

# Construcción de identidades en los pobladores añú de la Laguna de Sinamaica

*Alexis José Fernández Quintero*

*Departamento de Ciencias Humanas  
Facultad Experimental de Ciencias. Universidad del Zulia  
Maracaibo, 4005, Venezuela*

## Resumen

En este artículo se presentan algunas de las características del proceso de construcción de identidades étnicas en los pobladores Añú de la Laguna de Sinamaica. Para lograrlo se describieron e interpretaron las características de la identidad Añú a partir de la autoadscripción; se determinaron en sus discursos los códigos simbólicos referidos a la identidad étnica, expresados en lo espacial, lo parental y lo sagrado. Se ha interpretado este proceso además, en el ámbito de las relaciones interétnicas tanto con el Wayuu, como con el criollo. Su núcleo central es el supuesto de que los habitantes Añú de la Laguna de Sinamaica han experimentado múltiples cambios socioculturales que los han llevado a recrear sus identidades étnicas. Se recurrió al método etnográfico en el cual el investigador en una interrelación directa con la comunidad de estudio, a través del trabajo de campo, establece una relación dialógica al mismo tiempo que describe y narra los acontecimientos ciertos de la vida de un pueblo. Se concluye que los Añú a pesar de los múltiples cambios socioculturales, expresan una particular apropiación y simbolización del espacio, un afianzamiento del grupo familiar centrado en la mujer y una particular relación con lo sagrado generando sentido de pertenencia y unidad. Igualmente, en su relación con otros grupos, se dibuja una definición del sí mismo, frente al otro cercano (Wayuu) y al otro lejano (criollo), lo que permite afirmar la existencia de un proceso de constante de redefinición de sus identidades.

**Palabras clave:** Identidades, espacio, parentesco, sagrado, Añú.

# Construction of Identity Among Añú Peoples of the Laguna de Sinamaica

## Abstract

This article presents certain characteristics of the process of ethnic identity construction in Añú peoples in the Laguna de Sinamaica. In order to achieve this, the characteristics of the Añú identity were described and interpreted based on self-descriptions: symbolic codes that refer to the ethnic identity expressed as a function of space, family and what is sacred were determined through discourse. This process has been interpreted as well for the aspect of inter-ethnic relations with Wayú and relations with Creoles. The basis of the study is the supposition that Añú inhabitants in the Laguna de Sinamaica have experienced multiple socio-cultural changes that have made it necessary to recreate their ethnic identity. The ethnographic method was used in which the researcher established a relation through dialogue based on a direct interrelation with the community under study in the field, and the narration of certain events in the life of the settlement. The conclusion is that the Añú, even after experiencing multiple socio-cultural changes, express a particular understanding and symbolization of space, security in the family group centered around the woman, and a special relation with what is considered sacred, all of which generate a sense of belonging and unity. In relation with other groups they perceive a sense of self definition in relation to their fellow Wayú, and the dissimilar Creole. This allows them to affirm the existence of a process of constant re-definition of their identities.

**Key words:** Identity, space, kinship, sacredness, Añú.

## INTRODUCCIÓN

El análisis de los procesos de construcción de identidades ha constituido una de las problemáticas centrales de la Antropología, por cuanto su estudio aborda la compleja dinámica de producción de diferencias y semejanzas como una constante en el proceso de interrelación de los grupos humanos. Esta temática ha cobrado especial relevancia en las últi-

mas décadas del siglo XX, motivado especialmente por la consolidación del proceso de globalización de pueblos, ideas y capitales cuyo principal efecto ha sido la interconexión de organizaciones sociales geográficamente distantes entre sí. En este contexto, es relevante resaltar que aún cuando la fuerza homogeneizadora global llega a ser ineludible y arrolladora, las distintas realidades mundiales demuestran el resurgimiento de las diferencias concretadas en movimientos de organización y revitalización étnica, regionalismos y otros “ismos” que hoy recorren el mundo. Es pertinente agregar que la diferenciación en los efectos de la globalización en los pueblos del mundo no depende sólo de las imposibilidades de imposición o copia de un sistema social a otro, “calcando” su complejidad estructural sino que también depende de los mecanismos internos de aceptación, rechazo y reelaboración que cada grupo pone en juego, dependiendo de la base cultural que posea y de los mecanismos de “control cultural” que haya implementado históricamente. En este contexto, la producción de identidades colectivas ha sido y es una respuesta consciente y/o inconsciente que permite renegociar y redefinir las identidades locales y las especificidades étnicas.

Las identidades colectivas son construcciones generadas socialmente como consecuencia, intencional o no de las interacciones de las estructuras y patrones sociales. La membresía de los sujetos se realiza en primera instancia por inducción y más tarde por autoadscripción. Son producidas por la construcción social de fronteras que dividen y separan realmente el proceso de manejar y manipular las relaciones sociales, dentro de una matriz sociocultural cuyos ejes están construidos por reformulaciones, cohesiones, y negociaciones voluntarias (internas) e impuestas (externas) (García, 2000:5).

Según Jorge Klor de Alva (1997) el debate que subyace es el que opone un esencialismo nacionalista al construccionismo. El primero como una posición política y emotiva que define la identidad colectiva como algo fijo, bien deslindado, como algo basado en sentimientos de “vínculos primordiales”, vínculos religiosos, lingüísticos y territoriales. El segundo, entiende la identidad como algo histórico, construido como un efecto del poder, contingente y en necesidad de ser negociado. Según este autor, estaríamos ante un nuevo sentido de la cultura que se constituye con ideas, experiencias, casos y modos de ser en contraste con el sentido más habitual y político de cultura basado en la supuesta primordialidad de lenguas, territorios o religiones.

Ante esta compleja realidad mundial palabras como interculturalidad, multietnicidad, diálogo, negociación y respeto a la diferencia, han cobrado fuerza en todos los ámbitos. Es notable como los grupos indígenas de toda América han logrado actualmente su reconocimiento como sujetos en la realidad política (leyes) de los respectivos Estados Nacionales, que en su proceso de consolidación y conformación les marginaron o desconocieron su existencia, promoviendo la homogeneidad a partir de la creación de narrativas emancipadoras propuestas por las élites que lideraron esos procesos.

En el caso venezolano, la diversidad étnica y cultural que la caracteriza la convierte en terreno propicio para la reflexión en torno los procesos de construcción de identidades étnicas diferenciadas que históricamente han persistido a pesar de las múltiples tendencias homogenizadoras que ponen en peligro su permanencia. A esta realidad pluriétnica y multicultural se suman las condiciones políticas favorables producidas por los principios que rigen la Constitución Nacional aprobada en 1999, reconociendo el país como pluricultural. En esto se establecen las bases para el reconocimiento de los grupos amerindios, los derechos que éstos tienen sobre sus territorios y el respeto de las diferencias que producen los usos, prácticas y saberes culturales que les son propios.

En el presente artículo se indaga sobre los procesos de construcción de identidades en los pobladores Añú de la Laguna de Sinamaica. Se describen e interpretan las características de la identidad Añú, a partir de la autoadscripción, se determinan en sus discursos los códigos simbólicos referidos a la identidad étnica, expresados en lo espacial, lo parental y lo sagrado, se analizan las relaciones interétnicas Añú-Wayuu, Añú-Criollo. Se parte del supuesto de que los habitantes Añú de la Laguna de Sinamaica, han expresado múltiples cambios socioculturales que los han llevado a recrear sus identidades étnicas.

Se ha seguido como categorías de análisis las propuestas, a partir de la década de los ochenta, por la Antropología Social y Cultural, en cuanto a cultura/culturas, identidad y etnia (Klor de Alba, 1997), García, N. (1996), Matos, D. (1996) Esteva F. (1997) cuyos enfoques permiten una mayor comprensión del proceso de construcción de identidades y diferencias, en cuanto que las mismas son socialmente “construidas”, resultante del proceso de interacción de los grupos humanos.

