cabras y vacas, es decir, a los cachos que logran desarrollar estas especies. Sin embargo, sabemos que los añuu no lidian cotidianamente con estos animales por lo que, ciertamente, es justo pensar que **ouwa** es un término creado por sus parientes wayuu quienes, en efecto, desde muy lejanos tiempos coloniales, lograron incorporar cabras y vacas a su economía llegando a convertirse en excelentes pastores en las semidesérticas tierras de La Guajira. **Ayain kouwakan tü kaüra** (*Esta cabra tiene los cachos enfermos*).

ouyapaa (ouyapari): Verbo. ***Pedir***; (***pedigüeño***; ***pordiosero***)

Si observamos bien la conformación lingüística del término, es posible constatar que el mismo es una imagen gráfica de que, en un momento dado (-**ya-**

), algo es otorgado (-**paa**), y colocado sobre (**ou**-) la mano (-**apa**-); es decir, alguien ha dado algo a otro. Sin embargo, no se trata de un regalo otorgado (**aapaü**), ya que el término no se refiere al dar (**aapa**), sino al recibir, es por ello que el término orienta su sentido a partir de la posición de la mano, esto es, quien recibe es porque previamente ha colocado la palma de su mano en posición para recibir lo dado en el momento. Así, doblar la mano para mostrar la superficie de su palma y así poder recibir lo dado es, con todo, ***pedir***. Tal es, pues, el verdadero sentido significativo de **ouyapaa**.

Ahora que, *doblar la mano* para pedir nunca ha sido bien visto al interior de la cultura añuu, pues, cuando lo dado por un sujeto es el resultado de la acción previa del pedido del otro. Tal acción nunca es bien vista, ya que la misma no es considerada como correspondiente al *cortar/compartir* complementario presente en el horizonte ético de la comunidad, sino la expresión del sentido de minusvalía del sujeto que *dobla la mano* y, por supuesto, a la posición de dominio del sujeto que da u otorga algo por su condescendencia ante la pérdida de dignidad de aquel que, al doblar su mano, se muestra como minusválido, pues, ha sido su mano doblada en petición la que ha llevado al otro, por lástima, a corresponder dándole algo de lo pedido. Dicho de otra manera, quien ejerce **ouyapaa** (**ouyapari**) no tiene **koütawa**, esto es, quien pide no tiene valor por sí mismo, *no tiene dignidad* (**koütawape**).

Tal vez, la más fuerte lucha de resistencia material y simbólica del pueblo añuu y de todos los indígenas en toda nuestra Abya Yala ha sido precisamente, la necesidad de confrontar la constante y sistemática imposición colonial y de la colonialidad de una supuesta condición de pobreza por la que éstos pueblos deban verse obligados a doblar sus manos para *pedir* o esperar, no la complementariedad, sino la condescendencia colonial que se expresa, ya desde la caridad religiosamente cristiana o de lo que ahora, eufemísticamente se conoce como "políticas públicas" del Estado (sin importar su signo ideológico); en todo caso, tanto la caridad cristiana como las políticas públicas están orientadas y dirigidas hacia y para el desconocimiento, invisibilización y sometimiento de la dignidad propia de las comunidades indígenas.

Al fin de cuentas, se trata de la permanente lucha material y simbólica por seguir siendo "indios", esto es, sostenerse sobre la territorialidad propiamente generada en el proceso de territorialización de sus territorios, en virtud de su original creación de procedimientos, tecnologías y técnicas correspondientes a esas territorialidades, como expresión de su cosmovivencia o concreción territorial de sus cosmovisiones, su sentipensar. **Nnawa wouyaparin, añun we koütawa we** (*No somos pordioseros, somos añuu tenemos dignidad*).

ou'ta: Verbo. ***Morir***; ***muerte***; ***definitivo emerger***.

No hay duda de que la forma en que un pueblo o cultura define la idea de la muerte o el morir, expresa como correlato su idea del vivir, y viceversa. Así, ambos conceptos constituyen puntos cardinales de su sentipensar, es decir, de la configuración de su visión del mundo, y de ellos en el mundo.

En este sentido, es interesante observar que para los añuu la idea de morir se conforma lingüísticamente como **ou'ta**, que como vemos, se estructura mediante **ou**- que al efecto implica *emerger sobre*; seguida del sufijo –**ta** como *puntual* que señala la acción como *definitiva* o única. Sin embargo, entre **ou**- y –**ta** intencionalmente el hablante genera un corte mediante lo que conocemos como golpe glotal o saltillo (**'**) que, a efectos de la lengua, se comporta como una consonante más cuya función gramatical es, en este caso, separar y unir ambos morfemas y que semánticamente parece orientar el sentido significativo de **ou**- hacia *un emerger otro*, es decir, el sujeto se desplaza de manera definitiva y única hacia la *superficie* de *una otra realidad* que, ciertamente, resulta invisible a nuestra percepción en la realidad visible. Dicho de otra manera, se trata del *definitivo* y único emerger hacia una existencia corporal o materialmente no visible, por tanto, quien se desplaza y emerge en esa otra superficie no es el cuerpo sino el espíritu del sujeto que así, en su espíritu, se va de nosotros.

Ahora bien, es importante señalar que lo contrario de *morir* (**ou'ta**), esto es, "*vivir*", los añuu lo designan mediante el término **katouwa** (previamente descrito), y que en todo caso, se conforma mediante -**ou**- como raíz verbal de la acción del sujeto; sólo que, para el caso de "*vivir*" –**ou**- se trata de un *atributo* o *posesión* (-**ka**-) única y *definitiva* –**t**(**a**)- del sujeto *por sí mismo* (-**awa**), esto es, **katouwa**, en tanto expresión del *vivir* no es otra cosa que *la capacidad del sujeto de emerger por sí mismo*.

Es por ello que podemos decir que, para el sentipensar añuu, tanto el *vivir* como el *morir* corresponden a la misma acción de *emerger* (-**ou**-); sin embargo, la misma es diferenciada semánticamente a partir del hecho de que el *vivir* corresponde a una *atribución* que *posee* el sujeto y que ejerce por y para *sí mismo*; mientras que el morir (**ou'ta**) corresponde a un desplazamiento del sujeto no controlado por el cuerpo del mismo en tanto que se trata del desplazamiento del espíritu. Así, lo que se produce es el distanciamiento del espíritu del sujeto de su propio cuerpo y, por ende, se distancia o se hace invisible a la percepción material de todos los aún presentes en la realidad visible del mundo.

En cualquier caso, es posible concluir que tanto *el vivir* como *el morir* resultan siempre la representación de un desplazamiento que supone un *emerger* (-**ou**-), ya sobre la realidad visible por nuestros cuerpos, ya sobre el espacio invisible de *la otra realidad*, la que sólo *los muertos pueden vivir y ver*.

Finalmente, esta concepción de morir (**ou'ta**) como un *emerger definitivo*, forma parte substancial en la conformación del horizonte ético de la sociedad añuu en tanto que, al no ser poseedores de nuestra muerte, nuestra vida (que sí poseemos) debe estar guiada por los mejores propósitos, pues, en definitiva, ella le pertenece a la muerte por lo que no hay cabida al egocentrismo sino a nuestra vida en virtud y en función de los otros, es decir, de todos.

ou'ta _ ein: Expresión. ***Dar muerte***; ***hacer emerger el espíritu***.

Traducido por los lingüistas del saber colonial como "*matar*", corresponde más bien a la definición que desde el horizonte ético de la cultura explica la acción por la cual los añuu toman la vida (*el espíritu*) de aquellos sujetos que necesita para la subsistencia material de la comunidad humana. De tal manera que, en modo alguno se trata de "*matar*" como acción realizada en contra de, sino de la obligada ejecución de hacer emerger el espíritu del sujeto animal para tomar de sí las proteínas necesarias a la subsistencia humana, lo que ciertamente transforma al sujeto que da muerte, es decir, en poseedor de la vida del sujeto así sacrificado.

Esta idea, en efecto, exilia cualquier tentación de sólo "matar", pues ella sería expresión de una individualidad que se coloca por encima de la existencia comunitaria. Es por ello que, la expresión orienta su sentido significativo a una especie de *muerte compartida*, en tanto que, el sujeto que toma el espíritu del sujeto animal es, con todo, manifestación de la *muerte* al momento en que toma posesión de la vida del otro; es algo así como, morir un tanto con él en el momento en tomamos su vida lo que, a fin de cuentas, se entiende, termina por potenciar la vida de ambos sujetos.

Lo anterior se puede explicar con la conformación sintáctica de la expresión; por ejemplo, al decir: **ou'ti te jein waluakarü**, que literalmente podemos traducir como: *muero yo*/ *su espíritu de ella*/ *la babilla*, y que efectivamente expresa: *yo he hecho emerger definitivo el espíritu de la babilla*; pero donde también queda explícita la idea de: *yo muero* (**ou`ti te**). En fin, yo no mato, sino que, como quiera que sea, ambos ejercemos la doble implicación en la relación de vida y muerte; es por lo que ambos complementariamente morimos y vivimos en la permanencia de nuestra existencia.

ou'tawa (**ou'taawa**): Verbo. ***Morirse***; ***matarse***; ***morir accidentalmente***.

Establecemos de antemano que el presente término no debe ser traducido como

"*suicidarse*", pues, la acción suicida, esto es, darse muerte de manera voluntaria y por propia mano, es totalmente ajena al contexto del sentipensar añuu. De hecho, podemos ofrecer como dato empírico, que durante los casi 40 años de compartir con el pueblo añuu de la Laguna de Sinamaica y otras poblaciones palafíticas del Lago de Maracaibo, apenas nos es posible certificar un suicidio y, su ejecutor no era precisamente añuu, sino un colombiano desplazado de su país y que recién se había establecido en el sector de La Ponchera en la Laguna.

De tal manera que nos atrevemos a decir, que el término **ou'tawa**, ciertamente vinculado al significado de "*morir por sí mismo*" (*matarse*) está referido de forma estricta al hecho de que la muerte se produce de manera singularmente accidental, esto es, no natural, y esta implicación semántica es el resultado del exilio que del suicidio hace el filosofar del pueblo añuu, quienes, a pesar de más de 500 años de dominio, despojo y violencia, antes que pensar en autoliquidarse, ha sido capaz de resistir, elaborando y re-elaborando estrategias para luchar, resistir y volver a luchar para seguir viviendo en los términos de su propia cultura, en los términos de su cosmovisión y cosmovivencia. **Nou'tawain mana jumo naunain mané kamionetaru Maraküyami** (*Ellos se mataron cuando iban en una camioneta hacia Maracaibo*); **Wataape ata nüu'tawatüi kolombianakai** (*No sabemos por qué se mató el colombiano*).

ou'ti(ü): Nombre. ***Piache***; ***por estar con la muerte sabe curar***; ***curandero***(***a***).

Se trata del llamado *Shaman* en otras culturas indígenas. Es aquel o aquella que tiene trato con los espíritus de los muertos, quienes, le ayudan en la sanación del cuerpo y el espíritu de los vivos. También les dicen *mojanes* (*mohanes*), pues, son capaces de entrar y salir del otro costado o territorio de *la otra realidad* y así, contactar a los espíritus de los muertos de quienes obtiene la información necesaria acerca del mal que aqueja al paciente que en su momento atiende, y, con tal información, poder producir el remedio necesario para curarlo.

Su consulta a los espíritus siempre la realizan cubiertos por una cortina de tela que sólo permite ver su silueta. Frente a la cortina, el paciente es sentado o acostado; entonces, el **ou'ti** hace sonar su maraka, único instrumento que hace posible su tránsito hacia el otro mundo y la convocatoria de los espíritus ayudantes.

Entonces, una ráfaga de viento o brisa silbante se siente anunciando la llegada del **ou'ti** al lugar de su encuentro con el espíritu, con quien luego inicia un diálogo en una lengua que, a pesar de que cualquiera puede intuir se trata de la lengua añuu, siempre resulta a todos irreconocible e incomprensible. Luego de

esto, una nueva ráfaga de viento parece surgir dentro de la misma habitación y salir disparada, silbando, hacia el exterior. Es cuando el piache (**ou'ti**) sale de detrás de la cortina y, con seguridad, describe el mal que aqueja al paciente y prescribe, finalmente, la receta de su sanación.

Así, el **ou'ti** parece ser alguien que, simbólicamente, puede morir. Es esta muerte simbólica la que le permite vivir entre los dos mundos: el de los vivos y el de los muertos. Él sabe el camino y la palabra para llegar a los muertos; por eso, puede llegarse hasta ellos y platicar con ellos y así obtener la información requerida. Es de esta forma que logra saber si el mal del paciente es físico, si es por daño lanzado en su contra por algún enemigo, si es mal de ojo, o si simplemente es malestar propio de su corazón. Tener ese conocimiento es lo que le permite prescribir la receta para su sanación, la que siempre estará precedida de una limpieza espiritual del sujeto paciente.

Finalmente, debemos señalar que a pesar de que su nombre pareciera señalar que se trata de un sujeto masculino, la mayoría de los **ou'ti** con quienes logramos tener trato y a quienes la comunidad consideraba como más sabios, siempre fueron mujeres, esto es: **ou'tü**. Lamentablemente, todas las que llegué a conocer y consultar, murieron hace un buen rato, llevándose consigo su sabiduría de penetrar y hablar en el espacio de los muertos.

o'u: Nombre. ***Ojo***; ***orificio***; ***hueco***.

El término, en su conformación establece tonalmente la diferencia con respecto a –**ou**-, esto es, entre la superficie y lo que desde una cavidad puede hacer visible la superficie. Esto, que pareciera ser trivial, resulta de suma importancia para la configuración del filosofar añuu que, ya lo hemos dicho, se sustenta en los principios del *estar* y el *hacer*.

En este sentido, desde la perspectiva añuu, *el estar* de los sujetos se expresa mediante su presencia sobre la superficie (-**ou**-) del mundo; sin embargo, este estar sólo es real, cuando es susceptible de ser visto, lo que sólo ocurre a partir del *hacer* de –**o'u**- (*el ojo*) que así, se hace representativo de toda cavidad por la que la vida de todo lo presente sobre la superficie del mundo emerge. No de balde, para los añuu, el mundo es un gran ojo (**o'u**) que vemos y nos ve en nuestro propio emerger (**ou**) al mundo. **To'u** (*mi ojo*); **pü'u** (*tu ojo*); **nü'u** *(su ojo de él*); **jü'u** (*su ojo de ella*); **wo'u** (*nuestro ojo*); **jo'u** (*el ojo de ustedes*); **no'u** (*el ojo de ellos/ellas*).

o'utara: Nombre. ***Pestaña***.

Se trata de aquello que está puntualmente (-**ta**-) fuera o en la exterioridad (-**ra**) del ojo (**o'u**). Esto es, la *pestaña* o el grupo de vellos que crecen en el borde u orillas de nuestros ojos. **To'utara** (*mi pestaña*); **pü'utara** (*tu pestaña*); **nü'utara** (*su pestaña de él*); **jü'utara** (*su pestaña de ella*); **wo'utara** (*nuestra pestaña*); **jo'utara** (*la pestaña de ustedes*); **no'utara** (*la pestaña de ellos/ellas*).

o'utünü: Nombre. ***Párpado***; ***que abre y cierra el ojo***, ***brazo del ojo***.

En este caso, es evidente que se habla del *ojo* (**o'u**) pero vinculado a lo que al parecer del pensamiento añuu, representa su extremidad, su brazo (**antünü**); de tal manera que **o'utünü** es ciertamente, *el brazo del ojo*, *el párpado* que lo abre o lo cierra. El plural del mismo sería: **o'utünüñü** (*párpados*). Hacemos mención de ello, pues, generalmente se nombra a los párpados (en plural) y muy escasamente al párpado en singular. **To'utünüñü** (*mis párpados*); **po'utünüñü** (*tus párpados*); **no'utünüñü** (*sus párpados de él*); **jo'utünüñü** (*sus párpados de ella*); **wo'utünüñü** (*nuestros párpados*); **jao'utünüñü** (*los párpados de ustedes*); **nao'utünüñü** (*los párpados de ellos/ellas*).

oükaa: Verbo. ***Visitar***; ***tener el emerger allá***.

Evidentemente señala el traslado o desplazamiento del sujeto por su propia voluntad hacia *allá* (-**aa**), el lugar del visitado. Se describe como un *emerger* (**oü**-) que se tiene (**k**-) previamente establecido. **Toükeei tapañakarü Marakaru** (*Visitaré a mi hermana en Maraca*); **Joukai joükaaü amaanatünü jümirükan** (*Ella visita siempre a sus hermanos casados*).

oüra: Verbo. ***Colgar***, ***estar acostado***.

Se refiere a un estar sobre (-**oü**-) la superficie, pero sin apoyo, es decir, suspendido. Tal sentido es provocado por el sufijo –**ra** que marca la direccionalidad exterior del sujeto referido. Dicho de otra manera, el sujeto está suspendido sobre la superficie exterior; lo que ciertamente ocurre cuando nos acostamos en un chinchorro o hamaca que, en efecto, cuelga.

Nüürai jamaarukarü (Él está acostado en la hamaca) (Él cuelga en la hamaca); **Püuna aoüra taraayakarü koyeeraru** (*Ve a colgar la atarraya en la escollera*).

oürei: Adjetivo de posición. ***Inclinado***, ***doblado***.

A pesar de que, en efecto, el término se conforma a partir del verbo **oür**(**a**)- como raíz, lo que ciertamente señala a lo referido como ubicado superficialmente en el exterior, pero que al estar seguido por el nombre del *viento* o *soplo* (-**ei**), el término adquiere la orientación marcada por la función adjetiva de describir o calificar la forma adquirida y mostrada cuando cualquier sujeto o elemento que esta sobre el exterior es acometido y modificado por la acción del soplo del viento; tal forma siempre se presenta como una inclinación del cuerpo que así ha sido obligado por el empuje del viento o aliento del mundo. Así, podemos decir que para el sentipensar añuu, todo lo que ante nosotros se muestra como doblado o inclinado es porque está poniendo de manifiesto la imagen que externamente asumen todos los cuerpos acometidos por el viento; de esta manera, el cuerpo doblado de un hombre como la de un árbol inclinado, están emparejados en la misma imagen provocada por la acción del soplo del mundo. **Jouteikai oüreyatüi weimei kunuunkarü** (*El viento ha doblado al árbol de mangle*); **Eichü aratakarü oüreyatüi nüirükü ta'tüi** (*El paso del tiempo ha doblado el cuerpo de mi abuelo*).

P

pa: Partícula temporal. ***Ya***; ***está cumplido***; ***ya está terminado***.

Siempre va al final de la frase, indicando que la acción del sujeto ha concluido o ha sido realizada por completo; por ello, puede igualmente ser entendida como marca del pasado perfecto. **Atarawatüi te pa** (*Ya terminé de trabajar*; *ya he trabajado*); **Tekayatüi pa** (*Ya comí*; *he terminado de comer*).

paa: Nombre. ***Vaca***; ***res***.

Tal como todos los nombres asignados a los animales de cría o ganado como cabras, vacas, caballos y burros, todos ellos traídos a esta región por los europeos colonizadores, resultan ser términos creados o asumidos como préstamos y que los añuu han recibido de sus parientes lingüísticos wayuu, pues, ciertamente fueron los wayuu quienes lograron adquirir el dominio del arte de críar a estos animales, transformando su propia territorialidad y la han transmitido a los añuu, no sólo como parte del enriquecimiento de su dieta proteínica, sino también, como parte de la transformación cultural de su propia lengua. Así, pues, **paa** es el término wayuu para designar al animal *vaca* y que los añuu han asumido como parte de su propia lengua.

Ahora bien, tal designación fue creada por los wayuu a partir de la imagen de la huella del animal sobre la tierra que, en efecto, a su percepción se presenta como una *mano* (**apa**) cerrada a medias, esto es, como dividida, pues, de un lado podemos ver los dedos pulgar e índice y, del otro, los dedos medio, anular y meñique unidos en la misma forma. De tal manera que el nombre creado por la visión wayuu acerca del animal fue realizada a partir de su *estar* sobre la tierra, es decir, *su huella*; pero también, por su condición de *sujeto* en tanto que lo que realmente vemos como manifestación o presencia en el mundo es la huella de *su mano* (**paa**) sobre la tierra. **Jamüiwo añunkan wekain eirükü paa mana jumo naintain mokirokan** (*Los añuu solamente comemos carne de vaca cuando llegan los guajiros*).

paapa: Nombre. ***Papá***; ***padre de ego***; ***fue tu mano*** (*la que fue mano tuya o mano de ti*).

A pesar de que en su exterioridad pareciera corresponder a un préstamo del español en tanto su significación directa como "papá"; o también, de acuerdo a lo que algunas teorías antropológicas y lingüísticas han establecido como "universales culturales" o "universales lingüísticos" y por lo que parecen emparejarse mediante la misma raíz lingüística en todas las lenguas algunos conceptos que, si a ver vamos, responden a perspectivas diferenciadas.

Así, pareciera lógico pensar que **paapa** (en lengua añuu) corresponde a la designación de ***papá*** (en castellano), y ciertamente así puede ser traducido; sin embargo, el principio lingüístico-semántico que rige a **paapa** (en añuu) se distancia del sentido significativo de ***papá*** (en castellano); por lo menos, en los términos que la colonialidad del saber de la disciplina lingüística y antropológica ha pretendido establecer como noción o principio universalmente indiscutible.

Dicho de otra manera, desde el sentipensar añuu, **paapa** no se corresponde con el **papá** del castellano, pues, lo que se intenta establecer como noción simbólica del término es la *condición del hacer* del padre como sustento en su relación con sus hijos; por tanto, **paapa** no puede ser traducido como mero ***papá***, de manera simple o directa, sino que debe ser entendido a partir de lo que constituye *el hacer* de todo aquel que procrea como padre, esto es, ***como mano que sustenta***. He allí, pues, el sentido que el término **paapa** tiene para el pensamiento añuu: **paa**- (*mano*); -**pa** (*terminó por ser*; *ya fue*).

Vale decir, para el sentipensar añuu **paapa** no es una mera designación de cariño cuando nos referimos a nuestro padre, esto es, no se trata de un diminutivo; por el contrario, se trata de exactamente designar *el hacer* de aquel que nos ha procreado que, de acuerdo a este filosofar, no es otro que ser la *mano* (**paa**-) que ha terminado (-**pa**) de crearnos y criarnos; lo que a su vez implica ser esa mano capaz de crear y criar vida como hacer completo o terminado (**paapa**: *mano ya concluida*, *ya terminada*). Como vemos, **paapa** nada tiene que ver con **papá** (¿o sí?). **Kaaya tachaka tapaapa aka nüapaatüi katouwakarü tami** (*Quiero mucho a mi papá pues él me dio el vivir a mi*).

paata: Nombre. (Castellano). ***Pato***.

A pesar de que, en efecto, los añuu conocen muy bien las especies del *pato cuervo* (**ontuwa**) y la *yaguasa* (**aroona**), no se confunden con la presencia del pato doméstico, igualmente traido por los colonizadores europeos y para el

cual asumen el préstamo de *pato* (**paata**); animal que, por cierto, los añuu no consumen, ni siquiera sus huevos, pues, lo consideran un animal desagradable ya que se alimenta de desperdicios. **Keenarü amoya paatakan aka wekape** (*Nadie cria patos pues no los comemos*).

pakara: Nombre. ***Viento fuerte*** (*sin lluvia*); ***viento huracanado***.

Se trata del término que nominaliza al fenómeno natural en el que se produce o presenta un viento huracanado o con mucha fuerza sin que necesariamente esté acompañado de lluvia. Así, pues, se trata de la demostración de fuerza del padre (**ei**) **joutei** (*el viento*), lo que de acuerdo al pensamiento añuu sólo ocurre cuando el padre sabe que alguno de sus hijos o familia añuu, ha cometido o realizado una acción que desarmoniza el mundo. **Shirü pakara ee ata keenarü achonaatüi kunuunkan iipunaa wiin** (*Ese viento huracanado es porque alguien ha cortado árboles aguas arriba*); **Ee pakara eita wei** (*Hay viento fuerte nuestro padre está bravo*).

panaa (**paná**): Nombre. ***Cara***; ***rostro***; ***lado***; ***costado***; ***hígado***; ***hoja***.

El término puede ser utilizado para nombrar o señalar la cara, lado o costado de algo; asimismo, para referirse al rostro de alguien o del hablante mismo y, aún, para nombrar al hígado como órgano interior de nuestro cuerpo. Tal diversidad sugnificativa aperentemente contradictoria realmente pone en evidencia la particular perspectiva de observación de los añuu y que orienta su nombrar, de allí que todo lo que se muestra como superficie exterior corresponde al rostro o cara, lado o costado de aquello que vemos. De igual manera, **panaa** es la *hoja* o la cara de una hoja que, por analogía de formas, el hígado puede ser definido como la *hoja* de nuestro cuerpo.

Anou pü panaa (*Está bien tu rostro*; *eres bonita*); **Aya niá nüpanaa ata kaaya nünoo wiinar** (*Está enfermo de su hígado por beber mucho aguardiente*). **Tapanaa** (*mi cara*); **püpanaa** (*tu cara*); **nüpanaa** (*su cara de él*); **jüpanaa** (*su cara de ella*); **wapanaa** (*nuestra cara*); **japanaa** (*la cara de ustedes*); **napanaa** (*la cara de ellos/ellas*).

papo'uya: Nombre. ***Serpiente*** (genérico); (***que sale del hueco ahora***).

Se trata de la nominación genérica para cualquier serpiente o culebra; sin embargo, lo más común es acompañar el término **papo'uya** con el nombre propio

de la serpiente referida, pues, hay conciencia de las diferencias de especies a pesar de que se sabe, en efecto, que toda serpiente vive en y sale por (**o'u**) *un hoyo* en la tierra. No obstante, cada una de ellas es diferenciada a partir de *su hacer* con respecto a sus relaciones con la comunidad humana; de tal forma que lo correcto lingüísticamente hablando es que el hablante señale a cuál serpiente se refiere. Es por ello que generalmente escuchamos decir: **papo'uya wayakan** (*tú que sales del hoyo para enfermarnos*), o también, **papo'uya uunwiin** (*tú que sales del hoyo madre de aguas*). Como vemos, se trata de la diferenciación de ambas serpientes en virtud de *su hacer* con respecto a la comunidad humana, pues, mientras el *guayacan* (**wayakan**) provoca la enfermedad que puede matar a los hombres, la madre de aguas es, con todo, originariamente protectora de las aguas y, en consecuencia, de los añuu.[6*] **Ee kaaya papo'uyakan weimei kunuunuriyakarü** (*En la selva del manglar hay muchas serpientes*).

paraa (para-aa): Nombre. ***Mar***; ***aguas extendidas***; ***grandes aguas***.

El mar o las extendidas aguas del gran lago de Maracaibo se presentan al sentipensar añuu, como una gran explanada o, por mejor decir, como una ondulante, inmensa y superlativa superficie sobre la que este pueblo ha logrado afirmarse territorialmente. Es por ello que la conformación del término se produce mediante: **pa-**, morfema que orienta su sentido significativo hacia todo *lo plano*, lo *explanado* o que *planea sobre una superficie*; inmediatamente seguida de –**raa** que, sabemos, es el marcador de intensidad superlativa; finalmente, -**aa** como adverbio de lugar de *exterioridad* o ***allá***.

Así, pues, **paraa** es la descripción de aquello que se despliega de manera extendida, lo que ciertamente esta referido a las aguas del mar, pero también, como veremos inmediatamente, de su idea del tiempo en su larga duración. **Waüneenü paraaru watta** (*Mañana pescaremos en el mar*).

paraa: Adverbio de tiempo. ***Muy antiguo***; ***antiguamente***; ***extensamente viejo o anterior***.

Como vemos, para el sentipensar añuu la noción de tiempo y espacio es o corresponde a un mismo principio conceptual; el mismo se orienta por lo que podríamos denominar como una circularidad explanada, de tal manera que los acontecimientos ocurren en o sobre una superficie espacio/temporal en permanente y regular movimiento. Sin embargo, la superficie del mar o de las

6 En este sentido, les invitamos a conocer el origen de la serpiente Madre de Agua en el Canto de Nigale, presente en nuestro Libro Tercero de esta obra

aguas es entendida como previa a la existencia de todas las otras comunidades de seres presentes en el mundo, de allí que **paraa** es ciertamente *el mar* como espacio, como lugar, pero también señala la antigüedad, el tiempo que lleva a cuestas su presencia en el mundo, o como expresión del largo pasado de vida del mismo; es por ello que, en lengua añuu podemos decir: **Paraa añunkan anki nataatünü nnerrkarü ayounaüyü** (*Los más antiguos añuu nunca conocieron el dinero de los extranjeros*); **Tachaka mana jümo ta'tüi nüinka api aüna tami paraaru, aka mei you paraa** (*Me gusta cuando mi abuelo me lleva a pescar en el mar, pues, es muy grande el mar*).

paraachi: Nombre. ***Ser antiguo***, para referirnos a un antiguo antepasado masculino.

Paraachi ta'tüi eeatüi nüpüreeruwan kapiña ye warucharu (*Mi antiguo abuelo fue de los primeros en tener casa aquí en la laguna*).

paraatü: Nombre. ***Ser antiguo***, para referirse a un antepasado femenino.

paraatü auwikan eeatüi jara jatiyeratürü atüra marichekarü (*Las antiguas abuelas fueron las que enseñaron a tejer la enea*).

paraanan: Nombre. ***Los antiguos***; ***los antepasados***.

Se trata del nombre genérico para referirse a los más lejanos antepasados, a los ancestros.

aparaanan we naentain nana wiin wara wamanain wayuukan (*Nuestros ancestros llegaron a estas aguas después que nuestros parientes los wayuu*).

paraata: Verbo. ***Extenderse***; ***desplegar fluidamente***; ***fluir***; ***marullar***.

Como bien podemos observar, el verbo se construye mediante **paraa**- que ya sabemos, tiene implícita un sentido vinculado a una extensión, al permanente y superficial despliegue que, al ser sufijado por –**ta**, es definitivamente puntualizado; vale decir, se genera la idea de un puntual fluir o, por mejor decir, la extensión queda delimitada por las orillas creadas entre las aguas y la tierra de lo que llamamos la playa, a partir del permanente fluir de las olas. De tal manera, pues, **paraata** lo que intenta designar es a lo que en castellano llama-

mos *marullo*, que es el puntual fluir de las olas de las aguas que en movimiento permanente se extienden o despliegan, sólo limitadas por la orilla de tierra. Así, **paraata** describe el fenómeno físico del movimiento de las aguas en su relación con la tierra firme. **Ee jarera wiinkan, paraatakan jamaicha mei nakuwanan** (*Las aguas están tranquilas, los marullos muy poco se mueven*).

parau: Nombre. ***Estera***; ***tapete***.

Se trata de las *esteras* elaboradas mediante el tejido de las espigas de la enea y la majuagua y que constituyen las principales piezas creadas por las manos de las mujeres añuu como expresión de su hacer en el mundo. Sus usos pueden ser múltiples, ya que las esteras, una vez tejidas, pueden ser utilizadas como cobertura (*paredes*) de las casas sobre el agua (*palafitos*); pero también, para cubrir las cumbreras del techo y, finalmente, posibilitar la generación de divisiones al interior de la casa, separando espacios particulares a diferentes miembros de la familia sin ser habitaciones permanentes, pues, se trata de divisiones que sólo existen a partir del despliegue de la estera que, al mismo tiempo, siempre está disponible para ser levantada y así eliminar cualquier división habitacional superficialmente creada.

Pero, sobre todo, **parau** es *el tapete que sirve para lograr el emerger*, esto es, conforma el *lecho de la pareja conyugal* que materializa el hogar; de allí que podemos decir que *la estera* es la singular manera con que el **mariche** (*enea*), en su complementariedad con *el hacer* de las mujeres añuu, logra desplegar *su propio hacer* para que entre *ambos haceres* (el del mariche y el de las mujeres), *hacer* posible la creación y reproducción del lugar, esto es, territorializar las aguas. **Mana jumo watürainü paraukarü watürainü wapiña** (*Cuando tejemos la estera tejemos nuestro hogar*).

parii (paraii): Nombre. ***Polvo***; ***ceniza***.

Conformada mediante **pa**- que, como ya hemos indicado, se trata de un morfema que implica *extensión* o *despliegue* del elemento referido; seguida de –**r**(**a**)- como marca de *exterioridad*, y finalmente, -**ii**, que está relacionado con el sentido de *cambio* o *transformación*. Así, **parii** puede ser utilizado para referirse a todo aquello que fluye, o se despliega, al tiempo que cambia en su aspecto o en su forma. De tal manera que, el polvo de arena al fluir acometido por el viento en el camino se hace **parii**; lo mismo sucede con las cenizas de la madera quemada en el fogón; ellas adquieren la dimensión de **parii** en la medida que pueden ser disueltas en su forma; pero también las nubes pueden ser consideradas como **parii** en el momento en que cambian de forma cuando se desplazan en el firmamento.

En este sentido, debemos entender que **parii** es algo más que la nominación para *polvo* o *ceniza*, pues está más referido a un hacer caracterizado por provocar la transformación del cuerpo en el despliegue del mismo, de allí que el mismo pueda ser asumido por las nubes o el vapor del agua cuando hierve; etc. **Jara teirükü kaparii wopukarü** (*Todavía mi cuerpo tiene polvo del camino*); **Jouteikai aparii jürüman nana** (*El viento cambia de forma a las nubes*).

paürü (**parü**): Adverbio. ***Adentro***; ***al interior***.

El presente término tiene la particularidad de señalar el espacio o lugar interior de una casa, esto es, una habitación; pero también puede ser usado para señalar lo que está "adentro" o "al interior" como lugar ocupado por algo. Ahora bien, sabemos que tradicionalmente la casa añuu es construida como una sola pieza, es decir, sin divisiones internas, sin habitaciones materialmente construidas. Así, la separación de los espacios destinados para la pareja matrimonial o sus hijos están simbólicamente marcados y de esta forma son asumidos por los miembros de la familia en una muy discreta presencia en los mismos.

Pero, tal vez, el único momento en que anteriormente las familias, en particular la madre, teje muy especialmente una *estera* (**parau**), era la que se destinaba a producir un **parü**, esto es, el espacio interior necesario en el momento que una de las hijas alcanza la pubertad y sufre su primera menstruación. Por lo que, **parü** (**paürü**) debe ser entendido como una interioridad creada en la casa para servir de espacio de transformación o metamorfosis de la niña en mujer.

