

República Bolivariana de Venezuela
Universidad de los Andes
Coordinación de Estudios de Postgrado
Facultad de Odontología

Doctorado en Antropología



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA

www.bdigital.ula.ve

Nuevos Liderazgos Wayuu: Cambios y re/definiciones en el poder político

Tesis doctoral presentada para optar al grado de Doctor en Antropología.

Autor: Johnny Alarcón Puentes

Tutor: Dr. Omar González

Mayo de 2015

C.C.Reconocimiento

Índice

Dedicatoria
Resumen
Introducción

Capítulo I. De la teoría y el método.

Antecedentes. Los estudios etnográficos de la sociedad wayuu

Escenario de la Antropología Política

La antropología política que requerimos

Cultura política y trama de significados

El cambio político y el control social

Liderazgo y poder

Parentesco y poder

El Estado

Hablemos del método

De la Comprensión e Interpretación para Analizar la Realidad Cultural.

Operacionalización metódica.

Trabajo de Campo

Los informantes

Capítulo II. La organización social desde la cultura wayuu.

¿Quiénes son los wayuu?

Referente mítico del liderazgo wayuu.

El tío materno y su liderazgo en el Apüshi

El Pütchipü y su liderazgo en la sociedad wayuu.

La ciudad y sus intrincados efectos sobre los líderes tradicionales wayuu.

Capítulo III. De lo tradicional al cambio político.

Liderazgo wayuu y su inserción el Estado

El reconocimiento constitucional y las leyes emanadas desde el Estado

1) Los Convenios internacionales y otros instrumentos legales

2) Ley de Consejos Comunales

3) Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas

4) Ley de Pueblos y Comunidades Indígenas del Zulia

Capítulo IV. Las interrelaciones con la sociedad hegemónica: Espacios para la redefinición sociopolítica

Las nuevas formas asociativas y los liderazgos emergentes

Los consejos comunales y su liderazgo

El liderazgo partidista

Conclusiones

Anexos

Bibliografía

Dedicatoria

A la memoria de mi MADRE, Cruz Elena Puentes, quien en vida fue la luz que alumbró e incentivó mi camino académico. A ella por ser la persona que forjó en mí el amor por la lectura y la escritura y, con ello la investigación.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Nuevos Liderazgos Wayuu: Cambios y re/definiciones en el poder político

Alarcón Puentes, Johnny. Universidad de los Andes. Facultad de Odontología. Tesis doctoral presentada para optar al grado de Doctor en Antropología. Doctorado en Antropología. Mérida, Venezuela. Mayo 2015. 185 páginas.

RESUMEN

La presente investigación tiene como objetivo analizar los cambios y continuidades de los liderazgos políticos en el pueblo wayuu a través de la interrelación entre las prácticas y representaciones propias de la etnia y las nuevas que se generan al establecerse el contacto con la sociedad dominante. Utilizamos la etnografía para acceder a la dinámica social que establecen los wayuu con la sociedad envolvente. Desde la Antropología Política interpretamos las distintas interacciones que realizan los wayuu para participar políticamente en el ámbito nacional. Se trabajó con una muestra representativa de líderes de Consejos Comunales, partidos políticos, así como de líderes tradicionales, tanto de Maracaibo como de otras localidades en la Guajira venezolana. Los cambios y continuidades a nivel político son una constante entre los wayuu, pues los vínculos cada vez más cercanos con lo urbano han producido re/definiciones y nuevas prácticas entre los liderazgos tradicionales y los emergentes que han surgido de esta urdimbre sociopolítica. Concluimos que los liderazgos wayuu (nuevos o tradicionales) deben superar la visión de subalternidad y colonialidad política y conformar estructuras étnicas que garanticen la posibilidad de transitar una interculturalidad desde sus postulados político/culturales.

Palabras clave: Nuevos liderazgos, wayuu, poder político, cambios, colonialidad

New Wayuu leadership: changes and re-definitions in political power

Alarcón Puentes, Johnny. University of the Andes. Faculty of Dental Medicine. Doctoral Thesis for the degree of Doctor in Anthropology. Doctorate in Anthropology. Mérida, Venezuela. May 2015. 185 pages.

ABSTRACT

This research analyzes the changes and continuity of political leadership in the wayuu people through the interrelation between particular practices and representations of this ethnic group and the new practices generated when contact is established with the dominant society. The Ethnography approach was used to access the social dynamics that wayuu people establish with the surrounding society. From the Political Anthropology views, we interpreted the various interactions that wayuu people undertake to participate politically on a national level. We worked with a representative sample of leaders of communal councils and political parties, as well as several traditional leaders from Maracaibo and other locations of the Venezuelan Guajira. Changes and continuity at political level are a constant among the wayuu people, since the increasingly closer ties with the urban area have created re-definitions and new practices among traditional and emerging leadership that have arisen from this socio-political web. Therefore, we conclude that wayuu leadership (new or traditional) must overcome the view of political subordination and colonialism and set up ethnic structures that will ensure the possibility of treading the path of interculturality from their political and cultural tenets.

Key Words: New leadership, wayuu people, political power, changes, coloniality.

Introducción

Uno de los aspectos esenciales en la vida de todo pueblo es la manera cómo se organizan políticamente, precisamente hoy aparecen nuevos actores sociales en el espacio del sistema político wayuu. La antropología ha tenido la preocupación constante de entender las diversas formas como se organizan los seres humanos. Y es aquí donde radica la pertinencia de esta investigación y la novedad de la misma estriba en que, la sociedad wayuu ha sido exhaustivamente investigada en diferentes aspectos simbólicos y míticos, así como en su organización social, hasta el momento es notable lo poco observadas y explicadas que han permanecido las relaciones de poder, la interacción con el Estado venezolano particularmente, los cambios y negociaciones que se han establecido a lo largo de la historia. Poco se ha estudiado sobre el comportamiento de los wayuu dentro de formas de organización social, tales como: asociaciones de vecinos, red de mujeres indígenas, comités de agua, partidos políticos, ONGs y más recientemente en los Consejos Comunales, que ha dado lugar al surgimiento de nuevos liderazgos amparado en la constitución de 1999 y todo el auge en la participación política que se ha propagado.

La sociedad wayuu es uno de los pocos pueblos que ha mantenido rasgos distintivos en su organización social, diferente a la estructura de Estado. Los wayuu, a pesar de toda la dinámica de imposiciones y negociaciones establecida desde el proceso de conquista hasta la actualidad, han logrado mantenerse cohesionados como grupo étnico a través de determinadas relaciones de poder y de su organización política. Esto les ha permitido re/valorizar su cultura y no sucumbir ante el avasallante proceso de desintegración que imprime la sociedad dominante, sobre todo hoy con la llamada globalización. Por otro lado, este estudio es importante en la medida que abre un diálogo con el otro (wayuu) y permite que éste se exprese. Pues es solo a partir de las representaciones y prácticas que el wayuu establece sobre su organización política que podremos

interpretar sus rasgos distintivos a la luz de su práctica cotidiana y su interrelación con la sociedad nacional. Con los resultados de este trabajo es posible elaborar una propuesta que permita que los saberes compartidos con la sociedad wayuu retornen a sus comunidades para establecer unas relaciones interculturales de respeto y mutuo reconocimiento con la finalidad de potenciar canales de comunicación entre los wayuu y la sociedad dominante.

La dinámica de la interrelación pueblo wayuu/sociedad venezolana está condicionada por la intervención de varias estructuras en donde hay pérdidas culturales, otras se mantienen, y muchas se re/definen o negocian en el proceso constante de construcción e integración de la cultura. Antonio Colajanni (2001) señala que los acontecimientos históricos antropológicos de las sociedades humanas continuamente modifican y remodelan los procesos culturales, ya sean obligados por cambios naturales, por re/ usos en el entorno, por migraciones, por los conflictos sociales o por dominaciones. Todo ello ha producido, combinaciones, fusiones y negociaciones entre los miembros de las sociedades puestas en contacto, pero de igual manera se dan pérdidas y aparecen nuevos planteamientos culturales.

El contacto y las migraciones han determinado una continua circulación cultural, de objetos, técnicas, creencias costumbres, pensamientos. Todo esto ha ido de un lugar a otro, se traslada de una región a otra. De tal manera se ha vivido este proceso que el cambio pudiera ser considerado el elemento crucial de las sociedades humanas “un constante y continuo proceso de re-definición cultural, de re-constitución y de re-modelación” (Colajanni, 2001:7).

En el caso wayuu su capacidad de acoplarse y re/definirse se pone en escena constantemente por la situación bifrontal en la que está situada, es decir, la vida

entre dos naciones: Colombia y Venezuela. Hoy no existe sociedad que no esté sometida a las variables y diversas circunstancias del cambio, ya sea por dinámicas sociales o por influencia medioambiental.

Estos movimientos permiten interrogarse y reflexionar sobre el contacto cada vez más estrecho entre los wayuu y la sociedad nacional. En esta investigación se reafirma que las relaciones que ha establecido el pueblo wayuu re/define y re/plantea sus relaciones de poder tanto, interna como externamente. En muchos casos la presión del Estado venezolano obliga a reacomodos en su estructura política para obtener beneficios, ya que el poder hegemónico del Estado permea y traspasa la organización social wayuu.

Por ello el cambio es un tema central de la reflexión antropológica contemporánea y son múltiples los aportes etnográficos tanto para la comprensión de la sociedad venezolana como para el estudio del cambio a nivel internacional que esta investigación puede aportar.

En Latinoamérica a partir de la década de los noventa comienzan un resurgimiento de los movimientos indígenas que buscan reconocimiento y participación política en sus respectivos países. Esto llevó a que surgieran plataformas organizativas que les permitieran afianzar la lucha en distintos contextos. Es así como aparecen líderes que son aflorados de partidos políticos, ONGs, organizaciones indígenas, estableciendo nuevas pautas de relacionamiento con el Estado/Nación.

En Venezuela La federación indígena más antigua e institucionalizada es la Federación Indígena del Estado Bolívar (FIB) fundada en 1973. Ésta fue la

principal responsable de la formación Campesina dominada por el partido Acción Democrática (AD) (Federación Indígena Venezolana, 1980).

En el movimiento indígena venezolano, se introdujeron nuevos valores a los ya reconocidos (diversidad, inclusión, ciudadanía colectiva, entre otros), esto transforma las relaciones entre Estado y sociedad indígena y aseguran un espacio permanente dentro del Estado a los líderes indígenas.

A pesar que en el sistema federal de Venezuela, la política indígena es más visible en las entidades particulares como Bolívar, Amazonas y Zulia, hay un renacer de líderes indígenas en todo el país y en 1989 se crea el Consejo Nacional Indígena de Venezuela (CONIVE).

Según la teoría política, el Estado es el ordenamiento jurídico centro del poder y aplicador legítimo de las políticas de interés nacional. Siguiendo a Clastres, el Estado niega al Otro, a lo múltiple, a lo diferente y encamina su visión a la reducción de la diferencia y de la alteridad. Es decir, representa lo idéntico pues no reconoce más que ciudadanos iguales ante la ley. (1996:55-64). Desde 1830 el reconocimiento a las particularidades socioculturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio venezolano ha sido poco y de poca efectividad. Es tan solo a partir de la Constitución de 1999 cuando se establecen parámetros legales de reconocimiento a la pluralidad y a las diferencias representadas por los indígenas.

La constitución sancionada en 1999 establece beneficios para los indígenas y les da prerrogativas en lo relativo a lo pluricultural. El alcance de ello está siendo evaluado sobre la marcha y lo que logramos observar es que el indígena ha hecho uso de él para insertarse de manera eficaz en el movimiento socio político del país, redefiniendo rasgos esenciales de sus etnias. Además, ha logrado de

manera rápida acceder a puestos claves en la conducción administrativa de la nación.

La dinámica social de las comunidades indígenas les ha permitido mantener rasgos de sus ancestrales estructuras políticas. Pero esto no quiere decir que se encuentren en estado de pureza. Sino que a partir de negociaciones y re/definiciones culturales han podido mantener rasgos fundamentales de su etnia. En las últimas décadas se han erigido líderes políticos indígenas que tienen cierto prestigio y sirven como intermediarios con los organismos gubernamentales. El contacto cada vez más estrecho entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional o hegemónica, ha establecido una constante de relaciones, en las cuales se re/define y re/plantea sus relaciones de poder, tanto interna como externamente.

Toda la organización política indígena ha entrado en un dinamismo tal con la sociedad "criolla" que ha entrelazado aspectos esenciales de las dos culturas. Es importante que en la actualidad se entienda el papel fundamental que el indígena tiene en nuestra sociedad. Participa como concejal en los ayuntamientos, diputados a la asamblea regional y nacional, han sido candidatos a múltiples cargos por diferentes toldas políticas. No han tenido problema con asumir un doble papel político: 1) en la estructura del Estado y 2) como miembro activo de la organización de sus pueblos. Es decir, perviven en un sistema dual de estructura política.

Los indígenas han quedado bajo la estructura de organización político-administrativa determinada por el Estado Nación. Así lo vemos reflejado, inclusive, hasta en la Constitución venezolana de 1999: "Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del

pueblo venezolano como único, soberano e indivisible” (Constitución, artículo 136, 2000:36).

A partir de 1989 la figura de las alcaldías hace aparecer un fenómeno muy particular, pues los indígenas quedan insertos en una nueva subdivisión político-territorial establecida desde el Estado. La posibilidad de participar en procesos electorales para administrar los nuevos municipios donde han quedado delimitados hace que deban constituir como mucho más fuerza un liderazgo que les asegure una nueva relación con el Estado y les posibilite participar de los beneficios económicos y políticos que se desprenden de las instituciones.

Claro, esto redimensionó el accionar de la organización particular de los pueblos indígenas con base en el parentesco y da cabida a la promoción y consolidación de nuevos liderazgos.

Desde hace varias décadas los indígenas vienen incursionando en la política nacional a través de los partidos políticos. En la actualidad el espectro se ha ampliado y existen elementos que los vinculan con A.D, COPEI, MAS, Causa R y con nuevas organizaciones como el UNT, MVR, Primero Justicia y más reciente el PSUV, entre otras. Con la aprobación de la Constitución en el año 1999 donde se reflejan una serie de reconocimientos a los indígenas, se observa que en muchos casos, ha sido utilizada como arma para obtener beneficios que se desprenden del Estado tal como lo refiere en muchos discursos orales los líderes indígenas.

Toda esta dinámica ha estructurado una relación más preponderante en el ámbito nacional que establece una marcada participación de los líderes indígenas en las

instituciones del Estado, desde los gobiernos locales hasta los organismos nacionales. Además, fungen como líderes de organizaciones indígenas tales como: Consejo Nacional Indio de Venezuela (reúne a aproximadamente 30 organizaciones regionales de base), Parlamento Indígena de Venezuela, Red de Mujeres Indígenas, entre otras.

Se evidencian dos aspectos importantes uno que tiene que ver con los líderes tradicionales que a través de su vinculación con la estructura de su pueblo intentan establecer relación con los organismos del Estado y, dos, los nuevos liderazgos que obedeciendo a planteamientos de la dinámica del poder político de los Estado-nación asumen roles significativos como concejales, diputados, alcaldes, representantes parroquiales, miembros de asociaciones de vecinos, consejos comunales, entre otros.

En el caso particular del Zulia y la etnia wayuu el abordaje de esta problemática es muy complejo, puesto que la dinámica de la interrelación pueblo wayuu-Estado venezolano está condicionada por la intervención de varios elementos o estructuras que se superponen, otras que se mantienen, otras que se re/definen o negocian en el proceso constante de construcción e integración de la cultura (Geertz, 1996: 333-335). El pueblo wayuu es el de más alto grado de participación política en Venezuela y el de mayor trayectoria de vínculos interculturales.

La perspectiva que se ha señalado nos permite reflexionar acerca del contacto cada vez más estrecho entre los wayuu y la sociedad nacional, pues se ha establecido unas relaciones en las cuales el wayuu re/define y re/plantea sus relaciones de poder tanto, interna como externamente. En muchos casos por la presión del Estado venezolano deben reacomodar su estructura política para recibir beneficios. Ya que el poder hegemónico del Estado permea y traspasa la

organización social wayuu y en esa medida se van dando cambios y negociaciones. Es así como la institucionalidad del Estado venezolano ha incidido directa e indirectamente en las diversas instancias de participación del pueblo wayuu.

La presente investigación pretende indagar la problemática de ¿Cómo se está ejerciendo el poder político actualmente en el pueblo wayuu? ¿Cuáles son las prácticas y representaciones propias de la cultura que se mantienen, cuáles son las nuevas que surgen en el contacto con la sociedad nacional? para tratar de establecer cómo se construyen los liderazgos emergentes y los consensos que mantienen la cohesión del grupo.

Dada la importancia que tiene el estudio de la etnia Wayuu, y el reconocimiento constitucional que desde 1999 se ha establecido a los pueblos originarios de nuestro país, se hizo necesario desarrollar una investigación que permitiera establecer las principales características relacionadas con las nuevas formas de organización social que están siendo impulsadas por la dinámica de relaciones interculturales en materia política.

Es importante observar que este pueblo ha venido pasando de formas tradicionales a modelos de organización impuestos desde la estructura del Estado que les permiten mantener vínculos y relaciones con los diferentes gobiernos, logrando alcanzar reconocimientos a nivel político institucional y partidista

Nuestra investigación se centró en el estudio de sus formas propias de organización social, y a partir de ellas realizar una comparación de los modos y proceso políticos protagonizados por los nuevos liderazgos wayuu a partir de 1999 con la nueva constitución.

Con la relación cada vez más cercana de los wayuu con los centros urbanos se están produciendo unos cambios y negociaciones en las prácticas políticas de los wayuu, generando nuevos liderazgos en el contexto de interculturalidad urbana. Para asir esos cambios partimos del siguiente Objetivo General: Determinar los cambios y continuidades de los liderazgos políticos en el pueblo wayuu a través de la interrelación entre las prácticas y representaciones propias del grupo étnico y las nuevas que se generan al establecerse el contacto con la sociedad nacional. Entre los objetivos específicos que permitieron estructurar la investigación y cohesionar los aspectos esenciales, tenemos:

1. *Identificar las prácticas y representaciones de los liderazgos a través del parentesco unilineal en el ámbito interno de los wayuu: Apüshi, T'alaüla y Pütchipü.*
2. *Definir la interacción de la comunidad wayuu con el resto de la sociedad venezolana mediante la incorporación de nuevas representaciones y prácticas: asociaciones vecinales, comités de agua, consejos comunales y otros.*
3. *Analizar las características que han tomado los liderazgos que emergen a partir de la interrelación con el Estado nación en el contexto urbano actual.*

El trabajo se divide en cuatro capítulos. Comenzando con uno en el que se establecen los criterios teóricos en los cuáles se basó la investigación. El segundo aborda lo relacionado a las estructuras propias o tradicionales del pueblo wayuu, desde lo mítico a su organización social matrilineal y sus líderes aflorados del sistema de parentesco. Para el tercero definimos los cambios introducidos a partir del Estado/nación y sus instituciones. Además, como en el planteamiento jurídico se da una ambigüedad que tensiona entre el reconocimiento y la asimilación. Por último, trabajamos todo lo concerniente a las formas de organización externas al vínculo tradicional parental, es decir, los consejos comunales y los partidos políticos.

Capítulo I

De la Teoría y el Método

Antecedentes. Los estudios etnográficos en la sociedad wayuu

Desde el siglo XIX los científicos sociales se han interesado por entender los procesos culturales que condicionan la vida del wayuu. Entre los estudiosos de los wayuu se encuentran, entre otros: Michel Perrin, Jean Goulet, Benson Saler, Weidler Guerra, Ramón Paz Ipuana, Matos Romero, Omar González Ñañez, Ricardo Colmenares, Richard Mansen, Nelly García, Nila Leal, Jacqueline Vílchez, Carmen Paz, Janet Segovia y Johnny Alarcón. De este grupo de investigadores, quienes atienden la estructura político/jurídica son Saler, Goulet, Matos Romero, Ricardo Colmenares, Weidler Guerra, Janet Segovia y Johnny Alarcón. Cada uno de estos autores ha entendido de una manera determinada la organización social wayuu. Benson Saler (1987) En: *Los aborígenes de Venezuela: Los wayuu*, explica que este pueblo basa su organización social en las relaciones de parentesco. Para él la sociedad wayuu está dividida en clanes y linajes con descendencia unilineal por vía materna. Por ello, el status de jefe o líder del Apüshi siempre es un tío materno con prestigio y autoridad; aunque según Saler, en la actualidad el padre comparte funciones con el tío. (Alarcón, 2007a)

En este sentido, el vínculo de los wayuu es con los parientes uterinos, con los cuales conforma su Apüshi, es decir, de forma matrilineal. El linaje representa un grupo corporativo por ello debe responsabilizarse por los actos de sus miembros atendiendo las compensaciones que sean necesarias. Es así cuando un miembro del linaje es ofendido o herido, sus parientes uterinos están obligados a buscar compensación y en caso contrario la venganza. Es aquí donde entra en juego la figura del Pütchipü como mediador de los conflictos interétnicos e intraétnicos con su participación, pues se busca restaurar el orden que se quebranta con la violación social. Según Saler, del *Pütchipü* se espera que sea un mensajero fiel

de los designios de las partes en conflicto, pero las estrategias y políticas a seguir son decisión del Apüshi. La función del palabreo es básica, pues se encarga de dialogar con las partes en conflicto y llegar a acuerdos para que el agravio no se transforme en venganza de sangre y, por el contrario, se concrete la compensación material que satisfaga a las partes. Las personas que tienen las funciones de Pütchipü muchas veces son los tíos maternos. El Pütchipü entra en la mediación como símbolo de la paz y el entendimiento entre las partes. Este trabajo de Saler tiene más de 20 años, pero los cambios que ha producido la sociedad wayuu son importantes, de manera que Saler, no toca aspectos como lo urbano y la dinámica de cambios y negociaciones producidos en las relaciones con el estado que hoy son procesos constantes en la vida del pueblo wayuu.

El Dr. Matos Romero entre múltiples publicaciones tiene tres libros específicos sobre los wayuu: *La sedienta Guajira* (1972), *La Guajira y su importancia* (1974) y *Derecho civil y penal Guajiro. El "Püpchipü" o abogado Guajiro* (1975). Debemos aclarar que los estudios de Matos Romero, no son el producto de una acción investigativa sistemática, sino el fruto de sus vivencias y anécdotas de sus estadias y relación con el pueblo wayuu, desde importantes puestos políticos en el país. Por lo tanto, no podemos decir que representen un análisis etnográfico, aunque sus aportes son significativos (Alarcón, 2007a).

En los dos primeros textos, Romero relata las características socioculturales del pueblo wayuu, define erróneamente, la existencia de un *matriarcado*, pero sobre la base cierta de una línea de descendencia femenina que los unifica a través de lazos de parentesco consanguíneo. Enfatiza en el papel del tío materno como elemento fundamental de la familia de una de sus hermanas. Es decir, le confiere al tío materno importancia preponderante en el linaje matrilineal (Alarcón, 2007)

Matos Romero tiene un libro específico sobre el *Pütchipü*, en el cual esboza las características de las “leyes” consuetudinarias wayuu, en el expone los diferentes criterios que definen las disputas que se presentan y en las cuales media el Pütchipü. También clasifica, desde su perspectiva, los delitos y toda la gama de indemnizaciones que pueden establecerse entre los linajes.

Omar González (*Los guajiros una cultura indo-hispana.1973*), realiza un ensayo sobre la cultura wayuu atendiendo distintos ámbitos: lo económico el parentesco, proceso de socialización, educación, vivienda, comercio, aspectos mágico-religiosos. Como el mismo lo dice es fundamentalmente pedagógico de modo de presentar la cultura wayuu como una totalidad y no profundizando aspectos particulares de la cultura.

Ramón Paz Ipuana (*Mitos, leyendas y cuentos Guajiros.1972*) y Michel Perrin (*El camino de los indios muertos. 1993, Los Guajiros: la palabra y el vivir.1979*), que si bien no tocan el sistema político de los wayuu, analizan todo el mundo mítico y simbólico. Parten de la cosmogénesis wayuu, de cómo *Maleiwa* estructuró los clanes y les fomentó una organización sociopolítica por la cual guiarse. Además, se especifica en esos mitos una relación de territorialidad que para el wayuu es muy importante. También nos hablan de la matrilinealidad y de las funciones del tío materno, así como del pájaro Uta como mediador entre los clanes wayuu. Estos autores nos permiten observar todo la dinámica de las relaciones de parentesco que se entrelazan en el sistema mítico wayuu y que sustentan una práctica social (Alarcón, 2007a).

Goulet en su estudio sobre *El Universo Social y Religioso Guajiro* (1981), define algunos aspectos de la organización político social, basado en ejemplos que visualizó en la comunidad de Aliú. Al igual que los autores anteriores, expresa que

el Apüshi está constituido por los parientes uterinos, es decir, en el orden del matrilineaje. En este sentido, el tío es factor de liderazgo dentro del Apüshi, pues es él quien representa a los descendientes de su hermana. Para Goulet, la organización social del wayuu la establece el *Apüshi*, con los cuales se comparte un territorio, un cementerio, redes de cooperación y solidaridad, y el derecho al acceso del pozo agua local. El sistema de parentesco constituye el principal medio para arreglar la vida social. La investigación de Goulet tiene la limitación que solo trabajó en la comunidad de Aliú y no hizo un análisis comparativo con otras comunidades de la situación del tío materno como representante en los conflictos. En otras comunidades el padre u otro *Pütchipü* seleccionado por la familia en los conflictos podrían cumplir la función de representante de un Apüshi en una disputa dada. (Alarcón, 2007a)

El autor también describe la existencia de la conflictividad y la manera de solventarla. El derecho consuetudinario wayuu establece la compensación material o venganza de sangre para resolver los conflictos sociales surgidos por disputas territoriales, matrimonios, hurtos, heridas, ofensas y muertes. Tradicionalmente entre los wayuu no existen individuos que realicen la labor de policía o juez (estas son figuras externas que cada vez más toman auge para resolver las querellas), los conflictos se solucionan con la compensación o la violencia. Pero aun hoy la manera de resolver las problemáticas son los arreglos internos entre los Apüshi en disputa para no llegar al enfrentamiento bélico. Este investigador resalta en su estudio infinidad de ejemplos de arreglos por matrimonio, hurto, heridas y hasta muerte, pero en ningún momento nombra la presencia del *Pütchipü* como mediador de los problemas.

Richard Mansen (*Citas dramatúrgicas en el discurso persuasivo y narrativo del Guajiro (Wayuu. 1991)*) hace un estudio del sistema de compensación wayuu aunque desde una perspectiva del análisis del discurso narrativo del *Pütchipü*

sobre todo haciendo énfasis en el aspecto lingüístico y no en las prácticas sociales del mediador.

Ricardo Colmenares (*Sistema de justicia penal formal y el derecho consuetudinario Wayuu. 2006. Los derechos de los pueblos indígenas. 2001. El Indígena Wayuú frente al Sistema Penal Venezolano. 1999*) desde el derecho da una explicación del sistema consuetudinario wayuu desde una perspectiva del sistema jurídico venezolano intentando reconocer la estructura jurídica wayuu. Según Colmenares “Esto implica que deberá dársele cabida a las instituciones y sistemas jurídicos propios de los pueblos indígenas para solventar los conflictos.” entender que sus normas consuetudinarias, como parte de su cultura, también producen derecho y, en consecuencia, control social dentro de su grupo. Esto implica un reconocimiento desde el punto de vista legal. Esta perspectiva ha influido en el que otros grupos indígenas adopten formas similares a la de los wayuu para resolver sus conflictos.

Para Weildler Guerra En: *Perfil etnográfico del grupo wayuu. 1992 y 1993*, los wayuu se encuentran organizados en clanes no exogámicos, pero ellos no actúan como colectividad cohesionada, sino como una categoría no coordinada de personas que comparten una condición social y un ancestro mítico común. Guerra afirma que la unidad política se da a nivel del linaje donde se comparten antepasados humanos, cementerio, territorio, entre otras. El linaje está representado por el *Apūshi* que allí es donde se actúa como colectividad, por lo que se contraen responsabilidades como cumplimiento de pagos matrimoniales e indemnizaciones por múltiples conflictos. Con referencia al poder político, Guerra expone que no está centralizado y las unidades políticas máximas no van más allá de los lazos de consanguinidad. Por ello el matrilineaje wayuu reconoce como jefe político al tío materno que goce de mayor prestigio dentro y fuera del *Apūshi* (Alarcón, 2007a).

Otro planteamiento que hace Guerra es que la conflictividad está presente en todo momento en la sociedad wayuu por lo que, vinculados por el derecho consuetudinario, regulan las obligaciones y establecen mecanismos para el arreglo concertado de los conflictos. Uno de los agentes insertos en el derecho wayuu es el *Pütchipü*, encargado de regular los problemas internos y externos. Al igual que Saler, Guerra considera el papel del *Pütchipü* como un intermediario entre las partes en conflictos, expone a los agresores las peticiones de la parte ofendida. Pero nos dice que cuando un *Pütchipü* tiene prestigio reconocido es más que un simple intermediario y es entonces cuando realiza propuestas concretas para terminar con la conflictividad entre los *Apüshi* (Alarcón, 2007a).

En otros de sus trabajos, *Adaptación de los wayuu a la vida del desierto: 2000*, hace un recorrido por diferentes aspectos de la cultura wayuu comenzando por la descripción geográfica de su hábitat, para luego abordar elementos como el lingüístico, patrones de asentamiento, uso del agua, sistema de organización social, universo simbólico y rituales, actividades de subsistencia y por último se centra en los cambios producidos por su relación con los estados de Colombia y Venezuela (Alarcón, 2007a).

En relación al *Pütchipü* (palabrero) Guerra ha publicado dos trabajos donde trata las múltiples dimensiones que caracterizan las tareas de estos mediadores de conflictos: *Los palabreros wayuu: especialistas indígenas en la solución de disputas 2000* y *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu 2003*. El análisis de Guerra sobre el *Pütchipü* parte del principio que la función de estos personajes es fungir de “árbitros” en las disputas wayuu. En este sentido, expresa que el *Pütchipü* es un especialista dedicado a mediar entre las partes en conflicto. Él es el encargado de llevar las peticiones de la parte ofendida hasta los agresores, pero no puede llegar a acuerdos sin la decisión absoluta del *Apüshi* que defiende. Todo quebrantamiento de la norma wayuu se considera una ofensa y digna de reclamar indemnización, por ello hasta una mala palabra o un

accidente causado por vía indirecta es causa de conflicto. Otra característica de las disputas es que todas son susceptibles de compensación y de arreglo a través del diálogo que lleva el Pütchipü.

Las investigaciones realizadas desde la Maestría en Antropología de la Universidad del Zulia: Nelly García (2002, 2004) ha trabajado el tema wayuu desde dos perspectiva la salud y la ciudadanía indígena; Nila Leal (2002, 2003, 2006) lo ha hecho aportando elementos al tema de la ciudadanía multicultural y el problema del agua; Jacqueline Vílchez (1998) ha discernido sobre el tema del parentesco relacionándolo con lo musical, Carmen Paz (2007) ha trabajado el tema de la salud y la organización social wayuu, Johnny Alarcón (2006, 2007a, 2007b, 2009a, 2009b) en varios artículos y en su libro las Relaciones del Poder Político en el Pueblo wayuu toca los tema de las relaciones de poder y las dinámicas que se establecen con la interculturalidad y la influencia del Estado/Nación.

www.bdigital.ula.ve

Otros trabajos realizados por académicos en el pueblo wayuu son los de Janet Segovia, Universidad de los Andes (2001, 2002, 2006). Ella aborda el tema wayuu desde lo jurídico y sus implicaciones sociales. Sus investigaciones reflejan la situación penal y el doble castigo que deben cumplir los wayuu en una sociedad que no concibe espacios para el diálogo intercultural.

Estos antecedentes de investigación en el área socio/antropológica han sido esenciales para abordar este estudio del liderazgo wayuu, ya que desde esos autores se aportan elementos significativos de la organización social wayuu.

Escenario de la Antropología Política

En esta investigación partiremos desde la perspectiva de una de las derivaciones de la antropología social y cultural como lo es la **antropología política**. Entre los teóricos predecesores se encuentran los pensadores de la filosofía política del siglo XVII al XIX y, según Balandier, Montesquieu es uno de los predilectos, pues realiza el primer intento por estructurar un inventario de la diversidad de las sociedades humanas con miras a establecer el funcionamiento de las instituciones. Le sigue Rousseau, a quien no se le puede limitar su pensamiento a un contrato hipotético gracias al cual los seres humanos salen del estado *primitivo*. Por el contrario, él contempla en su estudio las dimensiones históricas y culturales de los pueblos denominados erróneamente *salvajes*.

Este grupo lo completan Marx y Engels, quienes a pesar de privilegiar el factor económico por su postura materialista, sus análisis políticos tienen que ver con una dimensión histórica que va desde las sociedades llamadas por ellos *primitivas* hasta la concreción del Estado (Balandier, 1969: 12-14). Luego, Weber, parte del estudio de una aparente anomalía – allí está su originalidad- de ver cómo la gente se vincula tanto a la búsqueda de ganancias como a la vida religiosa, específicamente en el análisis de las creencias y evalúa el peso que estas tienen en las acciones, incluyendo las económicas y las políticas de los creyentes. En mi opinión Weber nos da una pista para comprender las implicaciones que tiene lo simbólico (las significaciones en las sociedades humanas, es decir; el diferencial simbólico) en el ejercicio del poder político que está basado en lo simbólico.

Para los primeros antropólogos eran importantes los elementos políticos, sobre todo en el aspecto de la génesis y evolución del Estado. Autores como Sir Henry Maine y Lewis Morgan se interesaron por las características de las sociedades basadas en el parentesco y su evolución; pero siempre las oponían a las formas

de organización de Estado como esencialmente políticas (González Alcantud, 1998: 19). Lewis Morgan (1971) es el primer etnógrafo que hace trabajo de campo desde la perspectiva de la *antropología política* y refleja en sus estudios las estructuras parentales y políticas entre los iroqueses (Alarcón, 2007a).

En el siglo XX se comienza a elaborar una antropología política más explícita que parte de las discusiones sobre las comunidades denominadas erróneamente *primitivas* y el origen del Estado, pero con énfasis en investigaciones etnográficas. Se entrelazan estudios de lo sagrado con el poder, de las estructuras de parentesco y los modelos de relaciones de poder. Robert Lowie (1979), Evans Pritchard y Meyer Fortes (1991), en los primeros cincuenta años del siglo XX, desarrollaron trabajos en el campo de la antropología política desde el estructural/funcionalismo. A Lowie (1979) le interesaba deducir cómo las estructuras políticas no obedecían a un principio predeterminado de evolución, por ello criticaba el evolucionismo. De acuerdo con esto no consideraba que la humanidad iba unilinealmente desde las sociedades sin Estado desarrollándose hasta llegar a la concreción del Estado. Por el contrario, cree que el poder político se encuentra en cualquier sociedad sin excepción.

Por otro lado, Pritchard y Fortes (1991), en el libro que marca el inicio de la antropología política moderna: *African Political Systems*, hacen uso de la categoría de *segmentaridad*, es decir, el planteamiento en donde las alianzas y los conflictos entre segmentos de linajes parentales, vendrían a ser la trama sobre la que se asentaría el poder, tanto en las sociedades de jerarquía como en otras estructuras no jerárquicas.

A mediados de siglo XX, toman auge los estudios de antropología política. Precisamente “después de la segunda guerra mundial” en donde se cimientan las

bases necesarias para su consolidación y con ella el surgimiento de especialistas en temáticas específicas. (Lewellen, 2009: 17). Se presentan trabajos de las instituciones políticas de pueblos aparentemente desprovistos de gobierno (Balandier, 1969:16-17). Edmund Leach realiza estudios sobre Birmania (1976) y Louis Dumont sobre la India (1975), entrelazando ambos la relación tensa existente entre jerarquía e igualdad y las diversas características que adquieren estos fenómenos en las sociedades sin Estado (Alarcón, 2007a).