Se propone la etnografía como proceso metodológico donde se establece una relación dialógica entre el sujeto investigado y el investigador, que sólo puede construirse a partir de la interculturalidad.

En nuestro contexto los estudios sobre identidades étnicas en general y amerindias en particular son abundantes y la discusión a nivel nacional se hace principalmente desde las universidades y desde las organizaciones indígenas cada vez más activas en las reflexiones en torno al sí mismo colectivo y a los complejos procesos de negociación y construcción de identidades.

## 1. ¿QUIÉNES SON LOS AÑÚ?

Los registros de la existencia de los Añú pueden ubicarse desde 1499, cuando el explorador Alonso de Ojeda descubre sus viviendas lacustres en las riberas del “Saco de Maracaibo”; posteriormente en 1529-1530, los Añú fueron visitados por Ambrosio Alfínger. Conjuntamente con los Aliles, Alcojolados, Toas, Saparos y Sinamaicas, los Añú convivían en la ribera noroccidental del Lago. *Paraujanos* es una designación dada por los Wayuu, principal grupo étnico de la región, es un término descriptivo compuesto de **para**, mar y **Añú**, gente: **“Gente de la Costa del Mar”** el nombre Paraujano aparece en la literatura como Parhowka, Parawgwan, Paraurano, Prawkan, Paraocan y Paraogwan (Jahn, 1927). En la actualidad, mayormente los ancianos se reconocen a sí mismos como Añú, “gente de aquí”, se encuentra muy extendido el empleo del término **lagunero**, para referirse a sí mismos como oriundos de la laguna (Crisantos González, entrevista: 14/0900).

Los Añú, al igual que los Wayuu, pertenecen a la familia lingüística Arawak. (Wilbert, 1980:18). Wilbert quien comparte la opinión de Alfredo Jahn (Wilbert: 18) sostiene que los Añú son una tribu separada y no una subtribu de los Wayuu argumentando datos que afirman una divergencia entre las dos lenguas de un mínimo de veinte siglos.

El mismo término Paraujano (gente de la costa del mar) es una designación Wayuu, que se impuso sobre el propio gentilicio Añú (gente, somos gente de aquí, de aquí de la laguna) que actualmente es de muy poco uso y es sólo en las últimas dos décadas cuando se ha impulsado su empleo de parte de investigadores y el Movimiento Cultural Paraujano (MOCUPA). Expresiones como “*come pescado*”, “*come babillas*”,

“*hediondo a pescado*” han sido acuñadas por los Wayuu para referirse en sentido despectivo a los pobladores de la laguna de Sinamaica.

Este grupo se ubicó progresivamente en las costas del Lago de Maracaibo. Actualmente en la Laguna de Sinamaica se ubican en un número significativo. Esta Laguna se encuentra ubicada en el Municipio Páez, del Estado Zulia. La Laguna tiene una forma ovalada y mide alrededor de 1.500 mts. En la época de lluvias recibe agua dulce del río Limón y en la estación seca entra agua salada del mar, situación que genera un problema de impacto ecológico, al ser dragada la Barra del Lago de Maracaibo. Ya en el siglo XIX Agustín Codazzi en su “Resumen de la Geografía de Venezuela” (1841) destaca pormenorizadamente las riquezas faunísticas y florísticas del ecosistema manglar-lagunar al describir el hábitat que milenariamente han ocupado los Añú.

En la actualidad la población de Sinamaica se encuentra dividida en los siguientes sectores: Puerto Cuervito, El Barro, La Ponchera, La Cochina, Nuevo Mundo, La Boquita, Las Parcelas de Mocosó y Coco Rosa, Zanzíbar, Brasil. Los censos realizados en la laguna de Sinamaica, aparentemente revelan poco incremento poblacional. Desde el realizado en 1927 por Alfredo Jahn, que indicaban 400 habitantes y 60 casas, sólo en el Sector El Barro. Luego el Censo Nacional de 1950 revela la presencia de 4200 habitantes, luego el censo de 1981 indican un número de 1200 individuos y el Censo Indígena de 1982, arroja el resultado de 2612 individuos. Estos censos en su mayoría han sido irregularmente planteados en cuanto a los criterios sobre el grupo étnico Añú. Según el más reciente censo realizado en Febrero 2000, la laguna posee 3481 habitantes, ubicados en 538 viviendas (1).

El caso de los Añú son múltiples los factores que amenazan su existencia, la fragilidad de su ecosistema caracterizado como manglar-lagunar, la pérdida progresiva de la lengua, los elementos deculturantes presentes en su dinámica sociocultural y las precarias condiciones de vida, generan tensiones constantes al interior del grupo.

Antropólogos y etnólogos han considerado su aniquilación cultural: “...los Añú (Paraujano) han estado al borde de la aniquilación cultural y hoy tenemos que clasificarlos como culturalmente extintos” (Wilbert, 1983:15) “...su cultura original apenas se puede considerar en acción”, acota Fuchs, citado por Wilbert (Wilber, 1983:15). “El estudio de los Paraujanos se presenta como una urgente tarea, ya que parecen haber

alcanzado la última fase anterior a su completa desaparición” Pollak-Eltz, citada por Wilbert (Wilbert, 1983:15) Conclusiones que hoy, de acuerdo a los criterios de reconstrucción etnohistórica y a los nuevos enfoques antropológicos sobre identidad, sugieren una serie de interrogantes: ¿Qué define la existencia de una etnia? ¿Cuáles son los criterios para definir la cultura original de un determinado grupo étnico? ¿Puede hablarse de una cultura original? ¿Poseen los Añú de la Laguna de Sinamaica una identidad étnica? ¿Cuáles son los criterios para considerar su completa desaparición? ¿Hasta qué punto es cierta la referida extinción cultural de los Paraujanos (Añú)?

Asumiendo estas interrogantes se indagó sobre los procesos de construcción de identidad étnica de los Añú, establecidos en la laguna de Sinamaica. Igualmente en la manera como marcan sus diferencias y semejanzas en las relaciones con los otros, sus parientes cercanos, los Wayuu y en las relaciones Añú/ Criollo-mestizos. Se espera determinar no sólo sus diferencias y similitudes, sino sus asimilaciones, negociaciones y adaptaciones mutuas, en un sentido de relaciones bidireccionales que permitan establecer su grado de pertenencia, su identidad como grupo social, “ya que el grupo tiene una existencia continua organizada dentro de ciertos límites (normas para establecer permanencias) que, a pesar de las modificaciones, la señalan como una unidad continua” (Barth, 1976:49).

Considerando además que las identidades colectivas se expresan a través de códigos simbólicos básicos, se pretende abordar los referidos al espacio/territorio, lo parental y lo sagrado. Partiendo del supuesto de que los códigos simbólicos “...incluyen, por una parte, saberes, y, por la otra, normas de conducta; así como también despiertan sentimientos y emociones. Son coercitivos y cohesionadores; es decir, hacen posible el consenso sobre el sentido del mundo, de la vida y del cumplimiento de las normas. También son medios para promover sentimientos de solidaridad e integración social” (García, 1996:19).

Como enfoque y estrategia metodológica se recurrió a la etnografía, a partir de la cual el investigador en una interrelación directa con la comunidad de estudio, a través del trabajo de campo, establece una relación dialógica al mismo tiempo que describe y narra los acontecimientos ciertos de la vida de un pueblo. Esta actividad es la que ha diferenciado el quehacer científico de la Antropología desde sus inicios como disciplina. Entre las técnicas utilizadas están la observación tanto directa como participante, las entrevistas no estructuradas y el método genealógico.