Se trata de una especie de bolsa interior, particularmente creada para servir de útero de la casa en el que se da el proceso de transformación de las niñas en mujeres como expresión material y simbólica del hogar, pues, en efecto, **parü** (**paürü**) es el espacio interior donde se despliega una nueva gestación, sólo que esta vez, quien procrea es la casa misma, dando a luz a una mujer que posteriormente, será la procreadora de una nueva casa para la constelación familiar y la comunidad. Es por ello que, podemos decir, de acuerdo al pensar añuu, es la casa quien procrea a la mujer y, por eso mismo, es en ella donde reposa el hogar. O como muy bien dijera el poeta Eugenio Montejo, quien sin ser añuu igualmente comprendió que:

> "*En la mujer,*
> *en lo profundo de su cuerpo*
> *se construye la casa,*
> *entre murmullos y silencios…*"

tatüraü parükarü apürü jütaürarü tarinkarü jüneenü maneü amaanañunkarü (*Estoy tejiendo la estera para el encierro de mi hija que se hará una verdadera mujer*).

paya: Nombre. ***Haba***; ***jaba*** (*leguminosa*)
(*Vicio faba*).

Antes de la explotación petrolera en la cuenca del Lago de Maracaibo, es decir, hasta antes de 1898, la *haba* o *jaba*, era una legumbre que fácil y salvajemente se acoplaba a la selva del manglar de los alrededores del lago y de sus ríos afluentes, pues, ella crecía silvestre, sustentada en las tierras aluvionales de las desembocaduras y de los manglares costeros.

Se trata de un arbusto trepador de tallo semierecto que se enreda a otros árboles más fuertes de los que, además, se alimenta. Puede llegar a medir hasta 1,60 metros de altura y su fruto es una legumbre que se presenta como una vaina que va desde los 10 hasta los 35 centímetros de largo en cuyo interior, vienen enfundadas sus semillas altamente nutritivas, pues, cada semilla puede contener hasta 105 miligramos de calcio, 600 mg de fósforo; 240 mg de magnesio; 2 mg de hierro y hasta un 9% de proteínas con las vitaminas A, B_1, B_2 y Niacina, y hasta 25 mg de vitamina C.

Como es de apreciar, se trata de una planta que ciertamente representaba un sustento esencial para las comunidades añuu quienes, en su época, sólo tenían que recolectar sus frutos, pues, ella crecía y se reproducía de forma silvestre o sin requerir cuidados especiales por parte de la comunidad humana. Sin embargo, no es sino con la industria petrolera que, entre otras cosas, ameritó el dragado de la Boca del Lago para posibilitar el ingreso constante de embarcaciones transportadoras de petróleo cada vez más grandes, lo que provocó el ingreso de las aguas del mar al interior de Lago de agua dulce, liquidando a la *jaba* al punto de desaparecerla de manera definitiva de los espacios territoriales de los añuu y, por tanto, de su patrón de alimentación. Hoy día, la totalidad de los jóvenes añuu la desconocen totalmente y por eso, reniegan de consumirla y, mucho más a cultivarla. **Apüreeruwa nüeintain meenenü wekatürü payakarü, waaye sota ein pe** (*Antes que llegaran los petroleros comíamos la jaba, ahora ni la recordamos*).

Paya (*Haba/Jaba*) (*Vicia faba*)

payawa: Verbo. ***Ser o Estar feliz***; ***estar contento***; ***estar alegre***.

El término se conforma mediante **pa-** (morfema asociado significativamente con todo lo que se *extiende*, *despliega* o *explaya*); seguida de –**aya-**, que está vinculado a un *estado de alteración del espíritu y el cuerpo del sujeto* y que puede manifestarse como un *padecer* (*sufrir*) lo que implica un no control de parte del sujeto y, por tanto, sintácticamente aparecerá de manera aislada en el contexto de la oración; pero también puede expresar la alteración espiritual y corporal del sujeto no por dolor sino por *satisfacción*, por *alegría*; en este caso, tal condición está sujeta a un despliegue o extensión que el sujeto hace o realiza por sí mismo, de allí que el término esté sufijado por –**awa** (*reflexivo*); es decir, el estado vivido por el espíritu y el cuerpo del sujeto es o se origina y se revierte en y por sí mismo. En este sentido, para el pensar añuu, si el malestar o la enfermedad (**aya**) es un *estado no controlado por el sujeto*, la *alegría* (**payawa**) es un estado que él mismo puede desplegar y extender por sí mismo. Así, el estar alegre es una condición que el sujeto hace por sí mismo y depende sólo de su capacidad de ser o permanecer en armonía con los otros. **Jürüko waweetain api wapayawain je no api aya we** (*Todos nacemos para ser felices y no para sufrir*); **Tapayawa ata jükootami jachakaü te** (*Estoy feliz porque ella me dice que me quiere a mí*).

-**pe**: Sufijo. ***Elemento gramatical para negar***. (Se trata de un ***no***, no enfático).

Este morfema siempre aparecerá como sufijo de verbos, nombres o cualquier otro término, cuando lo que el hablante pretende es negar la proposición a la que sigue o sufija. **Tachaka<u>pe</u> ekaa te ya** (*No quiero comer ahora*); **Kamara-pe, washaree niá** (*No es zamuro, él es gavilán*).

pejeewa (pejüeeawa): Adverbio. ***A cada rato***; ***en cualquier momento***; ***regularmente***.

Si el morfema –**pe-** en su posición de sufijo genera el sentido de negar aquello a lo que sucede; en su posición de prefijo, por el contrario, orienta significativamente al enunciado hacia una afirmación en sí misma, esto es, lo que se dice es efectivamente cierto, verdadero, y no requiere comprobación; en fin, en términos de la racionalidad occidental podemos decir que **pe-** en posición de prefijo orienta a la construcción verbal hacia el horizonte de constituir lo que se define como un axioma.

Ahora bien, nuestro término intercala el pronombre personal –**jü-** (*ella*), pues, es evidente que el hablante se está refiriendo a la acción (*hacer*) de un sujeto; sin embargo, tal acción aún no se ha realizado o espera realizarse en un futuro

inmediato, es decir, está pronta a ser realizada o ejecutada. Tal idea queda señalada mediante la partícula –**ee**- como marca del *aspecto inactual* de la acción referida. Finalmente, el término establece que aquello que afirmativamente tendrá lugar, se dará por sí mismo (**-awa**), esto es, será inevitable, pues, se trata de un movimiento, acción o *hacer* que opera en el contexto de una temporalidad autónoma al sujeto que la realiza. Vale decir, **pejeewa** se refiere a la regularidad en la que, y por la que ocurre u opera el hacer de un determinado elemento en el mundo. Por ejemplo:

Pejeewa eintay niá (Él llega *regularmente*); **Jeipape te ata tataai keetü pejeewa taüneei mané üyü keetü jüña wekeenü** (*No temo porque sé que en cualquier momento pescaré un pez que luego comeremos*).

pereemi: Cuantificador. ***Numeral siete***; ***que desde la exterioridad me afirma***.

En esta parte, no nos referiremos al fondo de la nominación de los cuantificadores y sus razones lógicas de construcción verbal, pues, creemos que ello amerita un capítulo aparte que esperamos exponer como final de este **Libro Segundo**. Sin embargo, para no dejar al lector en ascuas, diremos que el número siete (**pereemi**) es definido como parte del *proceso de aproximación del otro hacia nosotros*, es decir, manifiesta la continuidad del proceso de complementariedad vitalmente necesario para la existencia de nosotros y de los otros que, en el nivel de siete, se aproximan para constituir una sola cabeza, un solo ser. **Waaye amüiwa wataüratünü pereemi üyün** (*Hoy solamente atrapamos siete pescados*).

pi: Partícula dubitativa. ***Acaso***.

Término que permite construir proposiciones en las que el sentido significativo es orientado por la duda de la causalidad, forma o contenido del hecho o acción. ¿**Nüunai pi**? (¿*Acaso él se va*?); ¿**Kapiyaa tü aratatüi pi**? (¿*De verdad eso sucedió*?).

pi yo_ pi yo wa: Partícula condicional. ***O (esto) o (lo otro)***.

Se trata del "**o**" condicional, es decir, de la partícula que permite construir expresiones en las que el hablante condiciona o es condicionado a establecer una elección significativa; o también, a establecer la existencia o no del hecho

o acción referida; equivale a decir: *o esto o lo otro*. **Joukai nakootain we ayounakan keetü eleecionarü amüiwo kavotarü we ata ayouna blankeeñü pi yo ayouna jewokan pi yo wa. Aka, keenarü napüitai we** (*Siempre los criollos nos dicen que en las elecciones solamente tenemos que votar o por el criollo de los blancos o por el criollo de los rojos. Pero ninguno nos ayuda*).

piá (piya): Pronombre personal de segunda singular. ***Tú***; ***tuyo***.

En esta forma (**piá/piya**) el pronombre *tú*, *tuyo*, sólo aparece cuando acompaña a un verbo vivencial, es decir, cuando el sujeto referido sólo vivencia la acción y no la ejecuta; y también, cuando se trata de oraciones interrogativas referidas a esta segunda persona. **Kaaya üyün pü**ünaatüi aye (*Ayer tú pescaste muchos peces*); **Mana jumo eita juya joukai aya piá** (*Cuando llueve tú siempre te enfermas*); ¿**achaka ekaa waluakarü piya**? (¿*Tú quiéres comer babilla*?).

piinchi: Numeral (cuantificador). ***Cuatro***.

En efecto, se trata de un numeral que señala la existencia de cuatro elementos en un conjunto; sin embargo, su construcción lingüística recoge mucho más que el simple significado de cuatro; por ello, esperamos dedicarnos a escribir un trabajo acerca de los numerales y el pensamiento matemático de los añuu que nos comprometemos a presentar muy pronto. **Kate piinchi wiiran api taünaa jannamain** (*Tengo cuatro anzuelos para pescar bagres*); **Na piinchi samonkan api pürakaü nana** (*Allí están cuatro sardinas para que tú las cocines*).

piinchuwen: Numeral (cuantificador). ***Ocho***; ***doble de cuatro***.

De igual manera y con respecto a este término remitimos al lector al capítulo que inmediatamente luego de concluir este Libro de los Añuu, presentaremos acerca de los numerales y el pensamiento matemático añuu. **Tüün jümüratürü piinchuwenchonñü. Taweetatüi pereemikai** (*Mi madre tuvo ocho hijos. Yo fui el séptimo*).

piña: Nombre. ***Casa***; ***hogar de dos*** (o ***para dos***, o ***que hacen dos***).

Creemos haber mencionado con anterioridad que, de acuerdo a la perspectiva añuu, el nominal para casa se establece; de un lado, en virtud de constituir una

construcción, esto es, una edificción creada manualmente, es cuando se refieren a ella como **jallakarü**, y, del otro, en cuanto a sus implicaciones significativas o simbólicas en tanto espacio creado por la unión conyugal complementaria de dos y por cuya convivencia se hace posible la existencia de la comunidad añuu en su reproducción, y, por supuesto, de la casa como hogar. Es a esta perspectiva de la casa a la que definen como **piña**, pues, se trata de la misma en tanto *hogar* creado por la unión conyugal complementaria de dos de sus miembros.

Ahora bien, es importante señalar que **piña** deviene de **piño** que, a su vez, deviene de **piyoümü** (*dos*), pues, el cambio de la palatal "**y**" a la palatal nasal "ñ" es un fenómeno fono-fonológico común en la lengua de los añuu. De tal manera, pues, al decir **piña**, no sólo estamos señalando al espacio de habitación (*casa*) en tanto estructura creada, sino sobre todo, al espacio creado y ocupado por un matrimonio en el contexto de la cosmovivencia de la cultura, esto es: *el hogar* que día a día es construido de acuerdo a la cosmovisión de la comunidad.

Esto es de vital importancia, pues, implica que para el sentipensar añuu la edificación de la casa (**jallakarü**) corresponde a la necesidad surgida por la conformación de una pareja conyugal, es decir, de la complementariedad entre una mujer y un hombre de dos familias diferentes que al unirse, se conforman como un ***entre dos*** (**piño**) capaces de generar **piña**, esto es, ***un hogar*** (*una casa*) que surge como hacer de la pareja conyugal para alimentar con su propia órbita a la constelación familiar de la mujer y, por ende, a la galaxia de la comunidad añuu en general. **Tapiña** (*mi casa/mi hogar*); **püpiña** (*tu casa/tu hogar*); **nüpiña** (*la casa de él/su hogar de él*); **jüpiña** (*la casa de ella/su hogar de ella*); **wapiña** (*nuestra casa/nuestro hogar*); **japiña** (*la casa de ustedes/su hogar de ustedes*); **napiña** (*la casa de ellos/su hogar de ellos*).

piñookoto:

El presente término es particularmente importante para la comprensión del pensamiento añuu, pues, a pesar de que en efecto, puede ser considerado como un cuantificador que implica el sentido significativo de "*ambos*"; "*los dos juntos*", su verdadero sentido hay que ubicarlo en la unión entre la raíz **piño**- que ciertamente proviene de **piyoümü** (*dos*), seguida por el verbo –**ookoto**- que ya hemos descrito como *cortar/compartir*, o también, *separar/unir*, es decir, se trata de la acción que hace posible *separar para unir* o *cortar para compartir*; de tal manera que se trata de una acción que está determinada por la obligatoria participación de dos, o que para su efectiva realización ésta debe ser ejecutada entre dos o por dos sujetos. Es por ello, se trata de un término casi obligado para señalar el verbo *hablar*, pues, al hablar, *cortamos* o *separamos* palabras e ideas que así *compartimos*, por los menos, entre dos; por tanto, se trata de un término

que precisa la necesidad de la relación intersubjetiva, lo que a nuestro parecer exilia de manera contundente cualquier noción de comunicación unidireccional. Por mejor decir, no existe la posibilidad de un: "*Yo hablo*"; "*Yo te digo*", sino que toda habla es producto de una relación verbal entre dos.

Piñookoto wounükü (*Entre los dos cortamos/compartimos emergemos nuestra lengua*).

piriyama: Nombre. ***Canalete***; ***palanqueta***; ***remo***.

A diferencia de otros pueblos que usan canoas y se impulsan con remos, los añuu, dada la escasa profundidad de las aguas por las que generalmente transitan, muy poco usan el remo clásico, por así llamarle, y que consiste en una pala de madera con la que se impulsan sobre las aguas y dirigen la embarcación, sino que **piriyama** es más bien una larga vara de mangle de más de dos metros de extensión y que en aguas poco profundas clavan en la tierra del fondo de las aguas y así impulsar su cayuco; de tal manera que, **piriyama** es como una pierna que les permite impulsarse con la tierra y así navegar las aguas. **Atüma ye eekeetü apiriyamakarü** (*Por aquí hay que usar el canalete*). **Tapiriyama** (*mi canalete*); **püpiriyama** (*tu canalete*); **nüpiriyama** (*su canalete de él*); **jüpiriyama** (*su canalete de ella*); **wapiriyama** (*nuestro canalete*); **japiriyama** (*el canalete de ustedes*); **napiriyama** (*El canalete de ellos/ellas*).

piya: Pronombre personal de segunda singular. ***Tú***; ***te***; ***tuyo***. (***Ver*** **piá**).

¿**ekatüi piya**? (¿*Ya comiste*?)
¿**aunatüi piya**? (¿*Ya fuiste*?).

piyaami: Cuantificador. Numeral. ***Seis***.

El presente término nos permite referirnos a la noción de cuantificar desde la perspectiva añuu, muy a pesar de que hemos reservado un capítulo aparte para ello. No obstante, no podemos dejar de señalar en este momento que la concepción que cada pueblo desarrolla en cuanto a la necesidad de cuantificar o numerar los elementos de un determinado conjunto siempre estará indisolublemente vinculada a su cosmovisión, pues, esta operación corresponde al desarrollo de una lógica propia que sigue a la definición de las relaciones entre los elementos en cuanto a sus analogías, funciones, diferencias y posibilidad de integración de los mismos.

En este sentido, advertimos que para el pensamiento añuu los números naturales corresponden exactamente al número de dedos que conforman una mano, esto es, los números que van del *uno* al *cinco*, pues, los números subsiguientes, es decir, del *seis* (**piyaami**) hasta el diez, corresponden más bien a los dedos de *la otra mano* que, de acuerdo a la cosmovisión añuu, no corresponden a nuestra segunda mano sino a la mano de nuestro compañero o compañera con quien nos complementamos. De allí que, podemos decir que significativamente **piyaami** corresponde a un "*tú hacia*" o "*tú para*" *mi*, ya que se trata de la mano del *otro* que a mí se une para complementarnos en un común hacer.

Esta idea o principio genera profundas implicaciones en el desarrollo del razonamiento lógico de la cosmovisión añuu y, por supuesto, en su cosmovivencia ya que, por ejemplo, la suma no es una operación que tenga que ver con la acumulación de elementos sino, más bien, con la integración complementaria de los mismos, por lo que conceptual y materialmente de seguro ofrece otro tipo de resultado y, por supuesto, otra manera de interpretar los mismos. Pero esto lo desarrollaremos en el capítulo correspondiente.

En todo caso, sugerimos conformarnos con saber que el número seis (**piyaami**) además de cuantificar ese número de elementos en un conjunto, ciertamente expresa el inicio del desplazamiento de *la mano del otro hacia nosotros*. **Ee piyaami jallakan lirorammaru** (*Hay seis casas en Nuevo Mundo*)

piyerna: Nombre. ***Viernes***. (*Día de la semana*)

Como es de apreciar, el nombre corresponde al término del español, pues, ciertamente la división del tiempo en días y semanas no es una noción añuu sino de la temporalidad y el calendario europeo, ya que como veremos en capítulo aparte de este mismo Libro, la periodización añuu se realiza de forma radicalmente diferente. **Tü piyerna tauneei tauwiami** (*Este viernes iré para que mi abuela*).

piyoumü (**piimi**): Cuantificador. Numeral. ***Dos***.

Como vemos, el numeral se conforma en su origen a partir de la raíz del pronombre personal de segunda persona singular: **piy**- (*tú*), de tal manera que, debemos entender que la presencia de un segundo elemento en un conjunto dado corresponde al emerger (-**ou**-) de "tú" de manera efectiva o correcta (-**mü**).

La forma **piimi** se utiliza cuando el numeral precede a un sustantivo, mientras que la forma **piyoumü** se utiliza para referirse al número absoluto, esto es, a

la cifra como tal. **Wourakeei Piimiaru anuain** (*Viajaremos en dos cayucos*); **Jürükoyü üyükan keetü eeatünü amüiwa ee piyoumü** (*De todos los pescados que había sólo hay dos*).

piyoona: Nombre. ***Peón***; ***sirviente***; ***obrero***.

Aunque, en efecto, se trata de un término resultado de un préstamo del castellano, su presencia resulta más que una asimilación fonética puesto que su conformación lingüística configura el concepto acerca de la persona a quien se dirige el nombre. Es decir, desde la perspectiva añuu, **piyoona** no es sólo aquel hombre que trabaja para otro, generalmente un criollo, sino que despectivamente es visto como aquel que ha aceptado "*ser el trasero de ellos*" (**pi**(**a**) (*tú*)/ -**yoo**-(*ano*)/ -**na** (*ellos*) (*tú eres el ano de ellos*).

ponaa: Verbo. ***Sembrar***.

Es un hecho que sembrar no es, para los añuu, una actividad que forme parte fundamental de su hacer material o simbólico, lo que en modo alguno implica que no lo conozcan o no lo hagan en determinados momentos y en relación a ciertos cultivos. En este sentido, podemos señalar que hasta los años 40 del siglo pasado, la Laguna de Sinamaica, específicamente en lo que se conoce como isla Japón, llegó a tener una elevada producción de arroz, misma que de acuerdo a la memoria oral de los pobladores, desapareció a raíz del cierre de Caño Paijana, pues, esta intervención del caño hizo posible que producto del dragado en la Boca del Lago de Maracaibo para el ingreso y salida masiva de tanqueros petroleros, las aguas de la Laguna y sus tierras aluvionales, en determinados momentos del año se salinicen, y fue esta salinización la que de manera definitiva liquidó ese cultivo que, a pesar de ser propiedad de criollos, vinculaba a una buena cantidad de hombres y mujeres añuu en el proceso de siembra, cuidado y procesamiento de este cereal. Hacemos mención de ello porque, ciertamente, el mismo constituye un ejemplo de que *el hacer de sembrar* no les es ajeno a los añuu.

Ahora bien, lingüísticamente la conformación del verbo se realiza a partir de la consideración manual de su acción; es por ello que la idea de sembrar se configura a partir de la acción continua o sostenida de cavar, o hacer huecos en la tierra, pues, el mismo se estructura mediante **po**- (de –**poo**-) raíz del verbo *cavar*, *hacer hueco*, al que se sufija el marcador de aspecto múltiple: -**naa**. Para el pensamiento añuu, esta unidad (**po-naa**) le resulta suficiente para configurar la idea de *sembrar*; en tanto que, en sí misma ella expresa la actividad por la que nuestras manos cavan de manera continua y así pueden sembrar semillas o plantas que forman parte de nuestra existencia material. Así, pues, desde la

perspectiva añuu, *sembrar* (**ponaa**) no es posible sin que, previamente, nuestra mano, de manera continua cave la tierra o abra surcos sobre ella. **Añun we je jamaicha waponaain, aka wataain ponaa we** (*Nosotros somos añuu y poco sembramos, pero sabemos sembrar*); **Ta'tüi nütarawatüi islajaponaru nüponaai roo** (*Mi abuelo trabajó en Isla Japón sembrado arroz*).

-**poo**-: Verbo. ***Cavar***; ***hacer hueco***.

De acuerdo a la perspectiva añuu, *cavar* o *hacer hueco* se trata de una *separación* particular, pues, consiste en generar o producir manualmente una cavidad a partir de la separación de la masa del cuerpo generando así, un espacio cóncavo, una cavidad o un hueco en el mismo.

Esto debe ser comprendido a partir de lo que el pensamiento añuu considera como su más importante cavar; nos referimos al momento inicial en la construcción de su más importante creación cultural: la casa palafítica, pues, en función de este propósito, lo primero que ha de hacerse es sembrar los que serán los pilares o fundaciones de la futura casa. Para ello, no es posible pensar en la aplicación de fuerza por la vía de percusión, esto es, por martillado de las fundaciones, sino que un hombre se sumerge bajo las aguas y con sus manos, poco a poco, va separando el sedimento del fondo del agua, generando una cavidad en la que, lentamente y al mismo tiempo, un pilote de madera de mangle va lentamente penetrando en la cavidad manualmente creada hasta alcanzar la profundidad requerida para sostener el peso de la construcción de la futura casa sobre ellos levantada.

En fin, -**poo**- es el resultado de la acción de –(**a**)**p**(**a**)- (*mano*) en su hacer de *separar* –**oo**- *para unir*; en este caso, la casa que nos une como hogar, como familia; pero que igualmente es aplicable a otros haceres como los del **ou'ti** en su *hacer de curar*, o la relación sexual de la pareja conyugal para procrear, entre otras.

poori: Nombre. ***Bolsa***; ***bolso***; ***mochila***.

Se refiere a todo aquello cuya forma cóncava es capaz de actuar o servir de recipiente, aunque ciertamente, la mayoría de las veces se utiliza para nombrar la *bolsa*, *bolso* o *mochila* que tanto hombres como mujeres usan regularmente para llevar consigo instrumentos, herramientas o cualquier elemento que consideren necesario llevar en sus desplazamientos. La raíz –**poo**- no sólo remite semánticamente a la forma cóncava o de hueco, sino también a la capacidad de *atrapar* o de *retener* y, por tanto, de transportar todo aquello que sea susceptible de ser cargado en el interior de **poori**. Así, pues, **poori** puede ser igualmente

traducido como: ***el atrapador***. **Teinkai tapooriru tameeya ata mané pi** (*Llevo en mi bolso mi cuchillo por si acaso*).

pooro: Cuantificador. Numeral. ***Diez*** (Wayuu).

Aquí, nos parece importante señalar que el término corresponde, en efecto, al numeral ***diez*** (10) de acuerdo al pensamiento impreso en el wayuunaiki ya que, de acuerdo a la lógica añuu, alcanzar este número o cifra, sólo corresponde al hecho de la existencia de *dos manos* (**piimi apain**) completas o justamente conformadas (**manakimü**), es decir, se trata de *una cabeza* correcta y complementariamente conformada.

En este sentido, creemos que en un momento determinado de la historia de la colonialidad, para los añuu, en su relación con el contabilizar colonial occidental, resultaba más precisa o práctica la cuantificación el pensamiento wayuu que, ciertamente, instituye en su lengua a **poloo** (en añuu: **pooro**), como parte del proceso de completar a un cuerpo humano lo que, desde la perspectiva wayuu no ocurre sino, hasta alcanzar los veinte dígitos; esto es, para los wayuu los números naturales alcanzan todos los dedos de manos y pies del cuerpo humano.

Pero, este pensar no es posible entre los añuu, pues, para la gente del agua los dedos de los pies no pueden ser contados ya que, sobre o dentro del agua los pies no cuentan; por ello, para el pensamiento lógico de los añuu los diez dedos de las manos completan por sí mismos la existencia de un hombre completo, es decir, una cabeza perfecta (**manakimü**).

No obstante, debemos agregar que la conformación del concepto de **pooro** añuu está determinado, no por la numeración wayuu, sino porque en efecto, el término se construye a partir del radical **poo**- que, ya lo hemos visto, se trata de un indicador de aquello que, como cuenco, es capaz de atrapar o contener, tal como si de manos juntas se tratara, el agua o la vida de aquello que se contiene o es contenido.

Dicho de otra manera, **pooro**, muy a pesar del esfuerzo que lingüistas ayouna hacen para hacerlo equivaler al diez de los wayuu, para los añuu representa a las dos manos (una de él y, la otra, *del otro*) que, en forma de cuenco, pueden juntas contener la vida y por tanto, **pooro** corresponde a una cabeza u hombre completo de acuerdo al pensar añuu, es decir, se trata de un ser humano capaz de complementarse para realizar el hacer de todo sujeto perteneciente a la comunidad humana.

poosa: Nombre. (Castellano). ***Pozo***; ***hueco***.

No hay duda que se trata de un préstamo lingüístico del castellano, especialmente, porque no es común para los añuu construir pozos ni para sembrar, ni para buscar agua de las corrientes freáticas y, mucho menos, para la recepción de desechos, pues, todo ello se considera exiliado de su cultura o cosmovivencia. Sin embargo, la existencia de pozos en algunos lugares del río que para los añuu deben ser nombrados de otra manera, hace posible la recepción del término en virtud de que la configuración de la idea de pozo como **poosa**, se trata de un espacio que por su forma cóncava o de cavidad es capaz de servir de bolsa o de ser receptáculo de todo lo que en ella pueda estar o vivir.

pootü: Nombre. ***Peine***.

Como vemos, el término corresponde al nombre del elemento que actuando como una mano (**p**(a)-), es capaz de separar y unir (-**oo**-) algo que está presente (-**tü**), y lo hace de manera directa. Así, regularmente nombra al peine que, como mano, separa y une nuestro cabello, lo alisa; pero también, puede ser usado para nombrar al rastrillo de uso en el campo. **Pürata pootükarü tami** (*Pásame el peine*); **Ee keetü arata pootükarü oukoyeera** (*Hay que pasar el rastrillo a la escollera*).

poreesakarü: Conjunción (Castellano). ***Por eso***; ***por esto***.

Terminó por sustituir en el habla común el uso de la conjunción propia **ata tü** como expresión de causalidad. **Araürai mei te poreesakarü taünaape ya** (*Estoy muy viejo, por eso ya no pesco*- **Araürai mei te ata tü taünaape ya**).

poru: Nombre. ***Hacha***; ***que ahueca***; ***lo que ahueca***.

Por lo que vemos, desde la perspectiva añuu el hecho de talar se identifica con la acción de horadar, es decir, de producir con el hacha un calado que no sólo les permite tumbar el árbol, sino que, antiguamente, los más grandes eran utilizados para la confección de grandes cayucos y para ello, el hacha era fundamental, pues, con ella iban haciendo los cortes en el tronco de tal manera que generaban en el mismo un espacio ahuecado, de allí el nombre de **poru** para el instrumento. El mismo proviene de la unión de la raíz **poo**- (bolsa o concavi-

dad), y el sufijo –**ru** que es marca de interioridad; de tal manera que el nombre **poru** define al hacha a partir de su hacer dirigido a generar, producir o crear un hueco, una concavidad en la madera. **Wachoneenü mané kunuun amo porukarü** (*Cortaremos un tronco con el hacha*).

-**pota**-: Verbo. ***Enterrar***; ***sepultar***; ***inhumar***.

Es evidente la tadical diferencia que el pensamiento añuu establece en su lengua entre sembrar y sepultar, pues, a pesar de que ambas requieren de la acción de cavar (-**poo**-), para el caso de sembrar la acción es continua o múltiple (-**naa**/**ponaa**) ya que, como quiera que sea, lo sembrado emergerá en su momento y, por tanto, una vez consumido requerirá de su reposición o de una nueva siembra.

Como vemos, lo mismo no ocurre con –**pota**-, cuyo sentido significativo está orientado por el puntual y definitivo acto de cavar puesto que lo enterrado no emergerá ni requerirá ser enterrado nunca más. Tal vez, por ello, antiguamente, cuando un añuu moría, en primera cuenta, su cuerpo no era sepultado, sino que era cubierto por una estera de enea e introducido en su propio cayuco y llevado a lo profundo de la selva del manglar donde era abandonado hasta que, en otro momento, años después, sus huesos eran limpiados y en una nueva ceremonia fúnebre, su osamenta era introducida en una urna de barro elaborada al efecto y, entonces sí, era enterrado de manera puntual y definitiva. Es a este enterrar al que se refiere –**pota**-, es decir, a la acción de sepultar algo que jamas requerirá de una nueva siembra, esto es, la inhumación de los muertos. **Wapotatünü nüirukü tamiro aye** (*Ayer sepultamos el cuerpo de mi hermano*); **Joukai weiñeeinü piimi nüpotai ta'tüi** (*Hoy haremos el segundo entierro de mi abuelo*).

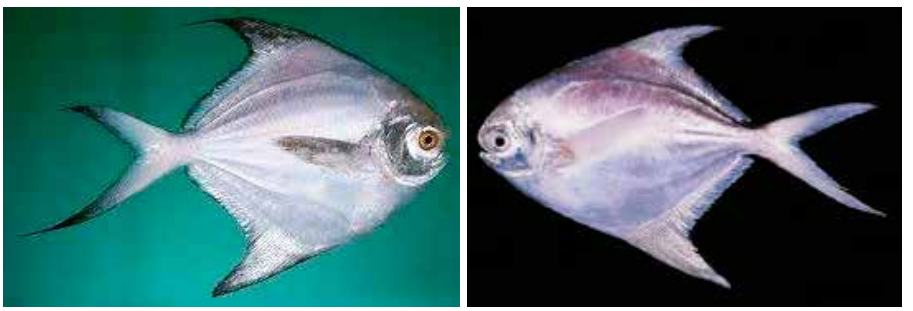
pou: Nombre. ***Pámpano***. (Pez sp.) (*Trachinotus Marginatus*).

Se acuerdo a uno de los cantos originarios de los añuu, cuando en el mundo sólo había agua y por tanto, sólo peces lo habitaban, una pareja de ellos conformada por **kotí** (*el que tiene el pasado*; *el dueño del pasado*) y **pou** (*pámpano-la mano que emerge*), todas las noches, ascendían hasta la superficie para asomarse y ver en su hermosa plenitud a la luna.

Dicen los añuu que fue idea de Pámpano (**pou**) el intentar atraparla; por eso, ella y **kotí** todas las noches saltaban una y otra vez fuera del agua y extendían sus brazos en vanos intentos por agarrarla y bajarla hasta la profundidad de las aguas. Hasta que, una noche, la luna se percató de sus deseos y sus vanos

esfuerzos por alcanzarla. Entonces, esperó que **pou** y **kotí** volvieran a saltar fuera del agua y, desde arriba, ella les sopló su aliento y en ese instante, **kotí** se transformó en hombre y **pou** en mujer, y fueron estos los primeros añuu presentes en el mundo.

Así, **pou** (*pámpano*) siempre ha sido un pez altamente significativo para los añuu. Tal vez, por su forma que, en sí misma se muestra casi redonda y plateada, pero cuyas aletas dorsal y ventral parecieran evidenciar el proceso de transformación de la luna en sus fases. Asimismo, su esporádica presencia en la Laguna, pareciera ratificar su simbolismo y es por ello que, aún hoy día, cuando un pescador logra capturar una de estas piezas, todos asumen que ha logrado capturar a la luna, es decir, la suerte está de su lado y por ello puede confiar en tener una muy buena pesca o, de seguro, obtener a una mujer. **Ee Keichikarü amo niá, aka nütauratüi maneü pou aye** (*La luna está de su lado pues ayer atrapó un pámpano*).



Pou (*Pámpano*) (*Trachinotus Marginatus*)

poüra: Verbo. ***Está preñada***; ***estar embarazada***.

Desde la perspectiva añuu, la idea del embarazo de la mujer o de toda hembra en general, se configura a partir de la consideración de que su cuerpo contiene en si mismo o en su interior la forma cóncava capaz de reproducir y sostener en su seno la vida de aquel otro que se conforma como expresión concreta de la complementariedad de la pareja y, por supuesto, como expresión de la continuidad de esa complementariedad que lo ha procreado para garantizar la persistencia de la comunidad a la que pertenece.

Así, se entiende que los seres de género masculino carecen de concavidad interior y, por tanto, están incapacitados para tal fin y, por eso mismo, su papel, función o hacer consiste principalmente, en constituirse en mano protectora de la concavidad femenina donde se reproduce la existencia de la comunidad. Por tanto, podemos decir que el sentido significativo de **poüra** está referido a la matriz femenina, naturalmente dotada como lugar de reproducción de la especie, y cuya forma hace posible a la hembra poder transportar lo que en su momento emergerá como *una nueva vida otra* que, en su particularidad, hace posible la continuidad de la vida o persistencia vital de quienes le formaron como parte de

la comunidad. **Kachakatünüpe aperenata we waluakarü aye ata eeatürü poüra jiá** (*No quisimos cazar ayer a la babilla porque estaba preñada*).

poyo: Nombre. ***Armadillo***; ***corroncho*** (pez sp.) (*Plecostomus, plecostomus*).