Max Gluckman y Victor Turner se dedican a estudiar un elemento político dejado a un lado por el estructural/funcionismo: el Conflicto. (Gledhill, 2000: 208-214). Con esto se comienza a desarrollar una nueva interpretación en los estudio de lo político basado en el dinamismo de las relaciones sociales, más allá del orden y de lo funcional como elementos cohesionadores de los complejos sociales. Al introducirse la categoría de conflicto se abre una puerta para el estudio dialéctico de las sociedades a partir de las contradicciones internas o externas que se generan en los pueblos.

www.bdigital.ula.ve

Georges Balandier (1967) se empeñó en profundizar el aspecto teórico y práctico de la antropología política para re/pensarla y re/crearla desde sus propias raíces. Es así como nos dice que ninguna sociedad queda fuera de la producción de lo político. En sus estudios sobre África considera a las sociedades políticas no solo bajo los aspectos que rigen su organización, sino en función de las prácticas, las estrategias y las manipulaciones que se derivan del quehacer social. Por ello es importante construir sistemas que manifiesten el pensamiento político indígena.

Pierre Clastres en los 70 inicia sus análisis sobre las sociedades “primitivas” haciendo énfasis en el carácter no estatal de éstas. En esas sociedades no se puede aislar la esfera política de lo social como se hace en las sociedades con Estado. Para este autor en las sociedades *primitivas* el jefe está desprovisto de autoridad pero no quiere decir que no haya estructura política, es un poder que no

establece jamás una relación Mando/Obediencia. Es un poder basado en el consenso y no en la coerción. Para Clastres, entonces el control social inmediato que sustituye la autoridad y el mando, no puede pensarse sin la mediación, y la sociedad no puede concebirse sin el poder político. (1980)

Ted Lewellen, en los años 80 plantea que los antropólogos de la política no pueden:

... aislarse analíticamente del parentesco, la religión, los grupos de edades, las sociedades secretas, etc., porque estas instancias son precisamente las instituciones a través de las cuales se manifiesta el poder y la autoridad; en muchas sociedades el gobierno sencillamente no existe. (2009: p.8).

Toda esta dinámica histórica nos trae a la actualidad que está llena de multiplicidad de investigaciones sobre las características políticas de las sociedades, pero la antropología política ya no se limita al estudio de los pueblos erróneamente denominados *primitivos*, sin Estado, segmentarios. El espectro se ha diversificado y se atienden estructuras con Estado, así como, las formas mixtas que se construyeron en algunos pueblos a partir del contacto con Europa (Alarcón, 2007a)

Jonh Gledhill (2000) desde una perspectiva novedosa teoriza sobre la antropología política entendiendo que ella debería des/colonizar su visión y dejar a un lado el “exceso de equipaje etnocéntrico”. En esta dinámica nos dice que la antropología política adecuada al mundo del siglo XXI debería tratar de relacionar lo local con lo universal para no quedarse en un ámbito reduccionista. Pues las sociedades de hoy han entrado en un desplazamiento a gran escala en donde hay influencias políticas múltiples. De allí que plantea que la antropología tiene

algo que decir sobre todas las sociedades humanas incluyendo la moderna sociedad occidental.

En esta investigación suscribimos el concepto novedoso construido desde la antropología política por Marc Abèlés (2000):

...el proceso político tiene que combinar, a nuestro entender, tres tipos de intereses: en primer lugar, el interés por el poder, el modo de acceder a él y de ejercerlo; el interés por el territorio, las identidades que se afirman en él, los espacios que se delimitan, y el interés por las representaciones, las prácticas que conforman la esfera de lo público. (p. 3).

En nuestro estudio, lo primordial es atender los criterios anteriores para interpretar el sistema u organización política y las relaciones de poder que se establecen en las prácticas de los nuevos liderazgos. Tal como lo explica Balandier (1969), las sociedades no pueden ser consideradas sistemas estancados y parcelados, por tanto, lo político debe ser considerado en un dinamismo que permita captar mejor todos los elementos que confluyen allí (Pp. 24-29).

La antropología política que requerimos

Reivindicamos una visión política que tome en cuenta los múltiples enfoques renovados que, desde una perspectiva de los excluidos, están naciendo en la periferia (América del Sur, Asia, África). Sobre el tapete de esta discusión hay que sopesar un elemento de vital importancia como lo es la disyuntiva teórica de la modernidad, pero asumiéndola de manera crítica.

Desde esta perspectiva, pensamos que el eurocentrismo de la modernidad no es consecuencia de la negligencia teórica por parte de los europeos; no ha sido producto de un error de cálculo o de método. Es una visión colonialista y colonizante, consciente y premeditada, cuyo objetivo ha sido alterar y conducir el proceso histórico de las sociedades periféricas hacia formas supuestamente más civilizadas y cultas; con lo cual se impusieron sistemas políticos al estilo europeo como única solución a los problemas y desafíos de los tiempos. Todo esto ha servido para mantener la cosmovisión occidental de pueblos superiores e inferiores. “Como toda teoría eurocéntrica, produjo en América Latina desvaríos teóricos, prácticas políticas erróneas e inconducentes, y derrotas cuyas víctimas fueron y son los trabajadores, las víctimas de la colonialidad del poder.” (Quijano; 2006: 22). Y nosotros agregaríamos a los indígenas como los primeros en ser vulnerados por el eurocentrismo. Aún más en la contemporaneidad, donde se constituyeron estados que negaron, bajo la misma razón eurocéntrica, todo el proceso histórico cultural de los pobladores primigenios del continente.

La antropología política tiene el estigma de la colonización. Han servido para justificar los intereses de los países hegemónicos, aunque también pueden representar una perspectiva cuestionadora y subversiva. Por consiguiente, no debemos hacer lecturas de nuestra realidad a partir de las definiciones y conceptualizaciones etnocéntricas de Europa occidental y sus ramificaciones (el

resto de Europa, USA, Canadá, Australia, Nueva Zelanda y Rusia, entre otros). Se requiere de un cambio de rumbo en el cual la periferia difunda sus estudios y – dentro y fuera de ella– se consideren tan válidos como los del centro hegemónico. La ciencia debe servir para resolver problemas de manera democrática y no para envanecerse de ella con erudiciones sectarias y aisladas del complejo societario.

Desde una perspectiva crítica, es necesario reivindicar la concepción multilínea de la historia, según la cual existe multiplicidad de hechos culturales en las diferentes sociedades, con respuestas particulares, propias, frente a una misma situación o problema. No se debe encajonar a todas las sociedades dentro de la concepción unilínea del proceso histórico eurooccidental, ya que – inevitablemente– esta dogmatización esquemática tenía que colapsar y hoy asistimos a su funeral.

Occidente, en su relación con la alteridad, no ha asumido la diferencia y, por el contrario, ha postulado un destino manifiesto de evolución para toda la humanidad, imponiendo un estilo de vida dado como superior, desarrollado, civilizador, educador de los pueblos “primitivos y bárbaros”. La historia se construyó bajo modelos ideales de evolución; se resolvió primero en la cabeza de los hombres (con el sello de Hegel) y luego se aplicó a realidades concretas.

La antropología política debe estudiar a las sociedades no occidentales, pero deslastrados de los discursos unilíneaes y colonialistas que se reafirman con la modernidad. Se deben deconstruir los niveles epistemológicos hasta hoy conocidos y con los cuales hemos mirado al otro bajo parámetros prejuiciados. Para ello debemos reafirmar el método antropológico que posibilite analizar lo diverso, la diferencia, lo múltiple, lo discontinuo. Invocar la pluralidad, la

diferencia, la heterogeneidad y la hibridación como forma de reconocimiento de la alteridad presente en el mundo.

La re/interpretación sociopolítica debe pasar bajo el prisma del cuestionamiento hecho a occidente, pues ha invocado la pluralidad, la diferencia, la heterogeneidad y la hibridación, contribuyendo así al descalabro del eurocentrismo. Se debe valorar la crítica al modelo desarrollista-evolucionista de la modernidad para llegar a un sitio de creatividad intelectual que nos permita redefinir los estudios políticos, de tal manera que haya aportes significativos a la comprensión del complejo social.

Dentro de los nuevos parámetros epistemológicos, lo importante es encarar al otro occidental en el terreno teórico enfatizando la diferencia como punto esencial de cualquier análisis. Además, la periferia debe pasar de ser objeto de estudio para replantearse un rumbo investigativo desde nuestra mismidad.

Creemos que toda esta dinámica suscitada con el desenmascaramiento de los ideales de una determinada modernidad postulada por occidente, es un elemento teórico que ha permitido entender los múltiples desarrollos culturales de los pueblos a los cuales se les había negado el derecho a la diferencia. Es necesario superar algunos de los criterios modernos que mueven el planeta desde hace más de doscientos años y que nos ha traído a este mundo laberíntico y globalizado.

En este sentido, planteamos una perspectiva de la antropología política que visualice los cambios y las continuidades en las sociedades estudiadas para de

esta manera no encerrar la disciplina en criterios estereotipados de lo político. Simplemente partimos de una concepción dinámica de lo político entendida desde la construcción de elementos culturales redefinidos en esa incesante movilidad, oscilación social que fija e impone el Estado a través de su organización macro estructural que envuelve a los pueblos indígenas, inclusive, hasta en el nivel de la significación. Por ello la antropología política en la cual nos enmarcamos privilegia el análisis de un mundo en constante interacción social, múltiples relaciones interculturales y cruces de fronteras de esta misma naturaleza. Es así como ubicamos los diversos espacios de lo político entendiendo los aspectos simbólicos y prácticos; las representaciones y su mundo de imágenes; los cambios y las continuidades; las dinámicas a lo interno y externo del grupo estudiado. Es decir, una postura que se acerca desde el mundo contemporáneo a las sociedades, pero sin perder el norte de su movimiento histórico. Que sea capaz de ver las tensiones entre las concepciones políticas que se desarrollan en los espacios de intersección cultural en donde se establecen formas sociopolíticas nuevas, se re/definen las propias o permanecen las tradicionales, generando conflictos extraétnicos e interétnicos. Por ello, siempre hay conflictos que se dan cuando las respuestas de los seres humanos son múltiples ante una situación determinada y donde hay que tomar una decisión.

Cultura política y trama de significados

Debido a que la organización política y las relaciones de poder (con todo lo que ellas implican) forman parte de la cultura de un pueblo, es muy necesario precisar lo que entenderemos por *cultura*. Desde Edward Tylor los científicos sociales han dedicado gran parte de sus investigaciones a delimitar el hecho cultural para entenderlo en el contexto social. (Alarcón, 2007a)

Precisamente en el siglo XIX, Tylor (1977) plantea que:

“Cultura o civilización, tomadas en su sentido etnológico más extenso, es todo complejo que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y las otras capacidades o hábitos adquiridos por el hombre en tanto miembro de la sociedad (p. 19).

Este concepto por ser uno de los primigenios se torna general porque en él se expresa que cultura es todo lo que hace el hombre. Se podrá comprender entonces su dificultosa operacionalización. En tanto, cultura es una de las nociones más difícil de aprehender porque además existen múltiples definiciones y su uso es tan extensivo que es difícil operar con ella. En lo que si estamos de acuerdo es que la cultura es lo que le permite al animal humano ser hombre y engloba toda su producción, significados, sin pasar por alto las implicaciones afectivas que tiene el hecho de darle sentido a la vida. Como necesitamos armar un modelo teórico con el cual podamos operar hemos seleccionado los aportes que Clifford Geertz (1996) ha generado en este sentido:

La cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos estos fenómenos de manera inteligible (p. 27).

Por consiguiente, la cultura puede ser definida como ese entretrejimiento de interacción entre signos (símbolos) interpretables; como la expresión de la construcción conceptual de los seres humanos. (Alarcón, 2007a)

Según Geertz (1996), lo importante en este caso es acceder al mundo conceptual de los individuos e interactuar dialógicamente con ellos para descifrar los significados del hecho cultural. Esta definición es muy importante en este trabajo, pero debe sopesarse que tan sólo con el discurso social, el cómo los actores perciben el hecho cultural, no es posible interpretar el complejo societario; debe ser una relación entre la práctica y el significado de lo real construido por el hombre. Pero ya Geertz (1996) advierte esta situación cuando dice que las explicaciones de los significados deben buscarse en quienes les imponen significación: el ser humano socialmente constituido (p. 334). Por tanto, las culturas son sistemas de símbolos y significados compartidos, pero no puede buscarse su explicación en operaciones mentales, sino en la praxis simbólica de los hombres que la sustentan y le dan vida. En esta misma perspectiva la cultura es vista bajo la óptica de un complejo proceso de interacciones simbólicas en donde se abren espacios para la homogeneidad y la heterogeneidad. De aquí que Geertz (1996) nos de unas pistas para entender lo cultural desde los significados, pero al no ver las prácticas sociales que le dan vida a la significación limita el concepto. Tal como lo plantean Escobar, Álvarez y Dagnino (2001), la cultura es una relación estrecha entre significados y prácticas (p.20). Esta perspectiva que amalgama las prácticas y los significados sociales es la que manejaremos en esta investigación para así reflejar los sentidos que adquiere en los wayuu la actividad de los nuevos líderes en su definición política en los contextos urbanos. (Alarcón, 2007a)

Por otro lado, en esta investigación es importante abordar un aspecto significativo como el entrecruzamiento entre cultura y política, por tanto, es necesario entender la dinámica originada a partir de este binomio. Para ello nos fundamentamos en

una perspectiva que define que la política es parte del entramado cultural porque los significados son elementos constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan dar nuevas definiciones del poder social (Escobar, Álvarez y Dagnino 2001:26). Muy particularmente en el abordaje de nuestro estudio, que son precisamente las relaciones de poder, adquiere singular significación el concepto anterior. De acuerdo con esto “definimos cultura política como la construcción social peculiar de aquello que cuenta como *político* en toda sociedad” (Escobar, Álvarez y Dagnino 2001:26). Entonces lo político es, precisamente, el quehacer práctico de los seres humanos en su constante definición de su organización social. Esa dinámica que enlaza los significados con la cotidianidad en donde se constituye, se redefine, se transforman y hasta se imponen estructuras de poder. En el caso de esta investigación, todos esos elementos se cuentan como definidores del sistema político wayuu, ya sea por la dinámica interna del pueblo wayuu o por movimientos externos derivados de la interrelación con la sociedad nacional. (Alarcón, 2007a)

www.bdigital.ula.ve

El cambio político y el control social

Marc Abèlés (2000), al hacer referencia a las sociedades, denominadas por él, *arcaicas* expresa que “Hoy la antropología debe estudiar las interdependencias cada vez más estrechas entre estas sociedades y las nuestras, y las transformaciones que afectan los procesos políticos tradicionales.” (p.1). Entonces para analizar a la sociedad wayuu con sus particularidades hemos creído necesario definir el cambio social a partir del entrecruzamiento con la sociedad nacional o hegemónica, ya que toda sociedad está expuesta a procesos de cambios por la interrelación con otros grupos, situaciones de subalternidad y superposición de estructuras que influyen en el ámbito de su contexto cultural, político y social.

Para Clifford Geertz (1996) los cambios culturales podrían proceder del interior mismo de las sociedades o bien de fuera por su interrelación con otros grupos sociales y con los Estados nacionales (p. 337). Estas nociones pueden ser aplicables a cualquier sociedad y en particular a la sociedad wayuu que es el centro de nuestra reflexión, la cual ha vivido una relación intercultural desde la época colonial, por lo tanto, está entrecruzada por fuerzas, locales, nacionales y transnacionales. Por ello, en esta compleja interrelación dialéctica encontramos continuidades, síntesis y re/interpretaciones. (Alarcón, 2007a). Una condición humana en perpetua transición, transformación y re/definición.

Otra de las propuestas teóricas que nos ha servido como marco referencial para nuestro trabajo es la de Bonfil Batalla (1989) quien ofrece un análisis más detallado y aplicado a la sociedad mexicana y, a los pueblos aborígenes que la conforman. En relación a los cambios de la estructura sociopolítica el autor proponer 4 situaciones posibles:

- a) Innovación, gracias a la cual un grupo étnico crea nuevos elementos que pasan a formar parte de su cultura autóctona, como resultado de factores endógenos (muchas veces contradictorios y conflictivos).
- b) La apropiación, según la cual el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos, logrando de esta manera reproducirlos y asumirlos como propios.
- c) Por el proceso de imposición un grupo introduce elementos ajenos en otra sociedad y de esta forma cambia la fisonomía de la misma. Los mecanismos pueden ser diversos, desde la utilización de la fuerza, hasta medios propagandísticos que favorezcan la introducción de elementos culturales.
- d) La enajenación se da cuando se desplaza la decisión del colectivo de un grupo a una instancia ajena en la cual los elementos culturales quedan al servicio de intereses y proyectos del otro (Bonfil Batalla, 1989: 21-23). Esta situación en tanto que ideales puede combinarse o puede darse una sola de ella, en el caso de la cultura wayuu se han dado esas cuatro situaciones.

www.bdigital.ula.ve

Otro tipo de cambio puede darse cuando los Estados realizan un proceso de institucionalización. Tal es el caso de las sociedades indígenas que forman parte de Estados–Nación. En esta dinámica se aplican ciertas normas, sanciones, y se estructuran líneas políticas tendientes a insertar a un pueblo en el sistema político de una sociedad determinada. Pero a la vez, un grupo étnico subordinado puede oponerse a la institucionalización o elaborar nuevas interpretaciones de ella produciendo cambios no previstos (Eisenstadt, 1970: 40-42). Como se observa, la definición de cambio que adoptaremos es polifacética y dinámica, expresando tanto los factores internos que actúan permanentemente en cualquier cultura, como los procesos de cambios que se establecen en las relaciones interétnicas.

Sería irreal ceñir la estructura social wayuu a una camisa de fuerza, pues sería tanto como limitar sus formas organizativas y obviar los múltiples contactos que

se han generado a lo largo del tiempo. En sentido estricto en el pueblo wayuu podemos observar todas las visiones de cambios anteriormente descritas, sobre toda en la ciudad, pero hay dos elementos en la sociedad wayuu urbana que han marcado la cotidianidad y nos deja delimitar unos referentes particulares. El wayuu ha utilizado la innovación, ya que ha incorporado elementos a su cultura autóctona como resultado de factores endógenos, y vemos como ha redimensionado su mundo cultural. También se ha apropiado de elementos ajenos y los ha incorporado como propios hasta el punto de pasar a formar parte de su cosmovisión y patrimonio tradicional. A pesar que los otros tipos de cambio están presentes en ámbitos diferentes de la sociedad wayuu no han sido decisivos en el cambio generalizado de las características culturales del wayuu y, por tanto, siguen manteniendo una etnicidad que los diferencia y los identifica en el ámbito urbano como wayuu. En este sentido, “Las dos fuerzas contrastantes de la diferenciación y de la homogenización se enfrentan cara a cara, coexisten lado a lado” (Colajanni, 2001: p.1). Se establece un juego de tensiones por un lado el cambio político y, por otro, las estructuras ancestrales, vemos como en esta coyuntura se definen prácticas y significados cuando se enfrentan poderes y contrapoderes en la multivocidad del entramaje cultural.

Liderazgo y poder

Según el Diccionario de la Lengua Española (1984), liderazgo se define como la dirección, jefatura o conducción de un partido político, de un grupo social o de otra colectividad. El Diccionario de Ciencias de la Conducta (1956), lo define como las "cualidades de personalidad y capacidad que favorecen la guía y el control de otros individuos".

Ralph M. Stogdill (1999), en su resumen de teorías e investigación del liderazgo, señala que "existen casi tantas definiciones del liderazgo como personas que han tratado de definir el concepto" (p. 123).

La concepción de liderazgo ha sido ampliamente debatida desde una óptica psicológica, sociológica y política. En realidad, se debe decir que no existe una acepción única de liderazgo, sino que la misma puede ser definida en relación con referentes, geográficos, históricos, étnicos y con la diversidad de objetivos y propósitos de los grupos u organizaciones con los que se trabaje.

En general, el análisis del liderazgo político parte de la comprensión de las formas de dominación; Max Weber señala básicamente tres tipos de liderazgos legítimos, a saber liderazgo legal, liderazgo tradicional y el liderazgo carismático, siendo la primera y la tercera las más representativas en la realidad latinoamericana contemporánea.

Estos tres tipos de liderazgo expresan en sí mismos formas de ejercer la dominación; no obstante resulta poco frecuente encontrar casos reales que expresen literalmente el ejercicio de alguno de estos tipos, siendo lo más usual la combinación de características de uno u otro modelo. Así, por ejemplo, la

autoridad o liderazgo carismático tiende a –en el lenguaje de Weber– rutinizarse, es decir, a romper con su carácter inestable o efímero y a asumir ropajes distintos a su naturaleza, ya sea de carácter racional –de dominación legal burocrática– o tradicional.

El liderazgo es un aspecto que debe estudiarse desde la antropología política para establecer las comparaciones entre los liderazgos tradicionales y los nuevos surgidos del contacto con occidente. Si bien en una sociedad democrática es normal y lógico que los líderes políticos encabezen esfuerzos para controlar el poder como instrumento de transformación de la realidad, también es evidente que cada vez más procesos y fenómenos se dan al margen de la política tradicional. En el caso que nos ocupa existe un liderazgo tradicional propio de la organización social wayuu que les ha permitido unas relaciones interculturales sin perder su dinámica social, pero también se ha dado el surgimiento de unos liderazgos emergentes a partir de una relación con la sociedad política nacional que se ha profundizado desde la constitución de 1999. Estos Liderazgos los denominaremos “nuevos” ya que emergen de una estructura política diferente a la tradicional en la sociedad wayuu y se han consolidado en su relación con el Estado y las distintas instituciones y organizaciones que afloran, permitiendo el acceso y la participación del wayuu en las distintas instancias de la política nacional.

Para todo estudio de antropología política una de las categorías de suma importancia es la de poder, ya que permite entender las múltiples determinaciones que adquieren en las sociedades las relaciones entre sus integrantes. Elman Service la utiliza en su acepción más amplia como “la capacidad relativa de una persona o grupo para hacer que otra persona o grupo obedezca; o a la inversa, la capacidad para «no tener que ceder»” (1975: 29). Por ejemplo, el ejercicio del poder, cualquiera sea su forma es señal de prestigio y refleja la existencia de

relaciones de sujeción. No obstante, la posición social que da acceso al poder solamente puede convertirse en base de la estratificación si el poder es permanente y está institucionalizado. (Alarcón, 2007).

Para la situación que nos ocupa el poder en la estructura tradicional de la sociedad wayuu se expresa en la autoridad de líderes que no son permanentes, basados en su prestigio y en su ubicación en el sistema de parentesco, como los Ta' alaüla (tío materno) que representan una especie de líder familiar que se encarga de los asuntos correspondientes al eje matrilineal, es decir, tiene la responsabilidad sobre la descendencia de sus hermanas, por tanto, debe representarlos en cualquier situación o conflicto.

De esta manera, en la sociedad wayuu el poder está ligado a la estructura social y representado por la autoridad; puede ser resultado del carácter sagrado de las instituciones, del carisma de una persona que se hace de seguidores y adeptos, de la acumulación de riquezas, por destacarse en la luchas internas o asignado por la mayoría del complejo societario a una persona o grupo de ellas para tomar acciones y decisiones.

En algunas sociedades el poder no está separado de la sociedad, por tanto, el líder es una figura carente de poder efectivo e incapaz de exigir obediencia por la fuerza. Puesto que es una autoridad que se basa en las costumbres, en la normativa y hasta en las características personales de los individuos como honestidad, valentía, nobleza, coraje, sabiduría y capacidad para la guerra, entre otros. Balandier explica que “El poder está siempre al servicio de una estructura social, la cual no puede mantenerse por la única intervención de la «costumbre» o de la ley por una especie de conformidad automática a las normas” (1967: 43). No se puede pensar el poder en una sociedad estática, equilibrada, integrada, pues las tensiones, contradicciones y rupturas de la norma son inherentes a toda sociedad (Alarcón, 2007a).

Es por ello que en la estructura tradicional wayuu no se establece el poder al estilo de las sociedades modernas como “teoría jurídica” es decir, “considerado como un derecho del que se es poseedor como un bien, que en consecuencia puede transferirse o alienarse, total o parcialmente, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho que sería del orden de la cesión de un contrato.” (Focault, 142: 1992). No, en el pueblo wayuu el poder definido ancestralmente es una forma de autoridad que se detenta con autonomía en la medida que representa intereses colectivos.

Hoy en lo urbano ha surgido otra forma de poder que está representada por los nuevos líderes originados por la relación con el estado y sus vínculos políticos. Estos líderes hacen uso, tanto de las estructuras ancestrales, como de los mecanismos jurídicos y prácticos que establece el estado /nación. Desde hace décadas vienen incursionando en diversas instancias del poder hegemónico y han logrado manejar instituciones claves para el fortalecimiento político de los wayuu.

Los seres humanos establecen unas relaciones y toda una esfera de contradicciones que se expresan en un territorio, por ello las relaciones de poder se ejerce en un lugar mediada por lo simbólico. Se puede hablar de un territorio específico donde habita un grupo étnico y también del espacio político en el cual se establecen las relaciones de poder. Este espacio puede ser muy amplio y bien delimitado como el que se establece en las sociedades con Estado o puede limitarse tan sólo a una estructura pequeña, específica; allí donde se ejerce el poder como la clánica en la cual se pueden verificar espacios políticos mínimos como los de la familia (Abèlés, 2000: 3-4). Este espacio político tiene mucha movilidad a pesar de que parece restringido. En él se establecen variaciones en su radio de acción en dependencia con la naturaleza del problema político. Además, permite la relación con el resto del grupo étnico a través de las alianzas

que representan el fracaso o éxito en la creación de la paz. El Wayuu se inserta en el modelo de estructura de clases de la sociedad nacional y esto lo observamos en familias wayuu e individuales que funcionan dentro de las dinámicas de clase del ámbito urbano participando del poder que se desprenden de las instituciones. Otros se asumen desde las clases bajas para obtener beneficios y mantener relaciones con el resto de la sociedad criollo. Por ello las micro estructura de la sociedad wayuu son atravesadas por la macro estructura del estado y todas sus instituciones.

En este sentido, partimos de una perspectiva del poder que esta fraguada con elementos propios del wayuu y con las maneras que se construye el poder en el medio urbano. Esto obedece a los acercamientos cada vez más estrechos entre el wayuu y el alijuna. Por tanto, el poder no puede ser entendido como una figura rígida atada a los elementos llamados tradicionales, si no que hoy aparecen nuevas formas de relacionamiento que permiten que el wayuu exprese unas formas de poder y liderazgo diferentes a las emanadas del grupo o reconstituida a través de cruces culturales. Es así como nos inclinamos por una concepción del poder cargada de ambivalencias en donde prevalecen elementos fuertes del grupo étnico amalgamados con la estructura del estado e intereses de poder externo, que van desde los poderes locales al estado y viceversa. Es decir, re/combinaciones de lo político para estructurar una nueva manera de concebir el poder donde toman relevancias las oportunidades, las fortalezas, participación en el juego político, alianzas con el poder político local regional, nacional y hasta internacional.

Parentesco y poder

Todas las sociedades en el planeta han definido unas formas básicas para relacionarse en comunidad. Una manera de cohesión de los grupos y equilibrios sociales están determinadas por relaciones de parentesco.

El parentesco es un hecho natural que tiene relación con la consanguinidad, pero el uso, las clasificaciones y las múltiples características que el hombre le asigna hacen del parentesco un producto cultural bien concreto. “Evidentemente, el parentesco es social y no biológico, como demasiado fácilmente se cree en las sociedades occidentales...” (Auge y Colleyn 2004:37).

Tal como plantea Robin Fox “El estudio del parentesco es el análisis de lo que hace el hombre con estos hechos básicos de la vida: apareamiento, gestación, paternidad, asociación, fraternidad, etc.” (Fox, 1972:28).

Así podemos definir el parentesco como las relaciones humanas establecidas por medio de la descendencia y del matrimonio. Se fundamenta en las diferencias sociales y en los modelos culturales y, en todas las sociedades, los vínculos entre parientes de sangre y los parientes por matrimonio poseen cierta relevancia legal, política y económica. (Alarcón, 2007a).

En la base del parentesco se encuentra el vínculo primario madre-hijo, al que las distintas culturas han agregado diversas relaciones familiares. A esta unidad básica se le suman otros parientes en función de la descendencia, que conecta una generación con la siguiente de forma sistemática y que determina ciertos derechos y obligaciones para cada una de las generaciones (Alarcón, 2007a). Los grupos de descendencia se pueden transmitir a través de los dos sexos (es decir,

bilateralmente), o sólo a través de uno de ellos (unilateralmente). De acuerdo con los estudiosos del parentesco, la transmisión unilineal de la descendencia se denomina *patrilineal* o *agnático* si la conexión es por línea masculina y *matrilineal* o *uterina* si lo es por vía femenina (Mair, 1978:74-85; Sanz, 2000:37).

Las estructuras unilineales de parentesco se organizan en muchas sociedades a través de un clan o grupo de familias cuyos miembros apelan a un antepasado común, incluso aunque no puedan demostrarlo con exactitud (Fox; 1972:85). En tal caso, describe a un grupo de personas capaces de reconocer su descendencia respecto de un antepasado común o, en su defecto, se identifican con animal común (Kottak, 1997: 128-131). La pertenencia a un clan implica la solidaridad social, es decir, la obligación de prestar ayuda mutua, la participación en ritos y ceremonias. A la vez, el clan puede estar dividido en pequeñas estructuras sociales denominadas linajes y conformados por individuos cuyo elemento cohesionador es una filiación demostrada. Pueden reafirmar y reconocer sus ancestros con toda claridad desde un antepasado apical hasta el presente. (Alarcón, 2007a).

En todas las sociedades los sistemas de parentesco obedecen a ciertas necesidades de organización de los colectivos humanos. Como plantea Robin Fox “En realidad están ahí porque responden a ciertas necesidades, porque cumplen ciertos fines. Cuando las necesidades cambian los sistemas varían...” (Fox, 1972:24). Esto quiere decir que los sistemas de parentesco no son configuraciones estáticas, sino fenómenos que cambian de acuerdo a las circunstancias que le toque vivir al grupo. Pero, además, las características de una comunidad matrilineal, patrilineal o bilateral tomará ciertas particularidades muy específicas que solo pueden ser definidas en la práctica y con un estudio de las estructuras de parentesco y poder presentes allí (Alarcón, 2007a). En este sentido:

La explicitación cultural del parentesco no puede separarse, por tanto, ni de un análisis atento de los procesos de cambio de la sociedad contemporánea ni de las ideas que nos permitan pensar los cambios y las nuevas situaciones (Bestard, 1998:18).

El aspecto esencial de la organización clánica de la sociedad wayuu, según la cual su base de parentesco es unilineal femenino, siendo el eje fundamental la matrilinealidad y la responsabilidad del tío ante su hermana y los sobrinos, permiten entretejer unas dinámicas de poder muy definidas y específicas. De esta manera evidenciamos nuevas prácticas insertas en el modelo de parentesco y nuevas relaciones de poder que se establecen por la cercanía con la sociedad hegemónica. Por ello, no cabe duda de que a través del sistema de parentesco se expresan ciertas relaciones de poder en la sociedad Wayuu, objeto de esta investigación. Por consiguiente, no se puede pensar el parentesco wayuu en el terreno de lo mecánico, homogéneo, continuo, por el contrario se debe pensar en la discontinuidad, cambio, diversidad para no encajonar el sistema políticoparental en concepciones predefinidas y moldeadas desde afuera. De acuerdo con Auge y Colleyn:

Sin pasar por el análisis del parentesco, no se puede comprender nada de estas sociedades en términos de relaciones sociales, sean relaciones entre hombres y mujeres, formación de grupos sociales, relaciones entre grupos, hábitat, apropiación de tierras, herencia, concepción de la persona, relaciones con los ancestros, jerarquías sociales, etc. (2004:36).

Es por ello que estudiar una sociedad desde el parentesco nos facilita entender las apreciaciones opacas que se emiten desde núcleo duro de la cultura.

El Estado

La politología ha concebido al Estado como entidades políticas soberanas sobre un determinado territorio, su conjunto de organizaciones de gobierno y, por extensión, su propio territorio —todo ello conocido como Estado moderno— según esto estas entidades tienen como característica distintiva la soberanía o el reconocimiento efectivo, tanto dentro del propio Estado como por parte de los demás, de que su autoridad gubernativa es suprema y deriva de una constitución.

Teóricamente el papel del Estado es proporcionar un marco de ley y orden en el que la población pueda vivir de manera segura, y administrar todos los aspectos que considere de su responsabilidad. Todos los Estados tienden así a constituir ciertas instituciones (legislativas, ejecutivas, judiciales, morales) para uso interno, además de fuerzas armadas para su seguridad externa y las funciones que requiere un sistema destinado a recabar ingresos (Bobbio, 1992: 127-130).

Desde otra perspectiva el Estado a través de un Contrato Social (Constitución) somete a la población a unos derechos básicos que reflejan el todo social. Entonces el Estado se transforma en el garante *genuino* de los derechos ciudadanos que permiten que se cumpla el Contrato Social. Por vía de fuerza o a través del control cultural (aparatos ideológicos) hace suscribir el Contrato Social a todos los miembros de un territorio conocido como Nación. Las diferencias étnicas quedan sometidas a la normativa emanada de las instituciones del Estado, limitando o negando muchas veces las particularidades sociopolíticas de los pueblos participantes.

En el caso de esta investigación, el Estado a estudiar es el venezolano en su interrelación con la sociedad wayuu, ya que a través del ordenamiento jurídico y

de sus políticas, condiciona e influye en la vida y las relaciones de poder de dicho grupo. Muchas veces limita las diferencias e impone una dinámica de homogeneización cultural y política en función de mantener un mejor dominio y control sobre las poblaciones y territorio. Una especie de meta/sistema que condiciona el sistema sociocultural particular del pueblo wayuu. (Alarcón, 2007a)

Es por ello que se pueden dar superposición de estructuras, entrecruzamiento o relaciones de subalternidad y hegemonía que condicionan la vida del wayuu. Tal como lo afirma, Cohen Ronald (1979) "...Hoy los sistemas políticos indígenas están pasando todos por alguna clase de cambio rápido a medida que quedan incorporados dentro de los límites del Estado-nación" (p.28). Es por ello que su proceso político no puede estudiarse autónomamente.

La Constitución venezolana de 1999 (capítulo VIII: artículos 119 al 126) consagra la ciudadanía indígena, es decir, reconocen su organización social, política, económica y cultural. Es importante resaltar que también propicia mecanismos de participación en lo social y económico a través de diversas formas asociativas, guiadas por los valores de mutua cooperación y de solidaridad.

Por consiguiente, en la actualidad, el tipo de relación que establece el pueblo wayuu con el Estado nacional está mediada por el ámbito jurídico del máximo contrato social: el texto Constitucional de 1999. Allí se delimitan los reconocimientos a la diversidad cultural y "...un nuevo orden de convivencia política y social entre los diferentes grupos étnicos y el Estado nacional" (Leal, N. 2002:103). De allí que la Constitución sea la forma, en esta nueva etapa, como el Estado busca regular la vida social de sus ciudadanos, pero a la vez establece los derechos y las normas de convivencia en aspectos disímiles de la vida social. En el caso wayuu, la nueva Constitución ha marcado una manera novedosa de fomentar la relación, ya que los nuevos derechos y deberes de los pueblos indígenas están circunscritos al reconocimiento de su cultura, organización social,

política, económica, idioma y religión, así como también, los derechos sobre las tierras ancestralmente habitadas. Y esto se concreta a nivel jurídico con Ley Orgánica de Pueblos y comunidades Indígenas. (Alarcón, 2007a). A pesar del reconocimiento de una ciudadanía, el Estado en esta nueva etapa, convierte las diferencias sociales y culturales en una especie de homogenización nacional al categorizar a todos como ciudadanos. Esto diluye los orígenes étnicos de los pueblos integrados a la nación pues bajo esta perspectiva solo considera ciudadanos que inserta con deberes y derechos emanados de la estructura jurídica. Además, el wayuu tiene más de quinientos años de relaciones, no marcadas por lo jurídico, con el modelo hegemónico instaurado por occidente.

www.bdigital.ula.ve

Hablemos del método. De la Comprensión e Interpretación para Analizar la Realidad Cultural.

Para esta investigación es importante abordar la realidad desde en el paradigma interpretativo que hunde sus raíces en la hermenéutica que, en todo caso, es considerado por todos los teóricos como un modelo distinto del positivismo. A pesar que la antropología en sus inicios es sólidamente positivista, creemos que ha logrado vencer los obstáculos que la ataban a ese paradigma para avanzar en diferentes direcciones, proporcionándonos un arsenal teórico múltiple que nos permiten acometer la empresa de la diversidad.

La hermenéutica representa para las ciencias sociales toda una apertura teórico/metódica que permite la comprensión (**Verstehen**) de los fenómenos sociales a la luz de elementos concretos y empíricos.