La población muestral fue definida tomando en cuenta el criterio antropológico de selección de informantes cualificados o privilegiados concebidos como las personas que, a criterio del investigador por sus características particulares se convierten en autoridad y en voz del grupo, entre ellas, la jerarquía del informante entre los miembros del grupo, oficio desempeñado y su interrelación con miembros de otros sectores. De acuerdo a este criterio y a las exigencias de la investigación misma, se seleccionaron cuatro grupos familiares pertenecientes a diferentes sectores de la comunidad y de ellos se seleccionaron informantes por cada grupo. Además se realizaron entrevistas a otros miembros cercanos de estos grupos familiares y a otros habitantes de la laguna con la finalidad de lograr altos niveles de confiabilidad y rigurosidad en las conclusiones de esta investigación.

Los datos obtenidos en el trabajo de campo fueron organizados y sometidos a una tarea de análisis que permitió la elaboración de un texto etnográfico, que aspira reflejar sólo algunos aspectos del proceso de construcción de identidades de los Añú de la Laguna de Sinamaica, espacio de vida en el que la complejidad de los procesos socioculturales y la capacidad creadora del hombre impiden hablar de desaparición o extinción cultural.

En el caso particular de los Añú sus fronteras étnicas están centradas en su particular modo de vida y su particular hábitat que le confiere rasgos distintivos, caracterizados como “pueblos de agua”, “pueblos palafíticos”, “pueblos anfibios”. Retóricas que hacen inserción en la especificidad histórica y social de una comunidad amerindia en un medio que han ocupado ancestralmente, con un elemento de subsistencia común: la pesca y una construcción habitacional milenaria: el palafito. Ambas condiciones se han mantenido en el tiempo y el espacio rehaciéndose continuamente, asimilando nuevas maneras en su interacción cotidiana y negando otras que atenten contra su especificidad, tomando y desechando contenidos simbólicos que redimensionan su identidad étnica.

En este sentido se considera la apreciación de cultura como noción útil para designar el resultado del proceso de práctica y producción de sentido en el cual participan todas las actividades humanas. Representaciones y prácticas objetivables en la dinámica diaria tanto en la cotidianidad como en las prácticas concebidas como trascendentales. Procesos que permiten la especificidad de sus manifestaciones, la diferenciación

ante otras expresiones culturales y propician su conformación así como su continuidad en el tiempo (García, 1996: 17).

Siguiendo el criterio de García N., este proceso de producción y práctica implica tanto las acciones como las emociones, los sentimientos como los pensamientos. Los modos de hacer -de intervenir sobre la naturaleza y en la sociedad, así como también, los de disponer del poder- además de las acciones que lo definen son al mismo tiempo una práctica simbólica. Representaciones a las cuales se les atribuye significado y en consecuencia posibilitan múltiples lecturas que permiten por tanto ser descifradas consciente o inconscientemente por los miembros del grupo (García, 1996: 19).

El hombre no sólo tiene un acceso simbólico al mundo sino que también hace una construcción simbólica del universo. De esta manera los símbolos permiten ordenar la experiencia y propician la construcción de lo real, actúan en la percepción como en los conocimientos y en las experiencias. Sistemas simbólicos que se objetivan en el flujo comunicacional; tienen una estructura lógica y cumplen funciones gnoseológicas, axiológicas y políticas. En consecuencia, al ser objetivables en el flujo comunicacional pueden ser identificados en las ideas, en las representaciones colectivas, en los juicios, en las propuestas analíticas y a su posible interpretación (García, 1996: 19).

De manera que códigos simbólicos significa la producción y reproducción de saberes primordiales que poseen los miembros de un grupo social para formular sus mensajes, verbales o no, y cuya comprensión es fundamental para su funcionamiento. En el caso particular del estudio de la construcción de identidades en los pobladores Añú de la Laguna de Sinamaica, se propusieron los códigos simbólicos relativos a su relación espacial, su relación parental y su relación con lo sagrado.

## 2. PARTICULAR RELACIÓN HOMBRE-AGUA

En un hábitat caracterizado como un ecosistema manglar-lagunar, la Laguna de Sinamaica, para los Añú no es sólo el medio físico donde desarrollan su dinámica cotidiana sino que además es la Laguna, la que provee la materia primordial para la construcción de su vivienda (mangle y enea), es el medio que históricamente le ha permitido su principal actividad productiva: la pesca. *“Estamos **hallados** aquí. Uno siempre busca el agua: la vida. El pescado, el agua para consumir, el agua para las embarcaciones.*

*Este es nuestro terreno, lo construimos a pulso, rellenando con conchas de coco, represándolo con escolleras para tener patio, aquí siempre cerquita del agua...*” (Crisantos González, entrevista: 14/09/00).

Apropiación del espacio que implica una simbolización del mismo, el agua en las más diversas cosmogonías ha significado la vida: el agua es la fuente originaria de la vida: provee la alimentación, permite la movilidad y/o desplazamiento que propicia a su vez la interacción con otras sociedades, en un **cruce de fronteras** al interior y exterior del grupo, con otras culturas, asimismo ganándole espacio al agua se hace el patio (la tierra) para construir la casa, el palafito que traduce casa en el (las) agua(s)...

Hay narrativas fundacionales que precisan definidas fronteras sociales ante los otros con quienes interactúan en su dinámica cotidiana. EL “otro lugar”, es lo ajeno, lo de afuera, lo que “me enferma”. *“Aquí sí, aquí nació, aquí crecí y aquí moriré”* (María Librada Silva: 14/09/00). En una interacción que permite precisar esas fronteras que definen la autoadscripción social y su concomitante territorial: *“Ese **adentro** en la Laguna, lo siento mío, me pertenece todo eso que me rodea, lo disfruto lo más que pueda... Ese **afuera** de nosotros, afuera de la Laguna es difícil, extraño, otro ambiente. Por ejemplo Maracaibo lo veo inseguro, lejano, caluroso”* (Mary Luz Conrado: 14/09/09).

Aceptaciones de un sí mismo que se predice interiormente en atributos positivos ante lo de **afuera**, que es visto como extraño, ajeno, incómodo. Además en la actualidad es el medio que permite desarrollar otras actividades propias de su naturaleza, tales como la actividad turística que consiste en recorridos por los diferentes sectores y canales de la laguna, basada en el uso de lanchas con motor fuera de borda, en una readaptación que permite nuevas interacciones que contribuyen a fortalecer sus nexos con el medio, el uso de las lanchas es evidente y algo perceptible en su interacción social, es la presencia turística, mayormente son extranjeros (franceses, alemanes, americanos vinculados a la empresa petroleras) algo que en cierto sentido les otorga un sentimiento de orgullo y una callada retaliación hacia el criollo, *“nos visitan más los extranjeros, los de afuera que los mismos venezolanos”* (Boris Chacín, entrevista 14/09/00), o las visitas organizadas por instituciones educativas, religiosas, culturales, etc., con las que se establecen lazos de empatía y sentimientos de solidaridad, incremento de la actividad de las tejedoras de enneas, contacto permanente con otras sociedades ribereñas con las que

mantienen un intercambio de materiales (mangle y enea) y productos (esteras, cestas, artesanías), contrataciones para los efectos de pesca en alta mar o la pesca de camarones en la Costa Oriental del Lago, prácticas desarrolladas en las últimas dos décadas que implica nuevas modalidades de subsistencia que aunadas a las anteriores conforman ese particular modo de vida.