Se trata de un pez común en los ríos y en las riberas del Lago de Maracaibo. Es inmensa la diversidad de especies dentro de esta misma familia de peces; no obstante, sus principales características se mantienen en todas ellas. Así, todas las especies se caracterizan por poseer un exoesqueleto duro, que funciona como caparazón protector y contenedor de sus músculos y órganos internos; mientras que su región ventral es de piel suave y es por donde, ciertamente, puede ser destripado al momento de su preparación para el consumo. Su boca se conforma como una ventosa (carece de dientes), con la que puede chupar los nutrientes pegados como barro a las piedras o en las paredes de tierra de la costa lindante con el río o el Lago.

Hoy, luego del ecocidio al que por decenas de años la Laguna de Sinamaica y el mismo Lago de Maracaibo han sido sometidos, **poyo** es una de las pocas especies que ha logrado sobrevivir al enfrentar estos ataques y al readaptarse a las nuevas condiciones generadas sobre el ecosistema que constituye su hábitat. De tal manera que, cuando otras especies han desaparecido del lugar, ya sea porque se han desplazado a otros sitios o porque definitivamente se han extinguido físicamente, **poyo** (*armadillo*), sigue presente, casi como símbolo de la dura resistencia del pueblo añuu al etnocidio y al econcidio. Por mejor decir, si para las comunidades negras de los palenques colombianos la imagen de su resistencia la expresa la hicotea, para los hombres y mujeres añuu del agua, es **poyo** (*armadillo*) quien mejor expresa la fortaleza de vivir, resistir y r-existir de los añuu en el agua. **Añun we ama poyokan, kachinwe api katouwawiinaru we** (*Los añuu somos como los armadillos, tenemos la fuerza para vivir en el agua*).

Poyo (*Armadillo*) (*Plecostomus)*

pureiti: Nombre. ***Trueno***.

Se refiere al trueno sin visos de tormenta lo que de acuerdo al pensar añuu, se

refiere efectivamente a la voz (-**ei**-) del viento que ellos escuchan como el resonar del trueno en la lejanía (-**ti**), en la invisibilidad de la distancia pero que, en todo caso, se trata de la manifestación o exteriorización (-**r**(**a**)) que emerge (**p** (**o**) **u**-) de -**ei**.

Dicho de otra forma, no hablamos estrictamente de un nombre sino de lo que el sujeto referido hace y que nos permite nombrarlo. Así, cuando escuchamos el tueno en la lejanía y no hay visos de lluvia, los añuu sabemos que se trata de nuestro padre, el viento, quien, de seguro, apenas conversa con su hermano, *el lluvia*. **Mana jumo amüiwa apureiti ata eiteepe juyá** (*Cuando sólo truena es porque no lloverá*).

pü: Prefijo. Pronombre personal de segunda persona del singular. ***Tú***; ***te***; ***tu***; ***tuyo***.

Prefijo gramatical que antecede nombres, verbos activos y preposiciones para indicar que se trata de la segunda persona del singular: tú; te; tu; tuyo. Puede aparecer también como: **pa**-; **pe**-; **pi**-; **po**- y **pu**-; lo que depende de la vocal inicial del verbo, nombre o preposición al que prefija y sólo aparecerá como **pü**- cuando a lo que antecede es una consonante. ¿**Püchaka ekaa piá**? (¿*Tú quiéres comer*?); ¿**jara piini**? (¿*Cuál es tu nombre*?).

püita: Nombre. ***Ayuda***; ***contribución***; ***colaboración***.

En una sociedad conformada a partir de la reciprocidad (que no de la solidaridad), todos sus miembros deben trabajar en función de poder responder ante la necesidad de ayuda de los otros, pues, en los mismos términos cada uno de ellos recibirá la ayuda de los otros cuando las circunstancias así lo exijan.

Esto es muy importante, pues, lo que se otorga como –**püita**- (*ayuda* o *contribución*) no representa; en modo alguno, una lastimosa caridad, sino un deber al que está obligado todo miembro de la comunidad en virtud y en función de la armonía total de la sociedad, pues, no hay uno sin todos, es decir, cada uno existe por las necesarias relaciones entre todos y son estas relaciones las que hacen posible la existencia de la comunidad humana como tal.

Así, cuando una familia entrega toda su pesca para que el velorio de alguien de otra familia sea un "buen velorio que dignifique el viaje del difunto" a quien, a lo mejor, nunca llegaron a conocer personalmente, no lo hacen por "solidaridad", mucho menos por "caridad" y nunca por "lástima"; sino porque tal acción es parte del principio de reciprocidad que desde la perspectiva añuu, hace

posible la armonía entre las diferentes familias de la comunidad humana, único camino de sus intrarelaciones; pero también, para sus relaciones con las otras comunidades visibles e invisibles igualmente presentes en el mundo.

En este sentido, cada familia trabaja no sólo en función de suplir sus necesidades materiales sino también, en función de tener **püita**, esto es, tener elementos con los que se pueda ayudar o contribuir cuando los otros así lo requieran o necesiten. En fin, **püita** no se refiere a una dádiva y mucho menos a una limosna, sino a aquello que se da como representativo de la debida reciprocidad entre los miembros de la comunidad humana; pero también, entre la comunidad humana y las otras comunidades de seres que, sabemos, están presentes en el mundo. **Tanaata mané kaürakai ama tapüita japürü** (*Tengo un ovejo como mi contribución para ustedes*).

püküra: Nombre. ***Nido***; ***matríz exterior***; ***que procrea en el exterior***; ***tú huevo fuera***.

Como es de apreciar, hay una evidente relación entre **poüra** (aplicado a la preñez de la hembra humana), y **püküra** (*nido/anidar*), pues, se trata de señalar la *cavidad exterior* donde las hembras de las comunidades animales terminan por procrear y criar a sus hijos. Vale decir, desde la perspectiva añuu, el nido es la continuidad exterior de la matriz interior de las hembras ovíparas del reino animal.

Éste sentido significativo pordemos deducirlo a partir de la estructuración del término que, en efecto, se conforma mediante: **p**-(*tú-tuyo*); -ükü- (*nominal de huevo*); y, finalmente, -**ra** (*marca de exterioridad*); literalmente se puede traducir como: *tú huevo fuera*; para referirse al *nido* o al *anidar* de las hembras de las diferentes especies de ovíparos pertenecientes a las comunidades animales; donde ellas pueden culminar la procreación de sus crías. **Aroonakarü eiña püküra jiá achiina iiwakarü** (*La yaguasa hace su nido después de la primavera*).

pümi: Expresión. ***A ti; para ti; hacia tí***.

Construida a partir del prefijo personal de segunda singular **pü**- (*tü*), y la preposición (**a**)**mi** que marca un desplazamiento, es decir, que lo rferido se desplaza ***hacia***; en este caso: "*tú*". **Taapai piá tü aapüwü pümi** (*Te doy este regalo para ti*) (*Este mi regalo es para ti*)

pümo: Expresión. ***Contigo***.

Se construye a partir del prefijo de segunda persona singular **pü**- (*Tú; te; tuyo*)

y la partícula preposicional –(**a**)**mo** (*con*). **Aneei te aye pümo api tapüiteei piyá** (*Aquí estaré contigo para ayudarte*)

püpürü: Expresión. ***Te concierne a ti***; ***te interesa a ti***; ***es para ti***.

La expresión se estructura mediante el pronombre personal de segunda singular **pü-** (*tú*, *tuyo*) y la preposición –(**a**)**pürü** que implica: *a*; *para*; *en beneficio de*. **P**üpürü shirü keetü nainkain (*Eso que ellos traen es para ti*); **P**üpürü wariyooteenü (*Lo que hablaremos te concierne*).

püriiko: Nombre. ***Borrico***; ***burro***.

En efecto, se trata del nombre castellano para el asno que los europeos colonizadores trajeron a la Guajira como animales de carga. Sin embargo, ante el acecho y ataques que en varias oportunidades los wayuu hicieron a los caseríos de los blancos, muchos de estos animales terminaron sueltos en la sabana reproduciéndose libremente; por lo que, hasta mediados del siglo XX, era posible ver algunos de estos animales en manadas salvajes que los mismos wayuu debían atrapar y domar para su incorporación a las tareas familiares. Tales manadas fueron posteriormente diezmadas por la presencia de la enfermedad de la encefalitis equina. En todo caso, el término resulta un préstamo que hacen los añuu de la lengua de los wayuu quienes, previamente, lo tomaron prestado del castellano. **Kapüriikope we aka püriikokan nataainpe katüna** (*Nosotros no tenemos burros porque los burros no saben nadar*).

püroü: Nombre. ***Fiesta***; ***celebración***.

La fiesta o celebración más importante para los añuu siempre lo ha sido la fiesta en honor a **iramma** (*miran la tierra*), correspondiente al fin del ciclo anual y señalización del comienzo de un nuevo ciclo. De este periodo se percataban los añuu por la aparición en el firmamento de la constelación de las pléyades que, en su centro, muestra dos brillantes estrellas que, como un par de ojos, parecen observar la tierra y que, de acuerdo al pensamiento de los añuu, corresponden a los ojos de la gran madre universal.

Con el proceso colonial esta celebración fue convertida por la iglesia católica como la fiesta en honor a la Virgen Santa Lucía; sin embargo, su preparación siempre estuvo en manos de la comunidad añuu; por lo menos, en la Laguna de Sinamaica; no así la que se celebra en la ciudad de Maracaibo en el llamado barrio El Empedrao de la parroqia Santa Lucía que, en efecto centraliza la celebración a esta Virgen y cuya organización corresponde totalmente a las autoridades civiles y ecleciásticas de la ciudad.

Así, hasta los años noventa del siglo pasado, la organización de la fiesta de San-

ta Lucía en la Laguna de Sinamaica estuvo a cargo de la señora María Sierra (de La Boquita), y era en la escollera de su casa donde muy previamente se levantaba el altar como otra casa dentro de la casa y, una vez llegada la fecha (siempre coincidente con la aparición de la constelación en el cielo nocturno), los celebrantes llegaban hasta allí para ofrendar cantos improvisados, comer y beber desde la aparición de la constelación hasta su desaparición del firmamento (lo que ocurre, más o menos, entre el 28 de diciembre hasta el 6 o 7 de enero).

Otras celebraciones importantes se han llegado a establecer entre los añuu muy a pesar de que no les sean propias; por ejemplo, la fiesta dedicada a San Bartolo, patrono oficial de la iglesia en la Guajira venezolana; pero esta celebración se realizaba de manera exclusiva en la población de Sinamaica (de tierra) y, sólo a veces, el santo era llevado hasta la Laguna de los añuu, pues, esta era una celebración eminentemente hispánica y, por ello, de control exclusivo de las autoridades civiles y eclesiáticas.

Es interesante mencionar que, más o menos, por un par de décadas, aproximadamente entre 1974 a 1996, en la Laguna se celebraron fiestas en honor a San Benito (**Mayokorei**/*El padre negro*), fiesta que ciertamente fue introducida en la Laguna de los añuu por el señor Miguel Angel Paz quien tal vez, por haber vivido durante un largo tiempo en los pueblos palafíticos del sur del Lago de Maracaibo llegó a ser un devoto participante de las fiestas de San Benito que al efecto celebran las poblaciones negras habitantes de Gibraltar, Bobures y La Dificultad, y que a su regreso a la Laguna no sólo dispuso traer consigo una imagen del Santo Negro sino también un equipo de tambores (*chimbangueles*) que algunos de sus familiares aprendieron a tocar desde una muy particular interpretación añuu de la percusión a la que le sumaron la improvisación cantada de versos; pero además, Miguel Angel Paz ordenó construir en su propia escollera un nicho para el santo y hasta su muerte se encargó de organizar la fiesta que siempre hizo coincidir con las fiestas de celebración a Santa Lucía (**iramma püroü**); fue por eso que, en una oportunidad, pudimos ser testigos del encuentro en las aguas de San Benito (**Mayokorei**) y Santa Lucía (**Iramma**), fiesta en la que además, un San Benito del Sur del Lago llegó con su propio chimbanguele a visitar al **Mayokorei** de la Laguna y a **Iramma** que, al efecto, se convirtió en la verdadera anfitriona de una celebración que, quienes en la Laguna la disfrutaron, jamás la olvidan.

Ahora bien, como bien ha podido darse cuenta el lector, nos hemos referido a fiestas o celebraciones supuestamente vinculadas a nociones religiosas, lo que ciertamente las proveen de un sentido colectivo o comunitario que le es intrínseco a cualquier celebración o fiesta. Vale decir, no son posibles las fiestas individuales o individualizables (cumpleaños; aniversarios de matrimonio; día de las madres; padres; etc.) a las que la moderna cultura occidental-mercantilizada ha pretendido convertir como sentido significativo de toda celebración. Es por ello que, el velorio de un difunto, que tanto los añuu como los wayuu

celebran como una gran reunión familiar en la que comen, beben, tocan el tambor (**kasha**) y hasta *cantan/cuentan* historias, resulta radicalmente contradictorio al sentido de fiesta instalada por la perspectiva occidental-mercantil. No obstante, hablando con propiedad, debemos aceptar que muy recientemente la antigua fiesta por la salida del encierro de las muchachas ha terminado por ser sustituida por la celebración de los quince años de las jóvenes; aunque ahora se ven obligadas a aprender a bailar valses de Strauss combinados con los estertóreos falsetes de las canciones de llaneros venezolanos, pues, según, ahora todos somos "venezolanos" y los "llaneros" son, por fuerza del Estado, la representación de eso que llaman Venezuela; así, nuestros cantos originarios representan el pasado indio que se nos obliga a ocultar o a mostrar como algo perteneciente a un pasado ya concluido. **Paraatü wachakatünü weiñan püroin mana jumo jeintaü iramma, pi yo mana jumo warinkan naotatürü arüüyü parükarü aka jamaicha eenü amaana nana amo nachon apürü jürüko we** (*Antiguamente celebrábamos nuestras fiestas cuando llegaba el tiempo de iramma, o cuando nuestras hijas salían del encierro porque al poco ellas serían tierra buena para tener sus hijos en beneficio de todos nosotros*).

pürü: Relator gramatical aplicativo que se utiliza cuando el actante se introduce en el enunciado para enfatizar su significación o sentido.

pürüütü: Nombre. ***Murciélago***. (Ver ***Mouweiwa***).

püwii: Nombre. ***Tu pie*** (para refeirse a las ***patas de animales*** o elementos inanimados como mesas, sillas, etc.).

R

-**ra**: Adverbio de lugar. ***Allá***; ***afuera***.

Se trata de un sufijo que cumple la función adverbial que señala un lugar distanciado o exterior al sujeto o al que se dirige el mismo. Significativamente indica, pues, un ***allá*** o un ***afuera*** en relación al elemento o sujeto en referencia, o del lugar de enunciación. **Eera nüpiña** (Él está fuera de su casa); **Wuneenü oomira watta** (*Iremos hasta allá mañana*).

-**raa**: Sufijo aspectual para el ***superlativo***.

Se trata del sufijo que acompaña a los verbos cuando el hablante quiere expresar el sentido aumentado o incrementado del significado. Es, pues, un intensivo de aumentativo de la condición del elemento o de la intención del hablante. **Weintai waünaa karooraaru** (*Venimos de pescar en el gran espejo*) (el lago de Maracaibo); **Payawaraai te amo tachonñü** (*Estoy contentísimo con mis hijos*).

raara: Verbo. ***Moler***; ***hacer polvo***; ***pulverizar*** (Ver **araata** / ***molido***).

El término exacto sería **araara** que, puede ser interpretado como la *fuerza aplicada sobre un elemento para exteriorizarlo en polvo*, esto es, como *molido*/ **araata**. Se trata, pues, de la acción de fuerza capaz de hacer evidente la esencia mínima de aquello que, siendo sólido, mediante **raara** podemos convertir en polvo. **Karaara we mayikükarü** (*Tenemos que moler el maíz*); **Naraararü achotakarü api ashara napanaa** (*Ellas muelen el achiote para pintar su rostro*).

rakaa: Verbo. ***Cocinar***; ***hacer comida*** o ***hacer para comer***.

Como vemos, el verbo se conforma mediante **ra**- (*como exterioridad*) y el verbo –**ekaa**-(*comer*); así, cocinar es exteriorizar lo que se va a comer o lo que se puede comer. De tal manera que cocinar es, de cierta forma, extraer lo que se puede comer de los alimentos que producimos y utilizamos para nuestro material sustento, pues, ciertamente no comemos lo crudo, lo que no ha sido cocinado. Tal es el principio que diferencia a la comunidad humana del resto

de comunidades con las que comparte el mundo, ya que sólo la comunidad humana es capaz de extraer o exteriorizar la comida de los frutos, animales y plantas para, luego de cocinarlos, poder comerlos, consumirlos. **Tawii jütaaü anourakaa walua amo kookakarü** (*Mi abuela sabe cocinar bien la babilla con coco*); **Mana jumo amaanakan narakaain waurera wanuakarü** (*Mientras las mujeres cocinan nosotros limpiamos nuestra embarcación*).

rapü (ürapü): Nombre. ***Sueño***; ***deseo o acción del dormir***.

Al igual que sus parientes wayuu y, creemos, para la mayoría de los pueblos originarios en toda Abya Yala, el sueño tiene profundas implicaciones sociales, especialmente, cuando lo que en él se vive es capaz de perturbar al soñador. Vale decir, hay una clara distinción entre el sueño como deseo o acción de dormir y las revelaciones sólo posibles durante el sueño.

Dicen los añuu, que generalmente cuando sólo soñamos lo más probable es que olvidemos aquello que soñamos justo al despertar, ya que son sólo actos de nuestro cuerpo al descansar; mientras que aquello que soñamos y que está estrictamente vinculado a nuestro destino (pasado, presente o por venir en lo inmediato), se fijan en nuestra memoria, pues, es nuestro espíritu quien las aprehende o aprende.

De allí la diferencia lingüística entre **rapü** y ürapü; en la que la primera (**rapü**) está vinculada o expresa eso que podemos entender como el *mero sueño*, es decir, aquello que nuestro cuerpo experimenta en su descanso; mientras que la segunda (ürapü) se trata del momento en que nuestro espíritu experimenta una vivencia reveladora que puede afectarle directamente a nuestro cuerpo, o al espíritu y cuerpo de la comunidad en general.

Esto es posible, por cuanto nuestro espíritu se ha desplazado en el tiempo de la otra realidad y ha experimentado la revelación durante el sueño de nuestro cuerpo. Tal experiencia es reconocida por el soñador, pues, ella se fija en nuestro espíritu y es éste quien habla cuando lo relatamos para su debida interpretación.

En fin, el sueño del descanso del cuerpo (**rapü**), no es otra cosa que el periodo en el cual nuestro espíritu vive la experiencia de *la otra realidad* y esa experiencia puede ser simplemente un sueño o puede igualmente constituir una profunda revelación (ürapü) capaz de afectar el destino del soñador o el destino de todos en la comunidad. **Jawara te, karapüi ya** (*Estoy cansado, ya tengo sueño*); **Aipü pa amüiwo tatümatüi aka sota ein pe tarapüi** (*Anoche yo sólo dormí pues no recuerdo mi sueño*).

raüta (**raouta**): Verbo. ***Ser o estar gordo***; ***grueso***; ***que tiene gran volumen exterior***.

Conformado mediante **ra-** (*exterioridad*); **-ou-** que en su expresión o pronunciación es sintetizado en –ü- pero que implica el mismo sentido significativo de *lo que emerge a la superficie*, y, finalmente, **-ta** como expresión de que *la acción es* única, *puntual* o *definitiva*. Así, **raüta** (**raouta**) logra configurar el sentido de que el elemento referido posee o manifiesta un volumen corporal grueso o, que el sujeto está gordo. **Tawati wayuukai Palmar kasusainüyü raütamei niá** (*Mi amigo el wayuu Palmar de Kasusain está muy gordo*); **Kanüyaru ee apünincha añun raütain** (*En nuestro pueblo es poca la gente gorda*).

-re: ***Sufijo locativo***.

En principio debemos señalar que, fono-fonológicamente, es correspondiente al sufijo –**lee** de la lengua wayuunaiki, pues, fonéticamente se pronuncia como una vibrante simple y ha de utilizarse para añadirse a los verbos para indicar u obtener el nombre de los lugares en los que ocurre la acción; por tanto, se trata de un señalador del lugar, esto es, marca el sitio específico donde ocurre el hecho o suceso del que se habla. Así, su presencia tranforma al verbo y lo convierte en el nombre del lugar. **Taunai ekarekarü** (*Voy al comedor*) (Literalmente: *Yo voy al lugar de comer*); **Mana jumo tauneei Karakami taiñeei mané ariwareru** (*Cuando vaje a Caracas lo haré en un avión*) (Literalmente: *Cuando vaya hacia Caracas lo haré en un lugar de volar*).

-ri: ***Sufijo nominal de sujeto*** (masculino).

En este caso, el sufijo acompaña al verbo transformándolo en el nombre del sujeto que realiza la acción, esto es, nominaliza al verbo; pero, además, enfatiza que el sujeto referido es masculino. **Atümari** (Él duerme; *el durmiente*); **Akari** (Él come; *el comensal*).

-rin: ***Sufijo nominal de sujeto masculino plural***.

Es el mismo anterior sólo que, sufija verbos que nominaliza como sujetos de la acción, pero implicando significativamente que se trata de un sujeto plural sin que necesariamente se distinga el género. **Atümarin** (*Ellos/ellas duermen*; *los durmientes*); **Akarin** (*ellos/ellas comen*; *los comensales*).

-**ro** (**rro**): *Sufijo nominal que señala* ***rectitud***.

Acompaña a nombres y verbos para indicar que el sujeto referido tiene o posee una forma recta o derecha, esto es, sin torceduras, o que aquello que realiza lo hace de manera recta o correcta. Así, por ejemplo, puede haber *un camino que es recto en sí mismo*, es decir: **wopuro**; pues su forma marca su recorrido como una sola línea recta; pero también, puede haber un sujeto (humano) que transita su vida de manera recta o correcta, es decir: **eichiro** (*hombre recto*), o también: **amaanaro** (*mujer recta*).

Tal como intentamos señalar, la pronunciación de **ro**- debe considerar a la vibrante incial como múltiple, esto es, como ***erre*** -**rr**- que, ciertamente la diferencia de –**ri**; -**rin** y –**ro**, que anteriormente ya hemos descrito; pero que también la diferencia fonéticamente de la que sigue:

roo: Nombre. ***Brillo***; ***lustre***; ***resplandor***; ***destello***; ***lucero***; ***espejo*** (Ver: **aroo**).

Se trata de todo elemento que, de acuerdo a la perspectiva añuu, brilla o adquiere brillo; resplandece o adquiere resplandor y, finalmente, espejea o actúa como espejo; pues, en todo caso, se refiere a algo que brilla por sí mismo o que es capaz de reproducir el brillo en sí mismo de allí que, muchas veces, es utilizado como nominal de *estrella* o *lucero*.

rota (**rrota**): Verbo. ***Que es o está puntualmente recto o derecho***.

Como vemos, tanto para referirse a la forma visible de elementos de la naturaleza (animales y plantas) como para caracterizar al espíritu de sujetos humanos, el término **rota** enfatiza sobre la forma exterior del elemento al equipararlo con la rectitud de un tronco de mangle o cualquier otro elemento que describa una línea recta, así como con la compostura o forma de ser y actuar de un ser humano cualquiera (hombre o mujer). Vale decir, para ser señalado efectivamente como **rota**, el sujeto referido no sólo debe mostrarse física y materialmente con la rectitud física y material de su cuerpo sino también y, sobre todo, en relación al accionar de su espíritu que, en definitiva, es lo que conforma en él y para los otros las nociones simbólicas verdaderas de su ser como elemento presente en el mundo. **Wachaka manei rota weimeikunuunkarü** (*Necesitamos un tronco de mangle que esté derecho*); **Joukai ta'tüi eeatüi rota eichi añunkai** (*Mi abuelo fue siempre un hombre recto*).

-**ru**: Adverbio de lugar. ***Dentro***; ***adentro***; (preposicional: ***en***).

Se trata de un sufijo que puede acompañar a verbos en cuyo caso cumple la función adverbial de señalar que la acción o hecho ocurre o se produce desde dentro o adentro. Cuando acompaña nombres se refiere a la interioridad de lo nombrado. **Tachaka piá teinru** (*Te quiero dentro de mi corazón*); **Tapiñaru kate mané anou wiira api taünaa loorokan** (*En mi casa tengo un buen anzuelo para pescar robalos*).

ruwa (**ruawa**): Verbo. ***Integrar***; ***tomar por sí***; ***incorporar***.

El término se conforma, como podemos ver, mediante **ru-** como indicador de que el hecho ocurre o la acción se dige hacia la *interioridad* o lo que manifiesta el *adentro* del sujeto que realiza o vivencia la acción, es decir, el que integra, incorpora o toma por sí o para sí; inmediatamente seguida por el sufijo aspectual de reflexividad –**awa**, que implica, precisamente, que la acción es ejecutada por y para sí, de tal manera que esta unión es la que genera el sentido de *interiorizar* o *incorporar por sí y para sí* un elemento que antes no estaba o no formaba parte del sujeto.

Dicho de otra manera, los añuu tienen bien claro que ciertamente existen muchos elementos no propios a la cultura que ellos pueden considerar como positivos a la persistencia y potenciación de su propia cultura; por tanto, pueden ser capaces de incorporar e integrar en su interioridad aquello que por sí mismo es o puede ser benéfico. Así, pues, **ruwa** se refiere al hacer de los añuu referido al principio ético-político de la complementariedad o, como denomina Arturo Escobar, la relacionalidad, entre todos los elementos presentes en el mundo, ya que, en efecto, todos vivimos de todos y todos vivimos para que todos los otros puedan vivir. **Añunkan waayeru waruwatünü koyeerakarü api wapünaa, tü nnawa naiñayünü paraañun we** (*Los añuu de hoy incorporamos la escollera para sembrar, esto nunca lo hicieron nuestros ancestros*).

-**rü**: Sufijo nominal de sujeto femenino.

Se trata de un sufijo que puede acompañar a un nombre y que funciona como marcador de género y número que determina al sujeto como femenino singular. Igualmente, puede acompañar a un verbo al que inmediatamente transforma en nombre del sujeto cuando el mismo es femenino. **Atürarükarü jüütape jütarawo** (*La tejedora no ha terminado su trabajo*).

S/Sh

saa: Adjetivo. ***Color blanco***; ***limpio***; ***puro***; ***leche*** (figurado)

Se utiliza para referirse al color blanco o a lo que es blanco como la leche; sin embargo, igualmente puede calificar como limpio y también como puro o sin sucio. **Saiipünakarü aka jürüma eesaayü** (*El cielo está limpio pues las nubes están blancas*).

sae'in: Expresión. ***Corazón limpio***; ***espíritu puro***.

Generalmente es utilizado para referirse a una persona que siempre expresa buenos sentimientos, a una persona buena; pero sobre todo era usado para describir a aquellas mujeres que no se casaron, o no quisieron o rechazaron casarse, pues, a su parecer, tienen limpio su corazón. Así, tales personas son consideradas como **kasae'inawa**, pues, *tiene corazón puro en sí mismo* o por sí mismo.

samonka: Nombre. ***Sardina***.

Anteriormente, cuando las aguas del mar no lograban entrar en el lago, las sardinas, en su época, se aglomeraban en las inmediaciones de lo que hoy se conoce como **kaimare** (*lugar o tierra del sol*). Su cantidad era muy abundante y era, pues, de mucha alegría para los añuu, ya que ellas aparecían luego de pasado el tiempo de las lluvias y con su profusión se convertían en una gran pesca para todas las familias que, en agradecimiento, organizaban una gran fiesta en honor a **samonka** (*que parece leche*).

En efecto, eran tantas, tan pequeñas y tan brillantes en su piel, que los añuu al vaciarlas de las redes a sus embarcaciones, era como verter líquido blanco; tal vez, por ello, el nombre de **samonka**, pues, **sa**- (*es lo blanco*, *la leche*), y –**monka** es una partícula que implica el sentido de que *algo se parece a otra cosa, pero ciertamente no lo es*.

Así, pues, la fiesta de la sardina permitía a los añuu agradecer al gran padre **joutei** y los encargados de organizarla eran los **apañakai** de todas las familias reunidos en comisión para ello. En lo fundamental, la fiesta consistía en una gran

reunión en diferentes espacios en los que cada familia preparaba con esmero diferentes platillos con la sardina como protagonista. Algunas las preparaban fritas en aceite de coco; otras deshilachadas en leche de coco y salsa de achiote; otras en seviche con jugo de limón y mezcladas con chipichipe, camarones y carne de cangreja; otras las preparaban en sal marina y secas al sol; en fin, cada familia preparaba las sardinas a su modo y de acuerdo a su mejor receta para ofrecerla a todos aquellos y aquellas de otras familias que llegaban a visitarlas para recibir su platillo, sólo luego de cantar y contar historias de la pesca y otras aventuras en el mar, grandes hazañas de antiguos añuu en el lago o sencillas anécdotas de chistosas situaciones que hacían reir y aplaudir y por lo que eran felicitados con un buen plato de sardinas acompañada de yuca cocida o asada a las brasas. De tal manera que la fiesta sólo acababa cuando a la última familia se le acababan las sardinas. **Mana jumo jaunatürü juyakan naintain samonkayü aka añun weinatünü wapüroü ata kaaya kaiñü** (*Cuando se iban las lluvias llegaban las sardinas, entonces, los hacíamos fiesta por muchos días*).

Samonka (*Sardina*)

sanwachei: Nombre. ***Frijol***; ***caraota*** (**karaota**) *que tiene semilla grande*. (leguminosa)

Se trata de la leguminosa que crece en tierras tropicales desde Mesoamérica, el norte de Suramérica y las regiones amazónicas. Son muchas las especies y las hay negras, rojas y blancas, es a esta última a la que se refieren los añuu con el nombre **sanwachei** y, con ello, se refieren a que el fruto de la planta tiene la forma de nuestras orejas (**w-ache**), y cuyo color es blanco (**sa-**).

En criollo le dicen *haba* y, antes de la salinización de las aguas de la laguna de Sinamaica, podía crecer silvestre acoplada a los manglares, pues, las tierras aluvionales servían a su reproducción; por ello, en su momento, los añuu sólo la recolectaban en sus vainas para luego extraer los granos que, ciertamente, poseen la forma de una oreja blanca y que es un dicotiledón, esto es, cada semilla (oreja) es en sí misma dos, plural, de allí que lingüísticamente se exprese como: **sa-n**, lo que significativamente implica que, *son blancas nuestras* (**w-**) *orejas* (**-ache**). **Jamüiwo wekatünü sanwachei aka naweetape poreesakarü wekape ya** (*Anteriormente comíamos frijol, pero ellas no crecen por eso ya no las comemos*).

Sanwachei (*Frijol-Haba*)

sauun: Nombre. ***Leche materna***; ***lo blanco de la madre***; (*fig*.) ***pureza de madre***.

Dos cosas nos interesan destacar como parte del sentipensar añuu y que subyacen en este nombre (**sauun**). En primer lugar, el hecho de que **sa**- es *lo blanco*, *lo limpio* o *puro*, pero que al unirse verbalmente a –**uun** que, ciertamente, nombra a la *madre*, el término se refiere a la *leche materna*, es decir, se trata de la propiedad materna de generar pureza para alimentar o sustentar la vida de sus hijos, y tal es la razón de la pureza intrínseca como *hacer* propio de toda madre. Así, pues, **sauun** no sólo se refiere a la leche materna como elemento materialmente generado por los mamíferos femeninos no importa a la comunidad a la que pertenezcan sino que, además, se refiere a la condición de pureza esencial de toda madre, la que se manifiesta en su leche sustentadora de la vida de sus crías en la reproducción y el fortalecimiento de su comunidad.

sekotüma: Nombre. ***Cebolla*** (se refiere a la cebolla larga).

Sabemos que los añuu no son agricultores, de tal manera que el cultivo de cualquier especie vegetal nunca ha sido elemento que oriente su vida. Por otro lado, la cebolla, sea aquella conocida como cebolla de cabeza o la conocida como cebollín o cebolla de verdeo y que, ciertamente, es a la que los añuu nombran como **sekotüma**, nunca ha sido un cultivo propio y sí una práctica de

los europeos (españoles o canarios) que colonizaron la región suroccidental del Lago de Maracaibo y que hoy día conforman los Municipios San Francisco y La Cañada de Urdaneta.

Pues, bien, durante por lo menos unos 200 años, tal vez más, los colonos europeos se dedicaron a cultivar la cebolla larga o de verdeo en cajones de madera que levantaban a la altura de la cintura de los agricultores y que hoy día se conocen como barbacoas. Es a esta forma de cultivar sobre una tierra construida por encima de la tierra verdadera lo que permitió a los añuu crear el nombre para la cebolla larga o cebollín, que ciertamente aprendieron agregar a sus guisos. En fin, **sekotüma** se refiere a *lo que crece sobre una tierra levantada*; sobre una tierra creada en el aire. **Eeketü apüta sekotüma apürüyü aka ma aürí jameta niá** (*Hay que echarle cebolla al pescado, pues así es más sabroso*).

shi: Demostrativo. ***Este***.

El presente término tiene, por lo menos, dos funciones destacadas. La primera es ésta que enunciamos, es decir, actúa como demostrativo orientado a señalar a un elemento próximo al sujeto que enuncia, esto es: ***este***, pues, se refiere a un elemento tanto, inmediatamente próximo posterior, como inmediatamente próximo anterior al sujeto hablante. **Shi eichi oupara tami** (*Este hombre que está inmediatamente delante de mí*); **shi eichi achiina tami** (*Este hombre que está inmediatamente detrás de mí*).

shi: Deíctico masculino. ***Este*** (exclusivo para género masculino).