El concepto de hermenéutica viene del griego hermeneúcin, que significa el “arte de interpretar”. Las primeras formas de aplicación de la hermenéutica la hicieron los griegos de la mano de la filología, es decir, la interpretación y comprensión de textos (Martínez, 2004: 102-103). Desde la teología cristiana se utiliza la hermenéutica como una forma de interpretar la biblia para penetrar los intersticios de la superficie del texto y así develar su significado. De la comprensión de la biblia, la hermenéutica es tomada por la ciencia jurídica para comprender textos dados y luego interpretar el sentido del basamento jurídico, a pesar que posteriormente se transforme en dogmático (Gutiérrez, 1986: 6-7).

Es con Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que la hermenéutica tiene un sentido filosófico, pues para él la tarea de la hermenéutica era “entender el discurso tan bien como el autor, y después mejor que él”. Intentó presentar una teoría coherente sobre el proceso de interpretación de los textos. Por ello es considerado el padre de la hermenéutica moderna (Gutiérrez, 1986: 13 y 14).

Schleiermacher propone un sistema circular que conocemos como el “círculo hermenéutico” que pretendía ser universal. Cada intérprete necesita introducirse en la dimensión social y la dimensión individual del autor para comprenderlo. En la medida en que el lector se identifique con el autor y se ponga en su lugar, tanto mejor será la interpretación (Martínez, 2004: 103-104).

Wilhelm Dilthey (1833-1911) comenzó el estudio de la hermenéutica inspirado por los trabajos de Schleiermacher. Ambos forman parte del movimiento romántico alemán. Dilthey puede ser considerado como un tipo empirista. La escuela hermenéutica inspirada por el romanticismo alemán siempre puso mucho énfasis en que el intérprete puede emplear su capacidad de comprensión y penetración en combinación con el contexto cultural e histórico del texto abordado para así obtener el sentido original del texto. Wilhelm Dilthey jamás dejó de aspirar a la posibilidad de una interpretación objetiva y universalmente válida de los textos. Dilthey aplicó el nombre que Friedrich Schleiermacher había dado al proceso de investigación hermenéutica que había fundado y también llamó a dicho proceso círculo hermenéutico. Este método fue considerado por Dilthey crucial para aportar el fundamento necesario a las "*Geisteswissenschaften*", "ciencias del espíritu". Que el proceso sea circular hace referencia a la interdependencia (circular y no inmediata) de significado entre el todo y sus partes. Claro está Dilthey fue un paso adelante de Schleiermacher al concebir una epistemología autónoma para la hermenéutica, además, concibió la hermenéutica como el estudio más allá de los textos escritos, es decir, la vida social misma y los múltiples significados que de ella emanan. Quizás esta visión se acerca un poco al trabajo antropológico.

Max Weber (1864-1920), al igual que Durkheim, intenta por todos los medios darle un status científico a las Ciencias Sociales. Para él, ese status lo establece la

comprensión de los sistemas sociales a través de su herramienta heurística que denomino modelos ideales.

Esto es lo que Weber (2006) plantea sobre la comprensión:

Al igual que todo acaecer, la conducta humana (“externa” o “interna”) muestra nexos y regularidades. Sin embargo, hay algo que es propio solamente de la cultura humana, al menos en sentido pleno: el curso de regularidades y nexos es interpretable por vía de la *comprensión*. Una “comprensión” de la conducta humana obtenida por medio de interpretación contiene ante todo una “evidencia” cualitativa específica, de dimensión singularísima (p. 175)

Sus enseñanzas abren una perspectiva metódica que arremete contra la pasividad, objetividad y la descripción del positivismo emparentada con la interpretación naturalista de lo social. La comprensión como elemento de análisis primordial permite articular los distintos hechos empíricos y verlos en una dimensión diferente, es decir, busca un equilibrio entre los procedimientos interpretativos y los observativos experimentales (Mardones, 1991: 251-254).

La inquietud de Weber por la naturaleza del capitalismo lo llevo al estudio de las instituciones sociales y culturales de occidente y compararla con oriente, en este sentido, el aporte a la antropología es vasto ya que hay toda una bibliografía referente a los aspectos socioculturales que no puede ser pasada por alto por los antropólogos. Sus estudios de lo económico amalgamado con otros elementos como la religión lo conducen a un enfoque metódico de definición de la sociedad como un sistema social vía única para la comprensión de la totalidad cultural. Pero independientemente, que exponga un criterio de totalidad deja muy claro que es imposible abarcar la realidad total y por ello el investigador debe hacer uso de abstracciones de los fenómenos y relaciones que se quiere estudiar. De acuerdo con esto, se niega a generalizar y universalizar las proposiciones de las ciencias de la cultura porque eso las haría intrascendentes y oscurecerían las

diferencias significativas y necesarias. La afirmación anterior nos introduce en el mundo de la antropología contemporánea donde la diversidad y las diferencias de las culturas es lo primordial en los estudios de los complejos societarios. Es el quid de la antropología.

Weber establece sus estudios partiendo de los modelos ideales, que no es más que la construcción de categorías, conceptos que se comportan como las características y las tendencias esenciales de los fenómenos de estudio, es decir, abstracciones que le permitían aprehender tanto hechos como valores. No pretendía por ninguna circunstancia forzar los datos para que se ajustaran al modelo, por el contrario, dice que el esquema teórico no debe ser confundido con la realidad. La comprensión de lo real equivale a la captación interpretativa del sentido con relación al tipo ideal construido, pues es sólo la experiencia quien va a determinar si la conducta real concuerda con lo construido. Estos tipos ideales podrían conducir a la ensoñación de prescribir leyes sociales, con lo cual Weber no estaba de acuerdo por creer que sólo se puede llegar a explicitar probabilidades que puedan ser confirmadas por la observación. (Weber, 2006: 175-221). Por tanto, para Weber los tipos ideales son su herramienta heurística

En Weber (2006) podemos verificar una crítica concienzuda a los postulados de objetividad, sólo puede existir una explicación parcial, limitada y unilateral de los procesos sociales es imposible acceder a la verdad absoluta y definitiva. Pero esto no quiere decir que sólo exista en las investigaciones un parámetro de subjetividad, ya que con la comprensión de la realidad le estamos dando su carácter objetivo. (Pp. 222-269).

Weber (1984) explicando la sociología nos da su perspectiva de la subjetividad:

La palabra “sociología” se usa en muchos sentidos diversos. En el que aquí se adopta, sociología designa la ciencia cuyo objeto es interpretar el significado de la acción social, así como dar, en su virtud, una explicación del modo en que procede esa acción y de los

aspectos que produce. En esta definición se comprende por “acción” aquella conducta humana que su propio agente o agentes entienden como subjetivamente significativa, y en la medida que es lo que es (p. 11).

Es evidente el aporte de Weber a las ciencias sociales, su elocuencia y gran profundidad de análisis lo hace uno de los teóricos más controversiales y estudiados de los últimos tiempos. Independientemente, de todas las críticas que podamos expresar, sobre todo a su planteamiento de los tipos ideales, es innegable la gran prodigalidad de su pensamiento y acción.

Actualmente, siguen habiendo diferentes posiciones, en este trabajo se asumirá la hermenéutica como aquella corriente filosófica que, hundiéndose sus raíces en la fenomenología de Husserl y en el vitalismo nietzscheano, surge a mediados del siglo XX y tiene como máximos exponentes al alemán **Hans Georg Gadamer** (1900-2002), Martin Heidegger (1889-1976), y el francés **Paul Ricoeur** (1913-2005)). Todos ellos adoptan una determinada posición en torno al problema de la verdad y del ser, siendo la primera definida como fruto de una interpretación, y el ser (mundo y hombre) como una gran obra textual inconclusa que se comporta de manera análoga a como lo hace el lenguaje escrito.

Hans Gadamer, introduce a nivel epistemológico una serie de elementos conducentes al estudio de lo social. Su planteamiento fundamental gira en torno al lenguaje como comprensión social. Como continuador de la tradición filosófica de **Hegel** y **Heidegger** recupera lo mejor de ambos para proponer su teoría de interpretación de textos (Aguilar, 1992:127).

Según Gadamer el lenguaje es el medio para alcanzar la comprensión, el cual no lo designa como un método sino como un arte. Esto nos conduce a pensar que las relaciones dialógicas o dialogantes dentro de las sociedades es la única forma de acceder a la comprensión e interpretación de ellas. Además, hay una

concatenación con el hecho de que se establece un proceso en búsqueda de un acuerdo o consenso. Por tanto, la comprensión para él es concebida como la estructura fundamental de la existencia humana y no como un método de las ciencias humanas como lo hace Weber. La diferencia de estas concepciones está en que uno se ubica desde la filosofía y el otro desde la sociología; en ambos casos se considera el aspecto subjetivo y significativo de la acción humana. En Gadamer está presente al considerar que sólo reconociendo lo que ponemos nosotros de nuestra ideología en la interpretación podemos reconocer la alteridad y enfrentarnos al otro. Esto está relacionado con la tradición ya que todos nuestros preconceptos u opiniones adquieren historicidad como producto de la tradición que hemos heredado (Aguilar, 1992: 134). Suspender nuestros prejuicios, parte esencial del conocimiento, nos enfrenta con una pretendida objetividad que sesgaría la comprensión de la otredad como objeto/sujeto de investigación, este criterio objetivo de entender la investigación nos cerraría el camino que nos lleva hacia el consenso entre las partes dialogantes, pues no veríamos su propia carga subjetiva.

En la relación dialógica se requiere que el otro haga valer sus puntos de vista y que el antropólogo recolecte esa opinión, pero la conversación establece que el interlocutor sepa preguntar pues es la única forma de comprender e interpretar el proceso, ya que de lo contrario sólo sería un reproducir de las vivencias del otro y la negación de la dialéctica pregunta – respuesta (Aguilar, 1992: 150). Aunque podríamos considerar que la dialéctica en Gadamer es mecanicista - positivista por su relación causa y efecto representada por la dupla pregunta y respuesta es importante por la sencilla razón que se le da al diálogo una perspectiva dinámica.

La teoría gadameriana proporciona elementos vitales a la antropología, precisamente por la relación dialógica con la sociedad, que en líneas generales es el objeto epistémico de esta: la relación –identidad alteridad motor fundamental de antropología contemporánea. Esa participación dialogante del antropólogo con los

diferentes complejos sociales es lo que provee a esta ciencia del material necesario para sus estudios y conclusiones acerca del ser humano socializado.

En Gadamer el diálogo es el modo de comprender e interpretar, visión muy loable en el quehacer metódico de las ciencias sociales, pero en la sociedad existen otros procesos que no son inteligibles a través del lenguaje por ello se debe ir más allá del mero recurso dialógico de comprensión – interpretación.

No obstante, la hermenéutica contemporánea más que un movimiento definido es una "atmósfera" general que empapa grandes y variados ámbitos del pensamiento, impregnando a autores muy heterogéneos como **Michel Foucault, Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Otto Apel y Richard Rorty.**

Para la antropología se trata de un planteamiento epistémico que está en el corazón de la práctica etnográfica, pues está claro que en el quehacer antropológico la comprensión/interpretación de los contextos culturales es indispensable.

Para que la antropología no se sumerja en un éxtasis snobista, acomodaticio y esquizofrénico, pasa por una revisión seria y un re/planteo riguroso de su epistemología, es decir el rescate hermenéutico como esencia científica. Esta epítome intenta superar la rigidez y unilateralidad refutando la concepción de objetividad como relación externa a los individuos y se plantea la recuperación del contexto social, sus significados, representaciones y múltiples determinaciones.

Reivindicamos al sujeto y la subjetividad como creadores y constructores de la realidad. Analizamos los datos desde una perspectiva comprensiva/interpretativa

atendiendo las múltiples subjetividades presentes en el contexto social para de esta manera integrarnos en su mundo de vida: deseos, expectativas, intereses. Pues la contextualización es clave para comprender la significación de los hechos observados. De esta manera, la hermenéutica se transforma en epísteme de la antropología, ya que interpretando el significado subjetivo de la acción social permite describir tales acciones no sólo como proceso mental, sino como práctica social determinada, es decir, acciones contextualizadas, ya que la realidad social no es, sencillamente, algo sostenido sólo por la fuerza de las interpretaciones de los individuos. Es por ello que la interpretación ocupa un lugar fundamental para la etnografía en el estudio y descripción de los fenómenos culturales.

La Hermenéutica en antropología para Paul Rabinow (1992) es, “la comprensión del yo dando el rodeo por la comprensión del otro” (p.26). De acuerdo a esta afirmación podemos decir que la interpretación siempre se hace desde la mismidad para percibir la esencia de la diferencia a través de ese rodeo del cual nos habla Rabinow que no es más que poner a prueba nuestra propia imagen ante una alteridad, es decir, poner a prueba el “yo cultural”.

La operacionalización metódica

La antropología, al igual que todas las ciencias sociales, se acerca a su objeto de investigación a través de un método que la ayude a comprender el fenómeno social que analizan. En este caso se partió de la etnografía como primer nivel fundamental de la investigación antropológica. Para Marcus y Fischer (2000) “La etnografía es un proceso de investigación en el que el antropólogo realiza un estrecho seguimiento observando, registrando y participando de la vida cotidiana de otra cultura, una experiencia etiquetada como el método de trabajo de campo, y luego escribe informes sobre esa cultura, poniendo énfasis en la descripción detallada” (p. 43). Pero este método debe ser algo más que una mera aprehensión de datos que nos permita hacer una descripción exacta y objetiva de una sociedad al mejor estilo del funcionalismo-positivista malinowskiano. Por el contrario, se complementa con teorías y técnicas que el investigador maneja previamente y que, al acercarse como observador a otra cultura, re/define y actualiza. (Alarcón, 2007a). Precisamente, como plantea Auge y Colleyn “El investigador debe cuestionar sin cesar sus propios a priori y colocarse en situación de aprendizaje” (2004: 20).

Es por esto que la etnografía como método va más allá de la mera captación de datos. La etnografía debe ser una perspectiva de investigación con un conjunto de operaciones para ir al campo y para luego construir teóricamente un texto escrito.

En esta perspectiva, el antropólogo lleva a cabo su trabajo de campo en el cual recopila información, realiza distintas formas de observación (participante, militante, omnisciente de interacción, etc.) y establece el diálogo con el otro. Al concretarse el diálogo, traspasamos las barreras de la diferencia y nos situamos

al lado de la sociedad objeto de estudio en una relación intersubjetiva. No quiere decir esto que tengamos que asumir la visión y cultura del otro –anhelo de muchos investigadores– dejando atrás la nuestra como un traje que se usa y se tira cuando se desee. (Alarcón, 2007).

Geertz (1993), considera que el papel de los estudios etnográficos debe ser una descripción densa en un proceso de interpretación y re-interpretación que se define en el diálogo con el otro. Stephen Tyler (1998), refiriéndose a la etnografía posmoderna, nos dice que “ella pone en primer término al diálogo y no al monólogo, y enfatiza la naturaleza cooperativa y colaborativa de la situación etnográfica en contraste con la ideología del observador trascendental (p. 301). Por consiguiente, el observador no se encuentra aislado del fenómeno que investiga, sino que forma parte de él. Por ello el trabajo de campo es más que un conjunto de técnicas “Es una situación metodológica y también en sí misma un proceso, una secuencia de acciones, de comportamientos y de acontecimientos, no todos controlados por el investigador...” (Velazco y Díaz de Rada, 2006:18).

Por tanto, para el etnógrafo su material primordial es la data empírica y su forma de analizarla es la interpretación y los resultados de una investigación responden a lo “que el etnógrafo seleccionó de lo que entendió, de lo que sus informantes le dijeron, de lo que ellos entendieron” (Sperber, 1991:115).

Si esto es así, el estilo del etnógrafo se centra en lo que Sperber (1991) llama discurso indirecto. En tanto está determinado por el pronunciamiento original del informante, no es una paráfrasis sino más bien un resumen. Esta dinámica conduce a un claro relativismo discursivo, ya que cada etnógrafo condensaría o ampliaría, de acuerdo a su interpretación, lo que observó o lo que el informante dijo.

Como lo dice Sperber (1991) “Por supuesto, los etnógrafos no pueden solamente citar y describir. En la mayoría de los casos deben interpretar, esto es, añadir a las variadas versiones nativas que constituyen una representación cultural, una atípica o lo que es lo mismo, una exageradamente atípica, una versión exógena, una versión, por lo tanto distorsionada pero inteligible y relevante para sus lectores” (p. 126).

De acuerdo con esto para Sperber (1991) sería más justo si el etnógrafo se replanteara un giro lingüístico y en vez de decir que trabaja con la interpretación de un hecho, decir que va a interpretar la representación de ese hecho. Sperber (1991) nos dice que el etnógrafo se hace en sus trabajos de campo, a pesar que se nutre de técnicas y experiencias anteriores, cada comunidad estudiada implica un reto para desarrollar técnicas que sean capaces de interpretar las representaciones involucradas, para ello el trabajo de la comprensión intuitiva es vital.

www.bdigital.ula.ve

El reporte del trabajo de campo está impregnado de conjeturas, de inferencias de una variedad de comportamientos frecuentemente ambivalentes y complejos, inferencias que, si bien la mayoría de las veces son hechas por el etnógrafo, algunas veces son hechas por sus informantes. Así, el más fáctico de los reportes, no logra ser más que un conjunto de enunciados con los cuales el etnógrafo intenta expresar lo que entendió, de lo que sus informantes le dijeron, de lo que ellos entendieron, de lo que pareció relevante al etnógrafo.

La justificación del uso de la interpretación en la Etnografía, descansa, por un lado, en el hecho de que permiten al etnógrafo transmitir *su entendimiento* de una cultura, y por otro lado, en el hecho de que cuanto puede alcanzarse por la interpretación, no podría alcanzarse a través de un acercamiento puramente descriptivo.

El mundo externo al investigador es construido sobre las bases de su propia cultura y le llevan en una específica dirección. Las posibilidades reales del etnógrafo de comunicar la vivencia cultural del nativo, se reducen a las posibilidades que se tienen de comunicar las reglas de un juego con el uso exclusivo de las reglas de otro juego. La intransferencia de estas reglas bien ilustra sobre la inconmensurabilidad e incomunicabilidad de las culturas y sus lógicas subyacentes entre sí. El etnógrafo no puede sino conocer a través de las representaciones que su cultura le permite hacer. Con estas figuras el etnógrafo sólo puede aspirar a comunicar o mostrar el sentido que para él tiene su objeto de estudio. Como plantea Marc Auge en referencia a los análisis culturales “El antropólogo no traduce, transpone.” (2006: 52). De esta manera, la realidad es transformada en objeto antropológico que se muestra para su discusión y comparación con otros estudios etnográficos.

Luego de la dinámica del trabajo de campo, debemos interpretar los datos obtenidos en ese diálogo con el otro, que a la vez se debe relacionar con la teoría y conocimientos anteriores sobre el tema. De esta manera podemos interpretar textos escritos, hablados, actuados y aun de otros tipos y así comprender los discursos orales de los *Pütchipü*. En el entendido que un texto puede tener múltiples significados (polisemia) o heteroglosia, la interpretación debe conducirnos a rebasar el sentido superficial para llegar al sentido profundo, inclusive oculto; también de encontrar varios sentidos cuando pareciera haber uno solo. En el acto interpretativo hay un relato (oral en este caso), un autor (wayuu *Pütchipü*) y un intérprete (investigador). Por ello hay que tomar en cuenta la intención del autor *pues el texto le pertenece*. Pero por otra parte, tenemos que darnos cuenta que los relatos ya no dirán exactamente lo que quiso decir el autor, pues ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la subjetividad del investigador, es decir, con su reflexividad. En esta perspectiva, la tarea del investigador es hacerlo decir algo más, así el texto final comprende el significado del autor y el significado del intérprete; es una relación dialéctica y no una mera

decodificación del mensaje. Lo producido por el antropólogo no es espejo pasivo de la realidad sino interpretaciones activas construidas sobre ella. Como plantea Rosana Guber (2001) se debe transitar de la reflexividad del investigador a la de los nativos y viceversa.

Es así como el antropólogo interpreta y describe una cultura o determinados aspectos de ella para lectores que no están familiarizados con ella. Lo que se juega en el texto es la relación entre teoría y campo, mediada por los datos etnográficos.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Trabajo de campo

En todo trabajo de campo se dan unas características y particularidades que para el etnógrafo son significativas pues lo ubican o desubican en el contexto cultural. En este caso la etnografía y el consiguiente trabajo de campo en el medio urbano resultaron aleccionadores, pues desde hace 15 años veníamos realizando etnografías en la Guajira y al intentar establecer los sujetos de investigación en la ciudad nos dimos cuenta que tenían una acción mucho más amplia que una ranchería, la observación, por tanto, se dispersó por diversos ámbitos de la vida social e institucional en la que se desenvuelven los wayuu. Esto nos desubicó, pero a la vez nos abrió un senda de análisis para entender las dinámicas de cambios y continuidades generadas en los medios urbanos por situaciones de reajustes en la acción de los líderes ya sea por elementos internos o externos a la cultura.

El trabajo de campo se realizó en los barrios el Mamón, Cujicito, Chino Julio, Catatumbo, y en las prácticas de los líderes en distintos procesos políticos en Maracaibo o en la Guajira. Debido a las dinámicas de conflictos que se generan a lo interno de estas comunidades los nombres de algunos de los entrevistados fueron cambiados para no comprometer a personas inmersas en esas cotidianidades. Se recurrió a nombres ficticios escogidos por el investigador.

De las múltiples comunidades que se encuentran ubicadas en Maracaibo, se seleccionaron a las comunidades nombradas anteriormente por conservar rasgos identitarios de su organización social, además, que mantiene contacto con la sociedad nacional a través de variados mecanismos.

Los líderes con los que se conversó fueron seleccionados atendiendo a sus prácticas y representaciones como intermediarios ante las instituciones del Estado. Los profesionales wayuu que habitan en Maracaibo y se desenvuelven en

el plano de cambios y continuidades que ha experimentado la acción del liderazgo. Estos fueron seleccionados por las interrelaciones cada vez más estrechas que se dan en la ciudad y su visión desde lo urbano es importante en la reconstrucción de la labor de los líderes wayuu.

Los tíos maternos fueron seleccionados por su papel de representante familiar ante los conflictos.

A todos ellos se les participó del consentimiento informado y estuvieron de acuerdo que los datos obtenidos fuesen utilizados para este trabajo. Solo algunos manifestaron su deseo de que su nombre original no apareciera. Por ello se recurrió a asignarles arbitrariamente nombres ficticios.

www.bdigital.ula.ve

Los informantes

***Alfonso Echeto.** Jayariyu 60 años de edad. Barrio el Mamón, parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo y Comunidad de Kusi, municipio Guajira.

***Rudesindo Fernández.** Uriana. 76 años. Comunidad de Kusi y Barrio Cujicito. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

***José Antonio Palmar.** Pushaina. 80 años. Comunidad de Kusi. Municipio Guajira.

Sergio González. Uriana. 40 años. Comunidad de Kusi. Municipio Guajira.

***Alberto Antonio López.** Ipuana de 43 años de edad, residenciado en el barrio Chino Julio, parroquia Idelfonso Vásquez municipio Maracaibo

***Raquel Uriana.** Uriana de 50 años de edad. Residenciada en el barrio Chino Julio, parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

***Maximiliano González.** Epieyu, de 36 años de edad, residenciado en el barrio la Paz, parroquia Antonio Borjas Romero municipio Maracaibo

***Fanny González.** Epieyú 46 años residenciada en el barrio la Paz, parroquia Antonio Borjas Romero municipio Maracaibo.

***Domingo Pana.** Uriana **de 59 años de edad.** Barrio Cujicito. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

***Esterh Montero.** Jayariyú **de 29 años de edad.** Barrio El Mamón. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo

***Ruperto Montiel.** Ipuana 52 años. Barrio Cujicito. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

***Romelia Pana.** Jusayú. 40 años Barrio Cujicito. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

***Odilón Montiel.** Uriana. 60 años. Barrio Cujicito. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

***Isabel Palmar.** Pushaina 34 años residiada en el Sector Catatumbo parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo.

***María López.** Uriana 49 años. Residenciada en el Sector Catatumbo parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo.

***Julio Fernández.** Pushaina 47 años. Residenciado en el Sector Catatumbo parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo.

María Florencia González. Epinayuu 53 años. Residenciada en el Sector Catatumbo parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo.

Líderes Wayuu profesionales

Edixa Montiel (Abogada y activista política)

Librada Pocaterra (Comunicadora Social y activista política)

Noeli Pocaterra (Docente y activista política)

www.bdigital.ula.ve

Entre las técnicas etnográficas utilizadas están:

1. Observación participante en un diálogo franco con el otro, compartiendo su cotidianidad.
2. Asistencia a actividades de los líderes wayuu
3. Conversaciones formales o informales para indagar algunos aspectos de la cultura.
4. Entrevistas estructuradas y no estructuradas.
5. Trabajo detallado con informantes claves sobre aspectos muy puntuales de la organización política.
6. Registro fotográfico y fílmico para ilustrar diferentes situaciones culturales de la sociedad wayuu.

El despliegue del método etnográfico permitió el estudio de las prácticas de los liderazgos para reconstruir, desde el punto de vista teórico, la organización política y las relaciones de poder entre sus miembros. Además, verificar los distintos cambios, continuidades y negociaciones que ha sufrido el papel de los líderes en su relación con la sociedad nacional en el ámbito urbano. Los ejes fundamentales de análisis fueron: las características en el desempeño de los líderes tradicionales y las representaciones propias de la cultura que se mantienen, los cambios que han surgido en la dinámica de cruce de fronteras culturales, la conformación de los consensos que le dan cohesión en el medio urbano y la negociación de la conflictividad.

Ya en el trabajo de campo los núcleos de evaluación serán los siguientes:

1) La descripción del espacio que sirve de contexto a las relaciones de poder en el pueblo wayuu. De acuerdo con Abèlés, desde una perspectiva de la antropología política, las relaciones de poder se establecen en un sistema territorial entre individuos que viven en extensiones bien definidas (Abèlés, 2000:4). La descripción del espacio se hizo desde dos perspectivas: a) El espacio como delimitación territorial, ubicable geográficamente a través de mapas, registros fílmicos, fotografías y relevamientos. Además, se ubicó cómo delimita su espacio el poblador, tanto internamente como externamente. b) Este segundo aspecto espacial ya no tiene que ver con límites geográficos, sino con el alcance de las distintas estructuras de poder de la etnia wayuu y su interrelación con el Estado venezolano. Ellas pueden ser explicadas por medio de las representaciones de las distintas relaciones de poder. Cada uno de los espacios del poder, nos permitirá determinar las representaciones que el poblador tiene acerca del espacio y sus límites reales o imaginarios.

2) Se verificaron los distintos ámbitos de relaciones de poder en la sociedad wayuu, cuyos referentes se buscaron en las representaciones y formas

discursivas, así como en las practicas que subsisten (clanes, linajes, parentesco, valores, norma, ritos, símbolos). Para verificar los distintos ámbitos del poder político wayuu se recurrió al funcionamiento de la autoridad, el cómo se ejerce el poder. De esta manera todo el basamento legal fue objeto de análisis pues ello le da funcionalidad al poder. Por otro lado, se verificó el papel del T'alaüla y Pütchipü como elementos de liderazgo en el Apüshi. Todo esto se entendió dentro de la estructura de poder, pero también como cada uno de ellos se representa su papel y es visto como un símbolo por los demás.

3) El tercer núcleo de evaluación estuvo determinado por la dinámica de cambios establecidos en la sociedad wayuu a raíz de su inserción en modelos y estructuras de la sociedad nacional. De allí que analizáramos los distintos liderazgos y organizaciones que han nacido a raíz de prácticas novedosas que tiene que ver con unas determinadas relaciones con la estructura estatal venezolana.

www.bdigital.ula.ve

Capítulo II

Organización social y liderazgos desde la cultura wayuu

¿Quiénes son los wayuu?

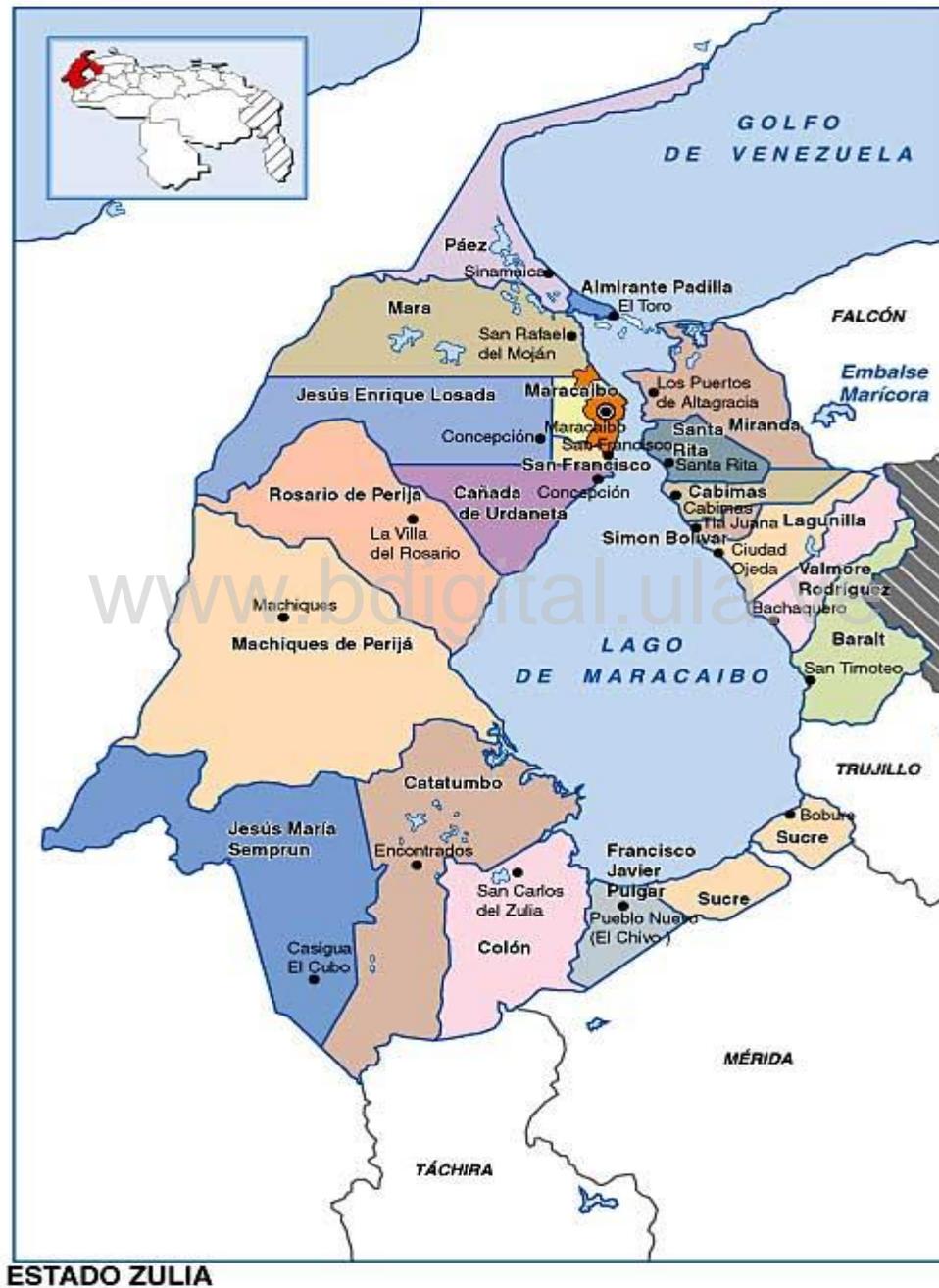
Los wayuu, actualmente, habitan mayoritariamente en el departamento de La Guajira en Colombia y en el estado Zulia en Venezuela. Este pueblo se asentó en la península de la Guajira desde mucho antes de la penetración europea.

La presencia de los europeos trastocó todo el proceso histórico¹ de los aborígenes de la *subregión Guajira* y de toda la cuenca del lago; desarticuló su organización social y se les impuso un ritmo histórico totalmente ajeno a su realidad. Por esta razón la dinámica de relaciones interétnicas en la región histórica indígena se disgrega y adquiere otras características.

El territorio de la Guajira ha sido dividido administrativamente por el Estado venezolano en tres municipios: Mara, Guajira e Insular Padilla. Otra división que parece devenir más por las características geográficas de la zona es la de baja, media y alta Guajira. La Baja Guajira se extiende desde Santa Cruz de Mara, en su parte más meridional hasta Sinamaica en su extremo septentrional, por el occidente se extiende hasta las últimas estribaciones de la cordillera de Perijá y al oriente colinda con la boca del Lago de Maracaibo. La media Guajira es la porción territorial que va desde Sinamaica al sur y hasta Neima al norte; en su porción oeste se encuentran los Montes de Oca y al este el Golfo de Venezuela. La alta Guajira comienza exactamente en el punto donde se observa una estrecha franja de tierras bañadas en su extremo oriental por el Mar Caribe y que se prolongan hasta Castillete en el lado venezolano. Geográficamente está ubicada a 11° y 12°28' de latitud norte y 71°06' y 72°55' de longitud oeste y comprende tanto

¹ En relación al contacto intercultural indígena - europeo hubo una dinámica en la cual muchos indígenas se insertaron por presión o voluntad propia a la nueva sociedad, otros se desplazan hacia zonas de difícil acceso y se mantienen en rebeldía llevando procesos sociales más o menos autónomos. El poblador europeo por la misma situación geográfica debió incorporar elementos indígenas a su cultura para lograr sobrevivir.

territorio colombiano como venezolano, con una extensión aproximada de 15.380 Km², de la cual tan solo 3.380 Km² corresponden a nuestro país.



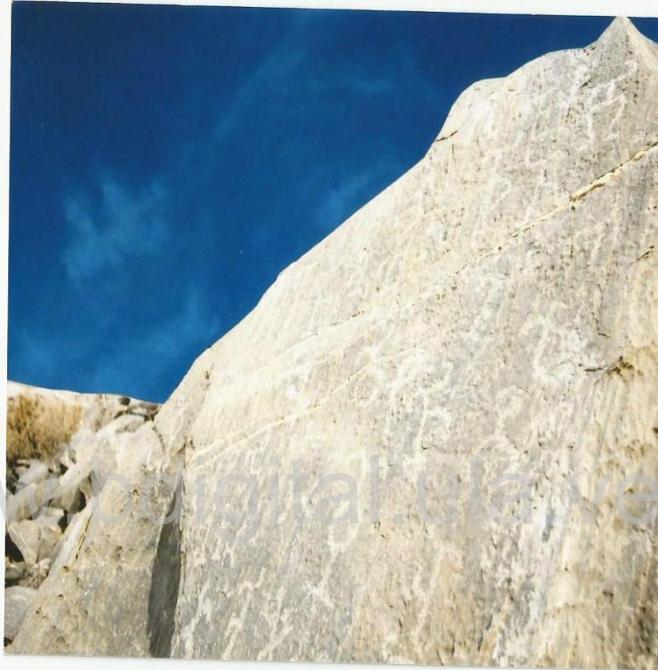
Los wayuu son de filiación lingüística arawak y constituyen un pueblo de gran vitalidad cultural que habita la Península de la Guajira y, actualmente, ha extendido su presencia al resto de Venezuela. Conservan enorme facilidad para la movilidad espacial en función de la satisfacción de determinados intereses de subsistencia económica y social, tales como el pastoreo de los rebaños, la administración de las propiedades, la búsqueda de empleo en las zonas urbanas, el abastecimiento en los mercados, el contacto familiar y la celebración de complejos ritos de interacción social.

En todas las sociedades, los vínculos entre parientes de sangre y los parientes por matrimonio poseen una cierta relevancia legal, política y económica. En la base del parentesco se encuentra el vínculo primario madre-hijo, al que las distintas culturas han agregado diversas relaciones familiares. A esta unidad básica se le suman otros parientes en función de la descendencia, que conecta una generación con la siguiente de forma sistemática y que determina ciertos derechos y obligaciones para cada una de las generaciones (Alarcón, 2007a).

Las relaciones de parentesco a través de la familia suelen asignar la descendencia tanto al padre como a la madre, pero existen sociedades que consideran que un hijo pertenece exclusivamente a la familia del padre o a la de la madre. Este tipo de filiación se denomina filiación unilateral. Los grupos de descendencia se pueden transmitir a través de uno o ambos sexos (es decir, bilateral o unilateralmente). Las estructuras unilineales de parentesco se organizan en muchas sociedades a través de un clan o grupo de familias cuyos miembros apelan a un antepasado común, incluso aunque no puedan demostrarlo con exactitud (Fox; 1972:85).