En esa relación de permanencias, cambios y negociaciones se encuentra una simbolización del espacio en cuanto que la Laguna era un paraje encantado, “*un sitio de aguas cristalinas, donde antiguamente enterraban a los muertos*”, “*un lugar encantado donde había animales*”, “*un sitio de aguas claras donde se veían destellos de piedras preciosas*” (Magali Silva, 15/09/00) Ese lugar mítico, ancestral, refiere un “antes” en la historia cotidiana de la Laguna: un “antes” pletórico, en su flora y en su fauna, en riquezas, en aguas claras, un encantamiento del lugar que “ahora” en el presente ya no es, ya no está, pero que está allí, en sus narrativas orales, en su memoria colectiva. Un contacto con lo trascendente, con lo no terrenal, con lo atemporal. Estas referencias se encuentran sólo en los ancianos, en algunos maestros y promotores culturales, en los jóvenes no se encuentra ese recuerdo, sólo la expectativa de que antes la Laguna, fue “*algo mucho más limpio, había mas agua, era más habitable*” (Boris Chacín, 14/09/00). Guardan estas narraciones posibilidades de recuperación de esa memoria ancestral, nexos conciliatorios con un pasado histórico reciente que tiende a ser tendenciosamente desestructurado, negado en textos de enseñanza de Historia y obviado en las planificaciones y programas que el Estado ejecuta para las minorías étnicas.

La Laguna es a menudo idealizada en sus composiciones musicales (décimas, cantos, versos): “*Que bonita la Laguna/ cuando llena la mara/ se ven los claros de luna/ Y verdecita la enea*” (Crisantos González, 14/09/00); y en sus narrativas cotidianas: “*La Laguna es un resplandor. Es un resplandor porque desde niña contemplamos la luna reflejada en el agua. Igualmente de día, el sol la ilumina y produce un espejo de agua. Es un resplandor por el agua tanto de día como de noche. Uno tiene eso arraigado desde que nace hasta que muere...*” (Mary Luz Conrado, entrevista, 14/09/00); “*nuestra Laguna, es lo único que tenemos, no tenemos nada más, es lo único que tenemos*” (Julio González, entrevista: 14/09/00).

Hay un sentido de pertenencia que funda una entidad étnica, sentido de pertenencia del grupo ante una territorialidad, que particularmente

en este caso es el agua, las casas en el agua, las porciones de tierra ganadas a la Laguna. Sentido de pertenencia que se extiende al interior del grupo familiar. A pesar de la precariedad socioeconómica (los Municipios Mara y Páez expresan los índices más altos de pobreza del país) en la sociedad Añú hay una valoración del espacio que les lleva a redimensionar su relación con el entorno, un medio al que le atribuyen propiedades anímicas ya que existe una profunda relación entre la concepción del cuerpo y la salud de la Laguna.

En ese sentido la comunidad Añú le otorga al espacio un rasgo distintivo en cuanto que le permite marcar la diferencia en la construcción del sí mismo colectivo, *“nosotros, los Añú, somos de agua, ellos, los Wayuu, son de tierra y los otros los yucpa y los bari, son otra cosa, esos andan desnudos, están muy lejos”* (María Sierra, 2000). Hay una apropiación simbólica del espacio en cuanto que sitio de agua, cosmogómicamente, en el agua se encuentra el inicio del mundo, *“es la vida, allí están los peces, allí está nuestra vida”* (Santos González, entrevista: 14/09/00).

### **3. PARTICULAR RELACIÓN DE PARENTESCO DE FILIACIÓN**

En los grupos familiares estudiados (destacaré los casos de María Sierra, Magali Silva, Luis Nava y Boris Chacín) encuentro un sentido de pertenencia en el espacio que cada grupo ha ido ganando a la Laguna. Se observa la característica que cada nueva unión o matrimonio (mayormente se dan uniones libres “concubinatos” y últimamente a partir de los años ochenta se dan los matrimonios formales) construye su residencia a la derecha de la casa materna en forma circular, hasta rodear la casa primaria, compartiendo muchas veces una sola cocina para todos los miembros que integran el grupo familiar.

Hay un principio de matrifocalidad donde la mujer ocupa un rol fundamental. Así encontramos en el caso específico de María Sierra su rol de bisabuela, abuela, madre, mujer, organizadora de la economía doméstica y organizadora de las fiestas religiosas (de hecho en su casa se ha construido un bohío para el altar de salida y regreso de la procesión de Santa Lucía) así como partera, y, también “curiosa”, puesto que cura el mal-de-ojo.

En los casos estudiados es la mujer que ocupa un rol protagónico en la organización familiar, no sólo en los roles de llevar adelante la economía doméstica (organización y distribución de los ingresos) sino en la representa-

ción social de la familia y en la organización de los eventos religiosos. Así como en la representación de parte de la mujer o mujeres del grupo familiar ante instancias gubernamentales, educativas y/o culturales.

El caso particular del grupo familiar de María Sierra, en el sector La Cochina, es representativo en función del rol organizador que desempeñan sus miembros en la organización de las fiestas religiosas, desde la procesión de Santa Lucía hasta las celebraciones de San Bartolo, San Benito y La Virgen del Carmen, así como sus relaciones de consanguinidad, alianza y filiación con otros grupos familiares representativos de la zona. En el grupo se presenta el afianzamiento de su territorialidad, el principio de la matrifocalidad, y los nexos identificatorios entre los miembros de la comunidad Añú.

En los casos de parentesco estudiados se expresa una compleja red de sociabilidad en una dinámica permanente de adscripciones y rechazos, afianzamiento a una territorialidad y a sus negociaciones en los desplazamientos del grupo en un incesante movimiento de “idas y venidas”, así como la jerarquización por edad, sexo, status ante el diseño de viejos y nuevos roles al interior/exterior de la sociedad Añú y la consecuente postulación de la mujer como madre, abuela, tía (ahora promotora cultural que puede asumir el rol de maestra, camarera, enfermera etc.).

La auto-adscripción consciente e inconsciente a una identidad étnica expresa una mismidad como proyecto común de pertenecer a un todo concebido como grupo, es el caso de María Sierra, donde en sus tres uniones, las familias constituidas interactúan en la misma casa familiar primaria (partiendo del principio de la hembra), con las variantes de “*quienes se van regresa, así sea en una caja, pero regresan*” (Julio González: 14/09/00) en una interrelación de adaptaciones y renegociaciones al interior/exterior del grupo que les permite concebirse como un continuum social adscrito a un proyecto familiar común: “*formamos una familia, una familia muy unida, donde hay mucho respeto*” (María Sierra: 14/09/00).

**“Aquí nació y aquí me voy a morir.** A Maracaibo voy de paseo. No me gusta para vivir. Esto para nosotros es todo, es todo lo que tenemos y nos gusta. Aquí están mis hijos y mis nietos y mis sobrinos. Aquí en la casa, con ese que acaban de traer recién nacido, **somos diecinueve. Y aquí estamos...La Laguna es todo**” (Lupe González, en su condición de yerna, integrante del grupo familiar de María Sierra).

En este grupo familiar es preciso hacer referencia a la interacción interétnica puesto que en su última y actual unión, su compañero de origen Wayuu, con quien ha procreado siete hijos, no tiene restricciones de asumirse como Añú, incorporado a las alianzas familiares, tomando para sí el trabajo de pesca, trabajador de la zipa (constructor de escolleras que se hacen con barro y conchas de coco) y cortador de madera, respondiendo a la dinámica social de María Sierra como esposa, madre, abuela, comadrona, “curiosa”, organizadora de la procesión de Santa Lucía y responsable de la casa en su economía (quien recibe y distribuye los ingresos) y en su representación social. Crisantos González, quien no sólo ha asimilado las normas y valores del grupo familiar Añú, en una renegociación que le permite asumirse a sí mismo como Añú, invisibilizando las diferencias tan precisamente marcadas en los discursos cotidianos ante el otro cercano, plantea que: *“Hay mucha familia. El Wayú da y el Paraujano tiene que dar. El Wayuu es un primo, con él hay mucha amistad. Hay algunos que no. El Wayuu cobra, si le sacan sangre, tienen que pagar”* (Crisantos González: 14/09/00).