La segunda función es la de señalar la condición masculina del sujeto señalado por el hablante. Vale decir, se trata de una partícula que el hablante usa para precisar la condición masculina del elemento que, en ese momento señala. **Tariya achikü shi yerrü** (*Hablo sobre este perro*); **joukai tanapatüi aperenata manei shi keiwi** (*Siempre busqué cazar a este caimán*).

shikü: Nombre. ***Fogón***; ***hogar***. (fig.) ***fuego***; ***candela***; ***fogata***; ***leña*** o ***brasa encendida***.

Es importante señalar que la condición de *fuego* o de *hogar* que ciertamente posee el término **shikü** como significado, se debe sobre todo a la energía de vida que provee; por tanto, podemos decir que no se trata del fuego o la candela propiamente dicha, aunque en efecto ello esté implícito; sino a la energía que da vida o aviva la existencia como cultura, como comunidad establecida en un lugar territorializado. Vale decir, sólo el proceso de territorialización hace posi-

ble el emerger del hogar como fogón y, por tanto, como casa.

Ahora bien, sabemos, no es posible el hogar para los añuu o para cualquiera otra comunidad humana, sino es a partir de una relación complementaria entre dos, es decir, por la constitución de una pareja (Mujer/hombre), quienes han decidido compartirse o complementarse. En este sentido, **shikü**, debe ser entendida como significativamente distanciada de *fuego*, *candela* o *leña encendida*, muy a pesar de que todos los anteriores significados estén implícitos en la significación de *hogar*, *fogón*. **Teira apürü watta shikükarü je tataa keetü teintatüi tashikükarü** (*Veo a lo lejos el fogón y sé que he llegado a mi hogar*).

shi mané: Expresión. ***Este otro***.

Igualmente, se trata de un deíctico masculino pero que se utiliza como mecanismo de selección o en posición disyuntiva; por ejemplo: **Nnawa, shirüpe wiira, shi mané**. (*No, no es ese anzuelo, es este otro*).

shira: Demostrativo. ***Aquel***; ***aquello*** (*muy lejano* o *muy alejado*). *Deíctico masculino*.

Se trata del adjetivo demostrativo que permite señalar algo a una distancia lejana o alejada del sujeto que enuncia. **Shira anua ee nütaüra chuwaru** (*Aquel cayuco está atrapado en el barro*); **Shira eera kayaakuwa mane eichi** (*Aquello que está allá tiene la imagen de un hombre*).

shirü: Demostrativo. ***Ese***; ***eso***.

Como es de apreciar, tanto **shira** como **shirü**, se conforman mediante la unión del demostrativo y deíctico masculino **shi-**, seguido o sufijado por –**ra** cuando se refiere a un elemento distanciado del sujeto que enuncia, en tanto que –**ra** es sufijo de exterioridad; mientras que –**rü** permite a **shirü** referirse a un elemento que está próximo o se acerca al sujeto hablante en tanto que, el sufijo –**rü** es marca de interioridad. **Püratami shirü wiira** (*Pásame ese anzuelo*); **Püapami shirü eetü ye** (*Dame eso que está aquí*)

shiya: Demostrativo. ***Aquel***; ***aquello*** (*Deíctico masculino*) (*que se aleja*).

Se utiliza para señalar o demostrar un elemento alejado o que se aleja del sujeto que enuncia.

Shiya eichi nüuna waruchaüyü (*Aquel hombre se va de la laguna*).

shüü: Nombre. ***Sal***.

Sin lugar a dudas, uno de los elementos más importantes en el proceso de territorialización de las aguas por parte de los añuu (y también para algunas poblaciones wayuu al norte de la Península de La Guajira) lo fue, exactamente, **shüü**: *la sal*. Esto, particularmente por sus implicaciones en las relaciones interculturales y económicas previas a la conquista y colonización europea de esta región del mundo.

En efecto, la sal siempre fue elemento fundamental para el intercambio entre los pescadores añuu y otros pueblos indígenas, tanto de la región de los Andes como de la Sierra de Perijá, para quienes la sal producida por los añuu y wayuu por su proximidad convivencial con el mar, lo que hacía posible para ellos generarla con regularidad; fue por ello que, por mucho tiempo, la sal (**shüü**), esencial para los pueblos de la montaña en virtud de la conservación de la proteína animal obtenida por medio de la cacería.

Por esa vía, los añuu podían obtener carne de venado, lapa o cochino de monte de los barí o los yukpa, ambos pueblos cazadores y habitantes de la Sierra de Perijá y por lo que, a cambio, los añuu entregaban sal que, por supuesto, era imprescindible a los pueblos de la Sierra para la protección y conservación de la carne animal obtenida por la cacería. Así, pues, la sal en un momento histórico resultaba ser una *moneda de cambio* aceptada por todos los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo.

Ahora bien, **shüü** en tanto nombre propio, está vinculado a aquello que está o forma parte de la interioridad de lo que sólo se materializa mediante el proceso de secado de las aguas y por ello, *emerge* (-**ou**-) para el uso cultural de los añuu y de todas las comunidades que por intercambio con los añuu y wayuu, logran obtenerlo.

Una cosa más podemos agregar a lo anteriormente expuesto. La extracción de la sal es un proceso que implica, evidentemente, un conocer acerca de los cambios climáticos propios a la naturaleza del lugar y, por supuesto, del procedimiento para obtener los cristales de sal de las aguas del mar. Así, el saber particularmente desarrollado desde su territorialidad es lo que por mucho tiempo permitió a los añuu y wayuu, mantener una abierta relación complementaria con todos aquellos que, en su territorio y propia territorialidad, estaban imposibilitados de generarla; por lo que, podemos decir, **shüü** puede ser traducido como ese crital interior que emerge como posibilidad de vida en la relacionalidad complementaria entre los pueblos. **Türü shüü api jawanaü ata anatiyara eirükükarü** (*Esa sal es para cambiarla por carne de cochino de monte*).

Shüü (*Sal*)

siirata (**saiirata**): Verbo. ***Que está inmaculado(a)***; ***está liso***; ***está llano*** (*sin ataduras*).

El verbo puede ser usado para referirse a un espacio llano, a una superficie plana o planicie sin accidentes geográficos de envergadura; pero también, para describir el hacer de personas consideradas como "puras", "sin mácula" o sin dobles intenciones lo que, en definitiva, constituye el horizonte ético de la cosmovisión añuu. Es decir, se trata de aquel o aquella que habla y actúa sin nada escondido y, por eso, es alguien puntualmente liso, llano o claro.

Decimos esto porque, ciertamente, el término se conforma mediante **s**(**a**)- (*blanco*; *limpio*; *puro*); seguida de –**ii**- que ya hemos visto, se refiere a cambios en la estructura del elemento referido; inmediatamente seguida de dos sufijos: -**ra**- que implica *exterioridad*, lo que le introduce al término la orientación significativa de extensión exterior, es por lo que puede ser usado para referirse a planicies geográficas, y, finalmente, el sufijo –**ta** que, sabemos, es un puntual que establece la acción como única y definitiva. **Mokiirokan katouwan siirataru karoüyü** (*Los Guajiros viven en la planicie de Sinamaica*); **Mana jumo nükootai Pedro joukai siiratai niá** (*Cuando Pedro habla siempre es claro*).

sota ein: Expresión. ***Sentipensar***; ***reflexionar***; ***tocar con el corazón*** (*Recordar*; *traer al corazón*). Si algo es semánticamente importante en la presente expresión es, precisamente, la relación entre el pensar y la idea de *sentipensar*, o como un autor lo nombra: "***corazonar***"[7], pues, para los pueblos indígenas, negros, campesinos y otras comunidades consideradas como culturalmente "tradicionales", no es posible dividir o separar el *pensar* del *sentir*, al punto que *pensar es sentir y ambos son expresión del reflexionar*, o mejor, se trata de que un hombre o mujer verdaderos sólo razonan con su corazón ya que, de alguna manera, pensar es el acto manual de nuestro corazón que logra palpar aquello que se razona o se dilucida.

7 Patricio Guerrero Arias: ***Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política***. Alteridad 10. Revista de Ciencias humanas, sociales y educación, Nº 10, 2011, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.

En este sentido, **sota ein**, a contrapelo de lo que prestigiosos lingüistas traducen como "***recordar***", está mas bien vinculada al sentido de ***razonar*** lo que, ciertamente, constituye una acción que amerita una evaluación de las ideas y experiencias del pasado del sujeto que enuncia y por lo que, su presencia en la expresión está conectada a –**ein**- (*corazón*) y no a **sota**, pues, ésta última tiene que ver con un *hacer definitivo* y único.

Así, pues, razonar implica recordar, pero para los añuu es, sobre todo, palpar con el corazón toda la experiencia en virtud y en función de establecer o sistematizar las experiencias en su ordenamiento como procesos de conocer y de saberes resultantes de la experiencia que, permanecen, en tanto experiencia verdadera, en el corazón y no en la "cabeza".

Como vemos, la expresión **sota ein** no sólo implica ***recordar***, sino que se trata de un activar el espíritu o corazón en función de que, lo guardado al interior de la memoria, esto es, la experiencia, brote y resurja como base del razonamiento del presente del sujeto como posibilidad única y defintiva de su interpretatación en función de sus nuevas posibles acciones. **Apürü akapiyai eekeetü joukai sota ein paraatü katouwa we** (*Para ser verdaderos siempre hay que recordar nuestra vida pasada*); **Sota ein we keetü o'ukatüi mmakarü** (*Pensamos que el mundo ha sido un ojo*).

suukarü (**sa-ou-karü**): Nombre. ***Azúcar*** (*Préstamo del castellano*).

A primera vista y escucha **suukarü** pareciera ser, indiscutiblemente, un préstamo del castellano para significar: *azúcar*. Sin embargo, debemos saber, porque saben los añuu, que la aparición del azúcar requiere de un proceso de alteración de la temperatura del cuerpo que la contiene; esto es, la miel o la caña de azúcar; pero, en todo caso, tal como la sal, el azúcar debe ser extraida de la naturaleza interior del elemento que la contiene.

De allí que, podemos decir, **saoukarü** (**suukar**), significativamente corresponde a *lo blanco que emerge* y que, ciertamente, lingüística y semánticamente se diferencia de **shüü** (*sal*) en tanto que, **saoukarü** (**suukarü**) es eso blanco que emerge de un vegetal que brota de la tierra; mientras que **shüü** es eso que emerge por formar parte integral del agua del mar. En fin, y, en todo caso, *sal* (**shüü**) y *azúcar* (**suukarü**), no sólo se diferencian en su sabor, sino en la propiedad de su *emerger* al mundo.

sürüta (*en wayuunaiki*: **sülüüta**): ***Lugar cerrado***; ***sitio cercado***.

Como vemos, el término constituye un préstamo del wayuunaiki que los añuu utilizan particularmente para referirse a espacios cerrados o lugares cercados que, entre los wayuu son aquellos destinados para los animales de cría: chivos, ovejos, vacas, burros y caballos. Por tanto, hablamos de corrales, es decir, de espacios cerrados de manera única y definitiva. Los añuu la utilizan para referirse a algo que está cerrado, lo que puede ser un envase o una casa abandonada, pues, como se sabe, sus espacios están o permanecen abiertos. **Juan nüsürütatüi nüaikare ata naatikürüñü napütape arata aiküwükarü niá** (*Juan ha cerrado su tienda porque los soldados no lo dejan pasar la mercancía*); **Naunatünü poreesakarü sürütaü najallakarü** (*Ellos se fueron por eso su casa está cerrada*).

T

ta-: Prefijo. Pronombre de primera persona singular. ***Yo***; ***mí***; ***mío***.

Acompaña a verbos, nombres y también preposiciones para señalar al sujeto en la acción o al sujeto que posee y que, ciertamente, se refiere a *ego* (*yo*); *mi* o *mío*. Se puede presentar con las variantes **te**- y **to**-. **Tapiña ee watta** (*mi hogar está lejos*); **Chi tanuakarü** (*Este es mi cayuco*).

-**ta**-: Agentivo. Relator que indica la causa de la acción o al agente de la misma.

Achaatatüi piá tatüma te (*Te castigaron por mí causa*).

-**ta**: Sufijo. Puntualizador. Único; ***definitivo***.

Su presencia al final de palabra señala que la acción o el suceso referido, tiene la condición de ser puntual, final o único. Tiene como variante a –**to**.

Naunata yaüyü (*Ellos se van definitivo de aquí*); **nünaata wiirañü api joukai** (Él guardó definitivamente los anzuelos para siempre).

-**taa**-: Verbo. ***Saber***; ***conocer***.

Saber o conocer, de acuerdo al pensamiento añuu se trata de tener la certeza acerca de algo en virtud de haberlo visto o experimentado previamente, es decir, saber o conocer es, de hecho, reconocer por la experiencia vivida. Por tanto, para el pensamiento añuu sólo sabe realmente o conoce de verdad, aquel o aquella que ha vivido la experiencia del conocer como para reconocer lo vivido que así se hace saber que se ha integrado al centro de su sentipensar, esto es, a su corazón; no como algo que se suma, sino como hacer que lo integra como sujeto. Dicho de otra manera, el saber lo hace íntegro en tanto sujeto perteneciente a la comunidad humana. **Aküma wajallakan ouwiinñü wataa aüri yareta** (*Construir nuestras casas sobre las aguas es nuestro más importante saber*); **Kaaya jütaa ata kaaya katouwatürü jiá** (*Ella sabe mucho porque mucho ha vivido*).

taawa: Verbo. ***Pasear***; ***andar de por sí***.

Andar por mero disfrute o sin propósito alguno. Se trata de una acción que para el pensamiento añuu es del todo refleja o reflexiva, esto es, resulta del despla-

zamiento de uno mismo, por sí mismo y para sí mismo. **Amüiwa tauna taawa ata tachakai** (*Sólo voy a pasear porque quiero*)

takii: Nombre. ***Cotí***.

Pez muy abundante en las inmediaciones de la Laguna de Sinamaica. Se trata de una especie familia del comúnmente llamado *bocachica* (**joi**) (*prochilodus magdalenae*), y es una de las pocas especies que aún pueden localizarse en la Laguna, pues, en parte por efecto de los cambios climáticos y ambientales así como por la contaminación, muchos de los peces que antes habitaban la Laguna han desaparecido del lugar; pero también, por efectos de la última inundación (octubre-noviembre de 2010), que provocó que las crías de ***tilapia*** criadas en piscinas en la Escuela Jesuita "Don Bosco" ubicada en el pueblo de Carrasquero que, ciertamente se une a la Laguna a través del mismo río Limón (Guasare), una cantidad incalculable de *tilapias* entraron a la corriente del río y se estacionaron en la Laguna.

Ahora bien, una de las características principales de la tilapia es la de atacar y aún alimentarse de otras especies; por lo que, al momento de llegar a la Laguna, las tilapias se multiplicaron de forma insostenida y, prácticamente, acabaron con todas las especies; a excepción de los armadillos (*machetico*) y el Cotí (**takii**), pues, se trata también de especies igual de agresivas y es por ello que actualmente, luego de las *tilapias*, son las únicas especies que resisten con su presencia en la Laguna.

tamaa: Verbo. ***Andar*** (*en tierra*) (fig.) ***pasear***.

Andar, caminar o pasear, es tener o pisar tierra, de allí que el verbo se configure como: *mi tierra*, o también: *yo-hago sonar la tierra* (**t-amaa**), pues, como vemos, se trata de la unión del pronombre de primera persona **t-** (*yo*, *mí*, *mio*), y el término –**amaa** que, como ya mencionamos al comienzo de este vocabulario, está vinculado al nombre con el que se designa al caballo, en tanto que describe el resonar de la tierra ante el pisar y/o galopar de la bestia y que, en efecto, resuena, retumba o tiembla. De tal manera que, para el pensamiento añuu, andar, desandar o hasta pasear es, con todo, pisar la tierra al caminar y, por tanto, hacerla resonar con nuestros pasos.

Pudiéramos agregar otra forma de interpretar el término igualmente vinculada al sentido anterior pero orientada por la presencia de *yo* (**t-**) en la *tierra* (**ama-**) de *allá* (**-aa**), lo que ciertamente es frecuente cuando los añuu abandonan sus lugares de agua para ir de compras o a atenderse en los hospitales de Sinamaica o El Moján, o al visitar a sus familiares en Santa Rosa de Aguas en Maracaibo o en la costa oriental del Lago, La Cañada y el propio pueblo de El moján. En todo caso, **tamaa** implica significativamente que el yo de la persona no se encuentra sobre las aguas, sino que se encuentra pisando tierra. **Taunai tamaa**

Mowaanaami (*Voy a pasear a El Mojan*).

tamaana: Nombre. ***Esposa***; ***conyugue***; ***familia*** (*mi esposa*, *mi familia*).

Como vemos, la esposa es considerada como el punto de origen de la familia; de tal manera que, en el momento en que un hombre se une a una mujer añuu, ella no sólo es su conyugue sino la que hace posible el origen de su familia; de allí que él pase a formar parte de la familia de la esposa en la que ha de erradicar la casa en la que compartirá con su pareja. **Kate tamaana ya, waaye tauna kapiña amo jiá** (*Ya tengo esposa, ahora voy a vivir con ella*).

tamaanape te: Expresión. ***No tengo esposa***; ***perdí a mi esposa***; ***no tengo familia***. ***Viudo***.

Por el contrario, perder a la esposa o enviudar implica la pérdida de la familia. Sin embargo, cuando un hombre enviuda, generalmente permanece acogido por la familia de su esposa difunta; muy pocas veces (por no decir nunca), retorna a la casa de su madre, pues, se supone que él ya ha sido sustituido por sus cuñados.

Puede suceder que el viudo llegue a casarse con alguna de sus cuñadas solteras y de esa manera permanece en la familia de acogida; pero la más de las veces sencillamente es acogido por la familia de la difunta en un pequeño rancho aparte pero dentro de la órbita habitacional de la familia. **Wayaya tamaanape niá, aka eenaa katouwai amo we ata warei niá** (*Wayaya perdió a su esposa, pero sigue viviendo con nosotros porque es nuestro cuñado*).

tami: Preposición. ***A mí***; ***para mí***.

Expresión preposicional que implica el desplazamiento de algo hacia la dirección del sujeto, o que coloca la causa de la acción en el sujeto mismo. **Tachaka shirü akuuma tami** (*Quiero ese collar para mí*); **Nüapatüi tami** (Él me lo dio a mí)

tamiro: Nombre. ***Hermana*** (*mi hermana*); ***me alinea***, ***la que me alinea***.

El término se conforma mediante el preposicional **tami**- (*a mí* o *para mí*), inmediatamente seguido del sufijo –**ro**, que señala o marca algo que va recto o dibuja una línea. En este sentido, la hermana o mi hermana es la que me alinea o delinea el orden entre hermanos al interior de la familia.

Así, las casas de las mujeres casadas se ordenan de mayor a menor orbitando a la madre principal, siendo que la casa de la hermana mayor casada se ubicará al frente o norte de la madre principal y el resto de las casas se irán ubicando a partir de allí o alineadas a la hermana mayor, pero rodeando a la madre principal.

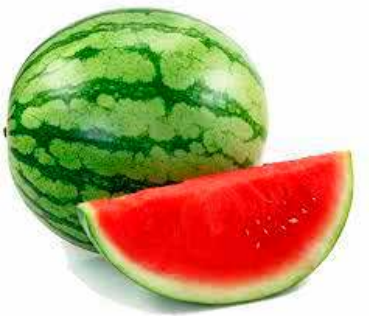
tamo: Preposicional. ***Conmigo***.

Conformado mediante **t-** (pronombre de primera persona singular: *yo*, *mí*, *mío*), unido a la preposición –**amo** (*con*); de tal manera que se produce el sentido de *conmigo*. **Nüuneei aünaa tamo watta** (Él irá mañana a pescar conmigo). ¿Püchakaü amaana tamo piá? (¿*Tú te quieres casar conmigo*?).

tarapaü: Nombre. ***Patilla***; ***sandía*** (*Citrullus lanatus*)

Es una planta introducida en esta región por los colonizadores europeos quienes, a su vez, la obtuvieron de los árabes; tal vez, su condición de herbácea trepadora y rastrera, lo que la familiariza con la auyama o calabaza, fue inmediatamente asumida por los wayuu, quienes desde entonces la cultuvan en rotación con la auyama y el melón.

En la época en que los wayuu salen a los caminos a vender sus cosechas de patilla, los añuu gustan de consumirla, pues, se trata de una fruta constituida casi en un 90% de agua, lo que la convierte en un hidratante espectacular. **Mana jumo eiña kamaira wachaka wekan tarapaü ata awaraapa we** (*Cuando hace calor nos gusta comer patilla porque nos refresca*).



Tarapaü (*Patilla*) (*Citrullus lanatus*)

tarara: Nombre. ***Palomatía***; ***palo santo***.

tauch: Nombre. ***Cintura***; ***cinturón*** (*mi cintura*, *mi cinturón*).

El término –**auch**- es usado para nombrar tanto a esa región del cuerpo humano como para nombrar al *taparrabo* o *guayuco* que, anteriormente, era la vestimenta de los hombres. Este consistía en un cinturón elaborado con hilo de algodón del que pendía una tela breve del mismo material con el que se cubría el miembro masculino. Ahora bien, cuando se refiere al guayuco el hablante debe señalar el pronombre personal como prefijo, así, **tauch** es ciertamente *mi cinturón*, *mi guayuco*, aunque igualmente implique *mi cintura* como esa parte de mi cuerpo. **Chi tami tauch** (*Es este mi guayuco*); **Ayai te tauch** (*Me duele mi cintura*); **choncha auch jiá** (*Es pequeña su cintura de ella*).

taureeta: Nombre. ***Banqueta***; ***taburete*** (prestamo del castellano).

Evidentemente se trata de un préstamo del español, así como de la incorporación del objeto culturalmente introducido por los europeos, pues, ciertamente, tanto los añuu como los wayuu, anteriormente, acostumbraban sentarse en sus propios chinchorros o hamacas. Así, la incorporación del taburete (silla de madera rústica y asiento de cuero de chivo), la realizan los añuu en el momento en que ellos crean las escolleras que, a diferencia de la **luuma** (*enramada*) wayuu, se trata de un patio abierto generalmente destechado, por tanto, es imposible el uso de las hamacas para sentarse; en este sentido, los taburetes o banquetas de madera resultan confortables para esos ratos de esparcimiento o de conversación familiar en la escollera. **Püchira taureetañu api wakotain ayoota we koyeerarü** (*Saca las banquetas para sentarnos a conversar en la escollera*).

-taüra-: Raíz Verbal. ***Atrapar***; ***asir en el aire, el agua o la tierra***. (Ver también **ataüra**)

Es interesante señalar que el verbo se conforma a partir del morfema **ta**- que, en este caso, está vinculada a su función de agentivo, esto es, como la causa de la acción que, ciertamente se trata de –**ou**- (*emerger*), fonéticamente convertida en –ü-, y finalmente seguida del sufijo –**ra,** que sabemos, es *marca de exterioridad*. De tal manera que su sentido se orienta a establecer que alguien ejecuta la acción de poner fuera de movimiento a algo o a alguien, es decir, no permite o impide su desplazamiento en tierra, el agua o el aire, es decir, *lo atrapa*. Es ésta lo que el sentipensar añuu define como la raíz verbal de *atrapar*. **Nütaüratüi maneü looro youraa aye** (Él atrapó ayer un robalo gandísimo); **Mayokore jürümañü jataüra katankeikai** (*Las nubes negras atrapan la luz del sol*); **Walua eeatürü jütaüraü takoraalaru** (*La Babilla quedó atrapada en mi trampa*).

te-: Pronombre personal que marca a la primera persona del singular que, dependiendo del elemento al que siga, esto es, si se trata de un verbo o un nombre, puede ser traducido como: *yo* o *me*.

Generalmente aparece separado o independiente de la oración, especialmente cuando el verbo al que acompaña es de los que hemos estado denominando como vivenciales, pues, de alguna manera, el hablante busca establecer que la acción del verbo no es ejecutada por el sujeto (*yo*), sino que la vivencia o experimenta (*me*), esto es, no lo hago (*yo*) pero (*me*) pasa a mí. Por ejemplo, en la expresión: **kamünawoü te** (*tengo bisnietos*). El hablante indica que los nietos están vinculados a mí, pero no han salido de mí. Ellos *me* pasan o los vivencio, pero no son el resultado de una acción *mia*.

toünta: Verbo. ***Pararse***; ***ponerse de pie la persona***.

La acción de pararse o ponerse definitivamente de pie es, con todo, una acción absolutamente particular o propia del sujeto que la realiza. El término se conforma mediante **to-** (variante de **-ta-**) en su función de relator agentivo, es decir, como designador del sujeto agente de la acción, seguida de –**ou-** (*emerger*, *estar sobre*), y finalmente –**ta**, como sufijo puntual que establece que la acción es única o definitiva. Así, ponerse de pie o levantarse (**toünta**) es una acción que de manera puntual o definitiva realiza un sujeto por sí mismo. **Pütoüntai, wauna watarawa ya** (*Párate, vamos a trabajar*); **Kanüyekarü natoüntatüi oupara berrnadoran** (*El pueblo se ha levantado frente a los del gobierno*).

toürí (**to-ou-ra-**í): Adverbio. ***Fuera de mí***; ***aparte de mí***.

Se trata de una expresión con la que los hombres de agua se refieren a las acciones y experiencias que, a pesar de involucrarles como comunidad humana, ocurren fuera de sí, esto es, lo que sucede y que de alguna u otra manera afecta al sujeto que enuncia, realmente ocurre fuera de sí o sin su control. Esto es posible inferirlo a partir de la estructura interna del término que se conforma mediante **to-** como relator agentivo; seguido de –**ou-** (*emerger*, *estar sobre*), **-ra** como marca de exterioridad y finalmente, el sufijo –í, que ubica temporalmente la acción en un pasado inmediato. Sin embargo, también es utilizada para particularizar la unicidad del sujeto de la acción. Así, por ejemplo, podemos decir: **Kennar eintatüi toürí** (*Nadie ha llegado aparte de mí*); **Tü araatatüi toürí** (*Esto pasó fuera de mí*).

tunta (**t-ou-in-ta**): Verbo. ***Sudar***; ***estar sudado***.

Conformado mediante **t-** como pronombre personal de primera singular (*yo*, *mí*, *mío*), seguido de –**ou-** como *emerger*, inmediatamente unido al deíctico –**in-** que señala *interioridad* y, finalmente, el sufijo puntual –**ta**, que orienta el sentido hacia una vivencia única y definitiva. Esta estructura hace posible traducir el verbo como *lo que emerge definitivo de mi interioridad*; porque ciertamente sudar no es otra cosa que *el emerger de nuestra agua corporal interior* y, sin lugar a dudas, se trata de una vivencia totalmente personalizada y vivida en su momento por cada quien de manera personal y única. **Mana jumo watarawain kaaya tuntai niá** (*Cuando trabajamos él suda mucho*).

-**tuwa**: Sufijo utilizado junto a numerales para precisar en la cuantificación, el número de veces u oportunidades en que se ha realizado una acción o vivido una experiencia determinada. **Piyoümütuwa taunatüi tanapa piá api püpiña** (*Dos veces fui a buscarte a tu casa*); **Manetuwa** (*Una vez*); **piyoümütuwa** (*dos veces*); **apanituwa** (*tres veces*); **piinchituwa** (*cuatro veces*); **jaatatuwa** (*cinco veces*).

tü: Adjetivo demostrativo. ***Esta***; ***esa***; ***esto***.

Se utiliza para señalar elementos considerados como femeninos que se encuentran separadamente próximos al sujeto que enuncia. Sin embargo, también y por lo mismo, puede actuar como pronombre personal de tercera persona singular femenino: ella; su de ella; pero sólo para señalar a elementos no humanos. **Tü jallakarü** (*Esta casa*; *esa casa*).

-**tü**: Sufijo. Marca de género femenino que acompaña a algunos verbos.

tüküroo (**ta-ou-ko-roo**): Verbo. ***Despertar***; ***el que emerge al iluminarse***.

Se trata, como vemos, de lo que podríamos denominar un verbo personalizado, esto es, se trata de una acción que sólo puede ser ejecutada por un sujeto particular por sí mismo; por ello, el verbo se conforma mediante **t**(**a**)- como relator agentivo, seguida de **ko**- (variante de **ka**-) correspondiente al prefijo de *propiedad*, *posesión* o *pertenencia*; le sigue –**ou**- (*emerger*, *estar sobre*) que se encarga de orientar el sentido significativo del término a la acción de *levantarse* y que, al estar finalmente unida a –**roo**, significativamente relacionado con *brillo*, *espejo*, en fin, con la *luminosidad*, contextualiza el levantarse al hecho del

amanecer y, por tanto, implica el *despertar* del sujeto ante el fin de la oscuridad por el espejo del día. **Joukai tükürooü jiá mei maarü** (*Ella siempre despierta muy temprano*); **Pütükürooi, eekeetü atarawa ya** (*Despiértate, que ya hay que trabajar*).

-tüma: Sufijo. ***Relator de causa*** o ***causalidad***.

Acompaña a nombres y pronombres personales para señalar al actante como causa o motivación de un hecho o acción. **Añun müratain jaamü we natüma berrnadoran** (*Nosotros los añuu sufrimos hambre por culpa de los del gobierno*).

türa: Demostrativo. ***Aquella*** (*esa que está lejos* o *a la distancia*).

Como es posible apreciar, el término se conforma mediante el demostrativo **tü-**, orientado a señalar elementos de género femenino; pero, esta vez, se trata de elementos espacialmente muy alejados o distanciados desde la perspectiva de visión del hablante. De marcar este señalamiento se encarga el sufijo –**ra** al que está unido y que, ciertamente, implica *exterioridad* del elemento referido. **Kapiña jiá aa, türa jallarucha** (*Ella vive allá, en aquella casita*); **Türaru uuchikarü teiratüi manetuwa you mane keiwi** (*En aquella montaña vi una vez a un caimán enorme*).

türü: Demostrativo. ***Esa***; ***esta*** (proximidad).

A diferencia de la anterior, este demostrativo es utilizado para referirse o señalar a un elemento considerado como de género femenino y que se encuentra fuera o a una distancia próxima o dentro del campo de visión del sujeto que lo nombra. **Jeinkaü türü mürata aruein jiá ata jamiro ou'takai** (*Ella lleva esa pena en el corazón por la muerte de su hermano*).

tüya: Demostrativo espacial/temporal. ***Esta*** (*la que sigue de inmediato*).

Como se aprecia, el término ha sido configurado a partir de **tü-** demostrativo utilizado para señalar elementos femeninos señalados como fuera o apartados espacialmente del sujeto hablante; pero, al aparecer sufijado mediante –**ya** adquiere la condición de inmediatez temporal; por tanto, el término puede ser traducido como: *la siguiente*; *la que sigue de inmediato*; *la inmediatamente*

seguida. **Achiina jiá jürateerü tüya** (*Después de ella pasará la siguiente; después de ella pasará esta*); **Tüya jataüreerü jürüko** (*Esta recogerá todo*; *la que sigue recogerá todo*).

tüyü: Nombre. ***Mi ancestro***; ***mi abuelo***; ***mi procedencia***; ***mi interioridad***.

Como vemos, se trata de la unión del pronombre personal de primera persona singular **t-** (*yo*, *mí*, *mío*), y como sufijo –üyü, que señala procedencia, es decir, indica la interioridad a la que pertenece o procede en su emerger el sujeto. Así, es posible entender que para el pensamiento añuu procedemos de nuestros anteriores, de nuestros antepasados y, es por ello que tüyü es utilizado para nombrar al abuelo más antiguo, nuestro ancestro. **Ata apanaakarü tuun Willian Weir tüyü te** (*Por el lado de mi madre Willian Weir es mi ancestro*)

U/ü

ukuoma: Nombre. ***Sombrero***; ***sombrilla*** (*paraguas*).

Es de notar que, en este caso, -ou- se refiere exactamente a lo que está o se ubica por encima de algo o alguien que, a su vez, está o tiene la tierra, es decir, se trata de aquel elemento que cubre a lo que sobre la tierra está y esto puede ser un sombrero sobre la cabeza de un hombre, pero también la sombrilla de una enramada; en todo caso, el término se configura significativamente como lo que cubre o da sombra. **Takuoma** (*mi sombrero*); **pükuoma** (*tu sombrero*); **nükuoma** (*el sombrero de él*); **wukuoma** (*nuestro sombrero*); **jakuoma** (*el sombrero de ustedes*); **nakuoma** (*el sombrero de ellos*). **Tachaka anaatawa te ukuomakarü keetü eiña mokiiroñu** (*Me gusta ponerme el sombrero que hacen los wayuu*).

-**una**-: Verbo. ***Ir***.

Se conforma mediante **ou**- (*emerger*, *estar sobre*), sufijado por el demostrativo –**na** (*allá*), es decir, se trata de indicar el desplazamiento del sujeto a la superficie de otro lugar distanciado; así, *ir* (-**una**-) es *emerger allá*, *estar sobre otro lugar*. **Nüneei atarawa watta** (*El va a trabajar mañana*); **Wounain kaye ya** (*Vamonos ya de aquí*).

uparaa: Adverbio locativo. ***Delante de***; ***frente a*** (espacial).

Es interesante observar que el adverbio se construye a partir de –**ou**- (*emerger*; *estar sobre*), seguido del nominal –**paraa** (*mar* o *aguas extendidas*); por tanto, el término se orienta a señalar que el sujeto se encuentra espacialmente ubicado *frente* o *ante el mar*, esto es, en la orilla. Dicho de otra manera, para señalar que un sujeto está locativamente ubicado delante o frente a algo los añuu requieren posisionarlo a partir de las aguas. **Nünai uparaa te** (*El va delante de mí*).

-**ure**-: Verbo. ***Ser o estar limpio***; ***aseado***.

Para el sentipensar añuu, estar o ser aseado es, ciertamente, no tener nada que presente a nuestro cuerpo como indigno ante los otros, y esto no sólo se refiere al "sucio" generado por el trabajo, el sudor o el trato con elementos que pudie-

ran manchar nuestro cuerpo; sino también, a todo aquello que espiritualmente nos separa de los otros, esto es, sentimientos y acciones que atenten contra la armonía de nuestra relación con los otros, pues, el gran esfuerzo que ha de ocupar la vida de todo ser humano (hombre o mujer) es, precisamente, la de estar limpio ante los otros, es decir, no tener nada, ni visible ni oculto que empañe la claridad de nuestro corazón en el trato con los otros, pues, en fin de cuentas, nuestra vida no es sino en función de de nuestro compartir con los otros la vida, el mundo.

urikeyu (**urei**-**kei**-**ou**): Nombre. ***Amanecer*** (lit. *limpio el sol emerge*).