En los grupos de transmisión unilineal, la descendencia se denomina *patrilineal* o agnático si la conexión es por línea masculina y *matrilineal* o *uterina* si lo es por vía femenina. El pueblo wayuu ha establecido todo un eje de vínculos parentales muy específicos con los cuales se identifica y sustenta su organización social. Para ellos la base fundamental de la relación de parentesco es unilateral por vía femenina. Lo que podríamos llamar eje matrilineal de organización social. (Alarcón, 2007a).

De acuerdo con la descripción anterior el pueblo wayuu conforma grupos de descendencia matrilineal asociados en clanes (*E'irükuu*) y linajes (*Apüshî*). Los clanes se pueden definir antropológicamente como un grupo de personas que descienden de un antepasado apical, legendario o mítico y sin poder reconstruir su genealogía exacta. Esta forma de organización, caracterizada por ser segmentaria, se subdivide en linajes matrilineales dispersos que reconocen un ancestro mítico común identificado por su epónimo y generalmente representado por un animal. Entre los clanes más conocidos se mencionan: *Uriana* (tigre), *Jayariyuu* (perro), *Jusayuu* (mapurite), *Ipuana* (kari-kari), *Epieyuu* (cataneja), *Pushaina* (cerdo), *Epinayuu* (burro). Para algunos autores como Nemesio Montiel (2001) existen diecisiete clanes, pero para otros como Weildler Guerra (2000) y Ramón Paz Ipuana (1972) un poco más.



Piedra con los clanes wayuu. Álas, Corregimiento de Siapana. Municipio de Uribia. Departamento de la Guajira. Colombia.

En la sociedad wayuu la organización social se define a partir del *E'irukuu* (*clan*) que son todas aquellas personas que están unidas por un vínculo ancestral, con una descendencia común a partir de antepasados remotos. Esto quiere decir que la pertenencia a un grupo de filiación entre los wayuu viene adscrita desde el nacimiento y dura de por vida. Para los wayuu el clan no es una entidad colectiva en la cual se adquieran responsabilidades y obligaciones con todos sus miembros, los individuos pertenecientes al mismo clan no adquieren lazos de reciprocidad y solidaridad económica, política y social. Los *E'irukuu* (clanes) son categorías no coordinadas de personas, no es una entidad política funcional, es más una definición establecida por la fuerza del mito fundador. Por el contrario, solo se comparte una condición social.

Los *E'irukuu* (clanes) wayuu no pueden ser considerados ni endogámicos ni exogámicos, ya que sus miembros pueden casarse aleatoriamente con personas de su mismo clan o con miembros de otros clanes, inclusive, en las últimas décadas se ha hecho muy común formar familia con alijunas. Estas unidades (*E'irukuu*) de parentesco no son iguales entre sí, puesto que unas tienen, como es el caso de los clanes del tigre y del perro, mayor preponderancia económica y social que los demás. Por lo que podríamos pensar que se establece un estatus a partir del prestigio y bienestar económico de los Apüshi. En lo urbano hay otros elementos que determinan la posición del Apüshi muy diferente a la perspectiva de prestigio reflejada en los linajes en la Guajira.

Los *E'irukuu* tienen una característica especial pues están estructurados sobre la base de los Apüshi (linajes) que son una forma de alianzas coordinada de personas que se aglutinan en función a un eje de parentesco, actúan juntos para la resolución de algunos conflictos y para la realización de actividades comunes, pero otros problemas y actividades son resueltos en el nivel de la familia central o

entre los familiares más cercanos, a esto es lo que Benson Saler llamó “linajes mínimos” (1987:69). Además, la actuación de las alianzas del linaje se ha dificultado un poco en la medida que se ha acrecentado la migración wayuu, pues miembros de un mismo linaje pueden vivir en Maracaibo, Maicao, Uribia, Machiques o el Sur del Lago de Maracaibo, por ello en este caso más que un sistema corporativo como lo han llamado algunos antropólogos nuestra perspectiva etnográfica nos mostró una relación de alianza y contraprestación de servicios. (Alarcón, 2007a).

Como la ascendencia se traza a través de las mujeres o ancestros femeninos, por lo cual los parientes uterinos representan los “*Apüshi*”, verdaderas unidades políticas del grupo. Cada linaje tiene una figura masculina dominante, que es el *Ta’alaüla* (hermano de la madre preponderante y con prestigio). Los *Apüshi* son el primer referente de solidaridad al que recurre el wayuu en caso de cualquier tipo de problemas, ya que actúan como colectividad y marcan responsabilidades para el cumplimiento de las obligaciones familiares: pagos matrimoniales e indemnizaciones por diversas faltas.

Para ser wayuu hay que nacer de un vientre wayuu. El *Apüshi* se mantiene por generaciones mediante la línea que da la carne o *E’irükuu*. En la sociedad wayuu es importante tener hijas hembras para la preservación del *Apüshi* ya que los varones adquieren el clan, pero no lo reproducen. Los *Apüshi* unen a mucha gente a través de generaciones hasta la hembra fundadora. Puede incorporar hasta un ancestro muerto y tomar en cuenta miembros de una generación aún sin nacer; es decir, un conflicto no resuelto entre familias se proyecta en generaciones posteriores. Las alianzas y responsabilidades para con el linaje pueden interferir incluso con los deberes hacia el cónyuge o miembros del grupo

de edad, y aún hacia la sociedad wayuu. En el caso de grupos emparentados, el homicidio puede disolver uniones matrimoniales entre los miembros afectados.

Entre los wayuu, la organización del linaje que le da cohesión establece el vínculo matrilineal, es decir, la línea de sucesión es por vía de la hembra. Por consiguiente, quienes resuelven los problemas de la familia son los tíos maternos. Quienes heredan tanto los bienes materiales como el prestigio y poder de un hombre, son los sobrinos y no los hijos. No siempre sucede esta situación, pues muchas veces la figura del padre es primordial en el hogar y es él quien se encarga de resolver los problemas y transferir el prestigio a sus hijos.

Con todo lo expuesto anteriormente, se puede afirmar que la unidad política mínima entre los wayuu es el *Apüshi*, o parientes uterinos, que habitan uno o varios territorios y que representan un tipo de matriz social, política y económicamente independiente. Por consiguiente, el *Apüshi* es el espacio replegado del clan que se despliega sobre sí mismo teniendo múltiples ramificaciones y un centro matriz (Alarcón, 2007a).

Se aprecia que entre los wayuu hay una clara diferencia entre sus parientes *paternos* y sus parientes maternos. Esto da una notoria definición de a quienes recurrir en caso de conflictos y quienes son considerados enemigos. De acuerdo con esto, en los conflictos intraétnicos los que se enfrentan son los linajes femeninos (*Apüshi*) y no los familiares del padre. Entre mayor sea el número de personas que se reconozcan como pertenecientes a un *Apüshi*, el poder y la influencia política sobre los demás grupos es considerable.

Son parientes uterinos, pertenecientes al mismo *Apüshi* aquellos que se identifican por la línea materna y los cuales mantienen un vínculo por la carne. Estos tienen unas determinadas obligaciones y responsabilidades. Con el padre y

sus familiares se comparte una relación de parentesco, pero muy diferente a los de la línea materna a ellos se les designa como parientes uterinos del padre (*O'upayu*) con los que se comparte la misma sangre (*Ashii*). Es decir, el parentesco es la base de sus relaciones sociales; la sangre y la carne constituyen el vínculo genealógico de los wayuu. La carne (*E'irruku*) se transmite por vía materna exclusivamente, y la sangre se transmite por vía paterna.

Esta categoría de *O'upayu* representa a un tipo de familiares que no tienen la misma relevancia política, económica y social que los parientes por vía uterina. Pero que sean un tipo de pariente particular y diferenciado del *Apüshi* no implica que no tenga nexos sociales y genealógicos. Siempre existe el respeto y la consideración por tener vínculos de parentesco, además, participa en cierta medida con sus parientes de ambos lados.

www.bdigital.ula.ve

Los wayuu en su incesante cruce de fronteras culturales, han asumido algunas definiciones del parentesco *alijuna* y las manejan tanto en el medio urbano como en sus caseríos. Para explicar las relaciones entre sus parientes asemejan su sistema clasificatorio al de los *alijunas*, sin apegarse a los lazos de parentesco matrilineal. Esta situación sugiere dos cosas: 1) que estén asimilando aspectos del parentesco *criollo* 2) que utilicen esto como estrategia para relacionarse mejor con el *alijuna*. (*Alarcón, 2007a*)

Se da una situación muy particular, cuando la pareja por distintas circunstancias debe recurrir al *matrimonio criollo*. Allí a los hijos se les asigna el apellido del padre, como si la línea de descendencia fuese paterna. En un sinnúmero de casos el wayuu asume totalmente esta *estructura*, olvidando la norma matrilineal. Esto obedece al contacto cada vez más estrecho entre los wayuu y la sociedad nacional que está regida por un eje verticalmente patrilineal-bilateral justificado jurídicamente. Entonces los wayuu por ser asumidos como parte de la nación

C.C.Reconocimiento

venezolana deben desdibujar, en muchos casos, su organización matrilineal y asumir los patrones y normas que adapta a su complejo cultural. Esto lleva a que esté apareciendo una bilateralidad en el parentesco, es decir, donde el eje de descendencia se traza por ambos sexos. Este es un punto que debe ser profundizado y que se propone aquí apenas como hipótesis. (Alarcón, 2007) Estos cambios en la perspectiva del parentesco viene definiendo unas particularidades de la familia wayuu en lo urbano, por ejemplo, el padre asumiendo la compensación, el modelo de parentesco criollo bilateral y la perspectiva de residencia virilocal, avunculocal, neolocal y no la uxorilocal como está establecido en el eje de parentesco matrilineal, también los padres asumiendo el eje central de la familia y no el Apūshi.

En este sentido, los sistemas de parentesco obedecen a ciertas necesidades de organización de los colectivos humanos. Como plantea Robin Fox “En realidad están ahí porque responden a ciertas necesidades, porque cumplen ciertos fines. Cuando las necesidades cambian los sistemas varían...” (Fox, 1972:24). Esto quiere decir que los sistemas de parentesco no son configuraciones estáticas y cambian de acuerdo a las circunstancias que le toque vivir al grupo. Es lo que notamos en los wayuu y, específicamente, en lo urbano pues en sus prácticas y representaciones viene definiendo nuevas formas de relacionamientos tanto a lo interno del grupo como a lo externo. Entendido así “La explicitación cultural del parentesco no puede separarse, por tanto, ni de un análisis atento de los procesos de cambio de la sociedad contemporánea ni de las ideas que nos permitan pensar los cambios y las nuevas situaciones” (Bestard, 1998:18). Sin embargo, los wayuu han redimensionado su estructura parental reafirmando su etnicidad y estableciendo nuevos vínculos identitarios con las nuevas formas de presentarse desde lo wayuu. Por consiguiente, no se puede pensar el parentesco wayuu en el terreno de lo mecánico, homogéneo, continuo, por el contrario se debe pensar en la variación en el cambio y la diversidad para no encajonar el

sistema político parental en concepciones pre/definidas y moldeadas desde afuera.

Siendo así en el caso wayuu el cambio ha generado nuevas propuesta ya sean por presión de la sociedad o por dinámicas externas. En el medio urbano la etnografía arrojó planteamientos que deben ser tomados en cuenta en el análisis de la sociedad wayuu, pues los matrimonios con no wayuu, el concubinato, el divorcio y las reconstituciones familiares son cada vez más frecuentes entre los miembros de este pueblo. Esto establece nuevas alianzas, nuevas contradicciones generando representaciones y prácticas a partir de la novedosa situación. Además, de unas mutaciones de la autoridad a lo interno de la familia, ya que el tío materno y el Pütchipü entran en otras formas de relacionamiento en la vida del Apüshi y se redefinen a la luz de las practicas interculturales y el ordenamiento jurídico que los incorpora como ciudadanos..

www.bdigital.ula.ve

Referente mítico del liderazgo wayuu.

Toda sociedad genera una serie de rituales y mitos que reflejan su origen. El pueblo wayuu en su recorrido histórico ha construido unos referentes explicativos más allá de las definiciones materiales de existencia que justifican su organización sociopolítica. Por tanto, el mito creador de los wayuu encierra el símbolo que da orden, cohesión y continuidad a la estructura sociopolítica. En este caso el mito wayuu asume el rol de re/encuentro con el proceso creador, con sus antepasados y relacionándolo con el despliegue de la concreción de los clanes y la normativa consuetudinaria que establece los mecanismos para resolver la conflictividad y restituir el orden.

Entre los wayuu los mitos hablan del origen de los clanes o *E'irükuu*. Según Paz Ipuana, los ancianos cuentan que, en el desarrollo de la vida del wayuu, existieron procesos de transformación debido a los cuales muchos wayuu perdieron su condición humana al transformarse en serranías y animales. *Maleiwa* les asignó el gentilicio de wayuu, pero diferenciando los diversos clanes o *E'irükuu*, y les otorgó, además los códigos de conducta (1973:185). Esta deidad utilizó como mediador al pájaro *Utta*, el cual debía cumplir con la misión de asignarles los clanes y sus nombres. Con esta acción otorgaba a los wayuu la categoría de personas, vinculándolos a un ancestro mítico común: "Os asignaré un animal como símbolo de unión y fraternidad, que habéis de respetar como progenitor común de vuestra tribu" (Paz Ipuana, 1973:193). De esta manera, el demiurgo *Maleiwa* asignó cualidades a los *E'irükuu* y los ubicó en un territorio particular.

Un mito generador de la vida del wayuu es el de la pareja de Mma y Juya que en una partogénesis Juya fecunda a Mma, y se da origen a la tierra, a los animales y a los primeros wayuu. Todos pasan por una serie de transformaciones hasta que fue necesaria la participación de Maleiwua el gran ordenador que asignó nombres, territorios, un cementerio y les dio a los wayuu la categoría de personas,

estableciendo quienes son wayuu y quiénes no. Señalo de igual manera como la hembra wayuu sería la portadora del linaje y del nombre.

Tal como lo refieren los mitos, los wayuu asumen que son hijos de *Mma*. Del vientre de “mma —la tierra— germinó a`üü; la semilla, que fue la primera simiente de la cual nacieron los wayuu” (Paz Ipuana, 1973:193). El germen de los wayuu está en la tierra de la Guajira. Por ello el wayuu no renuncia fácilmente a su territorio. Si por alguna causa la abandona, siempre vuelve a ella. Hay lazos que lo unen a la familia, a los antepasados, a la tierra. Ésta es la madre que pare y nutre; al morir se regresa a ella en un ciclo que se repite hasta la eternidad.

Así lo decretó el pájaro *Utta*:

Ya tenéis asignados vuestros nombres. Todas vuestras tribus reunidas formarán leyes, seréis sedentarios y nómadas a la vez dentro del marco de vuestra propia tierra. Una misma sangre movillizará vuestro empuje, una tierra sin fronteras os habrá de sustentar; unas mismas costumbres os habrá de congregar; con una misma lengua os habréis de comunicar. Y con ese caudal de proyecciones seréis solidarios hasta que la adversidad os aflija (Paz Ipuana, 1973:198).

Esta deidad concedió importancia a los códigos de conducta y la normativa para el grupo. Desde entonces, el derecho consuetudinario wayuu regula las obligaciones de la sociedad y proporciona mecanismos de arreglo a los conflictos al interior del grupo. Su función es mantener el equilibrio entre los matrilineajes wayuu, propiciando relaciones de equidad, respeto y honor. De igual manera, cuando un wayuu es agraviado, acuden a esta forma de resolver los conflictos. Por ello el Pájaro *Utta* juega un papel primordial en el origen del liderazgo dentro de la organización sociopolítica wayuu. Según la mitología wayuu el pájaro *Utta* es el animal que por su don de palabra y conciliador es escogido por *Maleiwa* para organizar la sociedad wayuu. Weidler Guerra (2001) nos dice que “*Utta* es mencionado en el conjunto mítico wayuu como el primer hablador...” (p. 127). *Utta* era el encargado de llevar la palabra en los conflictos sociales o en la

exigencia de la dote, por tanto, fue el ejecutor del orden. Pero *Utta* se corrompió y las deidades lo bajaron de categoría y en su lugar se le asignó la tarea a “Choochoo, el pájaro carpintero al cual se le atribuye un carácter beligerante” (Guerra, 2001: 130). Pero *Choochoo* se diferenciaba de *Utta* por su carácter fuerte y su voz estridente y el uso de “contras” para evitar los males. Entre los wayuu se le temía por esa actitud. Esto ocasionó que se le perdiera el respeto por la forma ofensiva de llevar la palabra y el liderazgo.

Guerra (2001) nos habla que “Otros Pütchipü ‘ü primigenios son Püsichi el murciélago y el mono Juchi, llamado usualmente con el término Maako” (p. 131). *Püsichi* actuaba en la penumbra para esconder su rostro y *Maako* era muy irresponsable y descuidado en sus labores de palabreros, no le ponía seriedad a su rol de mediador. En este sentido en la mitología se expresa el carácter conciliador del palabrero y las características de líder que debía tener para lograr que las partes solucionen el conflicto. Cada uno de los referentes animales que realizan la función de Pütchipü tiene unas virtudes, bondades, imprudencias o vicios que los autorizan o desmeritan en su función de mediador. Por ello el mito mantiene la cohesión en la medida que señala y sanciona las distorsiones en el accionar de la palabra que debe llevarse. El complejo mítico estipula unas pautas para quienes son los encargados de llevar el liderazgo de la palabra y restablecer la paz.

El tío materno y su liderazgo en el Apüshi

En la cultura tradicional wayuu hay una figura que reviste sustancial importancia política en la cohesión del grupo: el tío materno, que es parte de la estructura de parentesco matrilineal establecida ancestralmente. Este personaje ejerce un liderazgo en el plano privado del linaje (Apüshi), es decir, entre los familiares cercanos y unificados a través de un vínculo de origen.

En la sociedad wayuu no se pudo corroborar la presencia de un jefe para todo el poblado, es decir, no existe un poder político centralizado que rijan los destinos del grupo. La autoridad se establece a nivel del *Apüshi* que en todo caso tiene vertientes en diferentes espacios. Para el wayuu es evidente el papel del tío como representante familiar ante cualquier problema. El status de tío materno representante del *Apüshi* es por adscripción pues está establecido en la norma consuetudinaria, pero el nombramiento de uno u otro es por asignación. (Alarcón, 2007a).

Para ejercer ese liderazgo se debe tener unas particularidades esenciales que los califiquen por encima del resto de los tíos maternos. Según los informantes, el tío materno de mayor prestigio es el que debe asumir el rol de cohesionar el *Apüshi*. Esta persona se escoge por su cercanía afectiva con una de sus hermanas, por su reputación, responsabilidad, posición económica, facilidad de palabra y por sus buenas relaciones con otros *Apüshi*. Esto quiere decir que no es el azar lo que determina el rol de tío materno, sino unas determinadas características personales que le dan liderazgo en la estructura política de la familia. Esto lo compromete con una serie de actividades que debe cumplir para su *Apüshi*.

Por consiguiente, quienes resuelven los problemas de la familia son los tíos maternos. Sus parientes se refieren a él como *ta'alaüla* (mi viejo, mi autoridad, mi

tío materno). Él se encarga en muchos casos de organizar la construcción de viviendas, de buscar medios para proveerse de agua y de minimizar las fricciones cuando los parientes uterinos tienen problemas de importancia y peligros extremos. (Alarcón, 2007a)

José Antonio palmar representante de un liderazgo familiar (*Ta'alaüla* o tío materno):

El tío es un representante de la familia, tiene que dar consejo cualquier problema que suceda con la familia sea en Maicao, los Filuos o en la Alta Guajira a él lo buscan para resolverlo. El tío tiene su familia pero cuando hay problemas él debe representar a sus sobrinos. (Entrevista, 2 de agosto del 2001).

La acción del tío materno no es territorial específicamente, pues su práctica va más allá de su lugar de habitación y se concreta en la búsqueda de soluciones a los conflictos. Esto se debe a que el tío al casarse siempre se inserta en otro *Apüshi* por alianza y forma su familia. Pero como él es representante de los hijos de sus hermanas, en una gran mayoría de casos, viven distantes, por tanto el tío debe trasladarse hasta ese lugar para establecer contacto. Muchas veces los conflictos también rebasan los límites de las comunidades de habitación tanto del tío como del *Apüshi* que representa, pues los sobrinos se desplazan constantemente, entonces el tío debe llevar su labor hasta ese lugar.

En este sentido, el tío materno tiene un carácter itinerante. Él no se encuentra conviviendo en el seno de su familia materna pues al casarse se inserta en la familia materna de su compañera. En este sentido, su papel fundamental de líder familiar debe ser cumplido en un espacio territorial diferente al de su lugar de habitación. Por ello casi nunca se observa un tío materno conviviendo en el lugar de habitación del *Apüshi* que defiende, sino que se traslada allí cuando lo requiera la situación. (Alarcón, 2007)

De acuerdo a los wayuu hay un claro principio de autoridad y liderazgo político en las acciones del tío. José Palmar (*Ta'alaüla* o tío materno) plantea que:

Al tío materno es a quien se le hacía caso en los conflictos, decía aquí no va a ver guerra hay que arreglar por las buenas y se le acataba su decisión. Pero muchas veces había disconformidad con la decisión y algunos parientes salían a buscar problemas con la familia agresora. (Entrevista, 2 de agosto del 2001)

La norma consuetudinaria establece el respeto hacia el tío y el acatamiento social a sus decisiones, pero como las sociedades no se estructuran sobre la base de una determinada funcionalidad existen descontentos, contradicciones internas, rupturas de la norma y cambios a raíz de esta situación. Esto hace que los conflictos se agraven y se establezca muchas veces la violencia entre dos *Apüshi*. (Alarcón, 2007a).

www.bdigital.ula.ve

La etnografía realizada permite afirmar que la relación con el tío es de respeto e infunde mucha autoridad, al llegar se le atiende, se le sirve comida, se le guinda un chinchorro y se le lleva envase para lavarse las manos. Se le atiende en todos sus requerimientos. Pero a algunos tíos, por simbolizar una imagen de problemático, bebedor, pícaro, irresponsable, entre otras, que contradice la esencia simbólica de la mediación y resolución de problemas que debe tener un tío; sus sobrinos lo tratan de forma despectiva, no se le respeta y se le desprecia e insulta.

Cuando se le preguntó a Odilón Montiel quien ejerce la autoridad en la familia wayuu nos respondió:

C.C.Reconocimiento

Tú sabes que la autoridad familiar la lideriza el tío materno. Efectivamente, yo soy el mayor, entonces, yo soy la autoridad. Los hijos de mis tres hermanas son mi responsabilidad y, además, los de mis otras primas hermanas.

Tengo una anécdota, la hija de una prima se la sacaron y mi prima no quiso buscar a otra persona porque yo era el descendiente directo de su mamá y yo tenía que representarla. Vaya dígame a esa gente que exigimos esta cantidad y así lo hice. (Eugenio Odilón Montiel. Entrevista 13 de enero de 2004).

También se nota como el papel del tío se extiende hasta las primas hermanas, pues está establecido en el parentesco a través de la línea de descendencia directa y se corrobora cuando hay una prima afectada. Esa experiencia expuesta por Odilón evidencia que el papel del tío es de mediador de los conflictos y fiel mensajero de los designios del *Apüshi* que representa.

Entonces el tío materno representa una figura preponderante en la compensación wayuu, ya que es quien lidera al *Apüshi* en situación de conflicto, pero además porque es el quién recibe la palabra del *Pütchipü* de la familia agraviada. El tío materno es un agente vital en la resolución o violencia en una compensación. Depende de su liderazgo y de su ascendencia sobre el *Apüshi* que se llegue a un acuerdo o por el contrario se establezca la venganza.

Aunque los cambios generados en la sociedad wayuu han influido en el papel del líder familiar, pues en muchos casos los tíos pierden su papel dentro del *Apüshi* y es el padre el que asumen ese rol. Los casos observados nos permiten interpretar como el tío materno no desaparece, pero comparte funciones con el padre en un claro principio de bilateralidad del parentesco.

Ahora bien la intervención del padre en los asuntos que corresponden al tío es al parecer un entrecruzamiento de roles en la organización política del *Apüshi*. Esto lleva a afectar el poder político del tío y desarticular los símbolos de los cuales

está revestido. Esto sugiere que el padre entra en el juego como elemento político que soluciona la conflictividad y le da estabilidad y cohesión al grupo, compartiendo o privando de ese rol al hermano de la madre.

Esta situación de refuerzo de los vínculos paternos se debe a que la estructura organizativa wayuu viene cambiando por efectos de su contacto con la sociedad nacional que es jurídicamente una estructura cognaticia, en donde el apellido se hereda por vía del padre y los bienes se transfieren directamente de padres a hijos pero, que además, en el hogar el padre y la madre tienen cierta relevancia y autoridad que le permiten tomar decisiones sobre el grupo familiar. (Alarcón, 2007a)

Sobre todo en la ciudad observamos que esta apertura hacia el padre crea una oposición con el eje femenino de parentesco. Pero el wayuu ha sabido complementar al redefinir algunos aspectos que lo llevan a un sistema de doble filiación de parentesco, es decir, bilateral en donde se afilia al hijo con los parientes del padre para ciertos propósitos y con los parientes de la madre para otros.

A pesar que Jean Goulet (1981) y Benson Saler (1986) observaron que el papel del padre no es solamente accesorio, no lograron aislar las dos dimensiones que adquiere la autoridad en un *Apūshi*, sobre todo en el contexto urbano. La primera, el padre, que se da en el seno de la familia doméstica proporcionando alimentos, vestido y educación, colaborando en su crianza y enseñándoles el pastoreo, la pesca y otros oficios, pero también exigiendo respeto e implantando normas de convivencia en el hogar. El poder lo tiene el jefe de familia, que según el modelo tradicional sería el hermano de la madre, pero en la práctica, en el ámbito de la familia, es el padre-esposo el que maneja el poder, que se traduce en decisiones

sobre la vida diaria, administración de animales, agua, organización del trabajo y hasta la exigencia de algunas compensaciones, etc.

El papel del tío no es territorial, en el caso del padre sí. La segunda es el nivel del representante del Apüshi, el tío materno, el cual le da cohesión al grupo y está atento a resolver los conflictos intraétnicos e interétnicos. Hoy observamos como el líder familiar (tío materno) también viene perdiendo fuerza en la medida que entran en juego los nuevos líderes políticos que se transforman en mediadores entre los problemas de la comunidad y las instituciones encargadas de darle respuesta en el ámbito jurídico y social. Más adelante expondremos los elementos que permiten fijar esta posición en relación a los cambios que se vienen fomentando en la práctica del liderazgo del tío materno. Estas transformaciones no se pueden ver como un proceso de pérdida cultural sino como un proceso de redefinición y renegociación en donde el tío materno se reacomoda en instancias prácticas y simbólicas, pero no deja de existir.

El Pütchipü y su liderazgo en la sociedad wayuu

Un agente importante que intervine en la regulación social y política en la sociedad wayuu es el *Pütchipü* (*palabrero*). Él es un líder que tiene en los procesos de compensación su principal acción. Se pueden verificar dos tipos de Pütchipü en la sociedad wayuu dos: uno que es para resolver todo tipo de problemas graves y otro que es sólo para delitos menores como heridas, la dote, delito de niños, niños que tienen accidentes, ofensas verbales y robo.

En el pueblo wayuu la figura del Pütchipü es esencial por ser el representante de los intereses del Apüshi que defiende. De acuerdo con eso se le valoriza por su tiempo y se le respeta por su experiencia. El Pütchipü Rudesindo Fernández del clan Uriana expone lo siguiente:

www.bdigital.ula.ve

Lo del Pütchipü todo eso se viene dando de muchos años atrás porque el Pütchipü es una persona que defiende el derecho de todos los wayuu, el Pütchipü es una persona que tenga una forma de hablar correcta una persona muy respetuosa, esa es una persona que debe tener un carácter de personalidad, como decir muy bueno porque el Pütchipü es el que sirve de intermediario como decir en una guerra entre las castas o en el cobro de una muchacha (Entrevista 4 de agosto del 2001.)

Por ello del Pütchipü se espera que sea un mensajero fiel de los designios de las partes en conflicto, pero las estrategias y políticas a seguir son decisión del *Apüshi*. Ser Pütchipü significa ser un líder con paciencia y aguantar las ofensas de los dos bandos, pues la ira por exigir un determinado precio o, ya sea, porque no se ha logrado un acuerdo se transforma en ofensas y maldiciones para el Pütchipü. La función del *palabreo* es básica, pues se encarga de dialogar con las partes en conflicto y llegar a algún acuerdo, para que el agravio no se transforme en venganza de sangre y, por el contrario, se concrete la compensación material, que satisfaga a las partes. (Alarcón, 2007a).

José Antonio Palmar líder de un Apüshi en Kusi piensa lo siguiente:

Eso es lo que es el Pütchipü para mediar en lo que es una guerra entre casta². eso tiene sus procesos tiene varios como decir ahí tiene que haber varias pagos como tres o cuatro. Primero se busca el Pütchipü que no puede ser cualquier persona, es una persona que haya arreglado cualquier problema anterior que haya arreglado muchos casos eso es el buen Pütchipü. Se busca el Pütchipü para que vaya a hablar con otra casta que como decir, él va ir por la casta ofendida a mediar por ellos a los demás con lo de la otra casta a pedir el primer cobro que es por la sangre (Entrevista, 2 d agosto del 2001)

En este sentido, el papel del Pütchipü es fundamental para resolver los conflictos por ello no puede confiarse esta tarea a personas inexpertas: que complique más la conflictividad entre los Apüshi enfrentados.

Para el Pütchipü Alfonso Echeto “El prestigio y poder del Pütchipü se obtiene con la resolución de conflictos. No solo con el arreglo sino que se cumplan los acuerdos y no vayan a realizar ofensas a la otra familia” (Entrevista 8 de junio del 2001.). Este claro principio refleja que la intermediación eficaz del Pütchipü lo convierte en un símbolo particular de la paz. Entre más conflictos resuelva, mayor será su prestigio y su poder de convencimiento, además, el alcance de su práctica rebasará los límites estrechos de su cotidianidad. (Alarcón, 2007a)

Alfonso Echeto nos expresa las siguientes características que debe construir un Pütchipü:

Yo Tenía la inquietud y la gente me decía que porque no ejercía el palabreo, si yo hablaba bien y convencía para que no peleara la gente. Es como quien dice un don que la gente tiene y debe utilizarlo para ayudar a los paisanos. A los Pütchipü no los elige

² Denominación errónea utilizada por algunos wayuu y criollos para referirse al E´irükuu (clan).

nadie, se va haciendo con la práctica, la responsabilidad, la honestidad. Bueno hace como quince años me decidí a aceptar algunos arreglos. (Alfonso Echeto. Entrevista 14 de enero de 2004).

Queda claro que el ser Pütchipü es algo que nace con la inquietud de ciertos individuos y que, poco a poco, se construye todo un bagaje a través de la experiencia que los faculta para ejercer la mediación. Por otro lado, no es un cargo electivo ni de adscripción familiar, sino de elección individual de acuerdo a las cualidades y posibilidades para ejercer el liderazgo en la conflictividad wayuu. (Alarcón, 2007a).

Para Noheli Pocaterra el Pütchipü es aquel:

Que demuestre cierta conducta, cierto comportamiento. Es esa persona que demuestra una trayectoria a lo largo de su vida. Que demuestra ciertas condiciones: solidaridad, reciprocidad, dicción, este... que ha entendido perfectamente la filosofía de la vida, de respeto a los ancianos, de contacto con la naturaleza, del respeto a la naturaleza, del respeto hacia los niños, del respeto a las mujeres. Entonces eso lo hace o la hace acreedora de que esa persona tiene un determinado perfil y que esa persona sirve para dirigir y llevar a cabo la tarea de mediar. (Entrevista enero de 2015).

La representación fundamental que hace el wayuu sobre el Pütchipü está relacionada con los siguientes elementos. El Pütchipü es una persona que no puede llevar una palabra ofensiva, él tiene que demostrar su sabiduría en cada arreglo, es un hombre que sabe sonreír, sabe convencer, un hombre que sabe perfeccionar la palabra, no importa lo que le toque, es una persona que con sus amplios conocimientos debe buscar la forma para llegar a un buen arreglo. Hay un poder taxativo que lo da la palabra, ya que solo hay paz negociando, hablando, dialogando. Es decir, debe cumplir una función de líder. (Alarcón, 2007).

Echeto en su rol de mediador afirma que la discreción es una cualidad que debe cultivar todo Pütchipü:

... no puede expresar todo lo que se ha dicho en las reuniones pues muchas veces son acusaciones y ofensas. Si lo trasmitiese puede enturbiar la negociación y llevar hasta el límite el conflicto con el consiguiente enfrentamiento violento. (Entrevista 8 de junio del 2001).

El Pütchipü funciona como un líder hábil que escoge las palabras exactas que no comprometan a los Apüshi en conflictos, pues es la única forma de llegar a la paz. Si hiciese lo contrario pondría en riesgo su papel principal de mediador. Él no puede caer en el juego de los intereses de los Apüshi pues su emblemática figura de facilitador del diálogo se rompería y la paz sería difícil de alcanzar.

Entre los discursos de los Pütchipü el diálogo, la palabra consciente y vinculante a la paz siempre está presente. Antonio Palmar (T'alaüla o tío materno con una amplia experiencia en resolución de conflictos) nos lo refiere de la siguiente manera:

...cuando hay una palabra él tiene que acomodarlo, eso no, no está bien, no es bueno la violencia, es mejor lo bueno que hacerse eso, tomen lo que haya, él quiere pagar eso tiene que ser así, él trata de aconsejar. Entonces eso es lo que le complace a la gente, a quienes lo envían. En cambio los que no saben comienzan a inventar más de lo que se les dice, y por eso genera indisposición (violencia) en la parte a quienes va dirigido, eso si actúa con mansedumbre, él los doma y por eso que ellos reconocen que "es bueno que sea así" refieren, no es por otra cosa ni inventos de la cabeza (Entrevista, 2 de agosto del 2001).

Es preciso tener el don de la palabra para ser un buen Pütchipü, pues no se puede jugar con la vida de las personas, que es lo que está en riesgo en toda negociación o arreglo wayuu. Se ha observado que en el ámbito simbólico el

wayuu se representa al Pütchipü como una persona que debe buscar la paz. (Alarcón, 2007a).

Para Odilón Montiel

El Pütchipü es el arquitecto de la palabra, también el vehículo de la palabra y el Pütchipü tiene que ser el pensante de lo pacífico. Un pensador de lo pacífico y solvente, moral y económicamente. Porque el Pütchipü no puede tener enemigos tiene que ser solvente para poder dialogar con todo el mundo. Llegar en cualquier parte. Por eso se tiene que tener las puertas abiertas donde llegues. (Entrevista Enero de 2015).

La palabra como elemento indispensable en la resolución de conflictos hace que este pueblo haya afianzado la oralidad como forma particular de comunicación. Esta característica comprometa a la sociedad con el diálogo en la adquisición de la paz y futura estabilidad del grupo. El basamento fundamental para la paz es sentarse a conversar y tratar de arreglar indemnizando al afectado.

El papel del Pütchipü en la sociedad wayuu es para la conservación del orden social y político en el arreglo de los diversos conflictos. Pero los contactos cada vez más estrechos con la sociedad nacional han permitido unos cambios en la acción de los Pütchipü. Claro, esos cambios producen una representación que es asumida por los viejos como una tergiversación de los valores morales entre los Pütchipü. Para algunos integrantes del grupo es una clara ruptura con la norma y un desajuste en el principio elemental que rige la función del Pütchipü: la búsqueda de la paz.

No se puede tener una visión mecánica y reproductiva de prácticas como si los wayuu fuesen homogéneos y estáticos. Los cambios en las relaciones de poder como es expresado por las nuevas prácticas de los Pütchipü, de hecho han sido

muchas. Es por ello que estos cambios no deben ser tomados como aberraciones, sino como transformaciones muchas veces necesarias en la relación con el **otro** (sociedad nacional).