Otro aspecto relevante en los casos de parentesco estudiado, (grupo familiar de Boris Chacín) lo constituye la permanencia del grupo familiar en La Laguna y su desplazamiento hacia centros urbanos. De este grupo familiar hay quienes permanecen asumiendo su entorno familiar, como “lo mejor” y quienes se marchan buscando nuevas condiciones de vida, estudios, fuentes de trabajo, para regresar en periodos vacacionales, festivos, buscando la seguridad y tranquilidad que otorga la Laguna. Consideraciones que se plantean ante las exigencias y expectativas del grupo familiar:

Boris Chacín, ejerce el oficio de lanchero, realiza jornadas diarias de transporte escolar al colegio de Sinamaica y participa activamente de los programas turísticos, religiosos o eventos de emergencia como las inundaciones. Su esposa, Yanira Paz, con grado de bachiller, se desempeña como secretaria de la prefectura de Sinamaica de Tierra desde 1991, viaja continuamente a Maicao en actividades de compra de diverso género para su comercio en Sinamaica y la Laguna. Es uno de los grupos cuyo status socio-económico propicia adaptaciones y renegociaciones con el medio, en algunos casos generando conflictividad y revelando un juego de intereses de oposición/aceptación al interior de la comunidad. La vivienda de Boris Chacín, ubicada en el sector La Boquita, es representativa de los cambios introducidos ante la vivienda tradicional. Es

una vivienda tipo quinta, con porche, tres dormitorios, sala, comedor y cocina. Posee sanitario y baño separado, aire acondicionado en el cuarto principal y ventiladores de pie y de techo en el resto de las habitaciones, dos televisores y adornos urbanos en la sala que incorpora un “estar”. Piso de cemento y techo de zinc. Ambos poseen telefonía celular. Boris sostiene discusión con quienes pretenden conservar la vivienda tradicional, alegando la poca durabilidad de los materiales comunes (mangle y enea) y la escasa protección ante la lluvia y la plaga, además que en la enea se procrean chiripas y culebras. Ante quienes lo objetan defiende el derecho a “vivir bien” y a mejorar la “calidad de vida”, defiende su espacio ya que: *“Aquí tengo todo. Mi esposa y mis hijos. Tengo mi casa y tengo dos lanchas. Estoy orgulloso de estar aquí. Como esto no hay...”* (Boris Chacín: 14/09/00).

Su grupo familiar extendido se ha desplazado a otras ciudades como El Moján, Maracaibo y Valencia, donde ejercen actividades a fines al transporte ya sea como lancheros, como es el caso de quienes fijaron residencia en El Moján y Maracaibo, ya sea como transportistas como quienes se han residenciado en Valencia. Mantienen un contacto permanente con el grupo instalado en la Laguna a quienes ven como *“la familia principal”*, *“siempre regresan, en caso de enfermedad, un accidente, un percance que le ocurra a cualquiera, siempre están pendiente de avisarnos y siempre vienen, nunca se olvidan de nosotros”* (Boris Chacín: 15/09/00).

El patrón de asentamiento de los Añu es muy particular de su cultura, de tal manera que se convierte en un elemento de identidad étnica: *“Es una tradición vivir juntos. Es una alegría estar todos juntos. En nosotros hay unión: estamos pendientes el uno del otro. Si es una enfermedad, allí estamos. Si es el alimento, uno lo comparte. Siempre estamos amontonados. Siempre juntos, como los animales cuando tienen frío que se amontonan. Elizabeth y Luis con sus cuatro hijos, no se han podido adaptar a vivir afuera. Sólo van a dormir...”* (Luis Nava, entrevista: 14/09/00) *“...Y uno es así como el árbol, a donde quiera que va, va regando la semillita, y van naciendo otros árboles, así es uno, va creciendo la familia...”* (Crisantos González, entrevista: 14/09/00).

Se encuentra una noción de pertenecer a un “todo” común, “algo” que les pertenece a todos así como una vinculación simbólica con el espacio que la casa encierra. Ese afuera no es sólo hacia Sinamaica de Tierra, El Moján, Paraguaipoa, Maracaibo, sino que también afuera signifi-

ca afuera de la vivienda familiar, donde hay resguardo, seguridad, solidaridad.

Hay, así mismo, un sentido de pertenencia indisoluble a lo animal, “*somos como lo animales que cuando tienen frío se amontonan*”. Así como un sentido de pertenencia indisoluble a lo vegetal, “*así como el árbol a donde quiera que va, va regando la semillita*”. En la simbolización de esa relación, hombre-animal, hombre-vegetal, se encuentra que: “El Animal se presenta, en tales pensamientos como un abstracto espontáneo, el objeto de una asimilación simbólica: de este modo testimonia la universalidad y la pluralidad de su presencia tanto en una conciencia civilizada como en una mentalidad primitiva” (Durand, 1981: 64). Hay un sentido de continuidad en el tiempo y en el espacio, no es la contraposición estructural Hombre Vs. Naturaleza, es la proyección de las posibilidades humanas en su interacción con la naturaleza. Estas narrativas expresan un sentido envolvente donde el grupo familiar y la casa que lo cobija simbolizan la unión con el mundo, la estrecha unión con el cosmos.

Otro elemento observable en la relación filial es la jerarquía que la casa (en este caso el palafito y su cocina) ocupa en el desenvolvimiento del grupo. La cocina no es sólo el sitio de la preparación de la comida diaria, sino el lugar de reunión familiar: reuniones para tratar diversidad de temas tales como la salud, la economía doméstica, la faena de pesca, la situación de la Laguna, etc. Se esta de acuerdo con Rafael López-Sanz de que “es la cocina donde mejor se expresa el conjunto de las relaciones de parentesco y familia, que tiene a la mujer como su foco central” (López-Sanz, 1993:174). Así mismo con el criterio expresado por el autor en cuanto a que, “...la mujer en sus distintos roles en el tiempo y el espacio, es centro y génesis de la reproducción biológica y social de las familias venezolanas” (López-Sanz, 1993: 175).

#### **4. PARTICULAR RELACIÓN CON LO SAGRADO**

En la sociedad Añú una de las expresiones de las relaciones del sujeto colectivo con lo sagrado, la constituye la celebración de Santa Lucía, cuya expresión central es una procesión con la Santa por los diferentes sectores de la Laguna, en un recorrido que se extiende hasta Puerto Mara, para regresar al punto de partida donde está ubicado el altar, en el palafito de María Sierra. En la procesión se van entonando cantos (décimas, gaitas, versos improvisados) alusivos a la Santa, a sus bondades y virtudes, a

los favores recibidos, a nuevas solicitudes, reclamos y anhelos que van acompañados de gestos de entrega, conductas de reverencias y fervor de los integrantes de la procesión. La procesión se lleva a acabo el día 13 de Diciembre y la celebración se extiende hasta el 6 de Enero.

Para la sociedad Añú, Santa Lucía, es la Santa de las curaciones, es la invocada ante las enfermedades, principalmente de los ojos, otras dolencias del cuerpo y situaciones provocadas por las lluvias (inundaciones), de riesgo como las de la pesca en alta mar y otras situaciones imprevisitas. Es invocada como Madre, Señora Santa Lucía, “*la más hermosa*”, “*la más bonita*” “*Nosotros creemos en Santa Lucía, allí la tenemos en ese altar, allá esta “la de Julio” para recoger por la Laguna y hacerle la fiesta. En ella creemos. Ha curado a personas de la vista, ha hecho el milagro de devolverla la vista. Ella es algo sagrado porque ella hace milagros. Es una belleza, una alegría. Con Santa Lucía todos estamos alegres.*” (Lupe González, entrevista: 14/09/00). “*Yo trabajo mucho, no paro en la casa, pero el día de la Santa, ese día yo no trabajo, no hago nada. Hay que respetar*” (María Librada Silva, entrevista: 14/09/00).