El presente término es, con todo, el más fehaciente ejemplo de lo que referimos en relación al verbo anteriormente mencionado; es decir, lo que aparece como la forma de nombrar el momento en que el sol comienza a iluminar al asomarse en el horizonte del mundo, para el sentipensar añuu es, ciertamente, una acción verbal que el mundo, en tanto sujeto, realiza cada vez que el sol (-kei-) emerge (-ou) en el horizonte, y, tal emerger es limpio (ure-) sin nada oculto, sin otro propósito que no sea la necesaria complementariedad en el compartir con todos los otros, es decir, sabe y conoce el mundo que su existencia y persistencia está estrechamente vinculada s su complementariedad con todas las comunidades de seres que lo habitan, pues, la muerte de la comunidad de seres representa, ciertamente, su propia muerte; por eso, cada día, en el momento del amanecer, el mundo se nos muestra limpio al emerger el sol, hablándonos así, del reinicio de la posibilidad de construir y reconstruir nuestras vidas en virtud del compartir entre todos los que en el mundo estamos.

utiña (**uteiña**): Nombre. ***Aguja*** (*para hacer*).

Se trata del instrumento con el que los añuu pueden confeccionar elementos fundamentales para su existencia material, por ciertamente la aguja de madera o de espina de pescado, les permite técnicamente elaborar las redes de pesca. Así, en tanto herramienta que permite la elaboración del aparejo fundamental para la realización del hacer más importante en la territorialidad añuu. En este sentido, y a pesar de su sencillez, su elaboración debe ser considerada como la creación que hace posible materializar el aliento (-**ei**-) o espíritu del hogar (-ña).

Esto quiere decir, que para el sentipensar añuu, la vida y el vivir incluye e incorpora su espíritu a todos los elementos que contribuyen a configurar su vida y su forma de vivir, esto es, su territorialidad. Así, una simple aguja de madera

o de espina de pescado, deja de ser madera o hueso de pez y se transforma, en su compartir, en utensilio que teje la vida. **Jürüko añuu eichikai nütaai keetü nütiña jatüra aünaakarü** (*Todo hombre añuu sabe que es su aguja la que teje la pesca*); **Kennar aüri yareta apürü mane aünaari, keetü nütiña amo nütüra nükaüpein** (*Nada es más importante para un pescador, que su aguja con que teje su red*).

-**utoo**-: Verbo. ***Regresar***.

Configurado a partir de **ou**- (*emerger*, *estar sobre*), pero tal emerger se realiza hacia atrás, hacia la espalda o la posterioridad –**oo**- y tal acción es definitiva o única-**to**-. Así, -**utoo**- es el *retorno puntual* realizado por un sujeto. **Nütootüi Marakaüyü** (Él regresó de Maracaibo);

Kaüla keetü nütoita anküawa (*Chivo que se devuelve se desnuca*).

-**ututo**-: Verbo. ***Correr***.

Tututo (*yo corro*); **pütuto** (*tu corres*); **nütuto** (él corre); **jututo** (*ella corre*); **wututo** (*nosotros corremos*); **jatuto** (*ustedes corren*); **natuto** (*ellos corren*). **Eekeetü ututo api einta maarü** (*Hay que correr para llegar temprano*).

uuchi: Nombre. ***Cerro***; ***colina***; ***monte***; ***montaña***.

De acuerdo a las traducciones que en castellano ofrecemos para el término **uuchi**, es posible apreciar que para el sentipensar añuu (y también wayuu), un cerro, una montaña o sencillamente un monte son correspondientes al sentido significativo que les provee la raíz -**uu**- vinculada al nombre *madre* (**uun**), pero en este caso, va sufijada por –**chi** que establece la presencia definitiva de la condición de madre que posee toda montaña, cerro o el monte. **Apürü we jürüko uuchi mei paraachi uunkarü** (*Para nosotros toda montaña es una muy antigua madre*).

uuchichon: Nombre. ***Pájaro***; ***pajarito***
(*hijo del monte*).

Así, y en relación al término anterior, uuchichon son todos los pájaros que en monte o montaña habitan, pues, ciertamente, son ellos los que de alguna mane-

ra hacen materialmente visible (audible) con sus cantos, la vida de la montaña o el monte como sujeto/madre (**uuchi**).

En este sentido, es posible decir que el nombre de pájaro (cualquier pájaro) depende del monte, montaña o cerro en el que habita territorialmente; pero, asimismo, la montaña, monte o cerro sólo demuestra que materialmente vive por los cantos de los pájaros que en él resuenan. **T**ü uuchiarü eepe aireei uuchichonñü, tü uuchi ou'tatürü (*En esta montaña no hay cantos de pájaros, esta montaña ha muerto*); **Tü uuchiarü ee kaaya uuchichonñü** (*En este monte hay muchos pájaros*).

uun: Nombre. ***Madre***
(*que pluraliza el emerger*).

Se trata de una condición más que la nominación de un sujeto particular, esto es, la categoría de madre (**uun**) no es un estado exclusivo de los seres humanos, sino que puede estar o formar parte de la condición de otros seres como las plantas, los animales y aún de los elementos como el agua.

Esta perspectiva hace del planeta una madre y sustenta la condición femenina del mundo, lo que ciertamente orienta el horizonte ético de toda la cultura. No obstante, esta consideración femenina se basa en la capacidad de emerger o hacer emerger vida y tal capacidad sólo puede manifestarse a partir de la complementariedad con los elementos masculinos igualmente presentes; de tal manera que la idea del compartir complementario es esencial para la vida del mundo, pues, es lo que hace posible la continuidad a la capacidad de emerger y, por esta vía, de la condición de madre de la tierra. **Wuun mmakarü oumüratarü ata wamoura jiá** (*Nuestra madre tierra está sufriendo porque la dañamos*).

Uunwiin: Nombre. ***Madre de Agua***.

uupa: Nombre. ***Tía***; ***mano materna*** (*mano de la madre*).
Ciertamente, la materna tiene una importante influencia en el proceso de formación de los sobrinos y, muy particularmente, en el de sus sobrinas, pues, tal como su nombre lo indica, ella es o representa *una mano de la madre*.

De hecho, es la tía materna quien al momento del encierro de la joven luego de su primera menstruación, es ella quien prácticamente dirige el proceso de atención de la muchacha encerrada. Es ella quien transmite los saberes necesarios o de buscar a las abuelas que los dominan para que la joven reciba las enseñanzas que le serán fundamentales para su vida de mujer adulta. **Tuupa**

(*mi tía*); **püupa** (*tu tía*); **nüupa** (*su tía de él*); **jüupa** (*la tía de ella*); **wuupa** (*nuestra tía*); **jaupa** (*la tía de ustedes*); **naupa** (*la tía de ellos*). **Jeintaü waupa api apüitaa wamürira ñerü palüarü** (*Ha llegado nuestra tía para ayudar a nuestra hermana en su encierro*).

-ü: ***Aspecto temporal Situativo***.

Representa un morfema que posee varias funciones. En algunas oportunidades actúa como sufijo pronominal marcador de género femenino o no masculino; en otras ocasiones, su papel consiste en marcar un aspecto situacional o *situativo*; es decir, con su presencia el hablante señala que un suceso o condición es indispensable para que la situación actual sea posible. Por ejemplo, cuando un hablante añuu dice: **kayoüchi kaikai, anai waawi**: *luego del sol de mediodía, es bueno bañarnos*. Como vemos, la ejecución de una acción determinada requiere de una condición previa que hace posible su efectividad. En este caso, la acción de bañarse será efectivamente buena, en su más amplio sentido, (higiénica y placentera), sobre todo, si ésta es realizada luego que el sol sobrepasa el punto medio de la cumbrera del cielo o el cenit (**kayó**).

Esta percepción nos parece totalmente comprensible, pues, ciertamente, es este el periodo de tiempo en el que las temperaturas pueden alcanzar su más alto nivel en el trópico; de tal manera que la acción de bañarse, constituye una de las formas que los pobladores de estas latitudes utilizan para armonizar su temperatura corporal con la temperatura del mundo.

Finalmente, es importante señalar que todos los morfemas marcadores de aspecto, sean de modo o de tiempo, van generalmente acompañados del sufijo marcador del género del hablante que, para el caso del masculino es –**chi**, para el de femenino es –**rü** y para el caso del plural –**nü**.

-üa-: ***Aspecto Prospectivo***.

Este morfema cumple la función de indicar o señalar que la acción o suceso del que se habla representa en sí mismo, la entrada a un nuevo proceso al que se refiere el sujeto. Dicho de otra manera, se trata de una marca de tiempo en el que se conjugan el tiempo de una acción concluida que, por eso mismo, hace posible el inicio de un nuevo proceso que implica otro tiempo de ejecución; de tal manera que, este aspecto prospectivo hace posible la conexión de un tiempo pasado que se minimiza por la inmediata acción de un tiempo por venir que, con su presencia, enfatiza la noción de un presente permanente en el que parece fluir la cultura.

Así, por ejemplo, al decir: **aunüatüi te**: *voy a irme*; o también, **anein we, aunüatü atarawaü we**: *estamos bien, vamos a trabajar*. Como vemos, no se trata de una mera condición o una causalidad, sino de una situación que se tiene por concluida que permite el comienzo de otra por realizar.

Pudiéramos decir entonces que para los añuu el tiempo (y con él, la historia) es entendido como una interminable secuencia de ciclos que, al cerrarse o concluir, hacen posible el comienzo de las acciones propias del nuevo ciclo de tiempo. Esta idea del tiempo y de la historia configurados como eslabones de acciones enlazadas justo en el momento en que un ciclo culmina (convirtiéndose en pasado), pero cuyo cierre permite a los hombres abrirse a un nuevo ciclo aún por vivir ("futuro"), es una singular conexión que conforma la cotidiana posibilidad de actualizar el pasado al mismo tiempo que hace presente el futuro.

Esto es muy importante comprenderlo, pues, una cosmovisión configurada a partir de la idea de un presente permanente, sin lugar a dudas, genera una cosmovivencia que, por esa vía, está sujeta a una temporalidad en la que el futuro como tiempo posible de vivir, no existe. Tal perspectiva de entender el tiempo, podemos aseverar, ha sido el fundamento del fracaso de la mayoría de las políticas generadas desde el Estado hacia las comunidades indígenas en general, y hacia los añuu en particular, puesto que todas ellas son concebidas desde la noción según la cual existe un futuro posible de alcanzar, negando con ello la temporalidad que sirve de marco a la cotidiana existencia de las culturas indígenas y que sustentan, precisamente, en la inexistencia de un tiempo futuro o, por lo menos, no como occidente entiende que existe.

üii: Nombre. ***Yuca*** (*Manihot esculenta*).

Se trata del tubérculo comestible más consumido en esta región ya que es un cultivo dominado por la mayoría de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago (barí, yukpa y wayuu), pero también es cultivada en la mayor parte del territorio nacional por buena parte de los pueblos indígenas del país. Sin embargo, la yuca que los pueblos indígenas de la cuenca del lago cultivan es la que comúnmente se conoce como yuca dulce, mientras que la cultivada en el oriente y sur del país, es la llamada yuca amarga que, por supuesto, requiere de un delicado procesamiento para poder consumirla, pues, su jugo amargo puede ser nocivo y hasta mortal. No así la yuca dulce que, ciertamente puede consimirse asada a las brasas o cocida en agua y sal. Por supuesto, los añuu no la siembran, pero sí la consumen mucho ya que la obtienen de sus parientes wayuu quienes la nombran como **a'ii**, por lo que, podemos decir que el término üii es, con todo, un préstamo lingüístico del wayuunaiki. **Eepe kennar ama ekaa üyükarü eiyatüi amo üii** (*No hay nada como comer el pescado asado con yuca*).

-üira-: Verbo. ***Llorar***.

En verdad, luego de más de 25 años de *cortar/compartir* con los hermanos añuu de la Laguna de Sinamaica puedo decir, sin ninguna duda, que muy contados han sido los momentos que he visto llorar a un añuu, lo que en modo alguno significa que no sean capaces de manifestar, a su modo, su tristeza, dolor o pesar en un momento particular. Asimismo, puedo asegurar que jamás he visto llorar a un niño por haber sido castigado por un familiar adulto, lo que tampoco asevera que este tipo de hechos no ocurra o que, durante su proceso de formación los niños no sean reprendidos.

En fin, lo que pretendemos enfatizar es el hecho de las pocas veces en las que hemos podido atestiguar el *llorar* añuu y que de acuerdo a nuestra experiencia, siempre ha estado relacionado con el dolor colectivo generado por el velorio de un difunto; evento durante el cual, lo hemos constatado, quienes lloran son mujeres no necesariamente emparentadas filialmente al *sufriente*[8], es decir, se trata de mujeres que parecen oficiar el *llorar* a todos los muertos de la comunidad.

Estas mujeres, al momento de *llorar*, cubren su cabeza con una especie de manto que oculta su rostro; pero también, lo vimos con frecuencia, esconden su llanto tras su propia larga cabellera con la que hacen una especie de cortina frente a su rostro con la que así ocultan sus lágrimas; por lo que, más que llanto, lo que se atestigua es un lastimero y acompasado coro de lamentos. En este sentido, la acción de *llorar* como máxima expresión de dolor interior manifiesto en el brotar de lágrimas por nuestros ojos, los añuu parecen reservarlo de manera exclusiva a la intimidad familiar.

Así, pues, llorar se asimila a lamentar; no de balde a la persona que mucho se lamenta o, se lamenta sin necesidad aparente, comúnmente se le designa como ***llorón*** (*aüraraai*); pero también, es común que, en el momento de recordar a los difuntos al visitar sus tumbas en su día, las mujeres añuu digan expresiones como: **Wentaü würairü nikii woutikan** (*hemos venido a llorar a nuestros muertos*); aunque ciertamente, durante su visita no derramen públicamente una sola lágrima.

8 Toda persona recientemente fallecida se configura como un *sufriente*; es decir, se trata de la persona que al distanciarse del mundo de los vivos (morir), aún no emerge al lugar de los muertos. Dicho de otra forma, se trata de aquel que se encuentra en un *espacio/tiempo de transición* y que, por eso mismo, está continuamente expuesto al riesgo de perder el camino verdadero. Es esto, precisamente, lo que conforma al muerto en *el que sufre hasta llegar a su destino*. Así, sólo una disciplinada certeza de nuestro espíritu puede orientar nuestro humano viaje tanto en la vida como en la muerte.

-ükaa-: Verbo. ***Visitar***.

Para los añuu visitar es dirigir u orientar el "*emerger*" (**ou**/ü) para tener (-**ka**-) presencia "*allá*" (-**aa**), entendiendo este *estar sobre* o *emerger* como "una vuelta" o una recurrencia; de tal manera que –ükaa- es igualmente, "dar una vuelta", pero también, "recurrir" o "ir o estar otra vez". **Tachaka ükaa ami tawatiñu** (*Me gusta visitar a mis amigos*).

ürapü: Nom. ***Destino***.

Según el pensamiento añú, todos los seres humanos transitamos por un camino signado por designios de los que, sólo logramos tener conocimiento a través de nuestros sueños. Así, tanto para los añú como para los wayuu, es por intermedio de los sueños que podemos, en momentos determinados, obtener la visión de nuestro posible destino. En este sentido, todos deben estar alertas a lo que acontece en sus sueños, pues, se sabe, que sus intrincadas imágenes y sucesos resultan del singular momento en que la persona se encuentra en el espacio/tiempo del otro mundo, ese en el que le es posible encontrarse con su pasado, su presente o su futuro inmediato; por tanto, lo que en el sueño acontece es la simbólica imagen de nuestro posible destino.

Por esta vía, la idea de destino en el sentipensar añuu, se aleja de lo que para la cultura occidental ata su significado a transitar irrevocablemente un camino ya trazado de antemano, pues, nuestros sueños y su interpretación, nos dan la oportunidad de cambiar el rumbo de nuestras acciones o de realizar lo necesario para enrumbar nuestros pasos y así cambiar nuestro destino. Así, pues, sueño y destino están estrechamente vinculados por la simbólica acción de nuestro desprendimiento de la realidad ordinaria cada vez que soñamos, oportunidad en la que, ciertamente, podemos incidir en nuestro destino. Luego entonces, no es posible la existencia de un destino manifiesto y; tal vez, por eso, hasta hace muy poco las ancianas añuu de la Laguna, solían insistir en decirme: **wataaü würapü nta waparaaraakan** (*Sabemos nuestro destino por nuestros sueños*).

-ürí: ***Sufijo gramatical***. ***Fuera de***; ***afuera*** (espacio exterior).

Se trata de un relator espacial que marca o indíca exterioridad; vale decir, la acción ocurre fuera o se dirige hacia afuera del espacio de elocución del sujeto. **Nüunatüi aünaa paraaürí** (Él fue a pescar mar afuera).

ürücha: Nombre. ***Guayuco***; ***taparrabo***.

Muy lejos de lo que las imágenes dibujadas en los grabados de la época de la conquista, así como las interpretaciones que los europeos adjudicaron a esas imágenes del guayuco en virtud de dar por asentado que, la elaboración y uso de tal prenda estaba vinculada a la necesidad de ocultación de "sus vergüenzas" (esa era la definición comúnmente difundida por los cronistas), refiriéndose al sexo masculino o femenino.

Sin embargo, para nosotros resulta claro que el término ürücha, de acuerdo a su conformación lingüística, orienta su sentido significativo hacia una otra perspectiva, razón y función. Así, *el guayuco* (ürüchakarü), masculino o femenino, nunca fue elaborado para cubrir, por vergüenza, el sexo de sus portadores, pues, en ambos casos el sexo permanecía apenas cubierto por una minúscula tela de algodón y, por el contrario, donde la elaboración era más delicadamente ampliada era, precisamente, en el caso de los hombres, la cobertura del ano, en tanto lugar de obligado emerger de toda su impureza interior.

Por su parte, el ürücha de las mujeres era más bien una falda capaz de cubrir su cuerpo de la cintura hacia abajo hasta la altura de sus rodillas, pues, a diferencia de los hombres, ellas sólo tienen lugares de emerger (vagina y ano); el primero como lugar de emerger la reproducción de la vida y, el segundo, como lugar de emerger de los desechos de su propia vida. **Tarücha** (*mi guayuco*); **pürücha** (*tu guayuco*); **nürücha** (*el guayuco de él*); **jürücha** (*el guayuco de ella*); **würücha** (*nuestro guayuco*); **jarücha** (*el guayuco de ustedes*); **narücha** (*el guayuco de ellos/ellas*).

üükü: Nom. ***Huevo***.

Nombre propio de la postura de las aves y de los reptiles. Los huevos de las iguanas, babillas y caimanes, por mucho tiempo han sido buscados por los añuu como parte de su dieta alimenticia; sin embargo, esta costumbre se fue perdiendo al mismo tiempo que; por un lado, el patrón alimenticio añú fue cambiando por imposición cultural de la cultura dominante de los criollos y, por el otro, por la cada vez más difícil tarea de conseguir los huevos de estas especies que, tanto por el alto consumo de sus huevos como por la intervención ecocida de sus hábitats, su reproducción natural ha descendido al punto de reducir significativamente la población de iguanas y babillas, y desaparecer al caimán en las costas de la Laguna y Gran Eneal.

Ha sido por esta vía que los huevos de gallina han terminado por sustituir el consumo añuu de huevos de reptiles en su dieta alimenticia; sin embargo, dado que en general los añuu no son criadores de aves, el consumo de huevos de gallina depende totalmente de la capacidad monetaria de la familia para comprarlos

en el mercado de los criollos; por ello, es común escuchar frases como: **joukai nnawa wekeeichi üüküñü arinnakarü ata eepe nnerr api ayaara** (*Hoy no comeremos huevos de gallina porque no tenemos dinero para comprar*); y, por eso mismo, aún hoy día, es posible escuchar a los añuu decir: **anaü üükükan wanakarü** (*son buenos los huevos de la iguana*), o también, **tachakeeichi eka üükükan waluakarü** (*quisiera comer huevos de babilla*).

-üüta-: Verbo. ***Regresar***; ***volver definitivo***; ***vuelta absoluta***; ***giro total***; ***revolución***.

Hay una diferencia significativamente importante entre el presente término –üüta- y uno muy similar como: -**utoo**-, pues, ambos términos implican sermanticamente un "regreso"; sin embargo, mientras que –utoo- se trata de una "vuelta o regreso hacia atrás", -üüta- es una vuelta hacia el mismo punto de origen pero en sentido progresivo, es decir, el sujeto ha girado hacia adelante en una vuelta que, al fin de cuentas, lo termina ubicando en la posición desde la que inició su apartamiento produciendo un leve desplazamiento a partir del origen; por tanto, podemos decir que –üüta- es, con todo, el término para significar la idea de revolución.

-üwa: Sufijo marcador de aspecto ***Resultativo***.

Su presencia modifica al verbo para señalar que la acción del mismo es un hecho cumplido, cabal o, totalmente terminado, es decir, el proceso ha culminado y, por tanto, ha producido un resultado. Así, por ejemplo, tenemos algunas frases que comúnmente escuchamos entre las mujeres quienes, durante el día, dividen su trabajo entre el corte de enea, su tejido y la preparación de la comida; por lo que, gran parte del tiempo permanecen en el área del fogón de la casa. Allí es cuando pudimos escucharlas decir frases como: **arakatüwan kurannakan** (Ya *están cocinados los plátanos*); o también: **araaraüwaü mayikikar** (*Ya está molido el maíz*).

En cambio, entre los hombres, a su regreso de la faena de pesca su frase común es una como esta: **aokootüwan winkan aka kaüyün we** (*ha terminado la pesca, ya tenemos nuestros peces)*. Ahora que, a pesar de que la traducción anterior es semánticamente correcta, es importante señalar que la idea de pescar proviene de la acción de *cortar/compartir* (-**ookoto**-) *las aguas* (**winkan**), lo que ciertamente es distintivo del sentipensar añuu.

-üyü: ***Sufijo preposicional locativo***: ***De***; ***desde***.

Se trata de un sufijo que acompaña a los nombres, ya sea que se trate de nombres propios o absolutos, o de aquellos a los denominados como nombres dependientes, y su función es precisar la ubicación espacial o temporal del nombre al que acompaña. Vale decir, la presencia de -üyü determina que el nombre al que

sufija se localiza o procede espacial o temporalmente en un punto determinado.

Así, por ejemplo, cuando escuchamos decir la frase: **Marakaayaüyü**, *de* o *desde Maracaibo*, podemos observar que el sufijo **–**üyü que acompaña al nombre de la ciudad, permite al hablante precisar al topónimo como punto de referencia de la acción o procedencia del sujeto.

Esta idea podemos verla más claramente en una expresión más completa como lo sería: **nüeintüwai Marakaayaüyü** (él ha llegado de/desde Maracaibo; o también, él ha *venido de Maracaibo*), pues, el sufijo **–**üyü localiza al sujeto de la acción en su proceso de *llegar* (**-einta-**) pero también y, al mismo tiempo, al lugar desde donde el sujeto ejecutó su *llegar*.

Podríamos decir, que el sufijo **–**üyü cumple la misma función cuando acompaña a nominales relativos vinculados con el tiempo, por ejemplo, en expresiones como: **kayoüyü** (*de día*); **jatüpaüyü** (*de tarde*); y finalmente, **aipüyü** (*de noche*).

üyü: Nombre. ***Pez***; ***pescado*** (*nominal genérico para cualquier pez*).

Se trata del nominal genérico que designa a cualquier pez o pescado no importa la especie de que se trate. Como vemos, el término está vinculado a dos sentidos estrechamente vinculados a la perspectiva añuu de ver el mundo, pues; por un lado, es evidente que el mismo se conforma a partir de –**ou**- en tanto *emerger*; seguido de –**yü** que es un sufijo pluralizador; por tanto, üyü pudiera ser traducido como: *los que emergen*, o, *el que emerge*; pero además, hemos visto que üyü está vinculado significativamente al origen, vale decir, el espíritu de üyü es lo ontológico o la ontogénesis que hace posible *el emerger* de todos los sujetos vivos en el mundo como comunidad (humana o de cualquier otro tipo); pero también, como esencial a su subsistencia material que, en efecto, originariamente procede de los peces; por tanto, es comprensible que el nominal no pueda ser desvinculado de su origen, de su ontogénesis, pues, ello es inseparable de la subsistencia y persistencia de los añuu.

W

wa: ***Partícula independiente que marca posibilidad***.

Se trata de un "posiblemente"; "quizás"; "tal vez"; "acaso". De igual forma, puede aparecer en oraciones disyuntivas en cuyo caso va precedida de la expresión "**pi yo**". Así, en el primer caso es posible decir; por ejemplo: **Nüunatüi wa** (*Posiblemente él se ha ido*); mientras que, en el segundo caso debemos decir: **nüunatüi pi yo jara ee nüpiña pi yo wa** (Él se fue o él está en su casa).

wa-: Prefijo. Marcador de primera persona del plural. ***Nosotros***; ***nuestro***; ***nuestra***.

Puede presentarse como **we** y **wo** como variantes, lo que está sujeto a la vocal inicial del término al que prefija. Por ejemplo: **woure** (*Donde emergemos*), en el que **w**- corresponde al prefijo marcador de la primera persona del plural *nosotros*; seguida de –**ou**- como verbo *emerger*; y finalmente –**re**, como *sufijo locativo* o marca de un *lugar*.

Para el caso de **we**, generalmente se trata de expresiones en los que la expresión corresponde a la acción de un verbo vivencial o de una condición vivencial, por lo que el pronombre aparece al final de palabra; por ejemplo, al decir: **añun we** (*Somos añuu*) en la que el nosotros vivencia la condición de ser añuu.

waata: Nombre. ***Serpiente no venenosa***; ***culebra boba***.

En los manglares ciertamente conviven una abundante cantidad de serpientes no venenosas de diferentes especies o familias y cada una de ellas puede recibir un nombre particular ya sea por su aspecto físico, su comportamiento o por el lugar que regularmente ocupa; pero, todas ellas se caracterizan por ser inofensivas para los seres humanos, pues, no son venenosas y, por el contrario, algunas de ellas son depredadoras de las víboras venenosas, muy a pesar que regularmente se alimentan de pequeños sapos, ranas y de pequeños roedores. **Teiratüi arata maneü waata ata ye** (*He visto pasar una culebra boba por allí*).

waanükai: Nombre. ***Mochuelo***; ***búho***; ***lechuza***. (*Strigiformes sp*.).

Ave nocturna de la familia de las rapiñas, caracterizadas por sus garras prensadoras y su pequeño pico, pero desgarrador. Se alimenta de pequeños roedores,

sapos, ranas y serpientes que desandan en la noche en los manglares.

Tal vez, sea por su condición nocturna que, casi universalmente se le asocia simbólicamente con la muerte o, con el costado oscuro del mundo; no de balde el nombre **waanükai** está evidentemente asociado a **wannü** (*nuestro enemigo; espíritu maligno*) entre los añuu. Leyendas hay acerca de su capacidad para anunciar la enfermedad o la muerte, pues, se cree, que cuando ella detiene su vuelo en las proximidades de una casa y emite su lúgubre canto es porque, en ese lugar, muy pronto alguien va a morir. Este anuncio de muerte se tiene como inevitable cuando el mochuelo canta de día. Cuando esto sucede la gente siente fuerte aprensión y anteriormente las familias acudían al **ou'ti** para consultar las posibilidades de contener el anuncio. **Mana jümo waanükai nüirei kayoüyü ata keenarü ou'teei** (*Cuando el mochuelo canta de día es porque alguien morirá*)

waayamai: Nombre. ***Galápago***; ***hicotea*** (*Quelonio*).

Pariente de la tortuga marina, pero de mucho menor tamaño y que gusta de vivir en los pantanos o tierras cenagosas; por eso, abundan en los pantanos del manglar. Tiene, pues, la capacidad de nadar y de flotar en el agua, pero también de andar sobre la tierra con su duro caparazón cupular cubriendo su cuerpo y en el que se encierra y resiste cualquier amenaza de sus depredadores. Ella es, para los añuu, junto al caimán y la babilla, símbolo de la resistencia ante las adversidades, el dolor y el hambre, ya que es capaz de enterrarse en el pantano por mucho tiempo, hasta el momento que puede emerger para alimentarse de los brotes de las gramíneas y plantas que emergern luego de las primeras lluvias luego de un largo tiempo de sequía.

Ahora que, waayamai como designación simbólica de la resistencia comunitaria cobra sentido al analizar la conformación interna del término que, en efecto, se estructura mediante: **w-** (pronombre personal de primera plural *nosotros*, *nuestra*); seguida del verbo –**aya-** (*doler*; *sufrir*); lo que equivale a decir: "*nuestro sufrir*" o, "*nuestro dolor*". Sufrir o dolor que se especifica al agregar el sustantivo –**ma-** (*tierra*); de tal manera que, **waayamai** es para los añuu la imagen simbólica del *sufrir por la tierra*, ya sea porque como pueblo se carece de ella, o porque ciertamente a su visión, el animal carga sobre su cuerpo el peso del mundo como un duro y resistente caparazón. En este sentido, es bueno señalar que este animal es muy poco (por no decir nunca) consumido por los añuu.

Waayamaikarü jüika mmakarü oujüirrükü ata tü wooyota keetarü jümüra-ta ata we (*La hicotea lleva la tierra encima de su cuerpo por eso decimos que ella sufre por nosotros*).

Waayamai (*Galápago; hicotea*) (*Quelonio*).

waaye: Adverbio de tiempo. ***Hoy***; ***ahora*** (*nosotros aquí presentes*).

Para el pensamiento añuu, palabras como pasado, presente o futuro no existen sino como expresiones resultantes de la presencia o *estar* de los sujetos en la acción enunciada; es decir, la noción de tiempo está determinada por la presencia o ausencia, el *estar* o el *hacer* de los sujetos que enuncian. Así, el término **waaye**, es utilizado para referirse al *hoy* o *ahora* (presente), del sujeto que enuncia, pues, está determinado por la presencia del sujeto plural **wa**- (*nosotros*), seguido por el locativo –**aye** (*aquí*), lo que definitivamente ubica al sujeto en el mero lugar de enunciación ya como testigo o como actante, y es esta presencia o *estar* lo que determina el tiempo, en este caso, como presente; o por mejor decir, el aquí y ahora de la acción y por tanto, el tiempo verbal del enunciado. **Waaye tachaka pe atarawa** (*Hoy no quiero trabajar*); **tü aratatüi waaye** (*Esto pasó hoy*); **waaye taineei Maraküyami** (*Hoy iré a Maracaibo*).

waaye pa: Adverbio de tiempo. ***Al final de hoy***; ***al fin del día*** (*al final del presente en el que estamos*).

Como es de apreciar, se trata del mismo adverbio anteriormente mencionado (**waaye**), sólo que esta vez va acompañado por la partícula "**pa**" que sabemos, acompaña a verbos cuando el hablante necesita indicar que la acción ha concluido. Así, pues, **waaye pa** se orienta a significar que la indicación del hablante de que la acción o suceso ocurrirá al final del día.

Weireenü waaye pa (*Nos veremos al final del día*).

wachare: Nombre. ***Zorro cangrejero*** (*Cerdocyon thous*).

Se trata de una especie de cánido o familiar de los perros que, anteriormente, era muy común en las costas y zonas montañosas del norte de Suramérica; ello, por su capacidad de adaptación a diferentes hábitats posibles de darse en zonas costeras, montañas con alturas de hasta 2000 metros por encima del nivel del mar y hasta zonas parameras (más de 3000 mts. de altura).

De acuerdo a algunos estudiosos de esta especie, su presencia en esta región del continente es muy antigua, y él como especie, puede estar vinculado al zorro

verdadero del norte de América o también al lobo (del género de los *canis*); en todo caso, se trata de una especie diferente que antes de la llegada de los europeos y hasta hace muy poco, merodeaba las costas de La Guajira (los wayuu le llaman **oustre**: *perro de la sabana*; *perro salvaje*), que podía ser muy ágil e inteligente para encontrar su alimento en cualquier lugar, que nunca atacaba a los humanos pero que podía ser muy valiente y atrevido en la defensa de su territorio; tal vez, por eso, los indios Tairona (arawakos de la hoy Colombia), llegaron a domesticarlo.

Así, su capacidad de adaptación les permite alimentarse con cangrejas, roedores, ranas, reptiles, aves, tortugas, galápagos, y también de huevos de cualquier especie (ave o reptil) y, por si fuera poco, de semillas, frutas y hasta de carroña. Sin embargo, para los añuu, su designación le fue otorgada por alimentarse regularmente de cangrejas que capturaban en las orillas de las playas y aún, entre los manglares. Por supuesto, el proceso de colonización europea y de urbanización de sus antiguos espacios territoriales ha contribuido a su lenta desaparición, al punto de que hoy día sea considerada como una de las especies en peligro de extinción definitiva.

wachonñü: Expresión. ***Nuestros hijos*(*as*); *nuestros descendientes*; *los nuestros***.

Hemos querido incorporar esta expresión como elemento independiente en nuestro vocabulario, no en virtud de su evidente condición de desinencia de –**chon** (*hijo*; *descendiente*), sino porque efectivamente posee la condición de expresar; digámoslo así, el proceso histórico de la familia y la comunidad añuu en general, pues, el uso de wachonñü no está estrictamente referido a mi línea genealógica sino a la totalidad histórica de la comunidad en su devenir histórico-cultural.

Así, pues, **wachonñü** se refiere a la totalidad de la descendencia de los añuu, esto es, a la generación más joven en ese momento histórico en que es nombrada y no a la particular descendencia de una familia porque se sobreentiende incluida en la expresión y porque, además, cuando se trata de esta particular designación generalmente el hablante utiliza la expresión **warinñü** (*nuestros nietos*) que, evidentemente, demarca la órbita familiar del hablante. Por tanto, cuando el hablante utiliza el término **wachonñü** se refiere a la totalidad de los hijos añuu, incluidos los de su familia. **Iirora wachonñü müratain aüri naparaachiñü** (*La nueva generación está sufriendo más que sus antepasados*); **Araürakan wataai keetü wachonñü narateenü ata oumoukarü keetü joukai amüratain** (*Los ancianos sabemos que nuestra descendencia pasará por sobre el mnal que hoy sufren*)

wainraa: Verbo. ***Bailar***; ***danzar***.