Para los wayuu existen unas valoraciones positivas y negativas en función de las nuevas prácticas ejercidas por los palabreros. Se da un re-significación de la actividad del palabrero que tiene que ver con la comparación con el abogado criollo que sirve de intermediario en la resolución de conflictos pero que a la vez obtiene una ganancia y por ello intenta lograr el mayor provecho económico que pueda. Estas representaciones opuestas entre Pütchipü ancianos y nuevos Pütchipü evidencian una perspectiva de cambio en la función del Pütchipü. Para los ancianos la práctica de hoy ha derivado en una suerte de venta de servicios para lograr beneficios económicos sin importar la esencia de la práctica que es la búsqueda de la paz, por tanto, expresan que no quieren el diálogo porque están más pendientes de los porcentajes. (Alarcón, 2007a)

www.bdigital.ula.ve

Para los Pütchipü más jóvenes o con más vinculación con los centros urbanos esta relación es normal, en tanto, obedece a una dinámica social que se ha establecido con los centros urbanos y en donde las transacciones deben hacerse con moneda de curso legal. Entonces se refieren que el Pütchipü no cobra, sino que obtiene una dádiva por el tiempo invertido y, que además, hoy la mayoría de arreglos se hacen con dinero, entonces deben exigir una cantidad para sufragar los gastos ocasionados a su familia, por su distanciamiento de las actividades de subsistencia propias del grupo. (Alarcón, 2007a)

Observamos como los centros urbanos han redefinido el papel del Pütchipü y su figura cambia los significados que produce en los miembros del grupo. Pero, además, las instituciones, las leyes y la resolución de conflictos a través de otros mecanismos permiten unos cambios y redefiniciones en sus prácticas. Por otro lado, la aparición de nuevos liderazgos externos al vínculo del parentesco también

ejerce presión y traspasan los límites de sus funciones para realizar prácticas de solución de conflictos interponiéndose en las acciones propias del Pütchipü.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

La ciudad y sus intrincados efectos sobre los líderes tradicionales wayuu.

Los indígenas en el continente están atravesando procesos de cambios y re/definiciones a la luz de la globalización, con una intensificación a nivel de las comunicaciones, de los contactos con la alteridad, la participación política y de las prácticas y simbolismos.

Nelly García (2002) nos explica que:

Los wayuu no escapan a esta situación, sea que permanezcan en su territorio o que migren a las ciudades; donde son incorporados a los procesos globalizadores de la economía en condiciones de desigualdad, al transformarse en asalariados en cualquiera de las opciones, como comerciantes u obreros de la industria de la construcción, en cualquiera de las ciudades importantes, sobre todo en Maracaibo, o como obrero agrícola en las haciendas de Perijá y del sur del Lago de Maracaibo” (p.162).

Es por ello que todos esos efectos envolventes de la globalización también afectan el desempeño del liderazgo de los tíos maternos y de los Pütchipü, sobre todo en la ciudad. Este mismo efecto de la globalización los lleva a emigrar de sus territorios en búsqueda del “bienestar” ofrecido en los centros urbanos. Acceso a la salud, vivienda, educación, seguridad jurídica, empleo son los elementos que los informantes señalaron como importantes en su traslado a la ciudad. Otro aspecto es el acceso a las redes informáticas de las cuales ha hecho uso efectivo el wayuu y les ha permitido negociar y re/definir pautas culturales sin perder su etnicidad.

Nuestra observación de campo determinó que las dinámicas internas que se establecen en la ciudad influyen en las relaciones cotidianas de los tíos maternos y los Pütchipü; pues marcan cambios en el ritual que deben cumplir cada uno de ellos. Es por ello que hoy no se entiende al tío materno y al Pütchipü sin

comprender los tránsitos que lo llevan desde su tradicionalidad a los cambio en la ciudad y viceversa.

Como expone, Nelly García (2002):

Para el wayuu la vida en la ciudad es dura, en un primer momento los nuevos contactos le obligan a cambiar, se ven afectados como grupo, surge la necesidad de reajustar sus comportamientos, su cultura. Otro de los aspectos que cambió fue la relativización de la autoridad política del grupo: sobre el poder de los 'Pütchipu' están los prefectos, los alcaldes, la policía." (P.164)

Y más allá las instituciones del estado intentan uniformizar, a pesar del aparente reconocimiento de sus prácticas políticas. Sobre el tío materno se encuentran los padres, los líderes de los partidos políticos, los Consejos Comunales, entre otros.

Los símbolos de prestigio, valor, responsabilidad, seriedad para generar la paz que encarna los tíos maternos y los Pütchipü en muchos casos son transfigurados en el medio urbano para simbolizar fuerza, violencia, intimidación, para atemorizar al adversario. Este criterio se nota en las prácticas en donde otro wayuu se torna débil y sin capacidad de cohesión entonces pareciese que la simbología de la fuerza surtiera mayor efecto en la solicitud de compensación.

Según Edixa Montiel:

El papel de los líderes tradicionales wayuu se ha redefinido en la ciudad en el mismo proceso de cambio social y cultural que vive el pueblo wayuu. Entre los aspectos que han sufrido una variación es el papel/rol que cúplelos lideres tradicionales, allí sería importante tomar en consideración que ha sufrido como una imagen de descredito en la ciudad, pues los tíos han deformado su papel y los Pütchipü generan una desconfianza en parcializarse por alguna de las partes, o en este caso, la que está solicitando la indemnización." (Entrevistada 28/03/12)

Esa cualidad de la palabra como elemento cohesionador para alcanzar la paz y esa palabra dada como símbolo de honor, prestigio, distinción, probidad y renombre se diluye, muchas veces, por la urgencia, celeridad y contingencia que imprime lo urbano a la dinámica de conflictos que atiende el tío materno como representante de un Apüshi y el palabrero como agente mediador de la conflictividad.

Edixa Montiel lo plantea de esta manera:

El papel de los líderes wayuu en la ciudad, aquellos no aflorados del parentesco no hacen el papel tradicional de mediador o del representante de un linaje, lo veo más como un gestor, como alguien que interviene en un problema o busca reivindicaciones sociales, pero no cuida esa palabra, ese mensaje que le ha entregado la mitología wayuu y toda la esencia consuetudinaria. Y ese nuevo líder está desplazando poco a poco a los representantes genuinos del clan. (Entrevista el 28 de marzo de 2012).

www.bdigital.ula.ve

También en nuestro trabajo de campo visualizamos esa acción de los nuevos líderes como mediadores entre las instituciones encargadas de las políticas sociales y los habitantes wayuu de los barrios. Es un ámbito diferente, pero que en última instancia se superpone al papel de los líderes tradicionales o invade parte de su esfera. Eso responde a las dinámicas que se establecen en el medio urbano y las condiciones de vida que debe sobrellevar el wayuu. En este sentido, al darse un cambio de entorno y de situación de vida es evidente que aparecen nuevas prácticas que le dan respuesta particular a las dificultades económicas y a la inserción en el desarrollo político.

Librada Pocaterra plantea que:

“...a veces sabemos que los wayuu en la zona urbana exageran, manipulan y eso es bien grave para nosotros aun estando en zonas urbanas que vivimos y que convivimos, vemos que es una situación de que se sale del patrón, ese patrón que nos han inculcado y como vemos se tiende a distorsionar lo que es la práctica del *Pütchipü* y el tío materno.” (Entrevistada el 17/ 04/2012)

Esta salida del patrón que visualiza la líder Wayuu Librada Pocaterra lleva a que las disputas lleguen en ocasiones a complicarse, ya que hay señalamientos entre las partes y los líderes tradicionales no ha hecho uso de la palabra para acercar las partes y, por el contrario, ha permitido el uso de la fuerza o la violencia para ejercer presión y llegar a acuerdos. La manipulación es utilizada frecuentemente como herramienta para presionar en los conflictos.

En muchos casos de compensación en la ciudad no hay *Pütchipü* ni tíos maternos. A pesar que su importancia en la familia consiste en su función política: mantener el bienestar social del Apüshi, lo que implica que, el *Ta'alaüla* preside las negociaciones interfamiliares y dirime los conflictos que se presentan con otros Apüshi, es también reconocido entre los wayuu, que quien debe llevar los conflictos por parte de los agredidos es un *Pütchipü* ajeno a la familia y, por la parte agresora, casi siempre es un tío materno. Pero, en la ciudad vemos como se obvia la presencia de los *Pütchipü* y se sientan a dialogar en las instituciones como la DRAIZ (Dirección Regional de Asuntos Indígenas del Zulia), Fiscalía; intendencias y hasta en Consejos Comunales. Aparecen unos líderes que nada tienen que ver con el basamento organizativo del pueblo wayuu

Librada Pocaterra justifica tal situación debido a las nuevas ocupaciones de los wayuu y toda la secuencia de oficios y actividades que se generan a partir del contacto con lo urbano:

Yo creo que tiene que ver con los cambios de oficio y voy a introducirte aquí el tema del contrabando, la extracción de gasolina, si ese problema no se arregla el problema de un conflicto entre ambas partes de una “X” familia deben arreglarlo porque es tan dinámico y tan rápido que ellos necesitan desocuparse de ese peligro que es latente. Entonces se dirigen a la institución más cercana a ellos o donde tengan una influencia para dirimir el conflicto lo más pronto posible.

Porque la ocupación comercial tiene más interés para ellos, a pesar de que hay cambios en otros ámbitos, entonces eso se genera y por eso es que decimos que los lapsos más cortos y con más rapidez de los que nos hemos dado cuenta cuando hemos vivido un problema de ese tipo, y se pueden dar problemas entre familias que tienen integrantes que son policías, lo hemos visto también, entonces necesitan arreglar lo más rápido posible esa situación porque los oficios han cambiado. La dinámica de lo urbano no es tan ajena tampoco al pueblo indígena wayuu, no es ajena esa realidad y esa cotidianidad que hoy en día se vive en la ciudades y sobre todo en esta parroquia realmente es como para vivir lo que se vive allí, es para estar, nosotros que constantemente estamos allí vemos esa situación, o sea una mirada fea, una amenaza, el tono de voz es más alto, que ha cambiado las situaciones” (Entrevistada el17/ 04/2012)

El *Apüshi* pierde cohesión y se desarticula en la medida que se desvinculan de la práctica de los líderes tradicionales para dirimir los conflictos. Sobre todo en la ciudad no se da la solidaridad ni el principio básico de colaborar con la familia para cancelar el pago. Observamos como muchos *Apüshi* se desentienden del conflicto y dejan a la familia central abandonados y sin posibilidades de mostrarse cohesionados y fuertes ante el *Apüshi* enfrentado.

Esta nueva lógica familiar asumida por el pueblo wayuu nos la describe Librada Pocaterra:

...entonces como que también tiene un peso de fuerza mientras que aquí no viene la totalidad de la familia, hay como una especie de desvincularse y sobre todo en esta zonas más urbanas, cuando dicen es que ni siquiera los conocíamos ni sabíamos que era los hijos de fulano de tal o los hijos de fulano, entonces, hay una desvinculación del parentesco y no se muestra la solidaridad fuerte para que haya soporte de que el palabrero y el tío vayan con el respaldo total de la familia, pero aun así sigue prevaleciendo la fuerza de la palabra, la habilidad, la destreza de esos palabreros y tíos que pueden entonces llegar a la resolución del conflicto.” (Entrevistada el17/ 04/2012).

Claro, la utilización del *Pütchipü* y el tío sigue siendo relevante pero adquiere otro cariz, ya que la descoordinación en el *Apüshi* no le deja mostrar la palabra ante los agredidos con consistencia y reforzada por un *Apüshi* fusionado y fuerte. El símbolo de la solidaridad y cohesión pierde su fuerza y, por tanto, los wayuu se muestran simbólicamente como débiles. Quizás esto haya alentado las nuevas prácticas de los líderes políticos que encuentran una situación propicia para encaminar sus luchas y buscar resolver problemas esenciales en las comunidades ya sean de índole social o conflictos familiares.

Por otro lado, para los *Pütchipü* la compensación en la ciudad se convierte en un problema, pues deben realizar el cobro aún si el sistema jurídico de la nación ha sancionado el delito. Esto da como resultado un doble castigo para los infractores wayuu, el que establece la norma consuetudinaria y el establecido en el código penal venezolano. Con la nueva Constitución de 1999 y la LOPCI, hay un paso adelante en esta materia, ya que allí se reconoce la organización social, política y económica indígena y, por tanto, deben establecerse los mecanismos necesarios para una legislación que entrelace las sanciones dentro de la normativa wayuu.

Los conflictos en el medio urbano se han complejizado por las distintas dinámicas que los wayuu han establecido. Comercio ilegal de Gasolina, alimentos, alcohol, tráfico de indocumentado, cigarrillos y los elementos de la delincuencia organizada o no. Todo esto ha creado un clima donde el *Pütchipü* y el tío materno entran en juego para resolver la conflictividad. La utilización del intermediario en las actividades ilícitas. La utilización del ámbito cultural del *Pütchipü* y tío materno por no wayuu para realizar chantaje y extorsión.

La valoración y el desempeño tradicional del wayuu cambian radicalmente. Ya no es un protocolo establecido míticamente como norma sino un oficio para provecho personal los valores de honestidad, prestigioso, decencia, virtuosidad se trasmudan y queda al servicio de la violencia, el terror, la intimidación, pues es la manera de ejercer una forma de poder para exigir el pago. Ya no es la fuerza de la moral lo que encarnan los líderes tradicionales, sino el terrorismo psicológico y real.

Para Noheli Pocaterra reconocida lideresa política, el papel del Pütchipü y del tío materno viene resquebrajándose y adoptando otra particularidad por los efectos de la hegemonía cultural de la sociedad envolvente.

Porque el Pütchipü que es el portador de la palabra se ha vuelto un gestor y él cobra y matraquea. No todos. Pero se han vuelto unos matraqueros, porque esta sociedad le enseñó eso, la acumulación de plata, cobrar. Entonces tú vas a ayudar con una cédula, pero pides plata. El abogado pide, el gestor pide, por la vivienda, la no sé qué... Entonces todo el mundo matraquea. Eso lo aprendió el Pütchipü y eso se ha desvirtuado. El tío materno, entonces que pasa que... entonces ha sido como... también penetrado por los sobrinos porque cuando se les pide un vocero o representante para intermediar con las instituciones. No fulano de tal, Juan Pérez, los ancianos dicen no yo no puedo ser, no se leer ni escribir, no tengo vinculaciones, no conozco a los alijunas. No, no... mejor ponéis al sobrino mío que él tiene segundo grado, es amigo del policía y él habla bien el castellano, entonces ponlo a él. Si ese muchacho no fuese pervertido él le dijera: no abuelo, yo te cargo la maleta, yo te ayudo, yo te redacto, yo te escribo. Pero usted es el vocero principal. Yo lo ayudo, yo voy a ser su secretario, pero él lo desplazó y él se dejó porque él sin saber que ese es un bandido, un delincuente, el sobrino, el hijo o el nieto. Me entiendes. Eso pasó, entonces eso mismo pasó con los tíos maternos; los tíos maternos auténticos. Se desplazaron. Los sobrinos dicen: Nojombre que le vas a preguntar a tío si él no sabe nada. No chico yo soy abogado o estoy estudiando quinto año de derecho. Yo soy el que sé. Además yo soy amigo del intendente de tal parroquia, le vas a estar preguntando a él que no conoce ni al polero que pasa por aquí. Entonces todo eso por la misma situación que ha pasado, es decir, el mismo modelo que nos ha pervertido, así como en una época se pervertió por los recursos naturales, por nuestro conocimiento, por toda esa cosa, también en estas dinámicas. (Entrevista, enero 2015)

Es precisamente lo que viene revelando la etnografía realizada, unos cambios en el papel político de los líderes tradicionales y la presencia de liderazgos partiendo de los condicionantes que se generan en la ciudad. En otros casos los líderes que se generan a lo interno del grupo redefinen su papel para lograr mantener su

vigencia. Pero muchas veces recurren a acciones delictivas o en contra del basamento filosófico wayuu para utilizar la norma con intereses particulares y beneficiarse individual o grupalmente.

Tal como lo plantea Odilon Montiel:

El Pütchipü lee Panorama “Mataron a fulano de tal” ese es familia de fulana, voy a ir. Yo la conozco, voy a darle el pésame y de una vez la tarjeta. Cualquiera cosa me buscáis.

Mira los Pütchipü hoy se están promocionando con tarjeta y todo. (Risitas). Sí, es parecido a los abogados alijunas, allá en el retén³ te saltan, te saltan como zamuros. Así estamos nosotros (Risitas). Hemos perdido identidad nosotros y es lamentable. Por eso que el factor principal para que volvamos a recuperar esto, es aplicando la fundamentación filosófica del ser wayuu. En cambio ahora, lamentablemente, hay unos Pütchipü que se especializaron en Sabaneta⁴ y ahora cuando van a buscar a Odilón. No chico él no es un Pütchipü, van a buscar a los Gavilanes. Pa` nombrar a algunos. Y van los gavilanes como palabreros. Ex presidiarios ves. Y arreglan problemas y tienen que pagarles rápido, porque los gavilanes le caen a tiros y aplican la extorsión. Por el contrario el palabrero tiene que ir... es una persona tan, tan, tan... tan dedicada en el trabajo que empieza su actividad muy temprano en la mañana, es responsable, honesto y siempre utiliza el diálogo. Para poner el caso de un palabrero de la ciudad que ahora tiene que estar conectado con mafias, ahora el palabrero tiene que tener su teléfono. Ahora el de la ciudad también rescata carros, arregla casos de drogas. Eso no está en el código del wayuu. El ladrón en el código del wayuu no tiene garantía. En cuanto al tío materno el poder del dinero lo ha echado a un lado, pues si un tío va a arreglar algo ya salta el que tiene plata y te dice “Tío que vas hablar si tu no tienes nada, eso lo arreglo yo”. Ah porque tiene los 10 tritones⁵. Como está acostumbrado a cachetear a los militares para no especificar nombres. Entonces también quiere humillar al tío. Eso es nuevo. Antes no. (Entrevista enero de 2015)

Las laboriosas actitudes y virtudes de los Pütchipü y los tíos maternos están dando paso a unas dinámicas distintas que se tornan conflictivas a lo interno de los wayuu, entre los críticos y aquellos que avalan las nuevas prácticas.

³ Se le denomina así al sitio de reclusión preventiva para los privados de libertad.

⁴ Antigua cárcel de Maracaibo

⁵ Vehículo que se utiliza para el contrabando hacia Colombia.

Edixa Montiel lo expone de la siguiente manera:

Esos nuevos Pütchipü tratan de hacer ver que ellos también conocen, manejan la palabra; pero siempre va a ver elementos que opacan ese manejo tradicional, por así decir, ese manejo de la oralidad, ese valor de la palabra; siempre va a ver elementos que van a incidir para que te prestes para el cambio del sentido de las cosas. Lo que algunos llaman la tergiversación de las cosas. Bueno porque es igual, porque ahí se manejan intereses, esté... algunos no los llaman palabreros sino que los llaman gestores, los gestores se convierten en matraqueros. Cualquiera no es palabrero. No está formado para ser palabrero. Pero todos estos que van a las zonas urbanas ya con el hecho de tomarse unos palos con otros y decirles unas palabras y crear convencerle. Ya se creen palabreros y resulta que no tienen la formación. Esa formación al lado del palabrero tradicional. Ese acompañamiento, esa experiencia que se requiere para ser un buen palabrero, ese buen manejo. Hasta de la relaciones porque una de las cosas fundamentales en el manejo del palabrero es conocer muy bien las relaciones parentales entre las familias. Si hay conocimiento, si hay dominio se hace un buen palabrero. Se logran arreglar los conflictos, porque se valen de esas relaciones de parentesco. De alianzas matrimoniales, por ejemplo. Se vale... si hay buen conocimiento, buen manejo de esa situación. El palabrero logra sus objetivos. Pero en el caso de los nuevos palabreros no se maneja bien eso, ni siquiera esas relaciones tan importantes, ni siquiera manejan bien lo de la matrilinealidad; porque se equivocan a veces determinando el E`irukuu de las familias. Cuando ya hay esos errores de parte de ellos no van a llegar a un buen fin de lo que quieren. (Entrevista, enero 2015)

Estas situaciones que están entre el mantenimiento de la norma y su trasgresión son muy comunes entre los wayuu de la ciudad. La dinámica citadina ha llevado a unos entretejidos políticos que es difícil determinar si estos cambios conducirán a reafirmar la cultura wayuu o derivaran en una especie de criollización del wayuu.

En ese cruce de fronteras culturales permeables, la norma wayuu ha trascendido el ámbito de lo local y se ha situado en una relación con el alijuna. Esto se da a partir del proceso de negociación cultural en tránsito de fronteras porosas muy inestables. Unos individuos recurren a planteamientos culturales válidos para la cultura precisamente para lograr legitimar una interacción contextual en proceso.

El papel de los líderes tradicionales en la ciudad se torna de otro tipo. Se dan cambios en el comportamiento mismo del wayuu en la ciudad, obviamente, que cambian la forma de actuar y los significados. Las representaciones se entrecruzan con las nuevas prácticas, pero muchas veces, asumiendo como base la norma consuetudinaria. Es precisamente, un acto de imposición cultural sin perder el sentido como grupo diferenciado. El wayuu ha sido muy hábil para favorecer o para buscar una forma fácil de resolver sus conflictos utilizando medios que antes no utilizaban y que son ajenos a su sociedad.

Toda la dinámica descrita anteriormente hace que la práctica de mediador wayuu se torne en un cúmulo de opacidades propias de una relación intercultural llena de imposiciones, presiones, negociaciones, asimilaciones y cambios bruscos que hacen que la funcionalidad de tener fronteras culturales permeables que permitan el diálogo entre culturas, se transforme en efervescente e intranquila. En estas circunstancias los nuevos líderes wayuu se insertan en un modelo ambiguo de estructura sociopolítica que muchas veces se sustenta en el parentesco, pero con nuevas prácticas e interacciones sociales, que evidentemente conducen a resignificaciones culturales. Es decir, compiten con los liderazgos tradicionales y se insertan en una lógica jurídica que los legitima más allá del clan y el linaje.

El Pütchipü y el tío materno sino si inserta en los Consejos Comunales pierde fuerza como elemento de resolución de conflictos pues es el Consejo Comunal quien media en muchos conflictos comunales, así mismo el tío materno cede espacio al Consejo Comunal como líder de la familia en la búsqueda de cohesión, ahora es el Consejo Comunal quien lidera el barrio, la comunidad, el parcelamiento, etc., y no el líder familiar, a pesar que sigue existiendo en espacios restringido de la familia. Se dan criterios que deslegitiman el liderazgo familiar sustentado en el tío materno y el Pütchipü que ha sido históricamente negado y discriminado como práctica política.

Así lo plantea Librada Pocaterra

Bueno. Qué pasa. Qué es lo que he estado viendo yo, que lo he visto yo en San Isidro que es la parroquia Venancio Pulgar o en la parroquia Idelfonso Vásquez, que son las zonas como más población indígena. Este... hay un desconocimiento a los liderazgos tradicional de las familias; se acuerdan de ese tío o de esa representante wayuu, esa tía o esa abuela, ese abuelo, cuando hay un conflicto que afecta a la familia. Entonces se recurre a ellos. Pero de resto a veces no hay una... no hay una... muchas veces no hay como esa consulta familiar. No. Muchas veces no se dan esos apoyos, sino que sienten que pueden andar solos y resulta que... yo creo que necesariamente, independientemente que estemos en zonas urbanas necesitamos tener el acompañamiento de la familia Ese reconocimiento, independientemente, que estemos en un escenario como este. No se puede desconocer. Tiene mucho peso. (Entrevista, enero 2015)

En estas circunstancias otras instancias del poder político de la cultura hegemónica se imponen desequilibrando la estructura organizativa del wayuu en la ciudad. Por eso vemos que las referencias de los wayuu sobre el papel del tío y el Pütchipü siempre los circunscriben a la resolución de conflictos familiares, es decir, al ámbito limitado del parentesco. Claro, así está determinado en la norma consuetudinaria. Pero en la ciudad se limita su papel en la medida que otras agentes entra en juego en las disputas wayuu.

En cuanto la utilización del Pütchipü Florencia González nos dice:

No, no se está utilizando, yo no veo que se utiliza porque se está perdiendo eso. Cuando es entre uno mismo si... se utiliza el palabrero guajiro, el abogado guajiro ese es el que buscamos, pero más que todo cuando la familia está organizada ya, ya tiene su Pütchipü, es el que tiramos para cualquier problema. Para resolver eso. Cuando son delitos menores, por ejemplo: que vos como vecino me faltéis el respeto. Bueno cuando hay problemas menores, por ejemplo: de discusiones o algo, recurrimos también a eso nosotros y por lo menos como no nos gustan mucho los problemas así... porque es cómo más caro... es más... trato de no... trato que los hijos míos no le busquen problemas a nadie y cuando ellos buscan voy a la ley y, que ellos tengan la razón pues, lo hacemos así, cuando es así que la vecina se metió conmigo o fulanita de tal sí. Entonces hago como que una fianza en la Intendencia. Le hacen firmar la fianza o me hacen firmar la fianza para no meterme con ella, eso es lo que hacemos aquí. Problemas menores o entre familia. Entonces recurrimos a eso a la prefectura para resolver, eso, que esté por medio la ley. Que le digan que si a la tercera vez se mete le va a llegar la patrulla a buscarlo, en eso hacemos así. (Entrevista, enero 2015)

En el testimonio anterior evidenciamos estas nuevas redefiniciones que se dan entre los wayuu de la ciudad para resolver sus conflictos sin utilizar los mecanismos que corresponden a la norma del grupo. Es así como el papel de los líderes tradicionales pierde fuerza o se restringe ante las arremetidas sutiles y difusas del poder.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Capítulo III.

De lo tradicional al cambio político

Liderazgo wayuu y su inserción el Estado

El dinamismo social de las comunidades wayuu les ha permitido mantener rasgos de sus ancestrales estructuras políticas, esto es así desde hace 500 años que comienzan una incesante interrelación con occidente. Pero esto no quiere decir que se encuentren en un estado de *pureza* o *exotismo* como es el anhelo de muchos antropólogos en esa urgencia de no perder su objeto de estudio. Es bien conocido por todos que los wayuu son el pueblo indígena con mayor relación con la *sociedad nacional*, por tanto, se hace evidente que han tenido que hacer negociaciones culturales para mantener rasgos fundamentales de su etnia.

www.bdigital.ula.ve

La mayoría de los estudios que hablan de la organización política wayuu no toma en cuenta la variable del Estado Nacional, como si ellos estuviese al margen viviendo aislados en un territorio sin ser afectados por las dinámicas que imponen las distintas instituciones del Estado y el estamento jurídico/legal. Siguiendo a Augé (2004) "...casi en todas partes, independientemente de la vitalidad de las tradiciones locales, conviene estudiar también la influencia del Estado y el control del aparato judicial" (p. 23). Por ello creemos que los wayuu en la actualidad no se pueden entender sin visualizar las múltiples interrelaciones que establecen con las instituciones, ya sea por imposiciones, asimilaciones o negociaciones culturales. Vemos como cada vez más sus vidas están "...regidas por esos entes completamente artificiales que se llaman organizaciones –estatales o no, laborales, financieras, etc.-" (Luque, 1996: 102).

En las últimas décadas se han erigido líderes políticos wayuu que tienen cierto prestigio y sirven como intermediarios con los organismos gubernamentales (tanto de Venezuela como de Colombia). Hay que destacar que en su gran mayoría estos líderes no son salidos del sistema de parentesco, por tanto, no representan a un Apüshi definido. El contacto cada vez más estrecho entre los wayuu y la *sociedad criolla*, ha establecido una dinámica de relaciones, en las cuales el wayuu re/define y re/plantea sus relaciones de poder, tanto interna como externamente. Aunque la organización política y el conjunto jurídico ancestral de los wayuu se mantienen para solucionar los frecuentes conflictos intraétnicos y aún algunos interétnicos (Guerra, 1991:1), en muchos casos por la presión de los Estados-Nación de Venezuela y Colombia deben reacomodar su estructura política para recibir beneficios. (Alarcón, 2007a)

Observamos en nuestras estadías de campo que la organización política wayuu ha entrado en un dinamismo tal con la *sociedad criolla* que ha producido un particular tejido de aspectos esenciales de las dos culturas. En la actualidad con la novedosa Constitución se han generado unos cambios que permiten un papel fundamental en la participación política del el wayuu. Por tanto, tienen en la sociedad contemporánea un acceso a los procesos políticos nacionales. Es así como participa como concejal en los ayuntamientos, diputados a la asamblea regional y nacional y han sido candidatos a múltiples cargos por diferentes toldas políticas como lo establece el texto constitucional. No hay problema con asumir un doble papel político: 1) en la estructura del Estado y 2) como miembro activo de un *clan*. Es decir, perviven en un sistema superpuesto de estructura política.

Los wayuu han quedado, tanto en Venezuela como en Colombia, bajo la estructura de organización político-administrativo determinado por los respectivos Estados Nacionales. Así lo vemos reflejado, inclusive, hasta en la Constitución de 1999: “Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte

de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible” (Constitución, 2000:36). Con esta situación vemos que muchos wayuu se ha integrado a la nación, por tanto, ya no conciben un espacio sin delimitación fronteriza sino como venezolanos o colombianos. (Alarcón, 2007a).

El territorio wayuu en Venezuela se ubica geoespacialmente en el estado Zulia. Particularmente a partir de 1989, con el proceso de Descentralización administrativa (COPRE) bajo la égida administrativa de los municipios: Guajira, Mara e Insular Padilla⁶. Con la configuración de estos poderes locales se evidencia una manera novedosa de participar en la relación con el Estado. Claro, esto redimensionó el accionar de la organización particular wayuu con base en el parentesco y da cabida a la promoción y consolidación de nuevos liderazgos.

En este sentido, esas regulaciones jurídico-políticas soportan la matriz de dominación que ordena el territorio bajo la racionalidad dominante. El reconocimiento unívoco del estado nacional como la forma privilegiada para el ordenamiento político del territorio, niega la existencia de otras formas de organización territorial. Las posibilidades de ordenar el territorio bajo la racionalidad y saberes indígenas son vedadas y, por el contrario, se impone un modelo basado en el control desde estructuras externas, constituyendo a los wayuu en una cultura subalterna.

Los wayuu quedaron bajo un sistema político más constreñido que el delimitado por las relaciones de parentesco, el Estado-nación venezolano. A partir de 1989 la figura de las alcaldías hace aparecer un fenómeno muy particular, pues los wayuu quedan insertos en una subdivisión político-territorial establecida desde el Estado. La posibilidad de participar en procesos electorales para administrar los nuevos

⁶ Es evidente que la movilidad ancestral del wayuu los ha llevado a otros municipios y estados del país.

municipios donde han quedado delimitados hace que deban constituir como mucho más fuerza un liderazgo que les asegure una nueva relación con el Estado y les posibilite participar de los beneficios económicos y políticos que se desprenden de las instituciones. Alarcón, 2007a)

Con la aprobación de la constitución en el año 1999 donde se refleja una serie de reconocimientos a los indígenas ha sido utilizado como arma para obtener prebendas económicas y políticas. Se evidencia una relación más preponderante en el ámbito nacional, que establece una marcada participación de los líderes wayuu en las estructuras del estado desde los gobiernos locales hasta las instituciones nacionales. Además, fungen como líderes de organizaciones indígenas donde el wayuu participa tales como: Asociación Civil Yanama de la Goajira, Consejo Nacional Indio de Venezuela, Organización Indígena del Territorio Wayuu, Organización Regional de Pueblos Indígenas del Zulia, Parlamento Indígena de Venezuela, Red de Mujeres Indígenas, entre otras. (Alarcón, 2007a)

Además, desde hace varias décadas los wayuu vienen incursionando en la política nacional a través de los partidos políticos, en muchos casos pierden o subordinan su militancia indígena a los partidos a los cuales se adscriben. Esto genera rechazo y enfrentamiento entre los miembros de la etnia que desean acceder a cuotas de poder dentro de las instituciones del Estado/nación.

En el campo evidenciamos dos aspectos importantes una que tiene que ver con los líderes tradicionales que a través de su vinculación clánica intentan establecer relación con los organismos del Estado y los nuevos liderazgos que obedeciendo a planteamientos de la dinámica del poder político de los Estado –nación asumieron partir de 1989 roles significativos como concejales, diputados,

Alcaldes, representantes parroquiales, miembros de asociaciones de vecinos, entre otros. Esto produjo una serie de pugnas entre dirigentes wayuu, pues la mediación ante las instituciones y funcionarios de Estado, siempre expresa una manera de controlar el poder y de manejar beneficios individuales.

Nuestra etnografía nos permitió determinar un claro principio de conflictividad política, el más cercano a un alijuna o wayuu con funciones de gobierno se asegura una promoción del liderazgo en la comunidad. Se puede determinar que hay una relación con el Estado que permite que los wayuu cumplan una función externa al vínculo político del parentesco. Se desprende de lo anterior que existe una relación que se establece con alianzas más allá de la familia central wayuu, es decir, con personas alijunas o wayuu de otros linajes que ostenten cargos públicos, militares, fortuna, etc. Aquí se observa ese entretrejimiento de las relaciones de poder tradicional con nuevas surgidas a raíz de esta urdimbre política. (Alarcón, 2007a).

Las Alcaldías representan un tipo de poder del cual se gesta un liderazgo al amparo de los mecanismos difusos que dan muchas veces las prebendas, componendas y clientelismo muy practicado en el escenario político del país. Pero también por la visión de mediadores en los problemas del grupo en sí. Las alcaldías ha sido el vínculo inmediato de una comunidad con el poder. Por ello en esa búsqueda de transformarse en líderes los wayuu han buscado la legitimidad a través de las alcaldías, es el caso del municipio Maracaibo.

En cierta medida para que los líderes wayuu adquieran su legitimidad deben tramitar los problemas de la comunidad con la Alcaldía.

Yo busco resolver el problema del agua con camiones cisternas que vienen de la alcaldía, que el ambulatorio funcione, traer jornadas de salud y alimentos. Que la concejala indígena pueda ayudarnos. Esa es la institución que debe estar más cerca del barrio para eso los elegimos. Como líder tengo que acercarme a ellos y buscar los contactos para conseguir beneficios. (Raquel Uriana, entrevista el 12 de agosto de 2014).

Se puede determinar que hay una relación con el estado que permite que los wayuu cumplan una función externa al vínculo político del parentesco. Alfonso Echeto en 2003 tenía un cargo por la alcaldía de la Guajira esto le permitió obtener un sueldo y ser el vínculo con las instituciones del estado. Él lo explicaba de esta manera: “yo siempre he tenido buenos contactos ya sea con los militares o con los alijunas y wayuu (en Colombia y en Venezuela) que están con los gobiernos, en estos momentos tengo un cargo con la alcaldía de la Guajira” (Alfonso Echeto. Entrevista en Maracaibo, enero de 2003).

Esto nos plantea una situación en donde el poder se transmuta y no tiene nada que ver con el parentesco o las formas asociativas, sino que se establece con una relación individual del wayuu con las esferas del poder en la sociedad nacional. Esto es bien representado por Alfonso Echeto, quien con sus vínculos y contactos adquirió prestigio y poder dentro de la comunidad wayuu. (Alarcón, 2007a).

Como se evidenció en la etnografía realizada esta forma de poder que se adquiere con la relación cercana con las representantes de las instituciones del Estado, tiene que ver con una perspectiva de beneficio personal o colectivo.

Raquel Urina nos dice:

De verdad que yo he conseguido muchas cosas para la comunidad, dotación para el ambulatorio, asfaltado, cloacas y otras cosas. Mis relaciones políticas con la gente de la alcaldía me permiten acceso para plantear las problemáticas de nosotros los wayuu. También he conseguido apoyo para mi familia. La casita donde estoy me la construyó la alcaldía, me han ayudado con los útiles escolares de los hijos y a mi hija la colocaron a trabajar allí. (Raquel Uriana. Entrevista, agosto de 2014).

Hemos observado en la comunidad wayuu la existencia de un tipo de poder muy particular que tiene que ver con el manejo del conocimiento o manipulación de saberes. Esto se expresa con mayor eficacia cuando el wayuu maneja los códigos lingüísticos, las leyes y los contactos con los alijunas. De esta manera ejerce un poder sobre quienes no controlan estas herramientas, que se traduce en una mediatización sobre aquellos que esperan que estos dirigentes resuelvan o tramiten la resolución de los problemas de la comunidad.

Tal como lo expresa Fanny González:

Bueno, aquí los que más se destacan son aquellos como Julia que fue a estudiar con los alijunas y aprendió a hablar bien el español, también los Pütchipü que hablan las dos lenguas. Mi hija está estudiando en el pedagógico ya se va a graduar, espero que trabaje aquí en la escuela, ya que se preparó para eso, bueno y yo que soy la auxiliar de enfermería y me respetan porque estoy en el ambulatorio. (Entrevista, Agosto 2013)

Con Alfonso Echeto también procede de la misma manera al reflejar como los contactos con las autoridades alijunas le daba prestigio y reconocimiento entre los wayuu:

Como te dije hace un rato, yo siempre me he sabido mover, antes tenía amigos militares influyentes, venían aquí comíamos y bebíamos whiskey, ahora también, pero no cómo antes. Inclusive, tengo compadres en la Universidad del Zulia, Clotilde Navarro. Sí, toda

estos contactos se me reconoce en la comunidad, entonces me dicen Echeto resuélveme esto tramítame aquello y yo busco los contactos y veces se puede, pero a veces no. (Alfonso Echeto. Entrevista en Maracaibo, enero de 2003).