En la procesión de Santa Lucía, se encuentra la expresión de un comportamiento tanto individual como colectivo, enraizado en una tradición religiosa que comporta para los habitantes de la Laguna, todo un ritual establecido: ocurre en un espacio y un tiempo determinados, sigue ciertas pautas previas, una jornada preparatoria de la Santa y del altar, promesas solicitadas, enseñas de favores recibidos, cánticos, salida de la Santa, recorrido por las “calles de agua” y al final, una fiesta que se prolonga hasta el amanecer donde participa la comunidad.

Al igual que los otros patronos, santas y vírgenes del calendario católico que se celebran en la región, en la celebración de Santa Lucía, “...en sus dos aspectos - ritual y festivo - hay una reivindicación del pasado (código simbólico que es muy importante como medio de diferenciación)... En todas ellas hay siempre dos metacontextos a las cuales hacen referencia : en primer lugar a la religión católica como religión universal y en segundo lugar, a la sociedad venezolana como entidad geoespacial donde la fiesta se lleva a cabo” (García, 1996: 96).

En la Laguna de Sinamaica la patrona es la Virgen del Carmen, cuya celebración se realiza el 16 de julio. Sin embargo, cada día crece con mayor fervor la devoción por el culto a Santa Lucía, aspecto constatable por las referencias a su sistema de creencias al ser consultados par-

ticipantes y organizadores del evento. Hay una apropiación del culto y una adaptación a la particularidad de su ecosistema manglar-lagunar, a las especificidades de su noción cosmogónica .

En el culto a Santa Lucía, en la Laguna de Sinamaica, hay una reelaboración de los elementos simbólicos básicos de la relación del colectivo con la trascendencia, de su relación con la deidad, contrastables en la versión primaria y reconstrucción de una nueva narrativa. Apropiación de esos códigos simbólicos y asimilación a su cultura particular. En este sentido transcribo, la versión que sobre Santa Lucía, ofrece una participante:

*“Nosotros creemos en Dios, por él es que estamos vivos y por él es que tenemos todo. Siempre existió Dios, él fue el que nos hizo, nos dio el ejemplo, nos dio la crianza, nos dio todo esto que tenemos, nosotros no sabemos de los de antes. Creemos en la virgen del Carmen porque es la patrona de aquí y también en Santa Lucía, porque ella es paraujana, de aquí de la laguna de Sinamaica. Ella era una muchacha que tenía muchos enamorados. Por eso es que les voy a decir que la envidia existe y murmurar vida ajena también. Santa Lucía era una chinita, era la más bonita que había, era una paraujana, como decir, los domingos y sábados nos conversa mamá, pero eso es un cantar, ella nos lo decía en un canto, nos cantaba y después nos conversaba y nos decía que Santa Lucía es una china, también patrona de aquí , de la laguna, paraujana como nosotros, ella vestía de manta, bonita que era, allí esta en la capilla, en la iglesia, bonita que es, entonces los enamorados, ustedes saben donde ven una muchacha, ahí están los enamorados y llegaba uno y llegaba el otro y la muchacha sentada ahí en medio del padre, la hermana y los hermanos. ¿Cómo podía esta muchacha sentada en medio de sus padres y hermanos, ningún muchacho la podía tocar ? ¿ No es verdad ? Entonces decían las mujeres de los hombres, se ponían celosas, ahí se veía la envidia por los celos... las malas lenguas... ya venían chismes, ya venían cosas...entonces le dijo “bueno mamá hasta aquí no mas llego y me voy a convertir en Santa, yo soy una virgen y yo no he pecado con nadie”, le comentó a la mamá, “tengo el gusto de convertirme en Santa”, se fue pa’ una mata, ahí como que se hincó de rodillas y como que el Señor llegó al pie de esa mata y le preguntó que por qué estaba así y ella le dijo que no quería pecar con ningún hombre, que ella se quería convertir en Santa, en virgen porque a ella eran mucha las lenguas que le habían echado, entonces le dijo el viejito está bien, entonces le dio una cosa pa*

*que se la beba, ese día se cansó la madre de esperar y no vino, se convirtió allá al pie de la mata, se hincó y se convirtió. Entonces decían que el enamorado más fuerte que ella tenía que se llamaba Jesús, entonces le decía un verso:*

*Santa Lucía es tan Santa, que sus ojos se sacó y a Jesús se los mandó en un platillo volante. Esto es para que se conformara con sus ojos” (Mariño Omilia y otros, 1986).*

Es evidente como estas narrativas orales permiten reconstruir los elementos simbólicos básicos de la versión original, asimilándolos y adaptándolos a su particular experiencia simbólica. Se describen progresivamente los diferentes elementos que componen el núcleo narrativo : el sacrificio, la renuncia, evitar “las tentaciones de la carne”, el escarnio público en base a maledicencias, la ausencia del padre, la relación permanente con la madre, el símbolo del árbol como un lugar sagrado donde ella va a hincarse y pedir su conversión, la presencia del Señor quien le da a beber “algo”, repitiendo análogamente la versión original, adaptándola al contexto que ofrece la laguna y a la particular visión que sus pobladores tienen de este mito.

En nuestro caso particular, “La santa está especialmente vinculada a la curación, a las enfermedades del cuerpo, y en particular a los ojos. La ceguera entre los Añú es entre otras cosas un castigo de habilidad, por sol/reflejo en el agua (quemaduras en la retina) a los pescadores, y por astillas (punciones) a las tejedoras” (Boza, 1989:154).

Por su condición de realizar milagros, la santa recibe los más encomiables calificativos: Madre, Virgen, Santa, Santa Milagrosa, “La más hermosa”, La de ojitos bellos, Señora Santa Lucía. Calificativos que remiten a la veneración que la comunidad le profesa. Generalmente se le hacen votos a cambio de favores. Se le pide en circunstancias como enfermedad grave, accidentes, etc.

Es una suerte de nexo interior para la unificación del grupo familiar, es un culto que posee una cualidad interna que conmueve, es un culto privado, muy de las familias, que entraña la posibilidad de la comunicación al interior del grupo. Preferentemente el culto ha sido organizado por mujeres, aún cuando hoy en día se observa un mayor número de hombres jóvenes participando activamente en el mismo. El hecho de que los lancheros son todos hombres le añade un gran número de hombres participantes, no sólo por su oficio, sino por su actitud de respeto y reve-

rencia hacia la virgen. Siguiendo los criterios expuesto por (Turner, 1997:21) la procesión de Santa Lucía cumple con los roles fundamentales del ritual simbólico: propicia la cohesión del grupo étnico, genera un sentido de pertenencia al perfilar sus valores y creencias, sus expresiones, contenidos y simbolismo se transmiten generacionalmente, y fortalece su identidad étnica, social y cultural.

## 5. EL AÑÚ FRENTE AL WAYUU

Numéricamente mayor, con una sólida estructura social que le ha permitido desarrollar un cierto renglón agrícola-pecuario, a pesar de las difíciles condiciones de la geografía guajira, con un mayor espectro cultural manifiesto en el afianzamiento de su lengua y de su estructura clánica, y hoy en día con el incremento de la actividad del contrabando fronterizo (negocios ilícitos de bebidas alcohólicas, cigarrillos, acetona para el procesamiento de drogas, gasolina, etc.) lo cual le otorga un sentido de negociación de poder en la frontera, la comunidad Wayuu ha ejercido en su relación con los Añú, históricamente una interacción de hegemonía e imposición.