Entre los añuu, ciertamente, la danza o baile no es común, pues, la única firmeza que sobre las aguas pueden construir es a partir de puentes o planchadas elaborados con varas de mangle que por muy firmes que puedan estar entrelazadas, nunca representan un piso regular como para danzar o bailar. Sin embargo, la permanente relación de los añuu con sus parientes wayuu les ha permitido observar y compartir las celebraciones y fiestas en las que los wayuu se expresan mediante la danza. Así, no es extraño pensar que al observar el **yonnaja wayuu** que antiguamente éstos realizaban durante la celebración denominada **simiirriü** en homenaje al gran padre (**Juyá**) cuando las primeras lluvias (**iiwa**) caían sobre la tierra (**mma**), reviviendo así el espíritu de la gran madre de la comunidad (**sainñama**) que posteriormente, durante la transformación de los wayuu en pueblo de pastores, su nombre fue cambiado por el de **kaülayawaa** (*Baile de la Cabra*), y fue esta celebración la que los añuu asumieron como propia, tal como ha quedado registrado en algunos de sus cantos o relatos de su oralitura.

Ahora bien, **wainraa** como verbo *bailar* o *danzar* en añuu, lingüísticamente está orientado a significar la necesidad de exponer nuestro espíritu, esto es, sacar al exterior nuestra alegría a través del canto y la danza. No obstante, a diferencia de los wayuu, los añuu realizaban esta celebración en la épocaen que a las costas de la bahía de La Guajira llegaban los enjambres de sardinas y que previamente éstos denominaban **pürou samonkakan** (*Fiesta de las Sardinas*); por lo que certificamos la influencia wayuu sobre los cambios culturales realizados por los añuu.

Pero, es justo decir que el **pürou samonkakan** (ahora **kaurayawaa añuu**) recibe igualmente la intervención propiamente añuu, pues, éstos reducen el desplazamiento de los danzantes a espacios muy pequeños o prácticamente a un movimiento del mero cuerpo *in situ*; pero, además, los añuu le agregan cantos improvisados por los mismos danzantes que, en efecto, convierten la ceremonia y el acto en expresión de una cosmovisión propia en ejercicio de una particular cosmovivencia. Así, podemos decir que **wainraa** a pesar de que efectivamente puede significar *danzar* para los añuu, la misma no puede ser desvinculada de la significación de *cantar* (**aireei**/*canto*), pues, en todo caso, se trata de una acción colectiva, es decir, nosótrica (**w-**) que exterioriza (**-ra-**), o por la que llevamos fuera o más allá (**-aa**) de nosotros, a nuestro corazón, a nuestro espíritu (-(**a**)**in-**). **Mana jümo nüinteei iimakai iramakarü wainreenü pürouyü samonkakan** (*Cuando llegue el tiempo de la pléyade cantaremos/ danzaremos en la fuesta de las sardinas*).

waireecha (**waireeña**-*wayuu*): Nombre. ***Cotizas***; ***guaraches***. (Préstamo wayuu).

Se trata de un préstamo lingüístico y cultural que los añuu han tomado de sus parientes wayuu, pues, en efecto, hasta muy recientemente los añuu andaban descalzos ya que, de esta manera pueden desplazarse con mayor seguridad sobre las planchadas o puentes de varas de mangle o, simplemente, nadar con libertad en las aguas; de tal manera que, el uso de cotizas, anteriormente elaboradas con cuero o piel de animal (vaca, chivo u ovejo) y actualmente tejidas con hilos de algodón por los wayuu, fueron asumidas culturalmente por los añuu. **Kate tawaireecha jakechi ya** (*Ya tengo mis cotizas nuevas*).

wakai: Adverbio. ***De pronto***, ***de repente*** (***ahí mismo***).

Hemos hecho referencia anteriormente al hecho de que para el pensamiento añuu no hay separación entre las categorías de tiempo y espacio; por lo que, muchos de los términos orientados a significar adverbios de tiempo resultan asimismo aplicables para expresar adverbios de lugar. Así, **wakai**, en efecto, puede ser traducido como "de pronto; "de repente", pero también como "ahí mismo" y hasta "asimismo", ideas que se configuran a partir de **w-** (*nosotros*, *nuestra*), seguida del morfema –**aka** que, ya hemos visto, puede tener hasta cinco funciones[9] pero la más importante y más presente en el uso cotidiano de la lengua es la adverbial y en este caso se traduce como "entonces"; finalmente, nuestro termino está sufijado mediante –**i** que, sabemos, corresponde al aspecto que marca el presente perfecto o cuando una acción se realiza o tiene lugar un suceso de manera completa al tiempo que abre paso a una nueva acción del sujeto. Así, pues, podemos decir que wakai literalmente es un: "*entonces nosotros*", o viceversa, que se conforma como expresión de una acción concluida y que de inmediato abre paso a una nueva acción en el mismo tiempo y lugar por parte del sujeto. **Naatikürükan berrnadoran nanüpütainü apürerawa we, wakai wasokutai we nana amo wajüpañü** (*Los soldados del gobierno se lanzaron contra nosotros, ahí mismo les respondimos con nuestras piedras*); **Wakai waapai mana awaatai, naatikürükan naou'tatüi warinre** (*De repente escuchamos un grito, los soldados habían matado a nuestro sobrino*).

wakamaaya: Nombre. ***Guacamaya*** (*Ara sp*.).

Es un ave de la familia de los loros y de estricto origen americano, que habitan el continente desde México hasta el noreste de Argentina. En Venezuela, las dos especies más comunes son las conocidas como Guacamaya Verde o *Ara militaris*, y la Guacamaya Bandera o *Ara ara ararauna*, la que se reconoce por

9 Ver **aka**: ***Coordinador***. (Tomo 1)

los vívidos colores azul, amarillo y rojo de su plumaje.

Algunos lingüistas profesionales se refieren al término **wakamaaya** como a un préstamo lingüístico del castellano. Sin embargo, es un hecho biológico que este tipo de ave resulta ser estrictamente originaria del continente americano; por tanto, es imposible que existiera previamente un término en castellano para nombrarla, siendo que los ibéricos jamás habían visto un ave de este tipo sino hasta el momento de la conquista y colonización de esta región del mundo. Pero, queremos entender que tal confusión de los especialistas no es más que la expresión de la colonialidad del poder y del saber que aprisiona sus corazones. **Ee apüninchaa wakamaaya aka ayounakan najüütatünü amo kunuunuriyakarü** (*Hay pocos guacamayos porque los criollos han acabado con el bosque*).

wakeeta: Nombre. ***Arpón***; ***baqueta***.

Anteriormente la caza de babillas o caimanes la hacían los añuu utilizando un largo y puntiagudo arpón elaborado con *macanilla*; madera especialmente dura por lo que puede aceptar el modelaje de un escalonado anzuelo en el extremo que sirve de arma para penetrar la dura piel de estos reptiles y resistir a su defensa. Podemos aseverar que hasta los años ochenta algunos añuu seguían utilizando la **wakeeta** de macanilla con punta de anzuelo; aunque la mayoría, para ese momento, ya los construía a partir de madera de balso o de mangle a la que adaptaban en su extremo de ataque una larga y afilada varilla de hierro.

La diferencia entre una y otra es que, la macanilla es ciertamente una madera mucho más pesada que la de balso y la de mangle y, por eso mismo, oara mancar una babilla o un caimán el cazador debe lograr ubicarse en una posición mucho más cerca de la pieza a cazar; sin embargo, su lanzamiento puede ser más preciso que si lo hiciera con una wakeeta de balso o mangle con punta de hierro que, siendo más livianas posibilita lanzamientos de distancias más lejanas pero que no garantizan la precisión del lanzamiento sino en virtud de la habilidad y tino del cazador. No obstante, en la actualidad, todas han sido sustituidas por la escopeta. **Jatüchipe te ata tü taperenatai waluakarü amo wakeeta** (*Yo no tengo escopeta por eso cazo la babilla con arpón*).

waluá: Nombre. ***Babilla*** (*Reptil* sp. *Crocodilia alligatoridae*).

La babilla pertenece a la familia de los caimanes; ambas especies eran comunes en la laguna habitando las selvas de manglar de sus alrededores; sin embargo, la diferencia sustancial entre una *babilla* (**Waluá**) y un caimán (**Keiwi**) es su

tamaño, así como su espacio territorial, pues, mientras que una babilla puede alcanzar un máximo de 1,80 metros (los machos), un caimán macho puede sobrepasar los 3 metros de longitud. Por otro lado, las babillas viven generalkmente ocultas en las pantanosas galerías del manglar mientras que el caimán prefiere los pozos de los ríos próximos a las orillas del mismo y de los que sólo emergen cuando salen a buscar alimento.

Para los añuu, la carne de la babilla, especialmente la de la cola, es muy apreciada y buscada cuando la pesca disminuye o se suspende por se periodo de crecimiento o reproducción de los peces. Muy pocos caimanes quedan en la zona, por no decir que han desaparecido. Decimos esto porque recientemente registramos relatos acerca de la existencia de un viejo y gigantesco caimán al que los hombres apodan como El Mocho, pues, relatan, perdió la punta de su cola cuando un osado cazador logró cortarla sin lograr cazarlo finalmente. Lo cierto es queel caimán parece haberse extinguido de la Laguna y sus inmediaciones; no así la babilla, que aún abunda en los manglares de los añuu. **Pedro nüperenatatüi manei waluá aye, je wekeenü jiá watta**. (*Pedro cazó una babilla ayer y la comeremos mañana*).

Waluá (*Babilla*) (*Crocodilia alligatoridae*)

wami: Expresión preposicional. ***Para nosotros***; ***a nosotros***.

Se trata de la unión del pronombre personal de primera plural w- (nosotros), sufijado con la preposición –ami, la que implica el desplazamiento de un elemento orientado hacia la persona o sujeto, en este caso, nosotros. Así, se puede decir: **tami** (*para mí*; *a mi*); **püm**i (*para ti*, *a ti*); **jümi** (*para ella*; *a ella*); **nümi** (*para él*; *a él*); **wami** (*para nosotros*; *a nosotros*); **jami** (*para ustedes*; *a ustedes*); **nami** (*para ellos/ellas*; *a ellos/ellas*).

wamo: Expresión preposicional. ***Con nosotros***.

Al igual que la anterior está formada mediante el pronombre **w-** (*nosotros*), sufijada por la preposión –**amo** (*con*) para generar el sentido de un estar de algo o alguien con la totalidad familiar o comunitaria, es decir, con nosotros. Así, las

formas *conmigo*; *contigo*; *con ellos*, se forman de la misma manera, esto es, el pronombre personal respectivo seguido del preposicional –**amo** (*con*). **Tamo** (*conmigo*); **pümo** (*contigo*); **nümo** (*con él*); **jümo** (*con ella*); **wamo** (*con nosotros*); **jamo** (*con ustedes*); **namo** (*con ellos/ellas*).

wanapü: Adverbio de lugar. ***Abajo***; ***debajo*** (*que está cubierto*).

El presente término nos permite referirnos a la perspectiva desde la cual los añuu configuran su espacialidad o su ubicación en el espacio; así, tal como dice la palabra de los más antigüos, para los añuu el mundo es un gran ojo conformado por (**ii**)**napü** (*el cielo*; *el firmamento*) que, ciertamente, nos *cubre desde arriba*, y **paraa** (*el mar*) *sobre* el que los añuu están (-**ou**-); en este sentido los añuu están debajo o cubiertos por el cielo, esto es: **añun we je wakatouwañü wanapü iipünakarü** (*Somos añuu y vivimos debajo del cielo*; o también: *Somos añuu y vivimos cubiertos por el cielo*). De tal manera que todo elemento considerafo en una posición debajo o abajo, es porque otro elemento lo cubre o lo cobija.

wanna: Nombre. ***Cobertura***; ***lo que cubre***; ***piel***.

De acuerdo a lo anteriormente señalado, estamos en presencia de una raíz (**wan**-) orientada a conformar sentidos vinculados a la idea de *lo que cubre*, o, *lo que sirve de cobertura*; en este caso, sufijada por –**na**, que ya hemos visto, implica un presentador que señala al sujeto *explayado* en el espacio, esto es: *helos allá*; *helos hacia allá extendidos*; por ello, es posible que **wanna** corresponda a todo elemento que, al explayarse o expandirse, nos cubre, y esto va desde la piel que cubre nuestros cuerpos hasta las sábanas con las que nos cubrimos al dormir. En fin, **wanna** se refiere a la *cobertura exterior* de todo elemento presente en el mundo y, por ello, no hay sujeto que no esté *bajo* o *debajo* de una *cobertura* o *piel*. **Wein ee wanapü wannakarü we** (*Nuestro espíritu está debajo de nuestra piel*)

wapa: Nombre. ***Miel*** (*de abeja*).

En nuestros manglares habita una abeja que por el tipo de flores de las que obtiene el néctar, la miel que produce es totalmente cristalina o sin coloración. Esta miel es muy apreciada por los añuu, pues, era con ella con la que endulzaban sus alimentos y bebidas, asimismo era utilizada para la preparación de medicamentos para la atención de afectaciones como la tos o la infección en las amígdalas.

A pesar de que en algunos manglares de la Laguna es posible encontrar panales de esta miel, ella es cada vez más escasa, pues, cada vez son menos las abejas que la producen.

Eekeetü japutaü wapa warataü (*Hay que echarle miel a nuestra bebida*).

wapi: Expresión preposicional. ***Para nosotros***; ***con nuestro fin***; ***a nuestro propósito***.

Al igual que las expresiones **wami**; **wamo** que ya hemos visto anteriormente, **wapi** resulta de la unión del pronombre personal de primera persona del plural **w-** (*nosotros*, *nuestra*), sufijado con la preposición –**api** (*para*; *con el fin de*; *con el propósito de*); por tanto, **wapi** es una expresión utilizada para señalar que un elemento está a la disposición o en función de un propósito colectivo, familiar o comunitario; vale decir, se trata de un bien del nosotros. **Tü kaüpein wapi waüna** (*Este chinchorro es para nosotros pescar*).

wapiyü: Nombre. ***Piojo***; ***parásito***. (Ver también **eekü**: *los tiene ella*) (**keekü**: *que tiene piojos ella*) (**ookü**: *liendra*; *ladilla*).

Se trata de lo que está aferrado a nosotros; lo que vive de nosotros. Es, en efecto, todo ectoparásito o todo sujeto que vive parasitariamente; por lo que no solamente se refiere al piojo común, sino también a las plantas que crecen pegadas a otros árboles y, por supuesto, a los seres humanos que se acostumbran a vivir de lo que otros producen. **Sanwachei ouriyakarü amá wapiyü** (*La planta del frijol es parásita*); **Ayounakan berrnadoran wakatouwa woyü amá wapiyüñü** (*Los criollos del gobierno viven de nosotros como piojos*).

wapürü: Expresión preposicional. ***A nosotros***; ***para nosotros***; ***en beneficio nuestro*** (*nuestro hacer*).

A pesar de que esta expresión corresponde a la misma operación verbal que las anteriores (**wami**; **wamo**; **wapi**), es decir, a la unión del pronombre personal **w-** (*nosotros*), sufijada por una preposición; en este caso, -**apürü** (*a*; *para*; *en beneficio de*) y por lo que, ciertamente, debe ser traducida como: *a nosotros*; *para nosotros*; *en beneficio nuestro*; sin embargo, la misma expresión puede ser utilizada como distintiva de uno de los principios fundamentales del *senti-pensar* añuu, pues, de alguna manera resume lo que hemos denominado como el *hacer* (**eiña**), ya que **wapürü** puede ser utilizada en determinados contextos como todo aquello que hacemos en función del beneficio del nosotros familiar o comunitario.

Así, cuando el hablante quiere referirse a aquello que *se* ***hace*** *en beneficio de todos*, generalmente utiliza la expresión **wapürü**, lo que no es posible con las

otras formas como **tapürü**; **püpürü**; **japürü**; **napürü**, las que no pueden ser traducidas como ***hacer*** sino en su sentido estricto, es decir: *a mí*, *para mí*, *en mi beneficio* (**tapürü**); *a ti*, *para ti*, *en tu beneficio* (**püpürü**); *a él*; *para él*; *en su beneficio de él* (**nüpürü**); *a ella*, *para ella*, *en su beneficio de ella* (**jüpürü**); *a ellos/ellas*, *para ellos/ellas*, *en beneficio de ellos/ellas* (**napürü**). **Waünan ata wapürü amá eichiwiinñü** (*Pescamos porque es nuestro hacer como hombres de agua*).

Kammape we, aka wapiñaouwiin wapürü kamma we (*Nosotros no tenemos tierra, pero nuestras casas sobre el agua son nuestro hacer para tenerla*).

wara: Adverbio de tiempo. ***Luego***; ***más tarde***; ***después***; ***en un momento***; ***dentro de un rato***; ***tarde***.

Anteriormente hemos mencionado el hecho de que para los añuu y, pensamos, para buena parte de los pueblos indígenas de Venezuela y toda Abya Yala, el largo tiempo hacia el futuro no es posible; por tanto, cuando se habla de un "tiempo futuro" siempre está determinado por la inmediatez de un presente que lo determina. En este sentido, **wara** es el término más corrientemente utilizado para señalar ese tiempo "futuro" que siempre será inmediato a la conclusión de la acción previamente en ejecución o ya inmediatamente ejecutada. **Eetei aa wara mana jümo tüüta taünai ye** (*Allá estaré después, cuando termine de pescar aquí*); **Püyoota tamaana keetü wouneenü wara** (*Dile a mi esposa que iremos más tarde*).

wara pa: Verbo. ***Oscurecer***; ***final del día***; ***fin de la tarde***, (*pasó la tarde*).

Como vemos, el término se conforma mediante el adverbio de tiempo **wara** (*tarde*; *más tarde*), inmediatamente seguido por la partícula **pa** que, sabemos, señala la finalización de una acción por lo que, en este caso, orienta el sentido de la expresión hacia lo que sería el final de la tarde como significación; así, a lo que se alude es al final de la luz del día y por lo mismo al oscurecer del mundo y el comienzo de la noche. **Weireenü wara pa api atarawai we** (*Nos veremos al oscurecer para trabajar*).

waraapa: Nombre. ***Guarapo***; ***refresco*** (préstamo del castellano).

Es evidente el préstamo lingüístico que los añuu tomaron del castellano para nombrar a cualquier bebida refrescante que, dicho sea de paso, también es crea-

ción cultural introducida o generada por europeos y criollos, pues, resulta necesaria una hidratación casi permanente para contrarrestar la acción del calor en esta región del mundo.

Igualmente, es evidente la similitud del término al anteriormente descrito (**wara pa**); sin embargo, debemos señalar que este es uno de los vocablos en los que, en lengua añuu, se debe pronunciar la vibrante múltiple (**-rr-**), de tal manera que **waraapa** ha de pronunciarse como **warraapa**. Es interesante además observar, que el uso de la vibrante múltiple sólo aparezca en añuu en aquellos términos construidos a partir de préstamos del castellano; por ejemplo, **nnerr** (*dinero*); **berrnadoran** (*gobernantes*); entre otros. ¿**Püchaka noo waraapa**? (*¿Quiéres beber guarapo*?); **Mana jümo kaaya kamaira tachaka noo waraapa limoonaüyü** (*Cuando hace mucho calor me gusta beber guarapo de limón*).

warajaishi: Nombre. ***Guabina*** (pez sp. *Hoplias malabarius*).

En una época muy pasada, los añuu buscaban pescar con poderosos anzuelos a la guabina, pues, no sólo era un pez de buena talla y peso, ya que se trata de un pez muy robusto de cuerpo cilíndrico que puede ofrecer hasta cinco kilos de carne; pero también, porque warajaishi es un pez carnívoro, es decir, posee una filosa dendatura que le permite consumir no sólo a otros peces, sino también anfibios, pequeños roedores y hasta aves que caen o nadan en las pantanosas aguas de la laguna.

Pero, ya lo hemos dicho, su presencia en la laguna fue disminuyendo paulatinamente, al punto de que hoy día es una especie totalmente desaparecida en esta zona, muy a pesar de que ella proviene del río que forma la laguna. Esto es posible comprenderlo, pues, la guabina es un depredador que se instala en lugares donde puede saciar su apetito, alimentándose de otros peces y, sabemos, que hoy en día esto no es posible en la laguna. **Paraatü waünatünü kaaya warajaishiñü oukarookarü, joukai eepe keetarü nana** (*Anteriormente pescábamos muchas guabinas en la Laguna, hoy no queda nada de ellas*).

Warajaishi (*Guabina*) (*Hoplias malabarius*)

wareichi: Nombre. ***Cuchara***; ***nos presenta el aliento*** (*nos sirve el aliento*).

Anteriormente y aún hasta el día de hoy, las cucharas para comer se elaboran con el fruto del árbol del taparo, es decir, de la tapara (-**arita**-); sin embargo, el término nos sugiere que ésta ha dejado de ser un fruto, pues, mediante *el hacer* de los añuu –**arita**- ha sido transformada en un elemento cuyo hacer es presentar (-**chi**) ante nosotros (**wa**-) todo aquello que *nos alienta* (-**ei**-), esto es, *lo que nos alienta en tanto es alimento a ser consumido por nosotros*.

Esto nos parece muy importante de ser comprendido, pues, muy al contrario de lo que la disciplina occidental de la antropología ha asentado como condición *animista* de las culturas indígenas precisamente por atribuir *haceres* y, por tanto, *vida propia* a elementos que ellos perciben y consideran como *cosas sin vida propia* en tanto no son naturales y resultan ser creaciones culturales humanas; pero, desde la perspectiva de ver el mundo de los pueblos indígenas, el supuesto *hacer* atribuido *siempre es correspondiente a la forma del elemento creado en virtud y en función de la tarea que ha de cumplir en beneficio de la comunidad*; por tanto, se trata de que *su hacer propio* les es inherente, muy a pesar de que tal elemento sea el resultado de una transformacvión realizada por algo o por alguien. Vale decir, **wareichi** deja de ser creación humana y adquiere su condición de sujeto vivo en la medida y cada vez que su hacer hace posible servir a la boca humana los alimentos que les alientan. **Kate pe tawareichi, aka keetü katekai pe** (*No tengo mi cuchara así que no puedo comer*).

wareya: Nombre. ***Cabello***; ***cabellera***; ***nuestra cabellera***; ***nuestro cabello***.

Al parecer, los antiguos añuu, no acostumbraban cortar su cabello. Esto lo sabemos, no sólo por las descripciones que de ellos hicieron los cronistas europeos, sino porque aún en los años ochenta del siglo pasado un grupo familiar añuu, cuyas casas estaban ubicados más allá de lo que se conoce como El Junquito y que ciertamente, hasta el día de hoy, son los pocos que mantienen sus viviendas de acuerdo a la construcción tradicional y, por ello, actualmente son buscados como los conocedores constructores de los mismos; para la época anteriormente mencionada, los hombres de esta familia usaban el cabello largo y dado que todos sabían de la antigüedad de esta costumbre, el resto de la población de la laguna les llamaban, no sin un dejo despectivo, los arawakos.

Por su parte, las mujeres tradicionalmente llevan una muy larga cabellera de la que se precian y por lo que son apreciadas. Sólo muy recientemente las jóvenes han comenzado a cortarlo y hasta teñirlo de colores.

warin: Nombre. ***Gallo***. (Ave sp. *Gallus gallus domesticus*).

El término designa de manera exclusive al gallo de pelea. Ya hemos mencionado con anterioridad (ver ariina), que a los añuu les surgió la afición por las

peleas de gallos a través de sus parientes wayuu quienes, a su vez, la adquirieron de los europeos. Pero, podemos decir que exactamente en la Laguna de Sinamaica quien introdujo el juego de peleas de gallos fue el señor Miguel Angel Paz quien estableció en su escollera un ruedo para estos fines y que tenían lugar durante las fiestas patronales a San Bartolo, patrono de la Iglesia de Sinamaica (de tierra).

El único añuu que, al parecer, aprendió el oficio de cuidar y entrenar a estos gallos de lidia fue el muy popular Miguelorio, a quien el mismo Miguel Angel Paz le permitió construir un pequeño rancho adjunto a su propio lugar a objeto de que Miguelorio cuidara de sus gallos y velara, además, por la imagen de San Benito que el mismo Miguel Angel Paz había traido del Sur del Lago, pues, se había hecho devoto del Santo Negro. Una vez fallecidos ambos personajes, los gallos de pelea se desvanecieron de la laguna, pues, a fin de cuentas, nunca se trató de una tradición asumida por toda la comunidad. **Miguelorio nütaatüi eiraya warinkan achiina ayaawakarü** (*Miguelorio sabía curar los gallos después de la pelea*). **Kate manei warin mei kachei api ayaawa** (*Tengo un gallo muy fuerte para pelear*).

waruchaa: Nombre. ***Laguna***; ***embalse de agua de relativa pequeña extensión***.

Waruchaakarü (*La Laguna*) es la forma en la que, comúnmente los añuu se referían a la laguna de Sinamaica; aunque para todos era claro que el nombre en su propia cartografía era el de karoo, con lo que establecían que se trata de un lugar que posee o tiene la propiedad del espejo o de espejear o brillar como espejo; por tanto, debe quedar claro que al referirse al mismo lugar como **waruchaa** es porque a lo que se refiere es al hecho de constituir un embalse de agua que, sin embargo, posee una dimensión o extensión menos que **waruraakarü** (*el gran lago*), esto es, el Lago de Maracaibo.

Esto es importante, pues, es demostrativo de la diferenciación física y geográfica que conceptualmente el sentipensar añuu ha configurado para conformar su territorio y orientar sus relaciones con el mismo, esto es, su territorialidad. **Aneicha jatupakan iu waruchaakarü** (*Son bonitas las tardes en la Laguna*).

waruchaaüyü: Nombre (*gentilicio*). ***Que es o proviene de la Laguna***.

Nos detendremos brevemente en este término que, a nuestro parecer, encierra algo mucho más que un mero gentilicio (**waruchaaüyüri**/*lagunero*; **waruchaaüyürü**/*lagunera*), pues, en efecto, tal gentilicio se produce en un contexto histórico muy bien reseñado por la oralitura añuu en uno de sus cantos primordiales (Ver Libro tercero: Canto del fin de **Wanana**). En este sentido y, sin pretender extendernos, debemos señalar que de acuerdo a la memoria oral

de los más viejos **araüra** de la Laguna, ellos no vivían en ese lugar, sino que hasta allí llegaron y se establecieron en dos momentos históricos muy bien determinados.

El primero estuvo marcado por la desaparición de la antigua laguna de **Wanana** que, de acuerdo al relato de la memoria, fue la primera vez que una madre de agua abandonaba su lugar de cubrir un hoyo del mundo y, por tanto, **wanana** desapareció como laguna y obligó al éxodo de los añuu, que se dispersaron luego de transformarse (cada familia), en alguna de las especies animales de la región del manglar de acuerdo a su clan o apellido familiar respectivo. Así, los añuu de **Wanana** se transformaron en **aroona** (*yaguasa*); **morena** (*garza*); **keiwi** (*caiman*); **waluá** (*babilla*); etc., y así transformados, abandonaron **wanana** y se llegaron hasta **karoo** que desde entonces fue su **waruchaa**.

La segunda oportunidad o segundo poblamiento, de acuerdo a la memoria de los viejos, luego de la guerra, captura y ahorcamiento del jefe Nigale, pues, de inmediato sobrevino una terrible persecución sobre los añuu que habitaban próximos a la iska Zapara (asaaparaa); isla de Toas y la costa oriental del Lago de Maracaibo, al punto de que estos lugares fueron casi totalmente despoblados y la mayoría de ellos se internaron en las inmediaciones de la hoy Laguna de Sinamaica, pues, hasta allí, a los españoles les resultaba imposible penetrar con sus grandes embarcaciones y no se atrevían a hacerlo en pequeñas embarcaciones, pues, eso implicaba dividir sus fuerzas así como prescindir del uso de artillería pesada por lo que, ante el dominio de las pequeñas canoas y su agilidad en el ataque ya demostrado por los añuu durante la guerra de Nigale, los españoles optaron por dejar tranquilo lo que tranquilo había quedado.

En fin, ser o proceder de la Laguna no es en modo alguno ser "lagunero", sino que ello está vinculado a esos dos momentos históricos que, en la memoria de la comunidad, realzan tal condición de procedencia, ello muy a pesar de que hoy día los criollos y aún los mismos añuu, han dotado al término waruchaaüyü de un dejo despectivo o despreciativo. **Waruchaüyüri te amo achinkarü takanüye** (*Soy lagunero con la fuerza de mi pueblo*) (*Soy lagunero con el orgullo de mi pueblo*).

warü akii: Expresión. ***Ser o estar canoso***.

Dos cosas son importantes de señalar con respecto a esta expresión. La primera es de carácter eminentemente lingüístico y se trata del hecho de que el sujeto que es o est´canoso debe ser marcado mediante el pronombre personal prefijando al nombre –**akii** (*cabeza*). Así, debemos decir: **warü takii** (*Estoy o soy canoso*); **warü pükii** (*Eres o estás canoso*); **warü nükii** (*Es o está canoso él*);

warü jükii (*Es o está canosa ella*); **warü wakii** (*Somos o estamos canosos*); **warü jakii** (*Son o están canosos ustedes*); **warü nakii** (*Son o están canosos ellos/ellas*).

En segundo lugar, y, como vemos, la canosidad o el blanqueo del cabello es el resultado de la interiorización de la vejez; tal vez, por ello, gramaticalmente la expresión **warü** permanece intacta en toda la conjugación, pues, se trata de que la condición de encanecer se origina interiormente en el sujeto (-**rü**); por que, en efecto, todo envejecimiento es un proceso que se genera al interior del sujeto y una de sus manifestaciones externas es la canosidad del cabello. Así, **warü** no sólo implica la interioridad del proceso, sino que señala que el msmo está vinculado al envejecimiento (**araürai**). Por tanto, nos parece justo decir que **warü akii** pudiera muy bien ser traducido como *nuestro envejecer está o se manifiesta en nuestra cabeza*. **José warü nükii ya, araürai niá** (*José ya está canoso, es un anciano*); **Mana jümo warü wakii ata araüra we ya** (*Cuando estamos canosos es porque ya somos viejos*).

washare: Nombre. ***Gavilán*** (ave sp.).

Dos son las especies de estas aves de rapiña que permanentemente han habitado los alrededores de la Laguna de los añuu. El washare es una de ellas. La misma se caracteriza por tener un plumaje entre pardo y negro; generalmente busca algún tronco de árbol seco desde donde observa el movimiento de las aguas y, por supuesto, el movimiento y desplazamiento de los peces para, una vez detectada la pieza, larzar su ataque para capturarla con sus garras.

La otra especie es conocida como karikari y su plumaje es radicalmente diferente, pues, el plumaje del karikari es totalmente negro, pero a la altura de su cuello es totalmente blanco, presentando, además, un copete de plumas negras en su cabeza. A pesar de ser igualmente un hábil cazador de peces en el agua, parece haberse acostumbrado a comer carroña, pues, es capaz de detectar animales recién muertos y, por eso, es común ahora verlos en la carretera, alimentándose de los pequeños animales (como los Rabipelados) recién muertos por los autos en la carretera. **Wapütatünü waruchaa api naünanüi washarekan, aka napira we naunami üyükan** (*Hemos dejado la laguna para que pesquen los gavilanes, pues, ellos nos avisan hacia donde van los peces*).

Washare (*Gavilán*) (*Ave sp.*).

wata: Expresión preposicional causativa. ***Por nosotros***.

Conformada nmediante **W-** (*nosotros*, *nuestro*), y sufijada por la preposición –**ata** (*por causa de*; *porque*). De esta manera, la lengua añuu configura el sentido de *por nosotros* como causa o motivo de la acción del sujeto en la expresión que la contenga. Por supuesto, también como otras expresiones preposicionales ya descritas (**wami**; **wamo**; **wapi**; **wapürü**), puede igualmente ser conjugada como: **püta** (*por ti*); **nüta** (*por él*); **jüta** (*por ella*); **jata** (*por ustedes*); **nata** (*por ellos/ellas*). **Ee nana ye wata** (*Ellos está aquí por nosotros*); **Jürüko we kata-raawa wata** (*Todos tenemos que trabajar por nosotros*).

watai: Exclamación. ***Pedido de auxilio***; ***socorro***; ***ayuda***.

Es importante observar que el término, en primer lugar, corresponde ciertamente a una exclamación o grito con la que un sujeto, en un momento de apremio pide auxilio, socorro o ayuda; sin embargo, el término se construye no a partir de "yo" (**te**; **t-**) sino a partir de **w-** (*nosotros*), seguida por el causativo –**ata** (*por*: *porque*), lo que en segundo lugar nos parece establecer, que el pedido de auxilio no se realiza desde el "yo" del sujeto en aprietos, sino "*por la causa de nosotros*"; es decir, quien pide auxilio no es el sujeto particular sino el *nosotros comunitario*.

watí (wat(a)í): Nombre. ***Nuestro amigo***; ***nuestro próximo*** (*nuestro prójimo*).

Conformada mediante **w-** (pronombre personal de primera plural: *nosotros*; *nuestro*), seguida de –**ata** que es una partícula causativa que provoca el sentido de: por nosotros; sin embargo, el sufijo –í como marcador del *aspecto evolutivo* convierte el término en una expresión que se orienta a significar un proceso que ha pasado de una situación o estado anterior al actual; vale decir, el sujeto es considerado nuestro amigo luego de la evolución de nuestra relación con él y en la que demuestra que su pensar y hacer está en consonancia con el nosotros que somos, esto es, *un amigo es aquel que se hace próximo al nosotros comunitario*.

José watí we ata püyunka je nüiña amá we (*José es amigo nuestro porque él piensa y hace como nosotros*); **Keetichi nütaa pe niá, ayounakai watí we** (*Aunque él no lo sepa, el criollo es nuestro prójimo*).

watta: Adverbio. ***Lejos*** (*en el tiempo y el espacio*); ***mañana***.