Observamos como en estos tiempos el wayuu no ha escapado tampoco a la transformación política del poder y la tradición cultural de aquellos que han estado expuestos a la influencia de las ciudades ha recibido profundos cambios que cada día les integran más y más a sus vecinos, los alijunas de Maracaibo.

La expansión de las fronteras y la incesante movilidad del mundo globalizado llevan a ciertos grupos a “violiar las fronteras para imponer su propia ley a otros grupos...” (Auge, 2007: 21). Esto se evidencia en el medio urbano donde se introducen mecanismos sutiles de aculturación para imponer modelos y reglas de juego.

www.bdigital.ula.ve

Reconocimiento constitucional y leyes emanadas desde el Estado

Para la Ciencia Política, el Estado es el ordenamiento jurídico centro del poder y aplicador legítimo de las políticas de interés nacional. El Estado como cohesionador de los destinos de la población, es decir, norma y regula la convivencia social. Pero desde nuestra perspectiva también es generador de conflictividad al diluir las diferencias étnicas. Siguiendo a Clastres, bajo su perspectiva niega al Otro, a lo múltiple, a lo diferente y encamina su visión a la reducción de la diferencia y de la alteridad. Es decir, representa lo idéntico pues él no reconoce más que ciudadanos *iguales ante la ley*. (1996:55-64).

Desde 1830 el reconocimiento a las particularidades socioculturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional han sido pocos, de poca efectividad y tendientes a la asimilación. El siglo XX marca el inicio de una legislación que no se diferencia en mucha de toda la anterior. Ninguna de estas leyes reconocía el derecho a la autodeterminación de esas comunidades y mucho menos sus características culturales particulares. Lo que se buscaba era una unidad *nacional* que suprimiera las diferencias étnicas en detrimento del acervo histórico cultural de los pueblos aborígenes, es decir, diluir la diversidad en función de la sociedad unívoca.

Todas las políticas *indigenistas* del Estado Nacional, entre 1830 y 1999, para lograr su “integración efectiva” al país fracasaron al no tener sustento en la práctica. Por otro lado, el carácter indiferenciado de las leyes no podía solucionar los problemas de la **otredad**, pues no contemplaban una visión **multiétnica y pluricultural** para que el indígena participara de una relación intercultural en el espacio territorial llamado *nación*. Estas leyes fueron elaboradas partiendo de la **mismidad** del *criollo* sin entender al otro, por consiguiente, se buscaba *civilizarlos, reducirlos* y hasta aislarlos en espacios ínfimos a los que denominaron

resguardos. De esta manera, fue imposible que las políticas del Estado Nacional pudiesen al menos compensar, con una relación de igualdad y respeto cultural, a los aborígenes. Todas las leyes se sustentaban en la colonialidad del poder y en principios de subalternidad.

Antes de 1999 el estamento jurídico era sumamente discriminatorio, solo entraban los indígenas como una referencia ambigua en la constitución de 1961 y en algunos proyectos de reconocimiento nunca aprobados. A este nivel es posible afirmar que el indígena constituía un elemento accidental, en tanto sus particularidades no eran reconocidas como tales.

La constitución de 1961, mediante la utilización del término “incorporación progresiva”, moderó el carácter discriminatorio y excluyente que sustenta al Estado uniformizado. Desconoció completamente la realidad indígena, por una parte, al equipararla al problema campesino y, por la otra, al no prever las premisas fundamentales que debían orientar al legislador en el desarrollo del siempre regulado régimen excepcional, que ha estado presente en las constituciones venezolanas desde 1914. Así el artículo 77 de la constitución de 1961, señala lo siguiente:

El Estado propenderá a mejorar las condiciones de vida de la población campesina. La ley establecerá el régimen de excepción que requiera la protección de las comunidades de indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la Nación. (Constitución de la República de Venezuela, 1961).

Este constituía el único artículo de la constitución que regulaba lo relacionado con la problemática indígena; y desde esta perspectiva fueron pocos los instrumentos legales que se promulgaron en los cuales se hiciera referencia específica a la realidad y las particularidades de los pueblos y comunidades indígenas

A pesar de la existencia del convenio internacional 169 de la OIT, en la práctica la exclusión era palpable pues no había posibilidad de transitar autónomamente por la salud, educación y organización social. Pero tampoco había acceso a una concepción jurídica "igualitaria" desde el punto de vista del derecho, no, solo eran ignorados como pueblo. Ni siquiera eran incorporados jurídicamente desde una concepción asimilacionista, solo eran considerados como un problema a resolver dentro de la Nación única y unitaria que se consideraba cultural y étnicamente homogénea.

Es tan solo a partir de la Constitución de 1999 cuando se establecen parámetros legales de reconocimiento a la pluralidad y a las diferencias representadas por los indígenas, independientemente de sus limitaciones prácticas.

El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, artículo 119, 2000:35).

Hoy el aparataje jurídico de reconocimiento a las particularidades de la diferencia son vastos, pero la conciencia social y las instituciones mantienen la misma discriminación del pasado. Por tanto creemos que con instituciones no discriminantes y fortaleciendo una conciencia de la diferencia hubiésemos podido llegar a los reconocimientos sin necesidad de lo jurídico. Es posible otro tipo de educación, salud, derecho menos discriminatorio, dialogo intercultural.

A nivel jurídico se hace un reconocimiento a los principios básicos de las culturas indígenas, pero en la práctica aplica situaciones como las Asociaciones de

Vecinos en el pasado y, hoy los Consejos Comunales, que rompen con la dinámica organizativa wayuu y con los distintos poderes establecidos. Se superponen estructuras que van en contra del mismo texto constitucional, ya que allí se establece el derecho a fomentar su organización, pero desde el Estado se le impone otra como forma de relacionarse con las instituciones.

Como plantea Gregor: “El problema no consiste en la existencia abstracta de ordenamiento jurídico, sino en los casos concretos de constituciones y leyes que no se acatan. (2000: p.26). En Venezuela, si bien es cierto que la Constitución de la República, rompe con el modelo asimilacionista el texto está plagado de ambigüedades que no logra resolver. Por consiguiente, pesar de lo novedoso del texto constitucional, después de 15 años de entrar en vigencia, las instituciones, funcionarios públicos y estructuras del Estado mantiene formas de discriminación e imposición parecidas a las del pasado.

Es innegable que la constitución sancionada 1999 establece algunos beneficios para los indígenas y les da algunas prebendas en lo relativo a lo pluricultural. El alcance de las mismas ha sido poco provechoso para los indígenas que se mantienen con infinidad de problemas y discriminados por las instituciones del Estado. Por el contrario, este nuevo marco jurídico ha sido bien aprovechado por una elite wayuu que se ha transformado en portavoz inconsulto de los requerimientos de los wayuu. Se trata del mismo caso del resto de la sociedad venezolana, en la cual el sistema representativo institucionaliza una forma de práctica política en la que no se toma en cuenta a los representados.

El texto constitucional indirectamente da un reconocimiento al *liderazgo indígena* como parte de la organización socio política wayuu, a pesar que en la práctica esa inclusión esté subordinada a la hegemonía de las instituciones del Estado que no permiten desplegar la dinámica de acciones desde su cultura. El reconocimiento

constitucional es aún más explícito cuando nos dice que “Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto” (artículo 121). Allí entra todo el andamiaje de normas consuetudinarias, el simbolismo, sus valores, la cosmovisión en torno a la resolución de la conflictividad y el uso de la palabra como parte de la identidad étnica. Ahora bien, los mecanismos institucionales y ciudadanos para que el reconocimiento se transforme en un derecho adquirido por los wayuu, para mantener su identidad étnica y cultural no están claros y, por el contrario, en la práctica: la educación, la religión, el sistema jurídico, la participación política, la estructura de salud mantiene un funcionamiento que discrimina y no permite el despliegue de la ley. En este sentido, los distintos ámbitos del quehacer del estado deben adaptarse progresivamente a la nueva convención normativa para que deje de ser solo un deseo jurídico. Por ello:

...la interculturalidad del Estado conlleva que no baste el reconocimiento de la existencia de múltiples culturas (multiculturalidad), sino que los distintos poderes de dimensión pública quedan obligados a garantizar unas condiciones equitativas de participación en el diálogo entre dichas culturas (interculturalidad). Sin la promoción de dichas condiciones, que apuntan también a la construcción de identidades inclusivas, se abona el terreno de la dominación de la cultura o culturas hegemónicas sobre las minoritarias, por mucho que estén reconocidas constitucionalmente. (Aparicio, 2011:17)

Es así como no basta el reconocimiento jurídico a las culturas indígenas, deben darse los pasos necesarios para un diálogo intercultural que permita la transcendencia de la ley más allá de un voluntarismo escrito. Que el pluralismo jurídico no sea otro mecanismo de control sociocultural implantado por el Estado. Es así como el reconocimiento a la diferencia no se decreta y no puede ser concebido como un simple acto administrativo, sino que debe ser el precepto primordial que sustente una nueva forma de relación con el wayuu. Es allí, en la práctica donde el reconocimiento a la diversidad cultural y pluralidad étnica debe hacerse posible. De resto solo será una herramienta discursiva utilizada para asimilar al wayuu a la unicidad que emana el Estado nacional.

Estamos conscientes que la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela es una importante herramienta en el reconocimiento de la alteridad wayuu, pues a partir de allí se puede construir una referencia jurídica que incluya la diversidad cultural y étnica unida a una praxis social donde se haga posible la interculturalidad sin mecanismos de presión ni políticas de subordinación. Es cierto que el estado ha pasado de la unicidad a la pluralidad jurídica, pero falta el accionar empírico que permita el desenvolvimiento de la ley. El reconocimiento del liderazgo indígena no puede entrar en la lógica de la cultura dominante, sino por el contrario debe privilegiar la diferencia, el pluralismo, el diálogo de saberes, el reconocimiento cultural mutuo y la interculturalidad como forma de relacionamiento justo. Eso podría establecer procesos de re/significación a partir de elementos, tradicionales, propios y externos.

www.bdigital.ula.ve

Pareciera que el multiculturalismo y la pluriétnicidad comienzan a existir con los reconocimientos culturales a la diferencia que se hacen desde el estamento jurídico. Las distintas leyes solo son una tautología de la realidad existente desde la presencia de seres humanos en el planeta. La diversidad cultural siempre ha estado allí solo que fue invisibilizada y negada por los intereses de la dominación.

El problema no radica en reconocer al wayuu como ciudadano, si no reconocerlo en su particularidad, es decir, en su etnicidad. La participación política del wayuu debe ser desde sus redefiniciones, continuidades o cambios, producto de esa incesante búsqueda de reafirmación étnica. Si no sería una forma de discriminación, aunque positiva, pero al final la condición de ciudadano pasaría por alto la diferencia. De lo que se trata es de redefinir el Estado que se construyó desde lo monocultural y como eje del control social. Transitar hacia formas menos discriminantes, en donde se haga énfasis en los reconocimientos

C.C.Reconocimiento

prácticos para que la ley se despliegue en concordancia con la realidad social. Un Estado menos hegemónico y controlador social. Que genere nuevas formas de convivencia y coexistencia entre la pluralidad étnica existente. Es decir, que transite hacia su transformación estructural estableciendo un verdadero diálogo cultural para que combata la subalternización social del pasado. Pues el Estado venezolana, a pesar de la “Revolución Chavista”, no ha logrado des/colonizarse y mantiene una lógica basada en la colonialidad del poder.

Omar González en 2009 ya asoma esas dificultades de la ley a pesar que le atribuye un esencialismo a la condición de ciudadano.

Será en definitiva con la actual *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* que data de 1999 y mediante la cual los pueblos indígenas van a usufructuar de un nuevo estatuto de *ciudadanía*, que los homóloga con el resto de los *nacionales* de la república, dándoles también un tratamiento igualitario y al mismo tiempo especial, cuando, por primera vez, se reconoce en una legislación venezolana que la población indígena u originaria forma parte de una nación que es culturalmente diversa: multiétnica, pluricultural (y plurilingüe). ...consagra un definitivo reconocimiento a estos pueblos como *ciudadanos* con plenos derechos. Es evidente que al legislador le faltó profundizar en la riqueza etnológica del término, en lo que hace a su interpretación en la dinámica de sociedades diversas en contacto, pues de lo que se trata no es de igualar u homogeneizar la riqueza etnocultural de la nación; sino de fomentar la diversidad de culturas, pueblos y lenguas. Además, dentro del marco de un desarrollo sustentable, que es la doctrina que permite afianzar valores e identidades patrimoniales desde el punto de vista intercultural. (González Ñañez, 2009: 65-66)

Es innegable que este investigador ya intuye que no se trata de igualar o homogeneizar a los pueblos que hacen vida en el territorio, sino por el contrario fomentar y afianzar la diversidad étnica. Pero la condición de ciudadano atribuida a todos por igual también refleja una forma de homogeneizar e igualar sin criterios diferenciados.

Los convenios Organización Internacional del Trabajo OIT y otros instrumentos internacionales.

El convenio 107 se establece en 1957, fue la primera iniciativa internacional en tratar asuntos indígenas y fue adoptado por la OIT a pedido de la ONU, y los suscribieron en 27 países. El Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales 107 constituyó el primer intento de codificar las obligaciones internacionales de los Estados en relación con los pueblos indígenas en el mundo. Venezuela no lo acogió, pues recordemos que estábamos bajo la dictadura del General Marcos Pérez Jiménez y las organizaciones sindicales se encontraban negadas y con ello la lucha por los derechos era clandestina.

El Convenio 107 es un instrumento amplio sobre el desarrollo, que cubre una variada gama de temas, como los derechos a las tierras; contratación y condiciones laborales; formación profesional, artesanías e industrias rurales; seguridad social y salud; y educación y medios de comunicación. En particular, las disposiciones del Convenio en materia de tierras, territorios y recursos proporcionan una amplia cobertura. (Convenio 107 de la OIT, 1957).

A pesar que en materia jurídica internacional es muy novedoso, ya que establece elementos para el desenvolvimiento de los pueblos indígenas. Los principales cuestionamientos tiene que ver con su enfoque integracionista/asimilacionista que refleja el discurso sobre el desarrollo del momento de su redacción.

Para 1989 debido a la inoperancia y obsolescencia del convenio 107 La Organización Internacional del Trabajo (OIT) se da a la tarea de reformular sus criterios en relación a los pueblos indígenas del planeta. Es así como se crea El Convenio 169 que es un instrumento jurídico internacional vinculante que se

encuentra abierto para su ratificación y que trata específicamente los derechos de los pueblos indígenas. Hasta la fecha ha sido ratificada por 20 países. Una vez que se ratifica el Convenio, el país que así lo hace cuenta con un año para alinear la legislación, políticas y programas antes de que el mismo devenga jurídicamente vinculante. Los países que ratificaron el Convenio están sujetos a supervisión en cuanto a la implementación. Venezuela lo asume tardíamente y es ratificado en 2002, bajo el gobierno de Hugo Chávez Frías. En ese momento el país ya había adaptado su constitución a las nuevas dinámicas de reconocimiento de las particularidades étnicas.

Los principios básicos del Convenio 169 de la OIT son el reconocimiento de su existencia con modos de vida y culturas diferenciados. En este sentido, se fundamenta en principio esencial de la no a la discriminación. En los artículos 3 y 4 de la resolución se establece que los pueblos indígenas tienen la prerrogativa a gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales como ciudadano, sin obstáculos ni discriminación. (Convenio OIT 169, 1989)

Quienes suscriben el convenio están en la obligación de garantizar la protección de las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas, el medioambiente de estos pueblos y asegurar que existen instituciones y mecanismos apropiados. Un aspecto importante del convenio es el reconocimiento de las culturas y las particularidades étnicas de estos pueblos (modos de vida, sus costumbres y tradiciones, sus instituciones, leyes consuetudinarias, modos de uso de la tierra y formas de organización social). El Convenio reconoce estas diferencias y busca garantizar que sean respetadas y tenidas en cuenta a la hora de tomar medidas que seguramente tendrán un impacto sobre ellos.

En cuanto a la participación el convenio exige a los Estados que los pueblos indígenas sean consultados en relación a las políticas en sus territorios y los planes de desarrollo a implementar, pues estos afectarían su cotidianidad y sus vidas autónomas.

El artículo 6 de este Convenio considera parámetros de la consulta a los pueblos indígenas:

- *Los pueblos involucrados deben tener la oportunidad de participar libremente en todos los niveles en la formulación, implementación y evaluación de medidas y programas que les conciernen directamente.*
- *Otro componente importante del concepto de consulta es el de representatividad. Si no se desarrolla un proceso de consulta apropiado con las instituciones u organizaciones indígenas y tribales que son verdaderamente representativas de esos pueblos, entonces las consultas no cumplirían con los requisitos del Convenio. (Convenio 169 OIT, 1989)*

Este ordenamiento jurídico internacional crea las bases para el diálogo intercultural y la participación política de los pueblos indígenas. Los interesados tienen la oportunidad de influir sobre las decisiones políticas que los gobiernos tomen en materia: territorial, cultural, educación, salud, etc. Esto abrió las puertas para que los pueblos indígenas desarrollaran luchas asociadas con la implementación de los derechos de los pueblos indígenas en todo el mundo.

Otro instrumento legal, no vinculante, es la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP) emanada de la Asamblea General de las Naciones

Unidas en 2007. Con esto se da un gran paso adelante en la promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas en todo el mundo.

La UNDRIP reafirma la importancia que tienen los principios y enfoques consagrados en el Convenio 169. Por lo tanto, genera un nuevo impulso en la promoción de la ratificación y la aplicación del Convenio.

Esta resolución de la ONU fue aprobada con el voto a favor de 144 Estados, 4 votos en contra (Australia, Canadá, Nueva Zelandia y los Estados Unidos) y 11 abstenciones (Azerbaiyán, Bangladesh, Bután, Burundi, Colombia, Georgia, Kenia, Nigeria, Federación Rusia, Samoa y Ucrania).

Aunque no es vinculante, pues no hay un precepto legal para su ratificación por los Estados, refleja las obligaciones de los Estados en virtud de otras fuentes del derecho internacional, como por ejemplo el derecho consuetudinario o los principios generales del derecho. Es así como esta declaración toma elementos importantes del Convenio 169 de la OIT como el derecho al territorio, salud, educación y cultura. Hay una fuerte condena a las políticas de negación, discriminación e imposición cultural que conllevan a etnocidio y genocidio planificado o no. Este novedoso instrumento en sus definiciones estructura una serie de lineamientos de participación política que ha servido como arma para lograr mecanismos de reconocimientos políticos.

Artículo 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultura.

Artículo 5. Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

Artículo 20. 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar sus sistemas o instituciones políticas, económicas y sociales, a disfrutar de forma segura de sus propios medios de subsistencia y desarrollo, y a dedicarse libremente a todas sus actividades económicas tradicionales y de otro tipo. (Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 2007)

Se observa que hay un fuerte acento en concretar unos parámetros que garanticen el accionar político de los indígenas desde sus instituciones y normas consuetudinarias. También consagra la participación intercultural y la posibilidad de intervenir de los mecanismos políticos que establece el Estado. En sentido estricto, desde el punto de vista jurídico se dan todas unas condiciones para que los indígenas gocen de sus particularidades en una sociedad pluricultural, pero las instituciones del estado y la formación de los ciudadanos no se han adaptado a esta nueva manera de concebir la interacción social.

Ley de Consejos comunales

La ley de Consejos Comunales se establece en el año 2006 y rompe con toda la estructura comunitaria hasta ahora practicada en las comunidades. Nos dice que su importancia radica en la relación con los órganos del Estado “para la formulación, ejecución, control y evaluación de las políticas públicas” Artículo 1. Es decir; “el pueblo organizado ejerce la gestión de las políticas públicas” Artículo 2. Los miembros de un Consejo Comunal tienen en sus manos un poder emanado en primera instancia de la “Asamblea de ciudadanos y ciudadanas” artículo 4. Numeral 5. (Ley de Consejos Comunales, 2006)

La ley diferencia entre comunidad y comunidad indígena y nos plantea lo siguiente:

“Son grupos humanos formados por familias indígenas asociadas entre sí, pertenecientes a uno o más pueblos indígenas, que están ubicados en un determinado espacio geográfico y organizados según las pautas culturales propias de cada pueblo, con o sin modificaciones provenientes de otras culturas” Artículo 4. Numeral 2. Definición existente en la Ley orgánica de pueblos y comunidades indígenas en el artículo 3. Numeral 2.

Según esto la planificación de un Consejo Comunal en un área indígena podrá ser organizado “a partir de 10 familias” artículo 4. Numeral 4.

Para ello “Los pueblos y comunidades indígenas elegirán los órganos de los consejos comunales de acuerdo con sus usos costumbres y tradiciones y por los dispuesto en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas” Artículo 12.

instancia de la “Asamblea de ciudadanos y ciudadanas” artículo 4. Numeral 5. (Ley de Consejos Comunales, 2006)

Esta definición de la ley es un tanto contradictoria pues, por un lado te impone la estructura del Consejo Comunal y por otro te dice que elegirán sus órganos de acuerdo a sus usos, costumbre y tradiciones. De hecho, el Consejo Comunal como armazón conceptual no existe entre el pueblo wayuu, ni siquiera una de sus formas de organización podría acercarse. La estructura de los Consejos Comunales se da desde la perspectiva de la hegemonía e inclusive se impone el documento escrito como forma de legitimar y legalizar la participación comunal. Entendemos que las leyes buscan reivindicar aspectos importantes de las culturas indígenas, pero ese pluralismo jurídico lleva a criterios de invisibilizar aspectos esenciales en las comunidades.

www.bdigital.ula.ve

Por ejemplo, entre las atribuciones de la **Asamblea de Ciudadanos y ciudadanas**

Artículo 6.

1. Aprobar las normas de convivencia de la comunidad
3. Aprobar el Plan de Desarrollo de la Comunidad
6. Adoptar las decisiones esenciales de la vida comunitaria

Vemos que estos artículos entran en contradicción con el nivel familiar wayuu, pues es allí donde se establecen las normas de convivencia y se decide sobre la vida comunitaria. Y el derecho consuetudinario? Dónde quedan los usos y costumbres wayuu al no poder decidir el Apüshi elementos primordiales de la convivencia. Los conflictos entran en las decisiones de la vida comunitaria. Quién los dirime? Cómo queda el Pütchipü? La asamblea de ciudadanos está por encima del Apüshi? Cómo es eso?

C.C.Reconocimiento

Entonces como es posible elegir los órganos de los Consejos Comunales con participación indígenas como reza el **Artículo 12**:

Los pueblos y comunidades indígenas elegirán los órganos de los consejos comunales, de acuerdo con sus usos, costumbres y tradiciones, y por lo dispuesto en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas.

Pero en la ciudad se torna más difusa e imprecisa la norma pues qué hacer con los espacios constituidos mayoritariamente por indígenas wayuu, pero que no son los únicos habitantes, entonces como se les clasifique como urbano, rural o indígena. Cuál es el criterio que priva en lo urbano. Qué hacer con los que no son wayuu? Si se conforma el Consejo Comunal con no wayuu se puede seguir clasificando cómo indígena? Son muchas las ambigüedades de la norma que el wayuu ha ido dando respuesta en la práctica como veremos más adelante.

Ley orgánica de pueblos y comunidades indígenas

Un nuevo recurso jurídico aparece en el país como lo es la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas con ella se tiene un espectro más amplio y definido de reconocimiento de sus características sociopolíticas. Independientemente que su avance práctico esté siendo cuestionado por no existir los mecanismos que permitan el desarrollo pleno de la LEY.

Esta ley tiene elementos novedosos para la reivindicación de la identidad política de los pueblos indígenas que habitan el territorio nacional.

En el Artículo 3, numerales 6, 7 y 8 señalan:

“Organización propia: consiste en la forma de organización y estructura político-social que cada pueblo o comunidad indígena se da a sí misma, de acuerdo con sus necesidades y expectativas y según sus tradiciones y costumbres.

Instituciones propias: Son aquellas instancias que forman parte de la organización propia de los pueblos y comunidades indígenas, las cuales por su carácter tradicional dentro estos pueblos y comunidades, son representativas del colectivo como por ejemplo la familia, la forma tradicional de gobierno y consejo de ancianos.

Autoridades legítimas: Se consideran autoridades legítimas a las personas o instancias colectivas que uno o varios pueblos o comunidades indígenas designen o establezcan de acuerdo con su organización social y política, y para las funciones que dichos pueblos o comunidades definan de acuerdo con sus costumbres y tradiciones.” (Ley Orgánica de Pueblos y comunidades indígenas, 2005).

En el artículo 6 se es más específico, cuando la ley nos afirma:

El Estado promoverá y desarrollará acciones coordinadas y sistemáticas que garanticen la participación efectiva de los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas en los asuntos nacionales, regionales y locales. Los pueblos y comunidades indígenas participarán directamente o a través de sus organizaciones de representación, en la formulación de las políticas públicas dirigidas a estos pueblos y comunidades o de cualquier otra política pública que pueda afectarles directa o indirectamente. En todo caso, deberá tomarse en cuenta la organización propia y autoridades legítimas de cada pueblo o comunidad participante, como expresión de sus usos y costumbres. (Ley Orgánica de Pueblos y comunidades indígenas, 2005).

Si esto es así, organizarse en Consejos Comunales rompería con las estructuras propias de muchos pueblos indígenas y negaría la posibilidad de mantener sus organizaciones generadas desde la cultura. Como es posible elegir los órganos de los Consejos Comunales a partir de los usos y costumbres wayuu sin entrar en contradicción con los elementos esenciales de la cultura. Hay una negación implícita de las racionalidades locales y comunales a través de la razón aflorada del orden jurídico del Estado, anulando las posibilidades de construir organizaciones sociopolíticas diferenciadas que partan del acervo cultura de los pueblos indígenas.

Me atrevo a lanzar la siguiente hipótesis: las formas jurídicas implementadas para incorporar las diferencias étnicas al Estado nación, no son más que formas de limitar el poder de las diferentes culturas y reproducir el poder dominante y hegemónico. Los contextos sociales donde se dan experiencias de aplicabilidad de las diferentes leyes que establecen reconocimiento de la diferencia, conducen a asimilación e imposiciones disfrazadas de reconocimiento, pero lo que se da es una obediencia al sistema instaurado desde lo legal. Pues el derecho, parafraseando a Foucault, es el máximo instrumento del poder dominante como forma discursiva de ampararse. (1992. 148-149).

De allí la discriminación institucional al no adaptarse a los nuevos parámetros jurídicos, pues todavía no han logrado determinar los mecanismos de dominación que sustenta la nueva normativa jurídica, por tanto, se debaten entre las formas de dominio y hegemonía agónicas y las nuevas que se perfilan en el entramado judicial. Pues “El sistema de derecho, el campo judicial, son los transmisores permanentes de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfos” (Foucault, 1992:150).

Para Marc Auge los saberes dominados han quedado sometidos y descalificados al expresar que:

Parte de la problemática de nuestra época viene dada porque, a causa de la colonización, la globalización, el éxodo rural, las guerras, las hambrunas y la inmigración, una gran cantidad de individuos ha sido desposeídos de su saber tradicional, aunque sin tener la posibilidad de acceder a las formas modernas de conocimiento. (Auge, 2007: 49).

Al pueblo wayuu a pesar de su fortaleza cultura y de su gran capacidad para redefinirse culturalmente, vive un proceso en donde transita entre la ambigüedad de los reconocimientos jurídicos y las normas y procesos políticos ancestrales. La norma jurídica debe entenderse como una reivindicación de su organización sociopolítica y no como una forma de insertarse en la estructura del Estado que haría que se pierdan parte de sus saberes y estructura consuetudinaria. No puede ser parte de la lógica occidental que niega historias, sepulta conocimientos y oculta racionalidades. Es decir, la impronta de la negación del otro a quien se pretende dominar y controlar.

La ley como la vemos es una forma de vigilar y controlar las diferencias para mantenerlas a raya y bajo la égida del dominio del Estado. No pretendemos que el wayuu regrese a formas de organización social y procesos culturales que no

permitan las relaciones interculturales. Creemos que es necesario que el Estado permita cierta autonomía para que la organización política wayuu fluya desde abajo, no como criterio impuesto desde la estructura jurídica.

Más allá de lo jurídico hay que abrir escenarios para que el wayuu se exprese y pueda delinear una perspectiva de reconocimientos consecuente con sus características culturales y la dinámica de cambios actuales. Esto no puede venir de las elites wayuu que se han conformado en torno al Estado.

Debemos encaminar la interculturalidad hacia reglas consensuadas entre el derecho consuetudinario y el Estado. Pues en última instancia es el Estado quien ha legitimado los derechos indígenas, no es una condición que radica en sus ancestrales particularidades.

www.bdigital.ula.ve

Ley de Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado Zulia

Esta ley aprobada recientemente (2014) significa el último instrumento jurídico que establece derechos ciudadanos a los indígenas, particularmente, en el Estado Zulia. Ella es un calco de la Ley de Pueblos y Comunidades Indígenas nacional. Verdaderamente aporta muy poco en relación a avances para una convivencia intercultural. Comete los mismos errores de la Ley nacional y establece criterios genéricos para todos los pueblos indígenas del Zulia.

Es de notar que la conceptualización inicial de la ley ya establece limitaciones al remitirnos al marco de la Constitución. Por otro lado, se asumen definiciones y prácticas a priori si determinar qué es lo que existe en cada grupo en materia de organización sociopolítica.

De los conceptos

6. Organización propia: Consiste en la forma de organización y estructura político-social que cada pueblo y comunidad indígena se da así misma, de acuerdo con sus necesidades y expectativas y según sus tradiciones y costumbres, dentro del marco de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela.

7. Instituciones Propias: Son instancias colectivas que hacen parte de las organizaciones indígenas, tienen carácter tradicional en el seno de cada pueblo indígena: por ejemplo la familia, la forma de autogobierno, el consejo de gobierno y los sistemas normativos propios.

8. Autoridades legítimas: Son las personas o instancias colectivas reconocidas por el respectivo pueblo indígena, que administran y ejercen justicia en los territorios indígenas de conformidad con sus usos y costumbres, normas, procedimientos, reglamentos de convivencia y la jurisdicción especial indígena. (Ley de pueblos y comunidades indígenas del Estado Zulia, 2014).

Los siguientes artículos que recogemos a continuación presentan una ambigüedad tal que podrían prestarse a cualquier clase de interpretación.

De la participación de los pueblos indígenas en la formulación de las políticas públicas.

Artículo 5. El estado Zulia a través de los órganos competentes en materia de Pueblos y Comunidades Indígenas, garantiza la promoción, fomento y desarrollo de la gestión pública de manera coordinada y articulada para garantizar la participación protagónica de los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas en los aspectos vinculados al desarrollo del estado Zulia y al buen vivir de los pueblos originarios ubicados en su territorio y en zonas urbanas con presencia indígena. En todo caso, deberá tomarse en cuenta la organización propia y las autoridades legítimas de cada pueblo o comunidad participante, como expresión de sus usos y costumbres.

Aquí denotamos una clara imposición a los pueblos indígenas, pues que significa “desarrollo del estado Zulia” podría estar relacionado con la posición de los gobernantes de turno o simplemente con la visión occidental de desarrollo basado en el consumismo. Por otro lado, que representa el “buen vivir de los pueblos indígenas” pues si es demarcado bajo la premisa moderna de acceso a tecnología, bienes y servicios estaríamos en presencia de una asimilación del indígena del modelo impuesto por el desarrollismo. Y si la organización que se han dado los indígenas viene dada por la dinámica de hegemonía/imposición tal es el caso de los Consejos Comunales u otras estructuras. ¿Allí no sería “expresión de sus usos y costumbres”?

De la participación política y elección de voceros y voceras indígenas.

Artículo 6. El estado Zulia reconoce la potestad así como la capacidad de decisión a través de la elección de los voceros y voceras por medio de asambleas de los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas, convocadas, organizadas y coordinadas por las autoridades indígenas tradicionales y legítimas, quienes elegirán a su libre determinación a los representantes indígenas ante las diferentes instancias del Poder Público estatal y municipal constituido, según corresponda.

¿Por qué se asumen las vocerías y las asambleas como parte importante dentro de la organización indígena? De hecho los pueblos indígenas tienen otras instancias de decisión que viene siendo suplantadas por influencia del acorralamiento del Estado para que se organicen en vocerías y decidan en asambleas.

Del respeto a las autoridades legítimas indígenas

Artículo 15. El ejecutivo estatal, las instituciones privadas o los particulares no podrán ejercer acciones que puedan desvirtuar o debilitar la naturaleza, el rango y la función de las autoridades legítimas de los pueblos y comunidades indígenas, los cuales administran y ejercen justicia en los territorios indígenas de conformidad con sus usos, costumbres, normas, procedimientos, reglamentos, la jurisdicción especial indígena, en concordancia con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, la Constitución del estado Zulia y Leyes de la República.

Aquí se vuelve a remitir a ordenamientos jurídicos superiores como la Constitución y leyes nacionales. Pero la ambigüedad es aún mayor pues los habitantes indígenas de la ciudad ¿Cómo administran justicia? Es la misma limitación que tiene la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas.

Del reconocimiento de la organización propia

Artículo 21. Los pueblos y comunidades indígenas del estado Zulia, tienen derecho a conservar, desarrollar y actualizar su organización social y política propia, sea esta comunal, municipal y estatal, basada en sus tradiciones, usos y costumbres.

Por último, esta ley regional limita la organización sociopolítica de los pueblos indígenas del Zulia a la misma definición político administrativa impuesta desde el Estado/nación.

Capítulo IV

Las interrelaciones con la sociedad hegemónica: Espacios para la redefinición sociopolítica

Las nuevas formas asociativas y los liderazgos emergentes

Desde finales de la década de los 80 el Estado venezolano dio impulso a la formación de Asociaciones de Vecinos en todo el territorio nacional coincidiendo con el inicio del proceso de descentralización. (Leal, N. 1996:79). Igualmente la Constitución venezolana de 1999 (capítulo VIII: artículos 119 al 126) consagra la “ciudadanía” indígena, es decir, reconocen su organización social, política, económica y cultural. Es importante resaltar que también propicia mecanismos de participación en lo social y económico a través de diversas formas asociativas, guiadas por los valores de mutua cooperación y de solidaridad.

www.bdigital.ula.ve

Entre los diversos factores que pueden vincularse a los procesos de cambio y adaptación del pueblo wayuu se encuentra la dinámica generada entre su relativa autonomía y la necesaria interacción e integración con el Estado venezolano.

Aunque desde décadas anteriores existen las asociaciones de vecinos entre los wayuu, legalmente se establecen en 1989 con el reglamento de participación vecinal. A partir de 1989 los wayuu, comienzan a organizarse de manera concreta en Asociaciones de Vecinos para relacionarse con el Estado y recibir financiamiento, así lo refiere María López, quien fuese presidenta de la asociación de vecinos del Sector Catatumbo parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo en el año 1993, “ Aquí no existían las asociaciones, después que se aprobó la descentralización se comenzaron a formar, pues vos sabéis que en el barrio no había servicios y se dijo que a través de las Asociaciones se iban a tramitar con las Alcaldías” (López, María. Entrevista julio 2013).

Estas organizaciones vecinales impuestas desde la dinámica del Estado nacional permitieron el surgimiento de nuevos liderazgos y grupos de poder que funcionaron como mediadores entre la sociedad wayuu y el Estado, principalmente en lo que se refiere a gestión de soluciones a problemas como: educación, salud, vialidad y, particularmente, provisión de agua. (Alarcón, 2007a).

Con las Asociaciones de Vecinos se generó una interrelación con las instituciones del Estado que propicia que los líderes puedan tramitar sus problemas en la ciudad con los organismos encargados para ello. María López plantea lo siguiente:

Con las asociaciones los encargados íbamos a exponer nuestras dificultades con las instituciones competentes, a veces nos tomaban en cuenta otras veces no. Teníamos hasta que pelear y protestar, poco o mucho, con las asociaciones pudimos hacer algunas cosas para la comunidad. (María, López. Entrevista julio 2013).