En 1923 Alfredo Jahn, clasifica a los habitantes de la cuenca del Lago y su entorno, en dos ramas estrechamente vinculadas y de filiación arawaca conformadas por los Guajiros y Cocinas y por los Paraujanos. En esa interacción interétnica los Wayuu se proclamaron descendientes de los antiguos pobladores de la Península en contraposición a los Cocinas a quienes consideraban “pendencieros, ladrones y de baja ralea” (Strauss K., 1992:111) y a los Paraujanos a quienes despectivamente designaron como *Parrouja*, Gente del mar. Según Alfredo Jahn: “Su modo de vivir sobre el agua, dedicados a la pesca y a la cacería, los ha mantenido en un ambiente bien diferente del que rodea a los goajiros, y esto se traduce hasta en las diferencia dialectales de su lengua” (Citado por Rafael Strauss: 111). Según Strauss así como los Wayuu despreciaron a los Cocinas también despreciaron a los Paraujanos.

Actualmente refiere Miguel Angel Jusayú que “*los Añú, eran demasiado pobres, no tenían tierra, ni nada. Se ocupaban de comer animales del agua. Los Wayuu consideraban que eran gente indigente, no tenían animales, ganado, tierras, eran muy pobres, y, como pobres ellos no buscaban a nadie y nadie los buscaba a ellos*” (Miguel Angel Jusayú, entrevista: 10/11/00).

Se trata de analizar esa relación interétnica y de propiciar esa interlocución entre el Añú y el Wayuu, entre el Añú y el Criollo, para interpretar el tejido de significaciones con las que se construye el sí mismo Añú en su interacción social. En esa interacción “la imagen propia (la identidad)... se crea, destruye y reconstruye en la interacción social en diversos contextos, y por medio de procesos de confrontación, ya sea por que se está en contacto o porque se viva la necesidad de oponerse al otro” (García, 1995: 211).

La imagen del sí mismo de los Añú se construye a partir de la visión del otro cercano, “*el Wayuu, pariente cercano pero diferente a nosotros los Añú*”.

Según el Añú la comunidad Wayú, a diferencia de la comunidad Añú, “*posee tierras, tiene ganado, ha hecho riquezas, nosotros no. El Wayuu es muy distinto...Ellos traen para llevar. Así como dan quitan. Pero te voy a decir, son parientes cercanos. Y otra cosa, el Wayuu trabaja, trabaja como un hombre. Nosotros somos distintos, cortamos enea, tejemos esteras, es el trabajo de las mujeres. Los hombres son pescadores, cortadores de mangle. El Wayuu trabaja, trabaja la tierra, siembra, tiene ganado. Nosotros somos del agua, ellos siempre son de tierra*” (M. L. Silva, 2000).

En sus discursos diarios hay una permanente vinculación con el agua, al hecho de pertenecer a la Laguna, esa condición marca la diferencia, “*Nosotros somos de agua, ellos siempre son de tierra*”, “*somos habitantes de la Laguna*”, “*somos pobladores de los palafitos*”; “*ellos en cambio, tienen tierras, tienen ganado, tienen riquezas*”; “*nosotros no tenemos nada, no más la Laguna, somos pescadores*”. Se encuentra una demarcación profunda de sus límites sociales en su condición de ser habitantes de la Laguna. “*Ellos, los otros, los Wayuu, son de tierra, están afuera, ellos son de la frontera, nosotros los Añú estamos aquí dentro, dentro de la Laguna*”. Ser laguneros los convierte en pescadores, trabajadores de faenas que se desarrollan en el agua: pesca, corte del mangle, corte de la enea, construcción de escolleras, lancheros, recorrido de las embarcaciones (calafatear). Se establece una relación circular cuyo epicentro es la Laguna, dentro de ella se encuentra la vida: el agua, la familia, la casa, la pesca. El agua, a pesar de la sedimentación y la contaminación, sigue siendo el elemento nuclear; la familia, el grupo que a pesar de su aparente desunión, representa la cohesión parental; la casa, el palafito rodeado de agua, es el interior más adentro de la Laguna, que ofrece seguridad, cercanía y familiaridad; la pesca, reducida a su mínima expre-

sión, ha sido la faena laboral más importante desarrollada por los ancianos, deseada por los jóvenes (ya a la edad de 10-12 años están aptos para la pesca y en grupos familiares se marchan a La Rita, en la Costa Oriental, para la pesca de camarones) y proyectada como un oficio digno, añorado, presentado hacia los niños de parte de los adultos.

Elementos que integran un particular modo de vida y que a su vez extiende su tramado hacia las expresiones simbólicas que conforman el universo particular de los Añú: perceptible en sus celebraciones religiosas, en sus fiestas, en sus juegos, en sus cantos, en sus narrativas cotidianas.

Esas referencias a un nosotros asertivo/negativo en relación al Otro construye progresivamente la identidad étnica que permite reafirmar al grupo Añú en relación al otro grupo, cercano, pariente, pero diferente. Dinámica social que reafirma la consideración sobre “...*la construcción y negociación de las identidades (como) un acto interlocutorio entre lo propio y lo ajeno, en el cual participan muchos Otros, además del otro íntimo el cual puede coincidir o no*” (García, 1995: 211).

Esa construcción del Sí mismo (Añú) ante el Otro (Wayuu) se expresa reiteradamente en la dinámica de su vida cotidiana, se procesa bajo sentimientos de negación/afirmación, de rechazo/aceptación, en un constante proceso de identidad/alteridad: “*El Wayuu es un primo. Un pariente. Ellos tienen su ley. Nosotros no. Ellos tienen su lengua. Nosotros no. Ellos son de tierra, nosotros somos de agua. El Paraujano es muy desunido, el Wayuu si es unido. Si hay un problema, ellos se unen y van a cobrar*” (Julio González, entrevista: 14/09/00).

En esta permanente negación surge la visión del otro que le permite construir el sí mismo negador ante el otro que sí hace, que sí conserva su cultura, que sí cobra las ofensas, que sí atiende a su tradición, que sí respeta sus creencias.

## 6. EL AÑÚ FRENTE AL CRIOLLO

Es notable que en el tejido de significaciones que la población Añú ha elaborado sobre sí misma no deja de expresarse como una constante, el sentido de carencia y desposesión, el sentido de orfandad ante una entidad ya sea esta, Estado/Nación (propriadamente referida como Gobierno) del que esperan la solución a sus problemas, jerárquicamente enumerados así: la solución a la sedimentación de la laguna, la dotación de agua

potable, la construcción de palafitos, la donación de embarcaciones, la atención hospitalaria, los arreglos de la escuela, la recuperación de la Iglesia, etc. Debe haber alguien (dirigente, líder, compadre, amigo) en las instancias del Gobierno para que se acuerde de ellos, “*ellos los Añú, son los primeros descendientes de los indígenas que poblaron las riberas del Lago, ellos son los primeros venezolanos, pero están así, olvidados*”. (María Sierra, entrevista 14/09/00) ... “*El Criollo es bueno, noble, se porta bien, se acerca para ayudar, contribuye con el pueblo Añú, cuando está en cargos públicos es amigo de los Añú, ellos, los Añú y los Criollos, son una sola nación, una sola patria, llamada Venezuela, son hermanos de un mismo país...*” (Julio González, 14/09/00).