La imposibilidad de separar el espacio del tiempo es, tal vez, una de las nociones fundamentales del *sentipensar* añuu, pues, ella no sólo es la manifestación de su perspectiva de entender o abstraer su interpretación del movimiento del mundo y el cosmos, sino que ella orienta la cotidianidad de su cosmovivencia. Vale decir, el orden social se rige por la idea de la inseparabilidad de la temporalidad del lugar o viceversa; pues, todo lo que sucede wn un lugar está

cargado de tiempo.

Así, pues, **watta** no puede ser rematado diciendo que se trata de un mero verbo (según algunos lingüistas) o como un adverbio (de acuerdo a otros), ya que, en todo caso, se trata de la expresión que permite al *sentipensar* añuu conjugar en una misma noción, lo que es vital a la existencia de toda cultura, de cualquier civilización, entendiendo civilización no en el sentido de *civitas* (ciudad) sino en el sentido de una cosmovivencia a través de la cual se hace evidente una cosmovisión en un tiempo y lugar determinados.

Es en este sentido que debemos entender que watta puede gramaticalmente cumplir la función adverbial de señalar tiempo y también lugar en sus respectivos contextos, pues, no hay lugar sin tiempo, porque, además, todo tiempo sólo es visible en el hacer comunitario en su lugar.

Paraañunkan katouwa nana watta aüri ye Wananaru (*Los antigüos añuu vivían lejos de aquí en Wanana*); **Weireenü watta** (*Nos vemos mañana*).

wattape: Adverbio. ***No lejos***; ***no mañana***.

Así, la negación de **watta** mediante la partícula **pe**, orienta el sentido significativo del término hacia lo contrario, esto es, se trata de algo o de alguien que *no está lejos* sino cerca; o también, de algo no por realizar o para realizarlo *mañana* sino, al contrario, de hacerlo ahora; finalmente, pudiera referirse de algún suceso acaecido *no tan lejos en el tiempo*. **Mawaana wattape aüri ye waruchaakarü** (*El Moján no está lejos de aquí de La Laguna*); **Weiñeenü ya wattape** (*Hagámoslo ya no mañana*); **Wattape keetü shirü aratatüi** (*No está lejos en el tiempo que eso pasó*).

wattaüyü: Expresión adverbial. ***Desde lejos***; ***de lejos***.

En este caso, **watta** pierde su condición significativa espacio/temporal y adquiere una única dimensión espacial, pues, el sufijo que marca procedencia –üyü (*de*; *desde*) lo determina convirtiéndolo en un locativo que marca una ubicación espacial lejana o distante. No obstante, el término puede ser usado para implicar un lejano tiempo pasado o "*desde antes*"; sin embargo, para ello debe ser acompañado por "**paraa**" en su sentido de antigüdad; pero esta forma es por demás irregular o de muy escaso uso. **Teiratüi nüuna wattaüyü** (*Lo he visto venir desde lejos*).

wattewe (**watteiwe**): Nombre. ***Arma de fuego***; (nos zumba de lejos) (zumba al instante).

Con este nombre el término **watta** pareciera recuperar su condición significativa de señalar la unidad espacio/temporal de una acción. Así, desde la perspectiva añuu de ver el hacer de un arma de fuego, sea esta una escopeta, un revolver,

un arcabuz o un cañón, se trata de la violenta acción de lanzar un proyectil que les da alcance desde una distancia lejana en un solo instante.

Se ratifica, además, que para el sentipensar añuu es el hacer del sujeto lo que en gran medida determina la configuración de su nombre. En este sentido, el hacer del arma de fuego que evidentemente, tanto los añuu como todos los pueblos indígenas del continente sólo conocieron en medio de la violencia de la conquista europea de sus territorios, estaba vinculado al hecho de ser capaz de alcanzar con su golpe de muerte desde una lejana distancia y en el mismo instante al nosotros de la gente (**watteiwe**).

Sin embargo, no todos los pueblos identificaron las armas de fuego europeas a partir de este hacer ya que, por ejemplo, los barí lo hicieron a partir de la detonación generada, es decir, a partir de la explosión del disparo que, por supuesto, provocaba el mismo resultado, esto es, el alcance mortal del proyectil casi en el mismo instante en que es disparado, al parecer de los barí, por el "**bom bom**" (nombre barí para arma de fuego) de su explosión.

En todo caso, se trata de que, para los añuu, el arma de fuego parece demostrar sin lugar a dudas la inseparable relación entre las nociones de espacio y tiempo, en la medida en que efectivamente el disparo del arma de fuego logra alcanzarlos desde distancias alejadas al instante de ser disparada. **Mei apüninchaa añun kawattewe aka, anki wachakatünü nana** (*Muy pocos añuu tienen arma de fuego pues, nunca nos han gustado*).

watümaraa: Expresión. ***Es por nuestra causa***; ***la culpa es nuestra***.

Dado que de acuerdo al cortar/compartir que rige la cosmovisión y cosmovivencia añuu todo debe ser compartido, es por lo que tanto lo bueno como lo malo es o forma parte de todos; por tanto, puede decirse que nunca hay éxitos personales, pero tampoco hay culpas individuales; vale decir, ya sea en el momento de celebrar un éxito como a la hora de lamentar un fracaso o un error, ambos procesos son comprendidos como colectivos o como compartidos por el conjunto familiar o comunitario.

Es por ello que, en el momento en que algún miembro de la familia comete un delito la expresión **watümaraa** es utilizada como la asunción colectiva de la culpa por la falta cometida por uno de sus miembros, ya que el resarcir el agravio es, igualmente, una acción colectiva o que involucra al conjunto total de la familia, pues, todos asumen la culpa como expresión del cortar/compartir que los conforma. **Jürüko wayareenü ata watümaraa moukarü nüiñatüi wachonkai** (*Todos pagaremos porque es nuestra culpa el mal que hizo nuestro hijo*).

watümaraape: Expresión. ***No es nuestra culpa***; ***no fue por nuestra causa***.

De igual forma que la anterior, la negación de la culpa es la expresión colectiva del conjunto familiar ante lo que consideren una falsa acusación sobre alguno de sus miembros.

En fin, sobre lo que pretendemos llamar la atención al incorporar al vocabulario añuu ambas expresiones, es sobre la noción de responsabilidad en el contexto de la culpa, el delito y la justicia en general. En este sentido, así como la culpa por un delito cometido por un miembro es compartida por el colectivo familiar, la negación de la responsabilidad o culpa ante lo que se considera una falsa acusación sobre alguno de sus miembros es igualmente enfrentada por la comunidad familiar como una totalidad, pues, no hay responsabilidades particulares o personales sino la responsabilidad del conjunto que se expresa en un accionar de todos los integrantes del colectivo.

Todo ello ofrece, sin lugar a dudas, un contexto de aplicación de la justicia que impide la individualización de la culpa y, por eso mismo, la búsqueda de resarcir el agravio y así ofrecer justicia nunca es entendido como beneficiar al agraviado como sujeto particular sino como miembro de un colectivo familiar; de tal manera que el agraviado es la comunidad familiar y no la persona como tal.

we: Forma pronominal de primera persona del plural. ***Nosotros***; ***nuestro***; ***nuestra***.

El uso de **we** como nosotros; nuestro, está restringido al momento en que acompaña a verbos vivenciales, es decir, cuando la acción del verbo no es directamente ejecutada o ejercida por nosotros, pero que sí es vivenciada o es nuestra particular vivencia; por ello, siempre aparece al final de la oración y de manera independiente. **Eewe atümatünü we ata kaaya iimain, atatü oora keetü atükuraa we** (*Hemos dormido por muchos años, por eso es hora que nosotros despertemos*).

weeta: Verbo. ***Nacer*** (*estamos*).

Para el sentipensar añuu, *nacer* es *emerger al mundo*, es *estar* de manera puntual y definitiva, pues, *nacer* corresponde al momento en que nuestra madre nos "arroja" desde su vientre y es así como logramos "estar" (-**ee**-) de forma única (-**ta**) en el mundo, esto es, asumimos nuestra propia vida fuera de la madre. Por tanto, al *nacer* sencillamente "*somos*" (**we**-).

Sin embargo, nacer es el resltado de la acción de "arrojo" o "expulsión" que, de manera involuntaria o no controlada, la madre vivencia. Tal vez, por eso, el término **weeta** puede igualmente ser utilizado por los añuu para significar al verbo "vomitar", en tanto que se trata de la acción involuntaria por la que

expulsamos de manera definitiva lo que dentro de nosotros está. **Weetatüi ya jüchonkai Maríakarü** (*Ya nació el hijo de la María*); **Weetatüi niá ata aperai** (*Ha vomitado por estar borracho*).

weimei: Nombre. ***Manglar***; ***selva de mangle*** (*alentamos tierra que alienta*)

Como es posible observar, el término no se refiere al manglar en tanto árboleda, pues, si así fuera, el mismo debería incluir de alguna forma la expresión **kunú** o también **kuun**, con las que implicaría la condición de madera para el primer caso, o a la condición de árbol madre en el segundo.

Pero, como vemos, el término ha sido conformado como **weimei**, en el que es posible observar que el elemento referido y hasta ratificado en la misma construcción lingüística, es ciertamente -**ei**- que, sabemos, está semánticamente vinculado al "*aliento*", al "*espíritu*" y/o al "*corazón*", esto es, "*a la vida*". Es por ello que la expresión **wei**- de la frase pudiera ser traducida como "*nuestro aliento*"; "*nuestro padre*"; mientras que –**mei** resulta de –**ma**/**ei**, esto es, "*tierra*/*aliento*" o "*tierra*/*espíritu*"; por lo que finalmente podemos decir que **weimei** literalmente hablando se orienta hacia el sentido de "*nosotros/alentar tierra que nos alienta*"; o por mejor decir: "*la tierra que alentamos nos alienta*".

Tal traducción cobra sentido, sobre todo, si consideramos el hecho de la existencia material de los añuu sobre las aguas y, por tanto, la significativa ausencia de tierra firme que, sólo alcanzan a superar en el momento en que a sus manos llega la semilla del árbol de mangle; cuyo principal atributo es el de ser un árbol que nace en el agua pero con la propiedad de acumular tierra aluvional alrededor de sus raíces; de tal manera que en su estado adulto, todo árbol de mangle ha sido capaz de conformar a su alrededor una verdadera isla de tierra sedimental que hace posible la incorporación de tierra a la acuática territorialidad de los añuu.

Dicho de otra manera, la imposibilidad originaria de tener acceso a tierra firme, el conocer añuu logró resolverlo aprovechando el natural proceso de conformación de la selva de mangle (weimei), pues, aprendieron, que al nacer una planta de mangle todo su hacer se dedica a acumular tierra aluvional y sedimentos que la corriente del río transporta y que juntas (mangle y corriente del río), hacen posible el crecimiento y reproducción de la planta originaria; pero también, el acoplamiento de otras plantas a las que el mangle protege y alimenta, o, por mejor decir, con las que sabe se ha de cortar/compartir y, todas juntas se conforman como la totalidad que los añuu denominan como **weimei** (*alentamos la tierra que nos alienta*). **Añunkan kawe weimei amá woure wammakarüyü** (*Los añuu tenemos la selva del manglar como nuestro luegar de tierra*); **Waluakarü katouwa weimeiru** (*La babilla vive en la selva del manglar*).

weira: Verbo. ***Ser espléndido***; ***nuestro aliento exterior***; ***lo que ven de nosotros***; ***esplendor***; ***aparentar***.

El presente término nos permite reflexionar en torno a uno de los aspectos del horizonte ético del sentipensar añuu, pues, se trata de la expresión con la que se refieren a la necesidad de exteriorizar (**-ra**) nuestro espíritu (**wei-**) hacia *los otros*; por lo que debemos mostrarnos siempre espléndidos aunque ello implique la entrega a *los otros* de lo poco que tenemos, aunque sin menoscabo de nuestra propia pobreza, pues, sólo de esa manera podemos hacer materialmente visible el principal principio ético de nuestro *sentipensar*: el *cortar/compartir* que orienta nuestra cosmovivencia.

Weira así, pareciera ser la expresión con la que los añuu logran expresar no sólo su condición de sociedad no acumulativa sino, sobre todo, la manifestación de una sociedad que entiende su existencia sobre la base de un necesario compartir con los otros, y, esto lo sostiene muy a pesar de que sin nada se quede al compartir con los otros. En fin, para los añuu, la vida material sólo tiene sentido en y por el compartir que obliga a los sujetos de cualquier comunidad a ser espléndidos al compartir con los otros.

Esta idea, al parecer, no resulta comprensible a los lingüistas profesionales y académicos de la colonialidad, pues, suelen traducirla como: "rico", es decir, *que es o está rico* (sólo porque comparte o da lo que tiene). Por supuesto, debemos decir que la traducción de **weira** como "rico" responde a la perspectiva occidental que naturaliza el proceso de acumulación como una idea propia (o naturalmente adquirida) a todas las culturas y por lo que, además, un sujeto sólo puede desprenderse de parte de lo acumulado como "solidaridad" ("caridad") con *los otros* en la medida en que tal desprendimiento no implique un peligro al "natural" proceso de acumulación.

El problema de esta traducción es que sabemos, sobre todo luego de la explosión del tiempo en el contexto de la producción capitalista, que no es posible el compartir en el contexto de una sociedad orientada hacia un horizonte que, para ser alcanzado, el sujeto se desprende de sí mismo y de su comunidad de origen como vía expedita para garantizar su propio proceso de acumulación.

Así, cualquier supuesto desprendimiento de lo acumulado forma parte de un cálculo matemático que vincula *la explotación de los otros* como posibilidad calculada de convertir lo supuestamente "compartido" en nueva "inversión" que hace posible una nueva forma de mayor "acumulación". Por mejor decir, en el contexto de una sociedad capitalista no es posible el *cortar/compartir* en tanto que, su horizonte ético se orienta hacia la acumulación y no al "*dar la mano al otro*". **Kennar kawe poreesakar jürüko wookotain. Añunkan joukai weeatünü weirain we** (*Nada tenemos por eso todo compartimos. Los añuu siempre hemos sido espléndidos*).

weiraa: Expresión. ***Cantemos*** (*exclamación*).

Hemos querido destacar esta expresión por la importancia que los añuu parecen haberle dado a lo largo de su historia; no sólo en el momento de la celebración o la fiesta sino, sobre todo, cuando alguien se dispone a relatar una historia para dar una enseñanza. Así, pudimos atestiguar, sobre todo, durante la fiesta en honor a Santa Lucía que se corresponde con lo que los añuu en lengua denominan **iramma** y que concuerda con el fin de un ciclo anual o cambio de la tierra (**iimma**).

La expresión weiraa es más bien una exclamación que, casi a coro, los presentes gritan antes de que el intérprete o narrador se disponga a iniciar su performance. De esta manera, al momento de reunirse alrededor del intérprete todos gritan celebrando: ¡**weiraa**! (¡*Cantemos*!) porque a pesar de que quien narra es un solo individuo lo que narra es canto de todos.

wichiche: Nombre. ***Mono***; ***araguato*** (*Allouata*).

De acuerdo a la memoria presente en la oralitura añuu, el araguato era un hombre que gustaba de beber mucho aguardiente y, cuando lo hacía, se tornaba una persona muy escandalosa, pues, hablaba con una voz muy fuerte que, ciertamente, perturbaba a todos. Pero, además, el araguato siempre andaba armado pues él era hijo directo de Juyá y éste le había entregado el rayo y la centella como armamento. (La historia completa la reservamos para el Libro Tercero de esta obra).

En todo caso, lo que nos interesa reseñar en este momento es el hecho que, en efecto, el araguato es una especie de primate cuya característica o comportamiento más evidente es el de realizar verdaderos combates de aullidos entre los machos de la manada, lo que generalmente ocurre al amanecer de cada día, y sus roncos aullidos retumban en la selva como para hacer levantar al mundo.

Esta especie ha desaparecido de manera definitiva de los alrededores de la Laguna, pues, ellos huyen ante la presencia de los humanos y la deforestación que éstos producen. No obstante, los hemos encontrado en buena proporción en la montaña próxima al río Socuy y, por supuesto, en la Sierra de Perijá. **Wiwichekai mei awaataraa niá** (*El araguato es muy gritón*).

Wiwiche (*Araguato*) (*Allouata*)

wiin: Nombre. ***Agua*** (*aguas*).

Para los añuu, gente que habita en o sobre el agua, hay claridad absoluta acerca de que al referirnos a este elemento no es posible hacerlo en singular, es decir, desde la perspectiva añuu el agua (**wiin**) no existe en singular, pues, ella es en sí misma, plural. De allí que la misma estructura del término que la nombra integra la pluralidad que constituye al elemento; así, la terminación –**in** es distintiva de la pluralidad de su estructura.

Por otro lado, tienen plena conciencia en torno a las diferencias entre las aguas, es decir, las diferencias entre los distintos elementos líquidos, pues, se sabe, que no todo elemento líquido es wiin, ya que no todo elemento líquido se puede beber para calmar la sed que, en efecto, es la principal condición de **wiin**, esto es, "*aquello que nos cambia*"; "*lo que nos transforma*", ya que ciertamente **wiin** es el líquido que hace posible la recuperación de nuestra vitalidad interior; por tanto, queda clara su diferencia con, por ejemplo, -**paraa**- que igualmente implica semánticamente a las aguas; sin embargo, en este caso, se trata más bien de la marcación de un lugar caracterizado por ser o estar constituido por la inmensidad de unas aguas extendidas; por lo que, en su sentido estricto, **paraa** puede ser traducido como "*mar*" o referirse a un "*gran lago*".

De tal manera, pues, la gran diferencia entre **paraa** y **wiin** está sujeta al hecho de que el líquido de **paraa** no es consumible por la comunidad humana lo que sí es determinante en el caso de **wiin**. **Püapa wiin keetü tamiyaawa** (*Dame agua que estoy sediento*).

wiinnar (**wiinkarü**): Nombre. ***Aguardiente***; ***bebida alcohólica*** (*el agua o el agua*).

Se trata de otro tipo de **wiin**, pues, es la utilizada para las celebraciones y rituales. Es el agua preparada capaz de producir alteraciones físicas y espirituales. Decimos esto porque, en efecto, el consumo de aguardiente, con anterioridad, sólo estaba destinado a ser utilizado por los piaches al momento de soplarlo en la ceremonia de limpieza espiritual de un lugar o de una persona. Por supuesto, también en las fiestas y velorios, durante los cuales los hombres lo consumen hasta emborracharse totalmente.

Sin embargo, es necesario señalar que el aguardiente lo obtenían anteriormente los añuu a través de los parientes wayuu, quienes tradicionalmente aún lo fabrican. Los añuu, a pesar de conocer el proceso de elaboración del chirrinche, siempre han sido muy pocos los que se disponen a hacerlo y prefieren encargar lo necesario a los wayuu. En todo caso, **wiinnar** es el agua elaborada y, por

eso, está gramaticalmente determinada por el artículo (**karü**), pues, se trata de *un agua* particular, específica. **Mana jümo kawe püroü pi yo manei ou'ti, wanoo wiinnar** (*Cuando tenemos fiesta o un velorio bebemos aguardiente*).

wiinuunüyü: Nombre. ***Madre de agua*** (*Anaconda*)

Se trata de una serpiente de la especie pitón, no venenosa, que vive en la selva hasta que logra alcanzar un tamaño y peso que dificulta sus desplazamientos en tierra lo que puede convertirla en presa de otros más ágiles depredadores; es en el fluido del agua donde logra moverse con la velocidad; por ello, al alcanzar esas dimensiones, busca establecerse en aguas poco profundas, aguas pantanosas, pequeños caños y abrevaderos de los ríos donde espera a que lleguen sus presas a saciar la sed. Es allí donde es capaz de capturar y convertir en su alimento a conejos, lapas, crías de cochinos salvajes y hasta venados de mediano tamaño; no de balde, la mayoría de los criollos la conocen como *Tragavenados*.

Existe la idea de que la Madre de Agua se aproxima lentamente a su presa a la que, de acuerdo a la creencia, logra "hipnotizar", pues, en efecto, la víctima pareciera paralizarse o no se percata de que la serpiente ha comenzado a rodear su cuerpo enroscándolo, para luego apretarlo mediante el estiramiento de su propio cuerpo lo que ciertamente provoca la ruptura y trituramiento total de los huesos de la presa provocándole la muerte al tiempo que es esto lo que le permite tragarlo sin dificultad.

Para ello, la Madre de Agua está dotada de unas mandíbulas muy flexibles, y que ella puede estirar al punto de que sus fauces pueden abrirse en un radio que puede ser unas seis veces y hasta más, de lo que sería su apertura normal. Es esta flexibilidad mandibular lo que le permite ingerir presas de un volumen semejante. La pieza así, es lentamente tragada en un movimiento muscular para el que está muy dotada y, una vez ingerido, ella permanece estática hasta que el proceso digestivo se completa totalmente.

Para el sentipensar añuu toda madre de agua es manifestación de la luna en la tierra, esto es, toda madre de agua es una hija de la luna cuyo poder fundamental es que, con su cuerpo enroscado, puede cubrir un hoyo del mundo y así contener las aguas que forman las lagunas en las que los añuu (también hijos de la luna), puedan vivir en su propia territorialidad; más sin embargo, en el momento en que estos falten a los fundamentos de su horizonte ético, la madre de agua puede decidir mudarse de lugar y, con ella, se va la laguna, por lo que las gentes del agua igual desaparecen del lugar[10]. **Wiinuunüyükarü wananayü**

10 Por lo menos un par de narraciones en las que se menciona a la Madre de agua como protagonistas logramos registrar y están presentes en el Libro Tercero de esta obra.

jüunatürü je jüwaruchaa jattatürüawa poreesakarü jürüko añuun je naunatünü aaüyü (*La Madre de agua de Wanana se fue y su laguna se secó, por eso, toda la gente ta se fue de allá*).

wiirrá: Nombre. ***Anzuelo*** (Ver también –**irrá**-); ***nuestro anzuelo***; ***nuestro cebo***.

En este caso, -**irrá**- (*anzuelo*), está en la posición de realización de su *hacer* que, ciertamente, consiste en conformarse como "*cebo*" o "*celada*" que los pescadores arman para atraer y atrapar el pez respectivo. Así, **wirrá** viene a ser "*nuestra celada*", "*nuestro cebo*"; *nuestro anzuelo*, refiriéndose expresamente no al anzuelo como gancho, sino al hacer (como celada) del mismo. **Ramonakai nütaai mei anai nüapüraa wiirrá api aünaa** (*El Ramón sabe muy bien armar nuestro anzuelo para pescar*); **Jannamaikai amüiwa aünawa amo wiirrá** (*El bagre paletón sólo se pesca con anzuelo*).

wiirü: Nombre. ***Auyama*** (**aouyama**); ***que brota de la tierra***; ***calabaza***.

En buena parte de las tierras de La Guajira y también en las zonas aledañas y no pobladas de la ciudad de Maracaibo, apenas caen las primeras lluvias, es posible ver, casi de inmediato, brotar de la tierra una planta rastrera que, en muy poco tiempo se llena de flores amarillas y, posteriormente, emerge sus frutos: las calabazas. Tal vez, por ello, el término **wiirü** pareciera estar vinculado al *cambio interior* que en la tierra de La Guajira ocurre, una vez que las lluvias caen sobre ella. Ahora bien, creemos necesario señalar que esta experiencia de ver brotar o cambiar la tierra luego de las lluvias es fundamentalmente vivida por los wayuu; de allí que, estamos tentados a pensar que el término wiirü es más wayuu que añuu y, por el contrario, el nombre verdaderamente añuu para este fruto de la tierra es, precisamente, el que para muchos lingüistas profesionales dan por hecho se trata de un nombre propio del castellano; sin embargo, a nuestro parecer, se trata de la designación añuu para la calabaza en tanto fruto que realiza un *emerger* (**a**-**ou**-) *inmediatamente* (-**ya**-) de la *tierra* (-**ma**); así, la *calabaza* (nombre verdaderamente criollo) es, para los añuu, la *auyama*. **Wachaka kaaya ekaa wiirü jürakatarü amo shüü je arütüchaa** (*Nos gusta mucho comer calabaza con sal y mantequilla*).

Wiirü (*aouyama-auyama*) (*Calabaza*)

wiiwicha: Nombre. ***Cangreja del manglar***. (*Cefalópodo sp*.)

De mucho menor tamaño que la cangreja azul o jaiba, el cangrejo del manglar vive y se reproduce en las inmediaciones de las raíces del mangle en los que suele permanecer en cuevas que construyen hasta que, en multitud, salen a buscar alimento cuando bajan las aguas. Así, en poderoso enjambre, pueden atacar pequeños peces y roedores de los que se alimentan; pero también, se convierten en el principal alimento de las garzas y otras aves zancudas que, en ese periodo, se alimentan de ellas.

Anteriormente, también los añuu se disputaban estos pequeños cangrejos con las garzas, pues, a pesar de no tener un gran tamaño, su inmenso número puede generar un buen volumen de proteína como para alimentar a todas las familias por un tiempo relativamente largo. **Jümüiwo wanapatünü wiiwichakan, nnawa ya**. (*Antes buscábamos las cangrejas del manglar, ya no*).

Wiiwicha (*Cangrajo del manglar*) (*Cefalópodo sp*.)

woo: Nombre. ***Lirio de agua*** (*oreja de burro*) (*Ver también*, **mariita**).

Ya hemos visto con anterioridad la planta que, en criollo es denominada como *lirio de agua* y que los añuu llaman **mariita**. Sin embargo, existe otro tipo de planta acuática que generalmente aparece acoplada al lirio de agua y que se caracteriza por tener hojas con forma alargada y con una textura no lisa (como la del lirio), sino más bien recubierta de una capa filamentosa que, al tacto, se siente como el pelambre que la asemeja a las orejas del burro (tal como es designada por los criollos), y que los añuu denominan **woo**, esto es, que *nos separa*; *nos divide*; o por mejor decir, *nos corta*. Esto, por cuanto a pesar de que ambas plantas pueden crecer y permanecer acopladas flotando en las aguas, **woo** es capaz de marcar los canales de navegación por los que las embarcaciones pueden transitar, ya que a diferencia del lirio de agua (**mariita**), **woo** no gana tierra a su alrededor, sino que vive flotando hasta su desaparición. **Wataai keetü mou waruchaakarü mana jümo ee kaaya ouriya woo** (*Sabemos que la laguna está mal cuando hay mucha planta de oreja de burro*).

wooya: Nombre. ***Flotador***; ***boya***; ***marcador de travesía***.

Pareciera ser evidente que se trata de un préstamo del castellano "*boya*"; sin embargo, tal como hemos visto con respecto al término anteriormente descrito (**woo**) que es, sin lugar a dudas, propio de la lengua añuu, no nos es posible

considerar a **wooya** como a un préstamo lingüístico del castellano así por sí, ya que a nuestro parecer su estructura corresponde al *hacer* propio que la perspectiva añuu le asigna a todo elemento que flota o permite flotar sobre las aguas; pero además, porque **woo** se comporta como un *flotar que marca*, entre otras cosas, la profundidad que hace posible el tránsito de las embarcaciones por ese "camino" sin riesgo de encayar; pero también y sobre todo, la posibilidad de lanzar redes en los espacios por **wooya** así demarcados en virtud de que toda red (**kaüpein**) está demarcada superficialmente por un número de **wooya** que permiten a la red de pesca permanecer levantada como un muro de contención de los peces y, de esa forma, permitir a los hombres realizar su captura. Pero también, los flotadores son igualmente útiles para demarcar las rutas en el agua; de tal manera que todo navegante que se guía por los wooya que frente a él han sido establecidos por los añuu, no debería sufrir ningún inconveniente en su travesía, pues, wooya le marca la ruta.

En fin, **wooya** no puede ser clasificado fácilmente como si fuera un préstamo língüístico del castellano, pues, considerarlo de a primeras así implica desconocer todo el saber que los añuu han generado a partir de su experiencia particular con **woo** (*lirio de agua-oreja de burro*), y, por el otro, correspondería al más pretencioso desconocimiento de la milenaria experiencia añuu acerca de la pesca con redes sustentadas en la superficie de forma imprescindible por **wooya**. **Wakaüpein kajüpe wooyain, atatü kawe apüreein api waünaa** (*Nuestra red no tiene flotadores, por eso tenemos problemas para pescar*).

wopü: Nombre. ***Camino***; ***ruta***; ***vía***; ***sendero***.

Si observamos bien este término nos damos cuenta que el mismo proviene de la raíz **woo**- que como ya hemos visto en relación a otros términos, pareciera dirigir su sentido hacia lo que flota y que nos separa o nos corta, en este caso, en nuestro desplazamiento sobre las aguas. Así, para el *sentipensar* añuu el camino se configura como la constante separación de las aguas que frente a nosotros se muestran unidas sin sendero definido; de tal manera que es la quilla de nuestra embarcación la que abre y separa el marullo permitiendo nuestro avance o desplazamiento. En verdad, el camino sólo se nos hace visible en la estela que detrás de nosotros queda brevemente señalada en el celaje.

Sin embargo, sabemos que la profundidad de las aguas nunca es la misma, que la tierra bajo las aguas tiene accidentes que la misma corriente de agua genera y conforma y, por lo mismo, puede obligar a cambiar el curso en un desplazamiento; así, pues, tales accidentes geográficos y el cambio de las corrientes y la profundidad pudieran ser considerados como **wopú** por los añuu, muy a pesar de que éste no sea evidentemente visible.

Ahora que, hablando con propiedad, el conocimiento de estas diferencias marcadas por la tierra bajo las aguas, resultan de la experiencia que, en definitiva, es lo que hace posible la existencia de caminos, rutas o senderos en el agua; por

lo que, en todo caso, la idea de camino siempre está sujeta a la tierra. **Jürüko añuu nütaai wopukan ou paraakarü** (*Todo añuu conoce los caminos sobre las aguas*).

wüita: Nombre. ***Tapara***; ***fruto del árbol del taparo***; ***el color verde*** (Ver también **ariita**).

Se trata del fruto del árbol de taparo sin que haya sido intervenido o transformado en elemento cultural, es decir, cuando el fruto cuelga "verde" del árbol; de allí que, igualmente designe al color con mayor presencia en la naturaleza que circunda el espacio territorial de los añuu. Por mejor decir, para el pensamiento añuu los colores como tales, corresponden a su existencia específica en elementos presentes en la naturaleza. Así, por ejemplo, el color verde (**wüita**) es propio del fruto del árbol de taparo mientras permanece colgado del árbol y, es **wüita** el color distintivo de todos los árboles y plantas. En fin, el uso de **wüita** está reservado para señalar el nombre del fruto del taparo y al color verde como adjetivo. **Mana jümo eirawa jatümi weimeikarü jürüko erawa wüita** (*Cuando se mira hacia el manglar todo se ve verde*); **Taunai anapa wüita api teiña wareichikan** (*Voy a buscar taparas para hacer cucharas*).

wüiyü: Nombre. ***Serpiente no venenosa***; ***Culebra verde*** (*Leptophis ahaetella occidentalis*).

En toda la región del río Guasare; la cuenca del río Socuy y las inmediaciones de Gran Eneal y la Laguna de Sinamaica, existe una serpiente que se caracteriza por ser permanentemente de color verde. Pertenece a la familia de las serpientes no venenosas y puede vivir en la selva, pero también desplazarse en el agua. Dicen los añuu, que esta serpiente verde siempre anda es busca de mujeres preñadas porque el aroma que ellas despiden las atrae sobremanera y, al percibir el olor de la mujer preñada **wüiyü** la rastrea hasta llegar al lugar donde la mujer se encuentra y alojarse muy cerca de ella, pues, decían las ancianas, ella busca contactar el espíritu del feto para asumirlo como propio. **Woochiratünü jallaüyü aye maneü wüiyü keetü jüunatürü achiina tamiro poüro** (*Ayer sacamos de la casa una culebra verde que estaba detrás de mi hermana preñada*).

Wüiyü (*Culebra verde*)
(*Leptophis ahaetella occidentalis*)

Y

ya: Partícula adverbial espacio/temporal. ***Aquí***; ***acá***; ***ahora***; ***ya***.

Este es otro de los términos en los que los añuu expresan su perspectiva acerca del espacio y el tiempo como nociones inseparables, pues, como vemos, -**ya**- bien puede ser utilizada como indicación de un espacio o lugar concreto o específico (*aquí*; *acá*); pero igual e inseparablemente se refiere a un tiempo inmediato, esto es, un "*ahora*"; "*ya*" que asi determina el tiempo de la acción verbal.

Vale decir, para el sentipensar añuu todo lugar territorializado está cargado de tiempo, así como toda acción en el tiempo sólo se realiza en un lugar. Es por ello que, la mayoría de los términos que en la lengua cumplen funciones adverbiales orientadas por el espacio parecen no poder desprenderse de un sentido temporal que les es inherente; asimismo, todo término expresado con sentido de tiempo siempre está vinculado a un lugar que así parece materializarlo. **Ounire we ya** (*Ya nos vamos de aquí*) (*Nos vamos de aquí ahora*).

-**yaapaa**-: Verbo. ***Aferrar***; ***asir el aquí/ahora***; ***esperar***.

El verbo, como vemos, se construye a partir de la partícula **ya**- como raíz y que, como sabemos, tiene funciones adverbiales vinculadas al sentido espacio/temporal de la acción que permiten traducirla como *aquí/ahora* y que, en este caso, es completada con –**apaa** que orienta la expresión hacia el sentido de *aferrar* o *asir el aquí/ahora* por parte del sujeto, y es de esta manera que el sentipensar añuu configura la idea de "esperar".

Así, para los añuu, la acción de esperar está más vinculada a la idea de aferrarse al espacio/tiempo, que con aquello que esparamos; de tal manera que esperar es, de alguna manera, atrapar con nuestra mano el espacio/tiempo. **Wayaapaa pe anai kennar berrnadoranüyü ya** (*Ya no esperamos nada bueno de los del gobierno aquí*); **Tayaapai jaütaü tamaama** (*Espero que regrese mi mamá*).

-**yaara**-: Verbo. ***Concluir con algo***; ***dar por terminada una situación inconclusa***; ***pagar***; ***saldar***.

Generalmente se utiliza para señalar que ya se ha alcanzado un acuerdo de indemnización a una familia agraviada por parte de una familia agresora lo que, sin lugar a dudas, termina por fortalecer las relaciones entre las mismas y, por supuesto, la fortaleza de cada una de ellas, pues, aquella que es indemnizada sólo lo ha logrado al mostar su unidad interior para el reclamo de justicia y, al mismo tiempo, aquella que indemniza ha logrado mostrar la fortaleza interior de su unidad para cumplir con su responsabilidad y así, mantener la armonía entre ambas familias.