Con estos testimonios definimos que la autoridad del líder se lograba en la medida que sus acciones eran efectivas, basaban su poder en la posibilidad de establecer comunicación directa con el gobernante (poder). Por tanto, el líder es antes que nada un gestor de soluciones a los problemas concretos de la comunidad. No era un liderazgo como el tradicional asentado en el prestigio, honestidad, valores, don de palabra. Ese liderazgo estaba más relacionado con el clientelismo y la capacidad de entablar relaciones con los encargados de las instituciones, esta posibilidad les permitía un ascenso dentro del colectivo vecinal. Esta forma de liderazgo experimentado a través de las Asociaciones de Vecinos estructuró una forma de relacionamiento con las instituciones del Estado de forma aculturante y negando las particularidades étnicas de los wayuu.

Las Asociaciones de Vecinos como forma organizativa anteceden a los Consejos Comunales y refleja un mecanismo de control social que constriñe los valores, normas y estructura política de los wayuu en el medio urbano. Esta figura se transformó en la manera idónea en la cual el Estado asimilaba al wayuu a la unicidad de la Nación. Lo insertaba en una lógica social que negaba las estructuras ancestrales.

Para estos nuevos líderes las Asociaciones de Vecinos dejaron a su paso beneficios. Según ellos funcionaron para el wayuu de la ciudad, pues lograron servicios y atención por las instituciones. María López, expresa “Eso de la Asociación fue importante logramos cosas. No es que digamos que todo fue bueno, pero si nos beneficiamos con apoyo de diferentes organismos. (María, López. Entrevista julio 2013).

www.bdigital.ula.ve

A pesar de los discursos de estos nuevos líderes que nacen al amparo de las instituciones del Estado, se visualiza una ruptura entre las formas organizativas propias del wayuu y estas que nacen de la necesidad que tiene el Estado de regular su territorio. Estos nuevos líderes, en esta etapa del desarrollo histórico todavía tienen una vinculación muy cercana con la estructura familiar. Pero esa ambigüedad entre trabajar en función del parentesco y ejercer el liderazgo ante las instituciones los lleva a pervivir en una dualidad que expresan de esta manera:

Fue difícil organizarnos no lográbamos unión, pues en nuestras familias hay unas maneras diferentes de cómo entender el liderazgo. Mirá que costó mucho convencer a los tíos que esta es otra cosa. Que esto es para apoyo de la comunidad. Que no es que estábamos dejando de ser wayuu, sino que necesitábamos unión y no solo del Apüshi, sino de la comunidad entera, de todos los que vivíamos aquí pues. (María López. Entrevista julio 2013).

Estos liderazgos que se concretan sobre la base de la constitución de Asociaciones de Vecinos funcionan en dos niveles diferentes: el familiar y el comunitario.

De igual manera los partidos políticos minaron las estructuras vecinales hasta constituir cotos de poder en Barrios, urbanizaciones y caseríos.

Te voy a decir una cosa, aquí desde hace mucho tiempo ya funcionaba AD, COPEY y el MAS. Desde que aparecieron las Asociaciones de Vecinos venía los políticos a ofrecer y buscar el voto wayuu. Con algunos conseguimos ayudas otros llegaban y después nos olvidaban. Había en el barrio gente que estaba ganada para alguno de esos partidos y trabajaba con ellos. (Entrevista a Julio Fernández Julio 2013).

www.bdigital.ula.ve

Entonces muchas veces la elección a un cargo dentro de la Asociación de Vecinos, obedecía a un liderazgo partidista y no comunal o familiar.

No te lo voy a negar cuando yo gane la elección de la asociación en 1993 yo estaba con Acción Democrática, bueno hacia trabajos con ellos en el barrio. Yo estaba muy joven, pero era estudiante y me sabia expresar por eso los adecos siempre me buscaban cuando querían hacer algo en el barrio. Cuando les pedía la ayuda para lanzarme a la Asociación, me apoyaron, pero cuando gano Caldera todo ese apoyo se minimizó. Después gano otra gente. (Entrevista María, López; julio 2013)

Por otro lado, los nuevos líderes aseguraban su inserción en el Estado –nación, pues en la medida que participan del juego político e institucional pueden

colaborar con proyectos de aplicación en sus comunidades y así ampliar su poder y su radio de acción. (Alarcón, 2007a)

Otro modo de fragmentar la organización sociopolítica wayuu se dio con el carácter de legitimización de los actos de la Asociación de Vecinos a través del documento; es decir, del registro escrito que debe efectuarse para dar como constituida la Asociación de Vecinos. Esto llevaba impregnado las normas jurídicas establecidas por el Estado, utilizando los códigos escritos occidentales. Sin el documento registrado no se daba por concluido el acto oficial de la Asociación de Vecinos. Es así como sin esa legitimidad del documento no podía validarse ese liderazgo

Además, se establece unas formas de poder en dos direcciones el sometimiento de los líderes wayuu a una estructura de Estado que los niega en su existencia y, por otro lado, unas relaciones de poder/dominio entre sus miembros por la sencilla razón que quienes tienen la capacidad de acceder a las instituciones para lograr prebendas ejercen presión, sujeción, y coacción sobre el resto.

Los comités de agua, tierras, vivienda, gas etc, fueron otras formas organizativas que se plantearon desde el Estado antes de los Consejos Comunales. En los barrios marabinos comenzaron a proliferar a partir del año 2000 las Mesas técnicas para abordar temas irresueltos hasta el momento. Los wayuu se insertaron en esa estructura, pero al no tener soporte legal no tienen fuerza para conformar liderazgo al resguardo de las instituciones.

Los Consejos Comunales y su liderazgo

La forma que toma el liderazgo a partir de 2006 con la entrada en vigencia de la Ley de Consejos Comunales tienen unos cambios, pero en el fondo se manifiestan las mismas problemáticas que con las formas asociativas comunitarias de otros gobiernos. Los cambios son más de forma que de contenido.

Los tres Consejos Comunales⁷, con participación indígena, con los cuales se trabajó en el municipio Maracaibo, constituyen su estructura sin tomar en cuenta su organización clásica; es decir, de acuerdo a sus usos, costumbres y tradiciones como lo establece el artículo 12 de la Ley de los Consejos Comunales.

Por el contrario asumen la organización general que establece la ley.

Artículo 9. La Asamblea de ciudadanos y ciudadanas determina y elige el número de voceros o voceras de acuerdo a la cantidad de comités de trabajo que se conformen en la comunidad, tales como:

1. Comité de Salud
2. Comité de Educación
3. Comité de Tierra Urbana o Rural
4. Comité de Vivienda y Hábitat
5. Comité de Protección e Igualdad Social
6. Comité de Economía Popular
7. Comité de Cultura
8. Comité de Seguridad Integral
9. Comité de Medios Comunicación e Información
10. Comité de Recreación y Deportes
11. Comité de Alimentación
12. Mesa Técnica de Agua
13. Mesa Técnica de Energía y Gas
14. Comité de Servicios;

⁷ De los tres Consejos Comunales, dos están constituido por una gran mayoría wayuu, pero con presencia de criollos y extranjeros, el otro fue conformado solo con wayuu. Además, en las zonas trabajadas existen otra cantidad de Consejos Comunales con los cuales no se trabajó.

15. Cualquier otro que considere la comunidad de acuerdo a sus necesidades. (Ley de Consejos Comunales, 2006).

Por ejemplo los tres Consejos Comunales analizados y que están constituidos por indígenas wayuu en la zona urbana dividieron su estructura casi igual que lo sugerido en la ley, no se incorporó nada de sus ancestrales formas organizativas.

❖ Financiero con sus 5 suplentes.
❖ Contraloría con sus 5 suplentes.
❖ Ejecutivo con sus vocerías, que están compuesto por los principales y sus respectivos suplentes.

Las vocerías son:
• Cultura
• Educación
• Seguridad
• Alimentación
• Salud
• Deporte
• Mesa técnica de gas
• Discapacidad
• Mesa técnica de agua
• Hábitat y vivienda
Juventud
Propaganda y publicidad.
Laboral

Para los wayuu de la ciudad ha sido difícil la organización de los Consejos Comunales, pues la ley se torna ambigua en cuanto no determina con claridad el criterio para constituir Consejos Comunales en el área urbana.

Base poblacional de la comunidad: A los efectos de la participación protagónica, la planificación y la gobernabilidad de los consejos comunales, se asumen como referencias los criterios técnicos y sociológicos que señalan que las comunidades se agrupan en familias, entre doscientos (200) y cuatrocientos (400) en el área urbana y a partir de veinte (20) familias en el área rural y a partir de diez (10) familias en las comunidades indígenas. La base poblacional será decidida por la Asamblea de Ciudadanos y Ciudadanas de acuerdo con las particularidades de cada comunidad, tomando en cuenta las comunidades aledañas. (Ley de Consejos Comunales, 2006).

Nos preguntamos cual sería el criterio para constituir Consejos Comunales en lo urbano 200 familias o 10? Esta imprecisión de la ley crea dificultades para los wayuu que han terminado asumiendo el criterio poblacional de 200 familias.

En cuanto a las vocerías no hay cambio alguno, pues no incorporan sus usos y costumbres, Domingo Pana, miembro del Consejo Comunal nos dice:

Aquí en este Consejo Comunal nos organizamos de acuerdo a la ley cada quien se lee bien la ley y sabemos lo que tenemos que hacer. Ahora bien las vocerías son las que están relacionadas con las problemáticas de la comunidad y que la ley estipula. No inventamos nada, los voceros son electos por su trabajo y dependiendo como se muevan para ser líderes. (Entrevista, diciembre 2014).

Entonces los delegados al Consejo Comunal se eligen por vocerías como está establecido. Al igual eligen los cargos de Contraloría y Gestión Financiera.

Artículo 4. 9. Vocero o vocera: Es la persona electa en Asamblea de ciudadanos y ciudadanas, para cada comité de trabajo, de reconocida solvencia moral, trabajo comunitario, con capacidad de trabajo colectivo, espíritu unitario y compromiso con los

intereses de la comunidad, a fin de coordinar todo lo relacionado con el funcionamiento del Consejo Comunal, la instrumentación de sus decisiones y la comunicación de las mismas ante las instancias correspondientes.

Artículo 7. A los fines de su funcionamiento, el Consejo Comunal está integrado por:

1. El órgano ejecutivo, integrado por los voceros y voceras de cada Comité de Trabajo.
2. La Unidad de Gestión Financiera como órgano económico- financiero.
3. La Unidad de Contraloría Social como órgano de control. (Ley de Consejos Comunales, 2006).

Dónde queda aquí la estructura familiar del wayuu y los lideres tradicionales con alta solvencia moral dentro del grupo. A pesar que la ley es clara y da la posibilidad de organizarse a través de sus usos y costumbres no se hace. Ni siquiera hay una incorporación de elementos tradicionales a la estructura vertical del Consejo Comunal.

Según Ruperto Montiel del Barrio Cujicito. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

www.bdigital.ula.ve

Bueno aquí la última elección que se hizo en octubre de este año los voceros fueron elegidos por elecciones individuales, es decir por vocería y no por plancha. Plancha A y B como fueron todas las anteriores.

- Se realizó una asamblea informativa para la elección de la comisión electoral. Esta elección se realizó el mismo día de la asamblea, y allí mismo se postulan, eligen y juramentan. Dicha comisión tiene como primera labor crear el libro electoral de la comunidad.
- Se llamó al Consejo Comunal saliente a memoria y cuenta de su gestión.
- Se realizó una convocatoria (por comunicado escrito y voceo en puntos estratégicos de la comunidad) para las postulaciones al Consejo Comunal con fecha, hora y lugar.
- Se recibieron a los postulados con copia de la cedula de identidad con formato expedido por taquilla única de la alcaldía.
- La elección cuando es por plancha solo se elige la plancha A o B. pero cuando es por tarjetón se divide a los postulados en dos grupos. Al votante se le facilita una planilla con los diferentes nombres de los postulados y sus suplentes (también se le da su respectiva chuleta de cada grupo), el votante escoge a sus candidatos y luego introduce en tarjetón en la caja electoral.

- Se cierra el proceso y empieza el conteo de los votos con los testigos de la comisión electoral y el representante de Fundacomunal.
- Se convoca a la comunidad a la juramentación del nuevo Consejo Comunal.
- Posteriormente se registra el nuevo Consejo Comunal en taquilla única de la alcaldía y se apertura la cuenta en el banco.
- La comisión electoral va a taquilla única de la alcaldía a rendir cuenta por escrito del proceso electoral, así como también tiene que presentar toda la documentación del mismo. (Entrevista, diciembre 2014).

En todo este proceso, que es un calco de los procesos electorales de tipo democracia occidental, no aparece la estructura tradicional wayuu. Parece que la presión y la urgencia que ejerce la ley en organizarse llevan a los pobladores wayuu del medio urbano a asumir la ley sin ningún cambio que provenga de sus particularidades culturales.

Florencia González lo expone de esta manera:

Bueno en realidad este Concejo Comunal de aquí de este sector de Catatumbo. Catatumbo es un barrio grande, se divide en 6 sectores y cada uno de esos sectores tiene su concejo comunal aparte. Aquí este es el sector 5, pero están dirigidos netamente por wayuu la mayoría, la mayoría.

Bueno nos organizamos por vocerías, por ejemplo: uno lleva cada dos años... uno lleva elecciones, entonces se hace como la elección este... cada vocería por ejemplo: de salud este... de negra Hipólita, alimentación, vivienda este que son las necesidades este que más uno necesita en el barrio, o sea lo de la parte de los viejitos, madres del barrio también hay, esta también este... este año lo de la parte social como periodismo este alguien que se encarga de la propaganda. (Entrevista, enero 2015)

En otro sentido, ante la autoridad o poder que se ejerce en el Consejo Comunal los informantes expresan que los que llevan la batuta son los miembros de la Unidad de Gestión Financiera y los de Contraloría Social. Se observa que se crean unos vínculos simbólicos que adoptan una significancia particular. Los encargados de lo financiero representan el poder del dinero y los de contraloría el poder de vigilar.

Estos significados del poder y vigilar llevan a los siguientes discursos y permean la posibilidad de constituir estructuras organizativas diferentes a las dominadas por la lógica del capital.

Por mucho tiempo nosotros como wayuu fuimos discriminados; entonces los alijuna, así como ustedes, tomaban todos los beneficios para ustedes; entonces nos utilizaban para nuestras firmas, para intereses de ustedes, para ganar elecciones. Aquí El 90% del Consejo Comunal es wayuu, entonces aquí decidimos nosotros. Los alijunas nos querían dividir, yo fui una de las que liderizó junto con otro paisano para que el Consejo Comunal se conformara solo con wayuu. Nosotros tenemos 40 años en esta situación y todavía estamos pasando necesidades; hoy por lo menos administramos el Consejo Comunal nosotros, decidimos nuestros proyectos. Nos cansamos que todos los beneficios eran para los alijunas. (Romelia Montiel, entrevista diciembre 2014).

La cita anterior demuestra que en los sectores de presencia mayoritariamente wayuu se da una forma de discriminación pero a la inversa. Los “criollos” pueden ser excluidos de los procesos en la medida que quedan en franca minoría ante la avasallante presencia wayuu. La justificación, en cierta medida tiene sentido, pues la manipulación que ejercieron los criollos para manejar los recursos del Estado, excluyó en una buena parte a los wayuu. Pero hoy cuando se habla de interculturalidad, de sociedad multicultural, de pluralismos jurídico estas discriminaciones podrían generar más fricciones y en nada colaboran con una práctica de diálogo cultural que fortalezca la inclusión social con mecanismos de reconocimiento mutuo.

En relación al funcionamiento del Consejo Comunal los wayuu expresan las mismas inquietudes de una buena parte de los Consejos Comunales del país. La falta de compromiso, el clientelismo político, el control de los recursos de manera individual.

Isabel Palmar expone:

Lo que pasa es que en ese Consejo Comunal hay muchos vivos no quieren beneficios para todos, como decía el Comandante pa`la comunidad. No, ellos lo que quieren es agarrarse los cobres, no hay compromiso con mejorar la comunidad. Son unos poquitos que tienen el control y los demás no tenemos acceso a los beneficios. Ellos los que tienen contacto con el PSUV. (Entrevista, febrero de 2014).

Por otro lado, los líderes Comunales se quejan porque la comunidad y los voceros los dejan solos:

Cuando comenzamos a funcionar como Consejo Comunal en el 2007 había mucha participación, muchas ideas y proyectos. La comunidad estaba incentivada, vos sabéis como es eso ¡escoba nueva barre bien! Luego ha ido disminuyendo la participación y solo quedan unos poquitos asumiendo el Consejo Comunal.

El problema es que... vos sabéis que el Consejo Comunal se lo dejan a una sola persona, que no es lo ideal, que nosotros tengamos un cargo en el Consejo Comunal y que la mayoría no ejerce sus funciones o otros no delegan sus funciones y siempre se lo dejan a uno a la vocera principal a la que se ha destacado. Yo por lo menos ejerzo mi función aquí, dentro del colegio y solo somos cuatro que hacemos nuestra función el señor que llevo ahí, que el vocero de contraloría, mi hermana que es de la unidad financiera y mi esposo de la vocería laboral, él es el que busca trabajo a la comunidad, mi mamá que es la de cultura. (Romelia Montiel, entrevista diciembre 2014).

En el testimonio anterior se observa como en la cultura wayuu, a pesar que el Consejo Comunal se estructura en función de las vocerías establecidas, el nivel familiar es muy fuerte y quizás a eso se deba que el resto al no tener control familiar sobre el Consejo Comunal se alejan y dejan operando solo a la familia wayuu que se ha transformado en el motor de su funcionamiento. Aquí vemos como el wayuu no incorpora su estructurara sociopolítica al Consejo comunal oficialmente como lo estipula la ley, pero de manera práctica lo hace. Por

consiguiente, intentan wayuunizar en la cotidianidad a los nuevos líderes y a las estructuras nacidas desde le Estado/nación. Es una dinámica en donde el líder no es producto de la tradicional, pero en última instancia termina sustentado la esencia del Apüshi como estructura de cohesión política. Muchos de estos nuevos liderazgos se crean a partir de la fragmentación del sistema político tradicional wayuu, pero se incorporan como parte de la dinámica cultural propia. Es decir, a pesar que entra en juego la fisura del sistema de parentesco familiar como esencia de lo político en la sociedad wayuu, hay una inserción de estos nuevos líderes como re/significación simbólica de lo wayuu. Pues ellos expresan “Nosotros somos wayuu por esos es que buscamos beneficios desde nuestra cultura, que nos reconozcan como wayuu y así salir adelante” (María López, Julio 2013).

El liderazgo rebasa los límites del Consejo Comunal y las fronteras de una comunidad, pues hay líderes que por su carisma y posibilidades de solución a algunos problemas son reconocidos.

Yo aquí soy líder fundador y soy muy popular en todo esto, los barrios, e inclusive en algunas oportunidades cuando ya los lideres o dirigentes de otros sectores no pueden y tienen la necesidad de que yo lleve la punta de lanza por decirlo así, me han buscado, nosotros queremos que tú hables frente a esta institución o empresa, por esto y por esto, yo busco la solución siempre. No soy eterno como les he dicho: vayan aprendiendo aprovechen que uno hace estas gestiones. Para que pregunten ¿Qué hiciste? ¿Qué hablaste? ¿Qué llevaste? ¿Cómo escribiste? ¿De dónde vino esa idea? Hay que estar claro las ideas no viene así solas, sino que vienen de la necesidad, vienen del interior, de lo que uno vive, de lo que viven los demás, viene de la necesidad, entonces tiene uno que generar multitud de ideas, para buscarle solución o algo que le dé remedio a la necesidad. Lo que es gestión social, no es solamente gestión con mi comunidad, sino también lo que son otros sectores, no hace mucho gestione con un Consejo Comunal y la gente me quería como vocero principal y entonces, yo lamentablemente, yo no soy de ahí, yo soy de otra comunidad, elijan ahí entre ustedes le dije y, si no saben ahí le ayudaremos, eso sí lo podemos hacer, los podemos ayudar en hacer sus gestiones en busca de esos beneficios sociales o proyectos para obras sociales cosas así. Yo no soy Ruperto aquí no más, yo represento en donde a mí me exigen, yo estoy ahí, yo busco esa mano amiga, yo brindo esa mano; pero no con violencia, no es mi tarea; inclusive

algunas empresas que algunos hermanos wayuu por ahí toman cierta actitud, yo les hablo. Dejen eso. Vamos hablar. Vamos a entablar una mesa de dialogo. Así a la fuerza no se logra nada. Así nos trancamos todos. Nos volvemos ciegos. La cosa no es ponerse ciego, la cosa es buscarle una salida (Ruperto Montiel. Entrevista, diciembre de 2014).

Eso denota aún más, que el liderazgo wayuu trascendió los estrechos límites del parentesco y los liderazgos tradicionales, para situarse en una posición más extensa en relación al grupo étnico. Ya no es resolver lo inmediato del nivel familiar, sino, el de los wayuu como pueblo e inclusive de todos los pobladores así no sean wayuu. Pero también se observa el uso de la palabra como herramienta para lograr soluciones y beneficios para la comunidad en general, es decir, asumir el liderazgo desde una posición de Pütchipü. Como lo asomamos anteriormente es incluir los elementos de la cultura de manera práctica y no como imposición de la ley.

Los contactos con el poder y con quién lo detentan en coyunturas específicas también influyen en las posibilidades de hacerse de un liderazgo representativo en comunidad.

Ruperto le da el siguiente significado:

Ayer tuve una reunión en la cámara municipal con la gente... con algunos líderes y nos atendieron los concejales, la alcaldesa no nos pudo atender, pero si le hicimos saber lo que en verdad necesitábamos con prioridad hoy por hoy. Necesitamos son las mangueras, pues ya tenemos el pozo funcionando y le instalamos una bombita de diez (10) que no abastece a la comunidad, pero si al menos tenemos un poquito de agua, que muchas veces no llega. También le pedimos, el gas y el asfaltado. En esa reunión estaba la concejal indígena ¿Ustedes la conocen? Entonces ella se comprometió mucho con nosotros. Esos contactos son para tratar de darle solución a nuestra gente; por eso es que yo digo que la idea que uno pone ahí, no sale de ahí mismo sino viene de afuera primero; entonces la concejala se compromete a ayudarnos e ir de la mano y todas esas cosas. (Ruperto Montiel. Entrevista, diciembre de 2014).

Esta representación está muy clara y ejemplifica como los nuevos liderazgos sustentan todo su accionar práctico con la visión de ayuda a los miembros de la comunidad donde hacen vida cotidiana. Lo que importa es el bien prójimo, pero como vimos en párrafos anteriores, también hay lucrativos y beneficiosos aportes personales.

Las representaciones que palpamos entre los habitantes wayuu de la zona urbana tienen que ver con acciones prácticas y con el acompañamiento de la comunidad.

El líder que está aquí trae los materiales; créditos pa' hacer chinchorro, pa' hacer cotizas, pa' hacer este... bordado. Jornadas de salud, mercales, la Misión vivienda. Él está bien con los chavista y por eso es el líder, porque siempre trae beneficios para la comunidad. Anda siempre pa' la Gobernación con sus contactos y amistades. El líder bebe estar bien con la comunidad, tiene que estar pendiente. (Maximiliano González. Entrevista agosto 2014).

Aquí se corroboran tres cosas 1) que el liderazgo está en función de los aportes que pueda gestionar para la comunidad 2) que los contactos con personas influyentes son base fundamental para lograr los objetivo trazados y respaldar su papel de líder y 3) El acercamiento con instituciones y partidos políticos es esencial. Este tipo de relaciones se asemeja a las actitudes propias del Estado paternalista y del líder partidista presente en la sociedad nacional, quien depende de una estructura clientelar para legitimar sus acciones. Muchos líderes wayuu han asumido esa visión del proceso político, es decir, la postura de gestor público. No son parte de una dinámica colectiva que los arrastra hacia una horizontalidad del poder, sino que entran en el juego de correlación de fuerzas de los partidos e instituciones.

Se evidencia una dinámica de relaciones de poder micro reflejado en los Consejos Comunales, entre quienes detentan los cargos y aquellos que se asumen beneficiarios de los trámites y procedimientos realizados para "favorecer"

a la comunidad. Los representantes de los Consejos Comunales tienen la posibilidad de controlar recursos materiales y simbólicos en donde se produce una ventaja sobre los demás.

Existen conflictos entre los líderes locales que hacen vida en los Consejo Comunales. Estas problemáticas son palpables por la utilización de los recursos comunales. Las expresiones de descontento son expresadas:

Ella postuló primero a los de su familia para las casas y para cualquier ayuda. Lo mismo sucede con las jornadas, su familia va de primero. Se aprovecha que ella es la líder del Consejo Comunal y tiene los contactos en el gobierno para sacar ventaja y beneficiarse. No es que no haya conseguido cosas para la comunidad, pero primero va ella y su familia. Si ellos han acumulado todo el poder del Consejo Comunal. Es verdad que los demás han dejado eso botado, pero por conflictos con los que se dicen ser los líderes. (Esther Montero. Entrevista agosto de 2014)

Según Florencia González el nivel del linaje wayuu está muy presente en la conformación de los Consejos Comunales muchos de ellos operan como referentes del Apüshi y están conformados o liderados por una misma familia.

Del linaje que no más son ellos y solo están bien ellos. La mayoría de los Concejos Comunales de hoy en día si son wayuu están casi siempre ¿Cómo es que se llama esa palabra? Se me escapa de.... Que no más es el grupito familiar. Un bene siempre es para ellos, para el que está contigo y... pero nunca piensan en los demás, desgraciadamente en eso ha quedado aquí el Consejo Comunal. Porque se politizó y aparte de eso son ellos no más, ellos los del grupito, se benefician de ciertas cosas, más no todos. Claro, cuando hemos luchado y enfrentado esa situación hemos conseguido logros para la comunidad: CDI, ambulatorios y mercales, casas de alimentación; aquí hay por lo menos como 3. Ah y los créditos también. (Entrevista, enero de 2015)

Aquí observamos como introducen un elemento del parentesco wayuu que es la solidaridad, cohesión y beneficios para el entorna familiar, es decir para el linaje mínimo. Se crea una conflictividad de tipo parental, pero es llevada a la comunidad. Esto se debe a que los wayuu urbanos no se han desprendido de esa concepción sociopolítica ancestral que es la descentralizada o autonomía de los

Apüshi. Pero no han logrado hilvanar los mecanismos necesarios para incorporarlas como parte de sus elementos culturales a la estructura de los Consejos Comunales.

Para Noheli Pocaterra lideresa de trayectoria del pueblo wayuu, los efectos de la perspectiva política occidentalizada y toda la influencia de la sociedad dominante ha causado unos cambios no deseados.

Ahora ¿Qué pasa en la modernidad? Este modelo de sociedad del que estamos hablando nos ha hecho mucho daño a los indígenas, yo creo que el pleito no es entre líderes actuales y líderes tradicionales, nosotros como wayuu se quiera o no seguimos respetando esos líderes tradicionales. Le reconocemos, además como son decisiones colectivas este... respetamos las decisiones de la familia extensiva y no hay ningún problema en eso. El problema está entre nosotros mismos los líderes ya muy alijunizao, los líderes ya impregnados en los partidos, los líderes ya académicos, los líderes universitarios, entonces que... la lección ha sido la copia de este modelo, entonces este modelo de sociedad.

Yo creo que fue un error nuestro ¿No sé si me entiendes? Porque nosotros... porque para la zona urbana pedían determinada población, para la zona campesina ¡Rural! Pedían cierta población, entonces nosotros dijimos bueno pero... Como siempre estábamos pensando en los indígenas. Oye pero los indígenas se van a quedar por fuera y nuestros caseríos y nuestras comunidades son chiquitas y en nuestras comunidades pueden haber 10 familias. Vamos a proponer los Concejos Comunales indígenas. Y eso lo logramos y fue aprobado, pero entonces no pensamos que eso se pervirtiera de tal modo que entonces en una comunidad, yo vivo en la misma comunidad en donde tu estas y tú fuiste elegido, lo merezcas o no, como vocero principal del Concejo Comunal. Pero yo tengo mis aspiraciones ¿Entonces qué hago? Yo me voy como tengo familia... yo me llevo diez familias de aquí de esta comunidad e invento una comunidad nueva y entonces ahí yo voy hacer la vocera principal. Yo lo que quiero ser es la vocera principal. Bueno, entonces inventa los Concejos Comunales sin pensar. Entonces yo vengo y soy vocera principal y le digo a mi marido que se meta en las finanzas. Entonces él va a ser vocero de finanzas. Entonces entre los dos manejamos los 2 lugares más importantes. Todo es una componenda y más bien meto familiares es para apoyar todos esos vicios que hay, algunos quizás con buena intención. Voy ayudar a mi cuñado, voy ayudar a mi primo, voy ayudar... a lo mejor. Pero si no se da ese proceso de acompañamiento educativo, promocional, preventivo por lo tanto se va a generar en problema, lo malo no es que metas a un familiar, sino que le exijas: Tú tienes que dar más porque eres mi hermano lamentablemente. (Entrevista, enero de 2015).

Quizás Noheli tenga razón, pero termina asumiendo la perspectiva dominante y hegemónica que hay que acompañar y educar al indígena en los asuntos políticos. Esta posición subordina desde una perspectiva de colonialidad a las

culturas indígenas y no les permite desarrollar desde sus intereses y sus prácticas y significados propios una dinámica intercultural desde la diversidad.

Para los líderes comunales wayuu los conflictos vienen dados por la baja participación de los habitantes, la poca solidaridad con las actividades y las luchas.

Yo intento beneficiar a la comunidad busco su bienestar; siempre estoy luchando por los beneficios, jornadas. Lo que pasa es que quieren que todos se los hagan y no participan se cansan rápido y esto de buscar cosas con el gobierno lleva su tiempo, hay que buscar las amistades los cercanos para que te metan la mano. Yo soy una luchadora social siempre busco beneficios para mi sector y trato de lograr una buena relación con el gobierno, hago que bajen los recursos o hago que algún funcionario meta la mano por nosotros. (Romelia Montiel. Entrevista, diciembre 2014).

Se ve que siempre están sujetos a las dadas del estado. Hay como una especie de sujeción a las instituciones del Estado, un control que se ejerce para que el líder siempre regule sus acciones en función de mecanismos que hagan indispensable la burocracia del Estado. La autonomía se pierde y siempre de lo que se trata es de conseguir recursos con los gobiernos. Se observa, además, como se imbrica en todo el engranaje político incluyendo los partidos políticos en función de unos intereses determinados, que en un última instancia, para los nuevos líderes, giran en función de beneficios para la comunidad.

Para los wayuu existe una preocupación ya que, entre sus limitaciones para resolver algunos problemas y, la necesidad de una nueva forma de organización que establezca relación con el Estado, se ha producido un tipo de liderazgo que, en cierta medida, se opone o enfrenta el liderazgo tradicional.

Observamos como se le niega al liderazgo tradicional la posibilidad de resolver otras problemáticas fuera del nivel familiar para así justificar el papel de los liderazgos emergentes. Por tanto, los nuevos liderazgos funciona como enlace entre la comunidad y el dirigente o gobernante, su función es lograr que las medicinas, el agua, el crédito, “bajen” hasta las comunidades o “suba” una inquietud o necesidad hasta el funcionario del Estado. Se trata de que en esa relación vertical y de gran distancia que se tiene con el Estado, exista un gestor ante los problemas cotidianos de los habitantes.

En este sentido Edixa Montiel acertadamente expone:

En la participación política, verdad, es que no es tomado en cuenta el tío materno, pero cuando se trata de conflictos de familias. Que toca el seno de la familia. Que viola alguna norma. Que afecta algún miembro del Apüshi y de la familia, allí si no hay Concejo Comunal que valga; Concejo Comunal es para los asuntos políticos- sociales de reivindicaciones; pero este... el tío y el Pütchipü yo siento que si tiene ese papel... si sigue con ese rol de la autoridad de la familia; sin embargo, no es tomado en cuenta en estas organizaciones, porque, bueno, estas organizaciones tienen otra estructura. No lo van a considerar a él como jefe de la comunidad. (Entrevista, enero 2015)

Por otra parte, ya no es la norma consuetudinaria la que rige la regulación del entramado social wayuu sino la constitución y las leyes que se suponen que les reconoce sus particularidades.

Entonces... ya estas alturas fíjate, que nosotros estamos en estos tiempos ¡Estos tiempos maravillosos! Lo que pasa es que lo hacen difícil unas personas que quieren aprovechar la nobleza de este pueblo que la ponen difícil. Porque ya no es como antes que resolvíamos las cosas con nuestras reglas ahora hay que buscar las leyes y las instituciones. Bueno en nuestra carta magna rezan todos nuestros derechos, por eso es que nosotros actuamos siempre guiados por el marco legal. (Ruperto Montiel. Entrevista diciembre 2014)

El marco legal en vez de reafirmar su condición étnica está promoviendo una situación en donde el wayuu se ciñe a las leyes emanadas del Estado y deja a un lado el acervo histórico cultura de su pueblo. Pero además se debate entre su

cultura y las nuevas formas que se establecen con la sociedad dominante. Entre el deseo de mantener sus rasgos distintivos y asumir la modernidad que les muestra la sociedad hegemónica. Los wayuu se encuentran en esa frontera que los enfrenta al vaivén del nivel local y el global. Es decir, entre mantener sus tradiciones o adentrarse el marasmo de la modernidad occidental que los succiona hasta absorberlos en su totalidad.

La palabra como canal al diálogo ha sido primario para los wayuu. Esto les ha permitido por generaciones mantener su cohesión social y sus normas. La misma dinámica de los Consejos Comunales hace que la palabra como pacto inquebrantable entre los wayuu este perdiendo fuerza, pareciese que el documento está suplantando el principio básico wayuu que es la palabra y diálogo de paz. El documento adquiere vital relevancia en las instituciones y por ende en los Consejos Comunales. Más aun el documento es avalado por los wayuu que funcionan como voceros.

Las dificultades de concretar los pasos necesarios para establecer los criterios que sustenta el documento como pacto y legitimidad derivan:

La elaboración de proyectos es un poco complicada y todo hay que hacerlo por escrito. Entonces a veces no entendemos los formatos o bajar cosas de internet. Es así como se nos hace difícil cumplir con esas tareas y si no es así no se aprueban los recursos. Fundacomunal se encarga de esas cosas de los documentos el papeleo, pues. A la alcaldía también hay que llevar documentos para legalizarnos, papeles para rendir las cuentas de los recursos, libros y actas de los procesos electorales. Raquel Uriana. (Entrevista agosto 2014)

Como expresa Goody (1977) la escritura que emana de los actos burocráticos del Estado/nación despersonaliza las acciones. (p.25). En el caso de la sociedad wayuu conlleva a una ambigüedad en su organización sociopolítica tradicional pues ahora deben recurrir al documento para refrendar su accionar y los acuerdos alcanzados en los Consejos Comunales. La práctica, por tanto, se transforma en impersonal apelando a reglas “abstractas listadas en código escrito y

encabezadas por una claramente definida separación entre obligaciones oficiales e intereses personales” (p.25). Precisamente las instituciones del Estado llevan a los líderes wayuu a una posición obligante dentro de la estructura burocrática que limita los intereses personales de los miembros de la etnia y deslegitima su concepción oral. Por otro lado, la ley emanada del Estado crea unos criterios escritos que marcan la vida del wayuu, pues todos los trámites institucionales deben realizarlos ante las instancias legales y refrendarlos con el documento. Instituciones como Fundacomunal, Defensoría del Pueblo, Fiscalía, DRAIZ llevan al wayuu de la palabra a la escritura

En cuanto a quienes responden en la práctica los Consejos Comunales indígenas se observa en todos los testimonios una transversalidad de factores que hacen aún más dinámico e intrincado el conflicto por el poder.