Se encuentra como entidad remota la noción de nación como país, entidad alejada en el tiempo y el espacio, pero cercana en su condición de ente protector, un país llamado Venezuela, “*somos venezolanos, hermanos de un mismo país, somos la misma raza, somos los mismos*” (Julio González, 14/09/00). Ente que agrupa, cohesiona y permite la coexistencia de los indígenas y no indígenas, la coexistencia de ellos los Añú, así como la de los otros que son la “misma sangre”, la “misma raza”. El ser individual Añú abre un espacio en su afianzamiento territorial, reclama para sí la adscripción a un proyecto de nación y termina aceptando las reglas que pautan un colectivo nacional que incluye a indígenas y no indígenas, “*somos todos, uniendo fuerzas para ver si las cosas marchan mejor*” (Julio González, 14/09/00).

Evidentemente que ese sentido de orfandad, expresado en sus textos cosmogónicos, en su valoración del Sí mismo ante el Otro, en sus discursos cotidianos, está estrechamente relacionado con la situación socioeconómica de la comunidad Añú. Sólo que en ese tramado de su contexto socioeconómico se entrevé la dinámica que ha caracterizado a las comunidades indígenas y no indígenas que han poblado las riberas de las cuencas y costas marinas, los llamados pueblos de agua: su concepción del mundo (su noción de sociedad y del hombre). Su economía ha sido de subsistencia, inicialmente recolección, caza, pesca y actualmente sobreviven mayormente gracias a la pesca, cestería, siembra de cocos, algunos otros desempeños como lancharos, etc., economía que le permite sobrevivir sin las exigencias y retribuciones que comporta una economía formal, esa situación al parecer ha contribuido a engendrar esa noción de orfandad que al oponerse a la sociedad “occidental” rica, opulenta, reproduce su opuesto equivalente, pobre, precaria con la que explicamos su si-

tuación...sin dejar de “ver” esa situación, considero que ese particular modo de vida tiene su razón de ser: en el agua se vive, no se tiene...No se producen riquezas, se está en el agua ya que el agua es todo: su universo, su nación, su grupo, su familia, su casa...

## CONCLUSIÓN

Ante el enfoque de antropólogos y etnólogos que habían considerado la virtual extinción cultural de los Añú de la Laguna de Sinamaica, en base a criterios que hoy - a partir de la década de los ochenta - la Antropología Social y Cultural ha rebasado, en cuanto a nuevos planteamientos sobre identidad y cultura, como se ha pretendido contrastar con esta investigación, es pertinente señalar que si bien es cierto que los pobladores Añú de la Laguna de Sinamaica han estado sometidos a múltiples cambios socioculturales, no menos cierto es que su capacidad de negociación y redefinición de sus identidades colectivas en cuanto grupo étnico ha permitido su particular inserción al interior/exterior de su propia dinámica social.

En los tres aspectos estudiados (lo espacial, lo parental y lo sagrado integrados en la dinámica social e interlocución de la sociedad Añú) se encuentra una interconexión simbólica que propicia la identidad étnica, social y cultural del grupo. La posesión territorial, los nexos intraétnicos e interétnicos y la relación del sujeto colectivo con lo sagrado, se entretajan en una red de sentidos y significaciones que objetivados en la práctica diaria conforman los códigos simbólicos para la invención y re-creación de la identidad Añú, en una dinámica permanente de inclusión / exclusión, aceptación / rechazo, que incluye nuevas negociaciones, pérdidas, préstamos y asimilaciones que constituyen su particular proceso cultural.

En este sentido se puede afirmar a partir del estudio del proceso de construcción de identidades de los Añú de la Laguna de Sinamaica que la renegociación de los procesos socioculturales y la capacidad creativa del hombre, no son compatibles con los criterios de desaparición o aniquilación cultural.

Los resultados de esta investigación expresan sólo una parte de la diversidad de los elementos que conforman el proceso de construcción de identidades en los pobladores Añú de la Laguna de Sinamaica, esta aproximación permite validar y proponer nuevas posibilidades de estudio en el área de la Antropología Social y Cultural, en la región zuliana,

donde convergen y coexisten otros grupos indígenas/mestizos/criollos insertos en contextos sociales similares y también diferentes. Existen posibilidades de estudio que permitan profundizar en la investigación sobre la identidad/alteridad en las relaciones interétnicas, en la visión del sí mismo y visión de los otros en su dinámica social, en la incorporación de credos religiosos a sus particulares sistemas de creencias, en la diversidad de creencias no oficializadas y la comparación de los procesos de construcción de identidades en las áreas y subáreas que conforman el Estado Zulia.

### **Nota**

1. Realizado por MOCUPA, UNICEF, OCEI, Dpto. SOCIO ANTROPOLÓGICO DE LA DIRECCIÓN DE CULTURA DE LUZ, según datos aportados por el Soc. Alí Fernández.

### **Bibliografía**

- BARTH, F. 1976. **Los Grupos Etnicos y sus fronteras**. Fondo de Cultura Económica, México.
- BOZA SCOTTO, M.E. 1989. De Luz y Sombra. Canto a dos voces. Tesis de Grado. UCV. Caracas.
- CODAZZI, A. 1846. Resumen de la Geografía de Venezuela.
- DURAND, G. 1981. **Las estructuras Antropológicas de lo Imaginario**. Taurus Ediciones. Madrid (España).
- ESTEVA FABREGAT, C. 1997. Etnicidad Indígena y Globalización en América. Una reflexión. En Gutiérrez Estévez, Manuel (comp). *Identidades Étnicas*. Casa de América. Madrid.
- GARCÍA GAVIDIA, N. 1996. "Consideraciones generales sobre los códigos utilizados en la reinención, recreación y negociación de la Identidad Nacional". **Revista Opción** N° 20.
- GARCÍA GAVIDIA, N. 1996. ¿Religión o Religiosidad Popular? En revista **BIGOTT**, No. 40 Oct.-Nov.-Dic. Caracas.
- GARCÍA GAVIDIA, N. 1995. Los indígenas venezolanos: de su demonización en la "Historia de la Nueva Andalucía" (1779) a la persecución actual por la ideología del progreso, en *Visión de los otros, Visión de sí mismos*. Coordinadores Fermín del Pino - Carlos Lazaro. Madrid.

- GARCÍA GAVIDIA, N. 2000. *Iconos y Símbolos Indígenas en la Invención de la Identidad Nacional*. (S/F) F.E.C. División de Postgrado. Dpto. Ciencias Humanas.
- GARCÍA GAVIDIA, N. 2001. *Virgenes y santos en la recreación de las identidades colectivas de los pueblos del Lago de Maracaibo* (Mimeógrafo, Pág. 5).
- JHAN, A. 1973. **Los Aborígenes del Occidente de Venezuela**. Monte Avila Editores. II Volúmenes. (1era. Edición:1927). Caracas (Venezuela).
- KLOR DE ALVA, J. 1997. *El Derecho a la Diferencia: límites y retos*. En: Gutiérrez Estévez, Manuel (comp.) *Identidades étnicas*. Casa de América. Madrid.
- LÓPEZ-SANZ, R. 1993. **Parentesco, Etnia y Clase Social en Venezuela**. UCV. Caracas.
- MATO, D. 1996. **Diversidad cultural y construcción de identidades**. Fondo Editorial Trópicos Faces. Caracas (Venezuela).
- MARIÑO, O. y otros. 1986. **Paraujanos de Ayer y Hoy**. Mimeógrafo.
- STRAUSS K., R. 1992. **El Tiempo Prehispánico de Venezuela**. Ediciones Fundación Eugenio Mendoza. Caracas (Venezuela).
- TURNER, V. 1927. **La Selva de los Símbolos**. Editorial Siglo Veintiuno. Caracas (Venezuela).
- WILBERT, J. 1983. **Los Aborígenes de Venezuela. Los Añú (Paraujanos)**. Vol. II. *Etnología Contemporánea*. Fundación La Salle. Caracas (Venezuela).