Tal vez, ha sido por esta relación de –**yaara**- con el sentido de dar por cancelado un asunto o conflicto al cumplir con la indemnización respectiva, que los mismos añuu, muy recientemente han traducido el término como "pagar" por un producto o mercancía en el mercado criollo. Algo parecido sucede con el término "valor" (**oütü**), como expresión de lo que para la cultura añuu tiene o posee una importancia que "emerge" o "brota a la superficie" (**oü**-) *desde* y *por este* elemento (-**tü**) y lo que, ciertamente, sólo puede ser medido en términos de la cosmovisión del pueblo añuu. Sin embargo, sabemos, que **oütü** ha terminado por adquirir el sentido de "precio" lo que, es evidente, nada tiene que ver con el valor originariamente asignado al término oütü.

En todo caso, lo que pretendemos dejar bien claro es que el sentido de "pagar" para el sentipensar añuu, está otiginariamente vinculado al sentido de la fortaleza que es capaz de generar la unidad colectiva o comunitaria (-araa) como vía para lograr cancelar una deuda que siempre ha sido asumida como responsabilidad colectiva, familiar y comunitaria. **Wamana wasokutatünü aka wayaaraatünü jürüko naya wamouratünü** (*Nuestra familia ha sido responsable, pues, hemos indemnizado a todos quienes hemos dañado*); **Tayaaraatüi aye kaaya nneerr ata mei apünincha akürü** (*Ayer pagué mucho dinero por muy poca comida*).

yaaruwa: Nombre. ***Lo que puede estar en nuestro interior aquí y ahora***; ***nuestro lado oscuro***.

El presente término (igual que el de *Dios*) pareciera servir a los propósitos de etnólogos, antropólogos y lingüistas de la colonialidad del poder judeo-cristiano que, en su afán de demostrar la existencia de "una sola cultura universal" y "una sola disposición y ruta por la que todos los pueblos pueden lograr alcanzar el estadio de cultura", por supuesto, siempre bajo la éjida de *la única verdad de la ciencia occidental*; creen descubrir en **yaaruwa** al enemigo de *Dios*, esto es: El Diablo, ya que de acuerdo a la lógica de la colonialidad del poder y del saber,

mientras esto sea posible de ser demostrado, su resultado implica que "todos" en "todo el mundo" siempre hemos estado en lo mismo; aunque, por supuesto, unos más avanzados o más adelantados que otros y, claro está, los más adelantados siempre parecen poseer la "natural" condición y hasta el deber, de colonizar a aquellos menos adelantados, no sólo por practicar formas de organización social y de producir ya erradicadas por los "adelantados", sino porque además, aún tienen "diablos" en su interior que, a su pensar, contribuyen a detener su modernización y por lo tanto, su "civilidad".

Pero, sabemos que el término para nada se refiere a diablos o demonios; por lo menos, no a los concebidos por el judeo-cristianismo, sino que hace referencia a un aspecto de nuestra interioridad como seres humanos y que sólo en momentos de gran contrariedad del sujeto llega a manifestarse como una violenta negatividad. Vale decir, en la cotidianidad de la existencia los sujetos orientados por el horizonte ético de su cosmovisión buscan permanentemente anular cualquier negatividad interior en el ejercicio de su cosmovivencia; sin embargo, la posibilidad de una relación conflictiva siempre está presente, y sólo en el contexto del conflicto es que cualquier sujeto puede llegar a exteriorizar su lado negativo interior y es a esto a lo que se refiere la lengua añuu como **yaaruwa**. No se trata, pues, de ningún demonio exterior o fuera de nosotros sino, por el contrario, de la posibilidad que, en un momento conflictuado, perdemos nuestra orientación ética comunitaria y expresemos formas de negatividad inesperada para los otros y aún, para nosotros mismos. **Anki jümüiwo weiratünü tü nüyaaruwa nüaru** (*Nunca antes vimos esta negatividad en él*).

yaaruwamoyachi: Nombre. ***El que muestra o hace presente su negatividad interior***.

En correspondencia con la interpretación del término inmediatamente anterior es claro que **yaaruwamoyachi** no puede ser entendido sino como el nombre dado a aquel sujeto que ha tomado el camino negativo o del mal como forma de vida individual. Es decir, el sujeto ha tomado el lado negativo que todos llevamos como parte de nuestra interioridad, como su permanencia absoluta lo que le separa radicalmente del horizonte ético colectivo y, por lo mismo, de la cosmovivencia comunitaria.

En este sentido, al nombrar a un sujeto como **yaaruwamoyachi**, los añuu se refieren al hecho de la separación del mismo de los propósitos comunes y a la pérdida del sentido comunitario con que había sido configurado su espíritu; por tanto, no se trata de un demonio o diablo sino de un humano cuyo corazón se ha perdido para la comunidad. **Wamüroyatünü aka nüiñawa yaaruwamoyachi niá** (*Lo hemos perdido se ha hecho a la maldad*).

-**yaawa**-: Verbo. ***Ser o estar aquí y ahora por sí mismo***; ***confrontar***; ***confrontarse***; ***enfrentarse***. (Ver también **ayaawa**: "pelear").

Como es posible apreciar, el término no necesariamente se refiere a una confrontación violenta sino a la necesidad de afrontar por sí mismo el aquí y ahora del sujeto, lo que en cierto sentido está estrechamente vinculado al sentido de la *responsabilidad* (**asokuta**), que todo verdadero añuu debe aprender a asumir como el primer principio del horizonte ético de la cultura. **Jürüko kawe keetü wayaawa apüreekan katouwain we** (*Todos tenemos que enfrentar los problemas que vivimos*).

yakua: Nombre. ***Sombra*** ("*aquí se manifiesta*") (Ver **ayakua**: *lo que está en el sendero*).

Si **ayakuwa** (**ayakua**) se refiere a la sombra que proyecta en el suelo un cuerpo cuando se encuentra en oposición a la luz, -**yakua**- como tal, se refiere a todo oscurecimiento o sombra en o por sí misma. En este sentido, -**yakua**- se refiere a la sombra como una existencia propia y no al fenómeno óptico que lo produce. Vale decir, una cosa es producir sombra al cubrir momentáneamente el paso de la luz con un cuerpo y otra muy distinta es la sombra proyectada en y por sí misma, esto es, con su propio hacer o vitalidad; en todo caso, gramaticalmente –**yakua**- se utiliza para referirse a la *sombra* o *silueta de la oscuridad* que, en efecto, ocurre como fenómeno óptico o físico en el momento en que un objeto intercepta el paso de la luz pero que, una vez proyectado, adquiere una voluntad que no depende del sujeto que lo ha generado.

Es por ello que podemos ver empequeñecer o engrandecer la sombra que nuestro propio cuerpo proyecta en el suelo sin que nosotros, como centros generadores del fenómeno óptico, podamos dominar o controlarlo en sí mismo. Así, pues, -**yakua**- se refiere a la *sombra* como sujeto con existencia propia; mientras que -**ayakua**- se refiere a la verbalización del mismo nombre y, por tanto, a la manipulación ejercida por el sujeto para producir la sombra (usar un sombrero, por ejemplo). **Yakuakarü mayokore je you eichikanüyü kaamatatüi nüimoraai iipünaüyü wanapümi** (*La sombra larga y negra de los hombres siguió moviéndose de arriba abajo*) (**No oyes ladrar los perros**. Cuento de Juan Rulfo).

-**yaraa**-: Verbo. ***Ser o estar fuera de sí*** (aquí y ahora); ***ser o estar desesperado***.

Se trata del término con el que se describe un estado de pérdida de control de la realidad por parte del sujeto que la enfrenta, ya sea porque se trata de un hecho conmovedor como el de la muerte inesperada de un familiar muy estimado, o ya sea por la tribulación generada por la confrontación de un conflicto que, en

efecto, pone en crisis el espíritu del sujeto y cuya manifestación exterior es la desesperación incontrolable.

Tal vez, por eso, yaraa es igualmente utilizado en lengua añuu para referirse al llanto incontrolable de un sujeto, pero por el que igualmente desahoga su espíritu en el contexto de una crisis. En fin, yaraa señala la superlatividad del espíritu del sujeto en un aquí y ahora preciso o contextualmente definido. **Mana jümo jou'ta jüun eeatürü yaraa jiá** (*Cuando murió su madre ella estaba desesperada*).

ye: Partícula que marca proximidad. ***Aquí***; ***aca junto***.

A pesar de que si bien es cierto que, de manera independiente **ye** indica o señala la proximidad del lugar ocupado por un elemento, no menos cierto es el hecho de que **ye** puede vincularse con la temporalidad de **aye** (*ayer*), es decir, a un pasado inmediato; pero también a **waaye** (*hoy*; *ahora*); por lo que, como vemos, se produce lo que ya hemos señalado para otros términos en los que significativamente confluyen en un mismo término los sentidos de espacio (*lugar*) y tiempo, pues, para el sentipensar añuu ambas categorías resultan ser inseparables, lo que en efecto produce importantes condicionamientos en el ejercicio de su cosmovivencia. **Püratami meeyakarü keetü ye** (*Pásame la cuchilla que está aquí junto*); **Katouwa niá ye** (Él vive aquí).

yee (**ye-ee**): Verbo. ***Estar***
(*en un futuro inmediato*).

La combinación del aproximativo espacio temporal -**ye**- con la partícula que, por igual expresa tanto al verbo *haber*, como también al sufijo que marca el aspecto inactual o futuro inmediato –**ee**-, orienta al término **yee** hacia la significación de la acción de un *estar aquí en lo inmediato*; es decir, el sujeto (aunque no está), *se hará presente aquí* inmediatamente.Así, al decir: **yeechi te**, anuncio que "*aquí estaré yo*"; **yeechi piá** (*aquí estarás*); **yeerü jiá** (*aquí estará ella*); **yeechi niá** (*aquí estará él*); **yeenü we** (*aquí estaremos nosotros*); **yeenü jaña** (*aquí estarán ustedes*); **yeenü nana** (*aquí estarán ellos/ellas*).

yeen: Nombre. ***Víbora***; ***serpiente venenosa*** generalmente aplicado al ***Guayacan*** (Bothrops sp.).

A estas alturas ha debido quedar bien claro para el lector que, para los añuu, existe una bien definida taxonomía de la comunidad de animales, especialmente, de las serpientes, pues, tal como hemos visto, existe una precisa identificación de las especies que en su territorio están presentes. Así, por ejemplo, saben que **waata** es la serpiente no venenosa o culebra boba común; mientras que **wüiyü** es igualmente una serpiente no venenosa, pero que se caracteriza

por tener permanentemente una piel de color verde; finalmente, clasifican como **yeen** a las serpientes venenosas o de mordida mortal, y que sólo por temporadas se presentan en las proximidades de los ríos y caños aledaños a la Laguna de Sinamaica y otros lugares del territorio añuu.

Es a este tipo de serpiente a la que todos temen y evitan con la antelación de saber el tiempo de su presencia en su territorio, muy a pesar de que, sabemos, ninguna especie de serpiente ataca a los hombres a menos que se sientan amenazadas; en todo caso, la atención a la llegada de la temporada de **yeen** parece formar parte del principio de *cortar/compartir* que, saben los añuu, corresponde a su relación con la comunidad de **yeen**, en función de evitar la posibilidad de que algún miembro de la comunidad pueda ser mordido por algún ejemplar de estas venenosas víboras. Así, pues, yeen es respetada porque ciertamente su mordida puede resultar mortal si la víctima no es atendida de inmediato y, aún así, es probable que aún salvando la vida, la víctima llegue a perder el miembro donde se produjo la mordida. De allí que, cuando los añuu hablan de yeen se refieren a la serpiente que los criollos conocen como *Guayacan* (**wayakan**-*las que nos enferman*) y que los biólogos han clasificado con el nombre de Bothrops, y que se caracteriza por alcanzar un gran tamaño en su estado adulto; su piel es generalmente del color de la tierra, su cabeza puede llegar a tener un gran volumen de forma triangular y con una agresiva y rojiza mirada. Los efectos del veneno que contienen las glándulas que posee al final de sus finos y puntiagudos colmillos, genera en la víctima un proceso de necrosis a partir del lugar de la mordida y que se expande en la medida en que el veneno circula en el organismo, dando pie a una septicemia que finalmente puede llegar a producir la muerte. Es importante señalar, que todas las serpientes son capaces de flotar y nadar en las aguas, especialmente, en el tiempo de las grandes crecidas de los ríos y los caños que inundan y destruyen sus cuevas en las que por lo general permanecen; por eso, es en tiempos de lluvia cuando es común verlas trasladarse sobre las aguas, buscando lugares de tierra en medio de la creciente. **Eichüru juyakarü jootanü yeenkan** (*En tiempo de lluvia salen los guayacanes*).

Yeen (*Wayakan/Guayacan*) (*Bothrops sp.*)

yeerrü: Nombre. ***Perro*** común (*Canis domesticus*).

Es importante señalar que el perro doméstico que hoy día, a muchos añuu les agrada tener aún dentro de sus casas palafíticas, no es propio de esta región, sino que fue traído por los europeos en tiempos de la conquista y colonización. No se trata de que los pueblos indígenas desconocieran a los canes como especie de esta comunidad animal, sino que los conocidos por ellos hasta ese momento, eran cánidos "salvajes", más vinculados a la familia de los lobos o los coyotes que, ciertamente, resultaban ser especies indómitas o difícilmente domesticables; por lo que, en el momento en que los europeos mostraron sus perros domesticados (*canis domesticus*), resultaron ser animales muy apreciados para todos los pueblos indígenas de la cuenca, pues, no sólo eran capaces de brindar protecciónal hogar, sino que efectivamente pueden ser capaces de asistir a los hombres en tiempos de cacería. No de balde, hasta el presente, es posible ver en muchas casas añuu, saltando entre planchadas de madera y equilibrándose sobre las varas de mangle de los puentes entre las casas, a los perros caseros, ladrando a los desconocidos en defensa de sus casas, o jugando con los niños a los clavados en la Laguna. **Santos kayeerrüi mei anai api aperenata waluakarü weimeiru** (*El perro que tiene Santos es muy bueno para cazar babillas en el manglar*).

yera: Marca personal que enfatiza la presencia de dos actantes como fuente de la acción.

Se trata de un sufijo que el hablante debe utilizar cuando la acción verbal es ejecutada de manera indistinta por dos sujetos al mismo tiempo. La lingüista Marie France Patte la describe como un sufijo factitivo actancial que, de alguna manera, implica de hecho, que el proceso de la acción es el resultado de un intercambio entre dos sujetos. **Kaaya piñoyootayeratünü aye** (*Mucho hablamos tu yo yo ayer*); **Mana jümo wanaapanü araürakan jürüko ataatiyera we** (*Cuando escuchamos a los ancianos todos aprendemos*).

yo: Partícula independiente. *Expresión de duda o incerteza*. ***A lo mejor***; ***quizá***; ***tal vez***.

Siempre aparecerá al final de la expresión de manera independiente (no sufijada), y su función es la de poner en tela de juicio, la certeza de la proposición a la que sigue. Se trata, con todo, de un morfema con el que el sentipensar añuu logra poner en duda todo, pues, ante un mundo que, saben, es cambiante, nada puede darse como definitivo.

En este sentido, es interesante llamar la atención sobre este aspecto que, en efecto, orienta el proceso de conocer desde la perspectiva añuu (y de otros pueblos indígenas), ya que para la *ciencia occidental*, particularmente, la *ciencia*

aplicada en la que todos nuestros Estados-nacionales sustentan sus políticas públicas dirigidas, supuestamente, a *atender* a los pueblos indígenas y demás comunidades de pobres, pero cuya aplicación siempre ha resultado problemática, sobre todo, por el hecho de que las comunidades exigen una permanente revisión o re-explicación de la política propuesta por parte de los funcionarios.

Los funcionarios, por supuesto, siempre se molestan con las comunidades indígenas porque, argumentan, la política ya había sido anteriormente explicada y, además, "está escrita y publicada", por lo que consideran siempre innecesario volver a explicar. En su interior, y aunque públicamente la mayoría no lo diga (aunque algunos descaradamente sí lo hacen), suponen que los indígenas son "brutos" que "no entienden" los "beneficios" que "ellos, en nombre del Estado (de la modernidad), les llevan. Sin embargo, para los añuu y otros pueblos indígenas, toda explicación puede ser puesta en duda de acuerdo al momento y lugar en que esta es expuesta, ya que nada permanece intacto en el tiempo; de tal manera que, todo puede y debe ser revisado y revisitado permanentemente, en función de resolver las dudas generadas por –**yo**-. **Ee anain ayouna beerrnadoran yo, aka anki wataatünü nana** (*A lo mejor, hay buenos criollos en el gobierno, pero nunca los hemos conocido*).

yoi (**youi**): Expresión. ***Aquí vengo***; ***aquí está***.

La expresión proviene de: **ye**- (*aquí*); -**ou**- (*emerger*; *estar sobre*); -**i** (*sufijo marcador de género masculino, pero también marcador del aspecto evolutivo, es decir, una acción acaba y da paso inmediato a una nueva acción del sujeto*); por ello, la misma se utiliza para expresar el desplazamiento del sujeto que hace posible su presencia *aquí*, como un evento "dándose". De tal manera que, se trata de la expresión: "***aquí vengo***" o, también, "***aquí estoy emergiendo***". **Püwaata pe te, ata yoi te** (*No me llames, porque aquí vengo*); **Pünapa pe ya, ata yoi meeyakarü** (*Ya no busques, porque aquí está la cuchilla*).

yoira: Nombre. Prufundidad. ***Aquí emerjo de adentro hacia afuera***.

Como vemos, se trata de una especie de conjugación de la expresión anterior pero sufijada por –**ra** (*exterioridad*; *afuera*); por lo que el término implica una especie de gerundio semánticamente orientado hacia un: "***voy saliendo***" sin importar si el sujeto va llegando o se va yendo, pues, se trata de un "*emerger aquí desde adentro hacia afuera*"; sin embargo, igual puede ser utilizado para nombrar o marcar las profundidades de las aguas durante el desplazamiento de las embarcaciones de los pescadores. **Yoira ounire te ya** (*Voy saliendo, ya me voy de este lugar*); **Chuwarure ee jamaicha yoira api katüna** (*En el Barro hay poca profundidad para nadar*); **Jamaicha kate keetü yoira te** (*Poco tengo que voy llegando aquí*).

yoo: Expresión. ***Aquí corta/comparte***; ***aquí emerge*** (Ver **ayoo**: *ano*).

Conformada mediante **y**(**e**)- (*aquí*); seguida del morfema –**oo**- que, tal como anteriormente hemos visto, pareciera orientarse semánticamente hacia el sentido de *separar/unir* uno o más elementos; es por lo que podemos decir que la expresión –**yoo**- siempre está vinculada a nombres como **ayoo** (*ano*) como lugar exacto por donde todos los seres vivos expulsan sus desechos corporales; o a expresiones verbales en las que el hablante requiere enfatizar el lugar, ya sea por su nombre o porque efectivamente es allí, en ese lugar exacto, donde ocurre la acción a la que se refiere. En todo caso, se trata de un lugar (**ye**-), esto es, el *aquí* que marca y orienta el sentido significativo de la expresión. **Ata yoo keiwikai** (*Por aquí emerge el caimán*)

-**yoota**-: Expresión verbal. ***Decir***; ***cortar/compartir***; ***hablado***; ***dicho***.

Se trata de una de las formas del verbo hablar en la que, la acción no recae de manera directa sobre un sujeto en específico, es decir, se trata de una palabra o discurso que se ha dicho por un sujeto indeterminado, por lo que se convierte en palabra cortada y compartida por todos, pero sin que necesariamente se conozca el origen de su expresión; porque tal expresión es, con todo, sólo un decir; un dicho; una palabra hablada que puede ser considerada como una noción irrefutable o como un mero decir al que no se ha de prestar atención por tratarse de algo del que se desconoce su origen.

Es por ello que con –**yoota**- el hablante añuu puede referirse tanto a los llamados refranes o expresiones de *sabiduría popular* con los que expone ideas ya concluidas, esto es, como *saberes comprobados*; pero también, ouede referirse a los chismes, a dichos indeterminados que, ciertamente, por tener un origen no corroborado pudieran estar guiados por la difusión de una *no verdad* y, por tanto, orientados por la mala intención de quien los reproduce.

Finalmente, -**yoota**- también implica que el hablante asume la palabra o discurso que ha pronunciado como acabado, terminado, en tanto que no es imposible agregar nada más a lo ya dicho. En este sentido, –**yoota**- es el ejercicio definitivo del *sentipensar* del sujeto hablante en el aquí y ahora del uso de su palabra. **Añun nayootain: Anki aünawa keiwi amo manei wiira** (*La gente dice: Nunca se pesca caimán con anzuelo*) (Refrán popular añuu utilizado para referirse al hecho de que, nunca a un enemigo fuerte se le enfrenta mostrando debilidad); **Nayootain keetü nayootain keetü Pedrochonüyü karüwei** (*Dicen que dicen que el hijo de Pedro es Ladrón*); **Anii tayootai ye** (*Aquí he dicho*).

you: Adjetivo. ***Grande***; ***aquí emerge*** (*se expande*); ***ser mayor***.

Lo primero que debemos decir acerca de este término es que, ciertamente, corresponde a la adjetivación de algo que, de acuerdo a la perspectiva añuu, puede ser considerado como algo que es o tiene un gran tamaño o dimensión. Por otro lado, es importante señalar que **you** implica significativamente que el sujeto

realiza la acción de emerger en un *aquí/ahora* que se expresa, como quiera que sea, una expansión corporal y espiritual del mismo sujeto que así se muestra ante nosotros, ya que, desde la perspectiva añuu, todo emerger debe ser considerado como la expansión del sujeto en su masa corporal y espiritual.

No obstante, a pesar de que esto que señalamos puede ser considerado como la principal función lingüística de –**you**-, no podemos dejar de señalar que el mismo término también puede ser utilizado para referirse a una persona mayor, esto es, -**you**- puede, en algunos contextos, puede llegar a sustituir al nombre **araüra** (*viejo*), especialmente cuando el hablante quiere referirse a una persona que es mayor, pero que no puede llegar a ser considerada socialmente como *anciana*. **Kaupeinkai api nüünai Santosüyü mei you** (*El chinchorro de pescar Santos es muy grande*); **Jose youkai aka araürai pe** (*José está grande pero no es anciano*).

youchee: Expresión adjetiva. ***Que tiene grandes orejas***; ***orejudo***; ***orejón***; ***orejona***.

Como es posible apreciar, la expresión se conforma mediante: -**you**- (como *grande* o que *está grande* de tamaño o dimensión); seguida del nombre (**a**) **chee** que, ciertamente, se refiere al pabellón de las orejas presentes en humanos y animales, pero también, en elementos inanimados como las ollas, por lo que en estos casos se refiere a las "orejas" o *asas* de algunos enseres utilitarios de la cotidianidad.

Creemos importante señalar la diferencia entre **kachee** y **youchee**, pues, en el caso de **kachee** se trata de la capacidad de *oir* o *escuchar* (función principal del oído); mientras que **youchee** se refiere al tamaño o dimensión exterior del pabellón de la oreja que, si bien es cierto forma parte del proceso auditivo, su tamaño no es necesariamente vinculante con la capacidad de escuchar del sujeto; sobre todo, porque desde la perspectiva añuu igual las ollas tienen **achee** más no por ello podemos aseverar que ciertamente escuchan por sus *asas*.

Es claro, pues, que se trata de una adjetivación; sin embargo, a la hora de utikizarlo para referirse a un ser humano, el hablante debe prefijarlo con el atributivo: **a**- y al final debe sufijarlo con la marca del género que corresponda; así, debe decir: **ayoucheei** (*orejón*), para referirse a una persona del género masculino, y, **ayoucheeü** (*orejona*) cuando se refiere al genero femenino. **Kayouchee pürikükai** (*Tiene grandes orejas el burro*); **Püjapa oyeetakarü ata jüyouchee** (*Agarra la olleta por sus asas*); **Mei ayoucheei niá, aka aapa pe** (Él es muy orejón, pero no escucha).

youchirra: Expresión verbal. ***Que tiene grandes mamas***; ***que es de senos grandes*** (fig. ***preñada***).

Una de las características de los mamíferos femeninos (animales y humanos),

es que sus mamas se agrandan cuando están en periodo de gestación y aún después de parir sus crías; ello por cuanto, es en sus mamas donde generan la leche con la que sustentan a sus hijos. De tal manera que, la expresión verbal youchirra, generalmente se utiliza para designar a aquellas mujeres y animales que se encuentran en el antes mencionado periodo.

Llamamos la atención sobre este particular, pues, el término no puede ser utilizado como adjetivación (**ayouchirraü**/*tetona*) de algunas mujeres, en primer lugar, porque la expresión resulta ser no muy utilizada para referirse a ellas por razones de respeto a su condición, lo que no implica que no se piense en ello, y todo comentario al respecto es absolutamente íntimo del sujeto. Pero esto no es así cuando se trata de algún animal (cabra, vaca, burra o cualquier otro animal mamífero) que se encuentra en estado de gravidez o periodo de amamantar a sus crías y durante el cual muestra sus mamas engrandecidas. **Youchirra kaürakarü, poüratachaa jiá** (*Tiene grandes tetas la cabra, segurito está preñada*)

-**youkii**-: Expresión verbal. ***Que tiene una gran cabeza***; ***ser muy inteligente***.

Es posible decir que el término se comporta tal como los anteriores ya que, en efecto, la raíz que lo constituye es –**you**- (*grande*); sólo que, en este caso, se refiere a –**akii**- (cabeza); sin embargo, no se refiere de manera eminente a una descripción física de la misma en cuanto a su tamaño (aunque ello forme parte de su orientación semántica), sino que la mayoría de las veces, el hablante utiliza tal expresión para aludir a la capacidado inteligencia de un sujeto en particular.

Queremos decir, -**youkii**- no significa estrictamente "*cabezón*", pues, en este caso, se trataría de una adjetivación física del sujeto como tal, lo que además requeriría la necesaria prefijación de la expresión mediante el atributivo: **a**- y su sufijación con la marca de género (masculino o femenino) del sujeto así calificado (**ayoukii**/*cabezón*; **ayoukiyü**/*cabezona*).

Por el contrario, la idea de que alguien es poseedor de una "gran cabeza", para el *sentipensar* añuu, está asociada a la capacidad intelectual o inteligencia del sujeto que por ello es así nombrado y, en modo alguno a un defecto físico y por tanto, su consideración como **ayoukii** nada tiene que ver con algún sentido despectivo o peyorativo. En todo caso, el sentido de **youkii** está orientado a significar el *ejercicio de la inteligencia* por parte del sujeto y, sólo a partir de tal ejercicio es que puede ser considerado por los otros como "inteligente" o, como alguien que "tiene una gran cabeza". **Luis mei youkii, aka joukai nüchutai apüreekan** (*Luis es muy inteligente, pues siempre resuelve los problemas*) (*Luis tiene gran cabeza para siempre resolver los problemas*). **Youkii te** (*soy inteligente*); **youkii piá** (*eres inteligente tú*); **youkii niá** (*es inteligente él*); **youkii jiá** (*es inteligente ella*); **youkii we** (*somos inteligentes nosotros*); **youkii jaña** (*son inteligentes ustedes*); **youkii nana** (*son inteligentes ellos/ellas*).

-**youpü**-: Expresión verbal. ***Ser o estar alto***; ***que tiene gran estatura***, ***tamaño*** o ***gran dimensión***.

Es posible decir que la estatura promedio de un hombre añuu oscila entre los 1, 60 mts., como estatura mínima, y los 1, 68 mts., como estatura máxima; mientras que la de las mujeres oscila entre los 1,55 mts., como tamaño mínimo, y los 1,65 mts., como estatura máxima. Es por ello que cuando un sujeto, sea éste hombre o mujer, llega a superar los límites máximos de su estatura promedio, el sentipensar añuu tiende a considerarlos como **youpü**, esto es, como una persona muy alta o de muy gran tamaño corporal; pero, además, en el caso de que la persona referida alcanzara una estatura cercana o superior a los 1,80 mts., los añuu no dudan en considerarle como **youpüraa**, esto es, como *una persona superlativamente grande* (*gigante*). **Mauriciokai, Pachis awatiüyü yoopü, youpüraa tami niá** (*Mauricio, el amigo de Pachis tiene gran estatura, para mí es gigante*). **Youpü te** (*soy grande de estatura*); **youpü piá** (*eres grande estatura*); **youpü niá** (él es grande de estatura); **youpü jiá** (*ella es grande de estatura*); **youpüin we** (*somos grandes de estatura*); **youpüin jaña** (*son ustedes grandes de estatura*); **youpüin nana** (*son grandes de estatura ellos/ellas*).

youyüre (**you-üyü-re**): Expresión verbal. ***Que tiene una gran panza***; ***que es o está panzón***.

Se trata de la descripción del proceso de expansión del abdomen más que de la panza en sí misma. Generalmente, observar el crecimiento del abdomen es una de las formas como las madres añuu determinan la presencia de parásitos en sus hijos pequeños y por lo que inmediatamente aplica tratamientos desparasitantes. Pero también ocurre, especialmente en los adultos por glotonería, es decir, se trata de un sujeto que come por encima de lo que se considera normal o necesario y, por ello, su panza se agranda, de tal manera que, en un primer momento, cuando un añuu observa a una persona muy gorda o de abdomen muy pronunciado, su primera forma de nombrarlo es precisamente **youyüre**.

Decimos que se trata de la descripción del proceso por cuanto, ciertamente **youyüre** se conforma mediante: **you**- (*grande*); -üyü- (*de, o desde adentro; procedencia*); y finalmente –**re**, como sufijo que señala un lugar específico; por tanto, en su estricto sentido **youyüre** señala el engrandecimiento de ese lugar (*abdomen*) en un proceso que viene o procede de adentro hacia afuera determinando la apariencia física del sujeto como gordo o panzón. Es de señalar, que son muy pocos los añuu con esta apariencia física. **Shirü eichi mei youyüre ata nükairaari** (*Ese hombre es muy pazón porque es un comelón*).

yoü: Expresión. ***Aquí está***; ***aquí viene***
(*sujeto femenino*).

Al igual que **yoi**, la expresión viene de **ye**- (*aquí*), seguida de –**ou**- (*emerger, estar sobre*), y finalmente en este caso, –ü como sufijo marcador de género fe-

menino; por lo que es posible decir frases como, por ejemplo: **yoü jiá jürüyü jüpiña** (*Aquí viene ella desde su casa*); o también, **ayoü te jürüyü tapiña** (*aquí estoy o aquí vengo desde mi casa*), entendiendo que quien habla es un sujeto femenino.

yuwu: Nombre. ***Puñal***; ***daga***.

Término con el que diferencian lo que es una daga de un cuchillo; es decir, los añuu establecen claramente la distinción del cuchillo (**meeya**) que a diario les es necesario tanto en el hacer de la pesquería de los hombres como para el corte de la enea y la majagua de las mujeres; por tanto, el cuchillo es un instrumento fundamental del hacer de su territorialidad. Por el contrario, un puñal o daga es entendida como un arma, esto es, como un instrumento para la confrontación.

Dicho de otra manera, es fundamental tanto para el hombre como para la mujer añuu buscar tener un buen cuchillo, pues, la requiere como herramienta de su hacer; pero esto ocurre con el puñal o daga ya que, por un lado, se trata de un armamento que sólo portaría un hombre y nunca una mujer; sin embargo, muy pocos son los hombres añuu que gustan portar este tipo de arma, pues, se sabe, que puede ser mortal en un enfrentamiento y, dado que lo que por naturaleza se busca es, precisamente, no pelear, muy pocos son quienes andan armados con una daga o puñal. Así, el sujeto que anda armado de una daga se tiene como una persona belicosa o porque tiene enemigos, lo que es señal de que de alguna manera no ha cumplido con su responsabilidad y, por lo mismo, la mayoría se cuida de ellos por constituirse en elemento que puede alterar la armonía. **Shirü eichi joukai nüinka manei yuwu ata kaünüñü** (*Ese hombre siempre lleva un puñal porque tiene enemigos*); **Tachaka pe einka yuwu, aka tachaka pe ayaawa te** (*No me gusta cargar puñal, pues no me gusta pelear*).

-**yü**: Sufijo gramatical. ***Marcador de plural***.

Esta marca de plural generalmente termina fonéticamente transformada en –ñü; así, por ejemplo, al decir **tachonyü** (*mis hijos*), termina siendo pronunciada como **tachonñü**: o también, **tarinyü** (*mis nietos*), se pronuncia como **tarinñü**. En todo caso, se trata de un sufijo de plural utilizado cuando se trata de seres animados.

yüü: Expresión adjetiva. ***Verde*** (aplicado a frutos no maduros); ***jojoto***.

Término con el que es posible adjetivas como verde a un fruto y también a cualquier sujeto animado (animal o humano) que se considera como no maduro, esto es, como no adulto. Por supuesto, la regularidad de su uso es en su aplicación para designar frutas y vegetales, no obstante, es igualmente usado para referirse a un niño o a una cría de animal no adulta, pues, se trata de sujetos impetuosamente jóvenes que, de acuerdo al pensamiento añuu, se caracterizan por

actuar en virtud de la voluntad de su ímpetu y no por conciencia o sabiduría.

Shirü mayiki ee jara yüü (*Ese muchacho todavía está jojoto*); **Ee jeishikan aka yüü** (*Hay guanábanas, pero están verdes*)

Este libro se diseñó y exportó para su publicación en **Amazon** el día 10 de diciembre de 2018, en el Taller Editorial del poeta **Luis Perozo Cervantes**, ubicado en la ciudad de Maracaibo, en el estado federal del Zulia, al norte de Suramérica, en continente supuestamente descubierto por Cristobal Colón, dentro del Planeta Tierra; el mismo día pero de 1935, cuando nace en Maracaibo, José Nicanor Fajardo Hernández (murió en la misma ciudad el 21 de marzo de 2008), considerado como uno de los principales exponentes de las artes plásticas contemporáneas en el Zulia.

www.sultana.com.ve