Bueno, son... responden a partidos políticos, pueden responder a organizaciones no indígenas y pueden responder a un grupo pequeño de familias o de familias nucleares. A veces son individualismos que están allí presentes. No necesariamente responden a las comunidades. (Edixa Montiel. Entrevista, enero 2015)

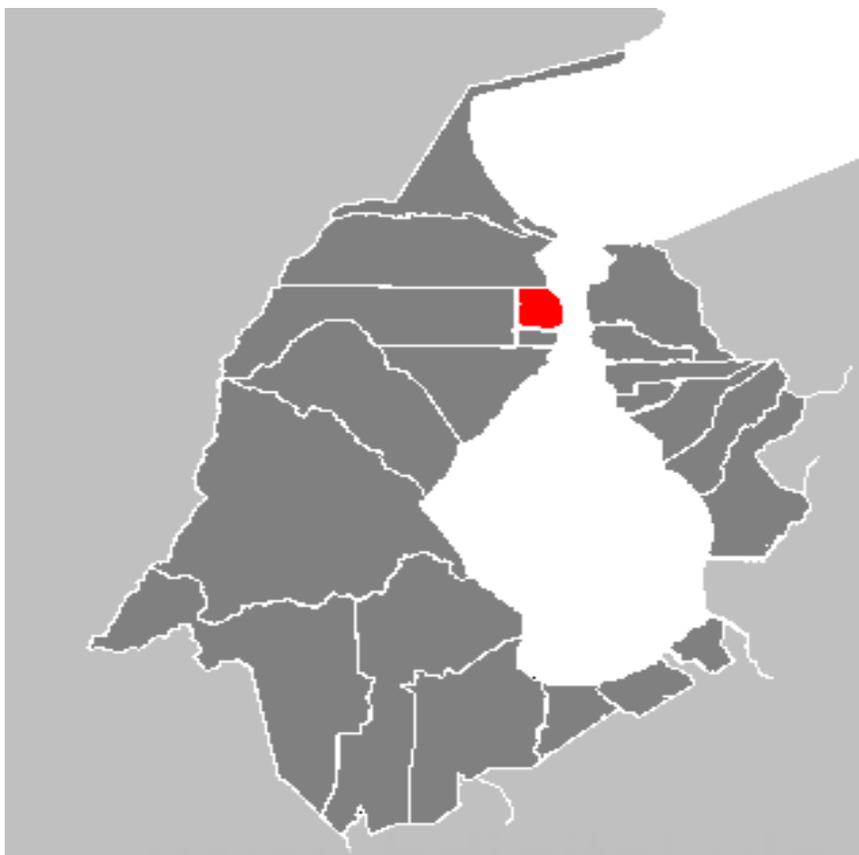
Ahora, independientemente, de todo el reconocimiento normativo que dan las leyes de la Republica, los wayuu siguen constreñidos al mundo del alijuna, pero en esa misma habilidad para adaptarse a las nuevas situaciones vienen dando respuestas desde lo wayuu, asumiendo parámetros de la sociedad nacional.

En la práctica; nuestra etnografía, demostró que se expresan multivocalidades o polifonías en contextos muy permeables y multisituados, es decir, entrecruzados por variados mecanismos de respuestas a la situación jurídica y práctica que se desprende de la interrelación con el Estado y la sociedad envolvente. Observamos simultaneidad de relaciones de poder en dinámicas de subalternidad

que se expresan en los discursos de los líderes y las formas que se entretajan en las maneras de organizarse para ser reconocidos por el Estado.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento



www.bdigital.ura.ve

Ubicación de Maracaibo en el Estado Zulia



Parroquias del Municipio Maracaibo.

La política como actividad partidista

Otro elemento de los nuevos liderazgos wayuu está relacionado con la inserción en un partido político que tenga acciones de gobierno a nivel local regional o nacional. Vincularse con la estructura de poder de un partido político en funciones de gobierno les asegura una forma de liderazgo que les permite ubicar recursos para iniciar proyectos en sus respectivos sectores. El movimiento indígena wayuu se ha manifestado en su mayoría a través de los partidos políticos, es decir, no ha tenido una autonomía a pesar de tener una vasta red de organizaciones políticas que los representa en la región. En este sentido, no han conformado o establecido alianzas para concretar un partido étnico que trascienda el esencialismo de la política nacional.

En las últimas décadas se han erigido líderes políticos wayuu que tienen cierto prestigio y sirven como intermediarios con los organismos gubernamentales (tanto de Venezuela como de Colombia). Hay que destacar que en su gran mayoría estos líderes no son aflorados del sistema de parentesco, por tanto, no representan a un Apüshi definido. Estos nuevos liderazgos tienen sus antecedentes en líderes como: El Torito Fernández, Chino Julio, el Cuya, entre otros y más recientemente Noheli Pocaterra y Arcadio Montiel. Estos personajes establecieron una relación muy estrecha con las instituciones del Estado y concretaron diferentes formas de acercamiento con la sociedad criolla para minimizar la conflictividad en el medio urbano. Desde hace varias décadas los wayuu vienen incursionando en la política nacional a través de los partidos políticos. En la actualidad el espectro se ha ampliado y existen elementos que los vinculan con A.D, COPEI, PPT, MAS, Causa R⁷ y con nuevas organizaciones como el PSUV, UNT⁸, Primero Justicia, entre otras.

⁷ Partidos de una gran trayectoria en la política venezolana. Acción Democrática (AD), Partido Social Cristiano (COPEI), Causa R, PPT, Movimiento al Socialismo (MAS).

⁸ Organizaciones políticas relativamente nuevas en el espacio político del país. Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV) y Un Nuevo Tiempo (UNT).

Hoy los nuevos liderazgos han entrado en una perspectiva del poder controlada por el Estado en la que se ejerce el dominio, la hegemonía, la represión y se despliega el poder como control social.

Como plante Lewellen:

El poder en un mundo globalizado, es más difuso, y a la vez más concentrado localmente, a medida que la toma de decisiones simultáneamente se desplaza hacia arriba desde los estados hacia las corporaciones multinacionales y el banco Mundial, y hacia abajo a los grupos no gubernamentales de nivel comunitario y las organizaciones étnicas. (2009:33).

La cooptación ha sido una herramienta política utilizada desde la colonia cuando se absorbía a los líderes indígenas para desarticula sus luchas. Los partidos políticos modernos también han utilizado esta estrategia para captar los líderes indígenas y reducir sus luchas a reivindicaciones desde los partidos políticos.

La gestión partidista como en el pasado, en las Asociaciones de Vecinos, hoy también se evidencia en las dinámicas de contradicciones y conflictos que se presentan en el centro mismo de la acción comunal. Observamos como la gestión partidista corroe los Consejos Comunales wayuu.

Siempre desde que aparecieron los Consejos Comunales hay problemas porque se pelean entre los del PSUV y los de UNT. Unos dicen que estos son corruptos y los otros también. Así cada uno busca por su lado y no hay unidad para favorecernos como wayuu como Casta, sino en función del partido. Esto ha sido así desde los tiempos de AD y COPEI. (Alberto Antonio López. Entrevista, agosto 2013).

Para Librada Pocaterra hay una influencia de los partidos políticos y quien se asegure una referencia dentro de esa estructura de poder garantiza la posibilidad de escalar posiciones a nivel nacional.

Porque Acción Democrática tiene sus líderes wayuu, Copei tiene sus líderes wayuu, Podemos tiene sus líderes wayuu, los partidos tradicionales, los nuevos partidos también sus líderes. Entonces como es esa cuestión de que por haber trabajado como asistente de un diputado ahora me toca a mí ser la diputada. No... creo que no es así, yo creo ahora que cuando un joven estudiante universitario llega cerca de líder de Aseinluz⁸ ya quiere ser diputado. Hay un afán. Una efervescencia. Pero que no tiene esa solides y esa formación. No. Y creo que ese modelo también lo vemos en la sociedad occidental. Ahora como se está haciendo un reconocimiento a la juventud, a las nuevas generaciones, creen que por ser eso, ya te merecen ser el diputado o el legislador, o el concejal. El que sé yo del escenario político. Los partidos nos han hecho mucho daño a los wayuu, comienzan a militar en uno y sin liderazgo ya se creen que van a ser los que llevan la vos de los wayuu.

Es bien cierto que los partidos políticos tradicionales o nuevos siguen aglutinando en sus filas a los indígenas del país. La autonomía que dicen tener las organizaciones indígenas se torna relativa en la medida que los partidos son el reflejo de las políticas "indigenistas". El accionar del movimiento indígena nacional se diluye o se difumina por la presencia de los partidos políticos que desde sus diversos centros de poder atraen a los líderes indígenas y terminan encaminando sus luchas.

www.bdigital.ula.ve

Como plantea Bello para la década de los 90:

Algunos movimientos indígenas han mantenido su afiliación a AD u otros partidos políticos. En años recientes, organizaciones indígenas no afiliadas a los dos partidos tradicionales (AD y Copei) tienden a apoyar a partidos de izquierda como La Causa R, MAS y Patria Para Todos (Bello, 1995: p. 12).

Los wayuu no han escapado a la dinámica envolvente de los partidos políticos del país. Por ello Lee Van Cott no dice:

El movimiento indígena de Zulia está dividido, en gran parte a consecuencia de la intervención de los partidos políticos. Muchos de los indígenas, particularmente aquellos que viven en Maracaibo, están afiliados a partidos tradicionales, otros apoyan a organizaciones indígenas no partidistas, como la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Zulia (Orpiz), afiliada a Conive. (2002: P. 45)

Las organizaciones indígenas venezolanas también sufren de divisiones internas. De hecho, diferencias derivadas de las distintas identidades étnicas, y otras que surgen de

⁸ Asociación de estudiantes indígenas de la Universidad del Zulia.

las afiliaciones partidistas, nutrieron un fraccionalismo que impidió hasta 1999 la consolidación de un movimiento nacional. Además, como en los casos de otras organizaciones de la sociedad civil, las organizaciones indígenas han estado sometidas al tradicional monopolio de que disfrutaban los partidos políticos sobre los canales de acceso a las decisiones políticas. Y, al intentar reemplazarlos, les cuesta no reproducir sus mismas características. (2002: P. 46)

Parece que en la mayoría de los casos la acción política del líder depende de su posición con el partido de gobierno (local, regional o nacional). Entrar en la misma dinámica clientelar de la sociedad nacional. En otros casos cuando son más independientes son presionados por el poder de los partidos y las instituciones para que decanten una posición partidista particular. En la historia reciente de los wayuu ha habido pocas situaciones políticas nacidas de los movimientos de base. Cuando han aparecido han fracasado o son absorbidas por el modelo partidista del poder.

Para Noheli Pocaterra el problema de los líderes es que se ha corrompido por el poder del dinero.

En los liderazgos tradicionales nadie le paga a nadie. Pero como ya ese poder es político, entonces tenemos un sueldo los concejales, las concejales, los legisladores, las legisladoras, los diputados. Entonces nos peleamos por la plata también... los que son parte de los partidos políticos... Entonces esas nuevas estructuras... con ellas voy a tener unos recursos y a lo mejor no importa si esa plata se pierde. Bueno, nadie me va a cobrar pues. A pesar de que existe sanciones y todas esas cosas. Así es como yo lo veo. Hay un concepto distinto en este modelo de sociedad que de alguna manera ha trastocado ese modo de ser de los líderes y de las lideresas y bueno eso nos ha debilitado. (Entrevista, enero de 2015)

Una táctica de la elite política wayuu ha sido adentrarse en los intersticios de las instituciones del Estado para acceder a un juego político en donde se logran reivindicaciones y reconocimientos desde arriba. Ya sea para el pueblo wayuu o para un linaje en específico.

Durante las tres últimas décadas el pueblo wayuu ha entrado en una dinámica de participación política con nuevos líderes y organizaciones, dando como resultado ascenso a cargos importantes en la dirección del Estado. La participación política los llevo a ser un grupo de fuerte definición para influir en la Asamblea Constituyente a través de una líder wayuu. De hecho, los tres indígenas seleccionados para ser constituyente, tenía una cercanía con el gobierno y, particularmente con el presidente Hugo Rafael Chávez, esto permitió desarrollar un conjunto de planteamientos con miras a los reconocimientos constitucionales.

En las elecciones de 2000 se eligieron los tres representantes indígenas a la Asamblea Nacional, resultando electos los candidatos del CONIVE. Además, se eligieron ocho legisladores en los estados con población indígena y los concejales en las circunscripciones municipales. (Consejo Nacional Electoral).

El 10 de marzo, Chávez cumplió una de sus promesas electorales al designar 3 delegados indígenas de los 131 puestos de representación en la Asamblea. Esta representación indígena no tuvo precedentes en la historia venezolana y prefiguró el trato especial que recibirían en la misma Asamblea. Conive, con apoyo institucional de la DAI, organizó un Congreso Nacional Indígena que se reunió en Ciudad Bolívar entre el 21 y 25 de marzo, congregando a representantes de congresos locales y regionales de todo el país. Era la asamblea más grande jamás convocada en Venezuela a iniciativa de los propios indígenas. Los participantes eligieron delegados para representar a tres regiones geográficas: Noelí Pocaterrea, una wayúu, para el occidente; José Luis González, un pemón afiliado a la FIB, para oriente; y Guillermo Guevara, un jivi y coordinador de Orpia, para el sur. (Lee Van Cott, 2002:P. 48)

La inclusión de los líderes wayuu en los partidos políticos sugiere una clara definición de la desarticulación del pueblo wayuu en relación a sus luchas étnicas. Pues las reivindicaciones son arrojadas por los partidos políticos y los intereses que tengan en un momento determinado. No es una situación de beneficios en conjunto para el pueblo wayuu cohesionado en sus luchas. Por el contrario, surgen fricciones en la etnia cuando se enfrenta los líderes de partidos diferentes.

No hay consenso en cuanto a las luchas y las posiciones de los partidos pesan más que el pueblo indígena y sus reivindicaciones.

Por otro lado, el líder de los partidos políticos es precisado por las comunidades de base, quienes desconfían y denuncian que hacen igual que los criollos solo buscan el voto indígena y luego se pierden. Es la apreciación que tienen de Arcadio Montiel y Noheli Pocaterra.

Ellos viene por aquí cuando les interesa de resto los wayuu nos quedamos solos. Buscan el voto para favorecer a los que están con ellos y nosotros en las comunidades pasando necesidades. Igual la concejala de Maracaibo después que ganó no supimos más de ella. Y los de arriba Arcadio y Noheli llegan al cargo y se olvidan de los wayuu. (Alberto Antonio López. Entrevista, agosto 2013).

Se institucionaliza el liderazgo a partir de la integración en los partidos políticos y dejan el nivel del linaje, el Apüshi solo sirve para justificar su papel fuera del parentesco.

Muchas veces los líderes obligan a sus seguidores a hacer cosas que no quieren, en este sentido, se amarran a los partidos y en su influencia política como estrategia para lograr su cometido, es decir, hacer ver que es lo más conveniente para el futuro y bienestar del grupo.

El poder tradicional wayuu es consensual, no así el nuevo liderazgo que es obra de una situación política de orden jurídico que se sustenta en una praxis del Consejo Comunal o actividad partidista. Pudiera estar presente la coerción, pero también elementos culturales como justificación de la nueva situación.

Pero la posición de muchos habitantes wayuu del área urbana es que los partidos políticos influyen en las decisiones de los líderes causando desarticulación de las luchas y enfrentamientos.

Fanny Gonzales se expresa de la siguiente manera:

Nosotros intentamos beneficiar a todos los wayuu vengan del partido que sea, pero siempre meten la política y vienen, los líderes de los partidos políticos y nos desunimos y lo importante creo yo que debe ser los beneficios para los wayuu. (Entrevista agosto 2013)

Es evidente que los partidos políticos han utilizado a los wayuu con propósitos electorales y de apoyo en actividades. Pero, además, los líderes wayuu se han transformando en verdaderos apéndices de los partidos políticos en sus comunidades, desechando la lucha común como movimiento indígena cohesionado y autónomo.

Obviamente. Yo creo que los... los líderes wayuu actualmente, yo no sé si son esos mismo procesos de negociación que en un momento se mueven en el mundo propio indígena pero, también se mueve en el mundo de lo político partidista occidental. Vamos a decirlo así, pero qué es lo que yo he venido observando. Este... en el caso... en este caso muy particular es que hubo un llamado. Se nos dijo... el presidente Hugo Rafael Chávez Frías nos llamó a formar parte del Partido Socialista Unido de Venezuela y para... en el caso de nosotras Red de Mujeres Indígenas Wayuu nos sentamos con Noeli y le decíamos, pero nosotras siempre decíamos que no debíamos pertenecer, para no perder la autonomía y ella nos dijo ahora es otro escenario, aun inscribiéndonos en el Psuv vamos a mantener la autonomía. En mi caso particular decía: vamos a perder la Autonomía, porque si yo no voy a estar de acuerdo con una línea del partido, obviamente me van cuestionar. Debo pasar desapercibida porque no soy un objetivo clave, un liderazgo mayor o puedo hacer ruido dentro de una organización y decir Librada no se inscribió en el partido político, pero nosotras la seguimos, a pesar de que si hubo una reflexión, más que la discusión reflexionamos ventajas y desventajas y decíamos: si vamos a seguir ayudando al movimiento indígena, si queremos meterlo en... si queremos aprovechar algo de ese Partido Socialista, de este gobierno, entonces inscribámonos en el partido para seguir fortaleciéndonos a las comunidades como es lo que tímidamente nos ha tocado hacer.

Un poco lo negociamos así fue una negociación o así lo veo yo; sin embargo aún reflexionamos, porque a veces cuando estamos... por ejemplo en la parroquia San Isidro que tiene las características de ser Urbana-Rural-Indígena, donde hay Concejos Comunales, donde responde, y donde vemos cada vez que responde a la estructura política del partido a nivel local, muy local. Estoy hablando eso no se mueve, no se decide si no responde a los intereses del partido; sin embargo yo veo que como Red si

puedo accionar y estar en los diferentes escenarios, porque responde más a mi autonomía, a mi organización, no me... no me... no estoy totalmente arropada. No me siento que es una obligación, no soy una militante a siegas. Soy más una militante de lo indígena. De la causa indígena. (Entrevista, Librada Pocaterra, enero 2015)

El testimonio anterior refleja la influencia y la telaraña que los partidos políticos mantienen sobre el movimiento indígena. Hoy el PSUV mantiene una hegemonía férrea sobre las dinámicas y las luchas de los pueblos indígenas. Solo algunas voces y movimientos insipientes han logrado desmarcarse de la presión que ejerce el PSUV para restringir las luchas a tan solo reivindicaciones que pueda permitir el Estado.

En Venezuela los indígenas en los últimos 20 años han logrado triunfos electorales pero a través de los partidos políticos o por influencia de ellos. No con partidos indígenas desde una perspectiva étnica, sino con organizaciones indígenas como CONIVE que muchas veces funciona como apéndice del PSUV. Eso hace que las organizaciones con una base étnica se tornen débiles para solicitar sus reivindicaciones.

En los tres últimos lustros el movimiento indígena del país se ha dividido entre las dos facciones que se enfrentan por el poder. Es así como en este accionar se pliegan electoralmente a uno de los bandos para asegurarse una participación política desde la subalternidad del poder.

Librada Pocaterra candidata a concejala en las recientes elecciones municipales expresa lo siguiente:

Yo iba en Alianza CONIVE con el Psuv. Pero fui más como una militante indígena wayuu, de una organización indígenas, en alianza con el Psuv. La otra candidata iba con Miazulia movimiento indígena del Zulia, en alianza con la Mesa de la Unidad, también, también, yo siento que Inés López también iba en las mismas condiciones, arropada obviamente por su partido de derecha y yo obviamente candidata para con mi

partido de izquierda. En este caso ¿Por qué pierdo yo? Yo no pierdo por la Mesa de la Unidad o por la Unidad Democrática, yo pierdo es precisamente por los problemas internos, por esos liderazgos del MOPIVE que es de Atala Uriana y Calaiba, que es de los bachaqueros de la parroquia Idelfonso Vásquez. Entre ellos dos sacaron 24.000 votos y yo para ganarle a Inés solo me faltaban 18.000 votos. Ellos avalaban al candidato del chavismo, a Pérez Pírela a la alcaldía, pero no al candidato indígena en alianza con el Psuv que era del CONIVE. (Entrevista, enero de 2015).

Las palabras de Librada ratifican nuestro análisis sobre la intervención de los partidos políticos y las divisiones que se producen al estar por encima de los intereses de los pueblos indígenas.

Otra particularidad de esta conflictividad generada por la intervención de los partidos es la del individualismo que compromete el accionar colectivo en función de quedar bien con los partidos que aseguren una cuota de poder en las instituciones del Estado.

Bueno, allí son individualismos también, este... que buscan una posición, que buscan... cumplir un papel y la única manera de asumir, de llegar a los espacios de participación. Al espacio del poder es a través de partidos políticos Tanto así que conozco líderes que pertenecen a organizaciones indígenas y toman a la organización indígena y la comprometen con los partidos políticos.

Se convierten en un apéndice porque no ven otra manera de participar en ese espacio. Es muy fuerte la incidencia de los partidos políticos en la participación del indígena porque los propios líderes indígenas lo permitieron también. Se cobijaron en los partidos políticos.

Eso no es nuevo. Pero con toda la posibilidad que hay hoy en día, con la normativa que existe, con toda la posibilidad de poder tener autonomía en la organización; porque en... la misma constitución... tú te pones a revisar la constitución es posible la autonomía de organizarse. Porque se reconoce la organización de los pueblos indígenas. Entonces pudiéramos ver de manera autónoma, reclamar reivindicaciones desde lo indígena; sin embargo es así hoy en día. Hoy en día estamos muy mal acostumbrados por partidos políticos; pero ahí también creo que es el juego de intereses. Hay un juego de intereses muy fuerte (Edixa Montiel. Entrevista, enero 2015)

Esos líderes de antes, ya a nosotros no... lo que les interesaba a ellos es que hubiera paz y tranquilidad en la guajira, hoy en día no, los líderes que tu llamas líderes que yo no los llamo líderes, son unos politiqueros, esos no más salen... ahorita están saliendo y están declarando... pero que va eso no. También tienen mucha culpa los partidos políticos ¿Por qué? Usted cree que como secretario general de x partidos yo tengo que

ver cuáles son las obras de esos líderes allá en la Guajira. Pero si tú no perteneces a la rosca. Yo tengo un ejemplo muy palpable de hace mucho. Ese era un gran amigo mío, este... uno de los mejores ingenieros wayuu de Venezuela como hacia obras buenas pa' la Guajira. Les dio envidia y pan, pan... y lo sacaron. Ahora está peor, a la vuelta tú ves vive la concejala! y todo eso está limpiecito. Porque hacen cosas para sus intereses. No, no... y lamentablemente los partidos políticos son los que los ponen y los empiezan a manejar a su antojo. Eso es lo que está pasando. Odilón Montiel. (Entrevista, enero de 2015).

Con esas dos referencias anteriores podemos concluir que la presencia de los partidos políticos en las luchas por las reivindicaciones indígenas ha contribuido con la división, manipulación y debilitamiento del movimiento indígena en Venezuela. Toda la transformación jurídica novedosa que pretende fortalecer las identidades étnicas, por el contrario, no ha sido bien aprovechada por los interés que se ciernen sobre los pueblos indígenas. El movimiento indígena debe pasar del voluntarismo promovido desde los partidos políticos a la conformación de verdaderas estructuras étnicas que garanticen la posibilidad práctica de transitar a una interculturalidad desde sus postulados culturales propios.

www.bdigital.ula.ve

Conclusiones

La investigación realizada nos permite afirmar que se están produciendo cambios en las relaciones de poder en la comunidad wayuu en su interrelación con la sociedad nacional. A tal efecto, se evidencia la superposición de estructuras (unas que son indígenas, otras que son nuevas, urbanas).

Los informantes y nuestra experiencia de campo reflejaron una organización clánica basada en un origen común que lo estableció el pájaro Utta por órdenes de Ma'leiwa, esto significa que se le concedió un animal particular para cada clan. Esto denota que hay una relación directa entre el mito de origen y la organización sociopolítica de los pobladores de wayuu. Precisamente el principio que rige la estructura de los wayuu es un eje matrilineal de descendencia, con un sentido clánico de cohesión del grupo, y una división en linajes semicorporativos.

www.bdigital.ula.ve

La organización social wayuu está basada en el parentesco unilineal por vía femenina, a pesar que se observan algunos rasgos sociales que dejan entrever una bilateralidad del parentesco. Se logró verificar la existencia del E'irukuu o Clan que son todas aquellas personas que están unidas por un antepasado común y utilizando un mismo apellido. El clan no es una entidad corporativa en la cual se adquieren responsabilidades y obligaciones con todos sus miembros. Los clanes son categorías no coordinadas de personas, no es una entidad política. Por el contrario solo se comparte una condición social.

Los clanes (e'irukuu) a su vez están formados por los Apüshi o linajes. En él se aglutinan las personas que descienden de un antepasado conocido común, es decir, la hembra fundadora de una línea genealógica ininterrumpida. Estos linajes no son estructuras estáticas en las cuales no se verifican cambios o escisiones,

por el contrario, ellos se dividen constantemente. En el caso wayuu, cada mujer en sí es una fundadora potencial de un linaje.

Entre los wayuu, la organización del clan que le da cohesión al grupo es el eje matrilineal, es decir, la línea de sucesión es por vía de la hembra. Esta situación no implica que entre los wayuu la mujer sea dominante sobre el hombre, es decir que exista un matriarcado. Lo que refleja hasta los momentos la incursión en el campo es que el parentesco wayuu, guiado por un eje matrilineal, no significa en rigor que la mujer tenga preponderancia pertinente y significativa sobre el hombre. De acuerdo con nuestra experiencia, es evidente que tanto la mujer como el hombre cumplen funciones complementarias y no excluyentes importantes para las comunidades a las que pertenecen.

En las comunidades wayuu quienes resuelven los problemas de la familia y la conflictividad política del grupo son los tíos maternos. Sus parientes se refieren a él como *ta'alaúla* (mi viejo, mi autoridad, mi tío materno). Por tanto, el tío es un representante y líder de la familia materna.

El tío materno expresa un claro principio de autoridad política en sus acciones. Es él quien habla por la familia y comunica las decisiones, pero además su palabra es tomada muy en cuenta, ya que se le consulta en los problemas. La norma consuetudinaria establece el respeto hacia el tío y el acatamiento social a sus decisiones, pero como las sociedades no se estructuran sobre la base de una determinada funcionalidad existen descontentos, contradicciones internas, rupturas de la norma y cambios a raíz de esta situación. Su figura pierde fuerza o se transmuta en la ciudad para adquirir otros elementos, se solapa entre nuevas situaciones y relaciones con la sociedad hegemónica.

El Pütchipü es un líder que no puede llevar una palabra ofensiva, él tiene que demostrar su sabiduría en cada arreglo, es un hombre que sabe sonreír, sabe convencer, un hombre que sabe perfeccionar la palabra, no importa que le toque una persona que sepa mucho él debe buscar la forma para llegar a un buen arreglo. Hay un poder taxativo que lo da la palabra, ya que solo hay paz negociando, hablando, dialogando. De acuerdo con esto se hace evidente el carácter oral de esta sociedad y la importancia del diálogo en la adquisición de la estabilidad del grupo. El basamento fundamental para la paz es sentarse a conversar y tratar de arreglar indemnizando al afectado. En el medio urbano el Pütchipü está pasando por una serie de transformaciones que le impiden realizar su trabajo desde los elementos propios, pero ha tenido la capacidad de negociar culturalmente para redefinir su papel en la ciudad.

Al analizar la problemática en las comunidades wayuu y las distintas formas de abordar sus soluciones parciales, hemos concluido que esto ha favorecido el surgimiento y fortalecimiento de un nuevo liderazgo, una nueva forma de poder que se ubica en las fronteras de ambas culturas para conectarlas, gestionar, y beneficiarse individual o colectivamente de esas gestiones. No obstante, los nuevos líderes coexisten con los liderazgos tradicionales wayuu que, en algunos casos los mismos individuos ejercen ambos roles.

Se evidencia que la sociedad wayuu está consciente de la necesidad de organizarse en función de la interrelación con el Estado para exigir que se atiendan sus demandas. También se observó la dificultad para organizarse en Asociaciones de Vecinos en el pasado y en Consejos Comunales en el presente, porque ello implica conocimiento de mecanismos administrativos que resultan complicados para estas poblaciones y por la ambigüedad de los ordenamientos jurídicos. Esto permite afirmar que a pesar de las nuevas leyes y reglamentos desde 1999, que establecen el reconocimiento de la ciudadanía wayuu, no se considera las particularidades de su organización sociocultural y política, su

asentamiento disperso, la poli-residencialidad, su lengua. Al contrario, se mantiene uniformidad en la superposición de las estructuras de las formas asociativas, pretendiendo que la sociedad wayuu las asimile de manera irreflexiva. Por consiguiente, se requiere de una administración apropiada del nuevo ordenamiento jurídico en relación con la participación del pueblo wayuu en la solución de sus problemas inmediatos.

Se evidencia la existencia de una red de interrelaciones entre el pueblo wayuu y el Estado venezolano, que se expresa en una dinámica de continuidades (permanencia de aspectos esenciales de su organización social) y discontinuidades (cambios socio-políticos y culturales) enmarcadas en el nuevo ordenamiento jurídico-constitucional de Venezuela. La Constitución de 1999 afianza el proceso que viene gestándose desde 1989 con la promulgación del Reglamento Vecinal. De allí surgen una serie de instancias y mecanismos participativos que permite el surgimiento de grupos de poder y líderes emergentes, los cuales asumen con el ente estatal algunas funciones destinadas a solventar los problemas más urgentes.

Se manifiesta dificultades para organizarse, por una parte, los conflictos de los liderazgos internos y las tendencias políticas que enfrentan a los miembros de las comunidades y, por otra, los trámites administrativos resultan complicados y limitantes (registro de asociaciones y Consejos Comunales, mecanismos de elección y formulación de proyectos). Esto permite afirmar, que a pesar que con las nuevas leyes de la república se establece el reconocimiento de la identidad y particularidad de una "ciudadanía indígena", se mantiene una visión y práctica que permite uniformidad en la superposición de las formas asociativas, negando de este modo la diferencia y especificidad de la organización sociocultural wayuu. Por consiguiente, se requiere de instrumentos participativos que se apeguen al ordenamiento jurídico actual, pero que a la vez reconozcan la aportación del pueblo wayuu y sus distintas formas organizativas.

Sí el Estado, por una parte, no crea condiciones en sus diferentes instancias de gobierno particularmente en el nivel municipal, para aplicar adecuadamente los instrumentos legislativos y las propias comunidades indígenas por su parte, no fortalecen sus organizaciones y aprenden a ejercer sus derechos, las posibilidades de avanzar en ámbitos de la vida colectiva, hacia mayores grados de participación y democratización, son limitados y se mantendrá las luchas y la conflictividad.

Por una parte, se observa que estas formaciones étnicas desconoce las instancias participativas para la asesoría técnica y administrativa (Juntas Parroquiales, Consejos Comunales, Cooperativas, entre otras) donde deben acudir para canalizar sus demandas, pero por otra parte, el Estado ha intentado instrumentar una excesiva proliferación de instancias y mecanismos de participación que en gran medida resultan muy complejos para su instrumentación, y, en muchos casos es confusa y ambigua.

Por último, los liderazgos emergentes deberían sustraerse de la lógica de la colonialidad del poder generada por los partidos políticos y constituir verdaderos espacios de participación desde sus acervos culturales. Una interculturalidad básica en igualdad de condiciones y con el pleno reconocimiento de sus particularidades. Deben salir de la condición de subalternos que se trasmite a través de los partidos del sistema. Pensamiento y acción desde la originalidad de sus culturas y no desde una orientación basada en la modernidad occidental y su consecuente centrismo.

Anexos

Reunión de lideresas wayuu de un Consejo Comunal



www.bdigitalula.ve

Presencia político partidista



Jornada de salud comunal



Lideresa wayuu en conversación con representante del Banco de la Mujer



Contienda política por el Consejo Comunal



www.bdigital.ula.ve

Sector Catatumbo. Parroquia Idelfonso Vásquez



C.C.Reconocimiento

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentos

Constitución de la República de Venezuela. (Gaceta Oficial N° 3.357, Caracas, 23 de enero de 1961.

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Gaceta Oficial Extraordinaria No 5.453, Caracas, viernes 24 de marzo del 2000.

Ley Orgánica de pueblos y comunidades indígenas. Gaceta Oficial No. 38.344 del 27 de diciembre de 2005. Caracas.

Ley de los Consejos comunales. 9 de abril de 2006. Caracas.

Ley de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado Zulia. Septiembre de 2014. Maracaibo.

Organización Internacional del Trabajo (OIT). 1957. Convenio 107.
<http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no107/lang--es/index.htm>.

Organización Internacional del Trabajo (OIT). 1989. Convenio 169.
<http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm>.

Organización de Naciones Unidas. 2007. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.
http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf.

Secundarias

Abélès, Marc. 2000. **La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos.** <http://antropologia-online.blogspot.com/2007/10/la-antropologia-politica-nuevos-objetivos.html>.

Aguilar Rivero, Mariflor.1992. **Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas.** México. FONTAMARA

Aguirre Baztán, A. (Ed.). 1995. **Etnografía.** México, Alfaomega.

Aguirre Baztán, A. (Ed.). 1995. **Etnografía.** México, Alfaomega.

Alarcón Johnny y Carmen Paz. 2009b. El pütchipü cambio y redefinición en la ciudad. En: **Uno y diverso. Diálogos desde la diferencia.** Vicerrectorado Académico ULA. Mérida.

Alarcón Johnny, Leal Morelva y Carmen Paz. 2007b.El poder político en el pueblo wayuu: Re/definiciones y nuevos liderazgos. En: **Revista Espacio Abierto.**

Alarcón, Johnny. 2006. Los wayuu, entre la quimera y la realidad. En: **Gazeta de Antropología.** No 22. España, Universidad de Granada.

- Alarcón, Johnny. 2007a. **Las relaciones de poder político en el pueblo wayuu.** Mérida. Ediciones del Vicerrectorado académico-LUZ
- Alarcón, Johnny. 2009a. Palabra y poder. El *Pütchipü* y el cruce de fronteras culturales. En: **Gazeta de Antropología.** No 25. España, Universidad de Granada
- Alvarado, Lisandro. 1945. **Datos etnográficos de Venezuela.** Caracas, Ministerio de Educación Nacional.
- Amodio, Emanuele. 1993. **La construcción de identidades en los sistemas multiétnicos de integración regional.** Caracas. Simposio internacional de Diversidad y Cultura.
- Aparicio, Marco. 2011. Los derechos constitucionales de los pueblos indígenas. En: **El Estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural.** Editor: Luis Jesús Bello. Caracas, IWGIA.
- Ardila, Gerardo (e.d). 1990. **La Guajira. De la memoria al porvenir. Una visión antropológica.** Colombia, Universidad Nacional.
- Auge Marc y Jean Colleyn: 2004. **Qué es la antropología.** España. Paidós.
- Auge Marc. 1998. **Hacia una antropología de los mundos contemporáneos.** España. Gedisa
- Auge Marc. 2006. **El oficio del antropólogo.** España. Gedisa.
- Auge Marc. 2007. **Por una antropología de la movilidad.** España. Gedisa
- Balandier, Georges.1969. **Antropología política.** España, Península
- Balandier, Georges.1988. **Modernidad y poder. El desvío antropológico.** España, JUCAR.
- Balandier, Georges.1994. **El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación.** España, JUCAR.
- Barié, Cletus Gregor. 2000. Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama. México. Abya-Yala y Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas de México.
- Baruch, Robert y Folger Joseph. (1994). **La promesa de la mediación.** Argentina: Granica.
- Bello, Luis Jesús (1995): "Propuesta para el proyecto de la Organización Regional de Pueblos Indígenas de Amazonas", *La Iglesia en Amazonas*, n° 71, diciembre, pp. 12-16.
- Beriain, Josetxo. 1990. **Representaciones colectivas y proyecto de modernidad.** Barcelona, ANTHROPOS.
- Bestard, Joan. 1998. **Parentesco y modernidad.** Barcelona, Piados.
- Bobbio, Norberto. 1992. **Estado, gobierno y sociedad. México.** FCE
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1989. *La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos.* En: **Arinsana**, # 10. Caracas.
- Boqué T, María C. 2003. **Cultura de mediación y cambio social.** España. Gedisa.
- Castoriadis, Cornelius. 1999. **La institución imaginaria de la sociedad.** Vol 1 y 2. Argentina, Tusquets editores.

- Clastres, Pierre. 1996. **Investigaciones en antropología política**. España, Gedisa.
- Cohen, Abner.1991. *Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder*. En: **Antropología política**. Compilador, J.R. Llobera. España, Anagrama
- Cohen, Ronald.1991. *El sistema político*. En: **Antropología política**. Compilador, J.R. Llobera. España, Anagrama
- Colajanni, Antonio. 2001. **La diversidad cultural en una perspectiva global**. Ponencia presentada en el Congreso Internacional. Construyendo relaciones entre culturas. Un desafío del siglo XXI. Pontificia Universidad Católica de Chile 34 al 5 de octubre.
- Colmenares Olívar, Ricardo. 2001. **Los derechos de los pueblos indígenas**. Editorial Jurídica Venezolana, Caracas.
- Colmenares Olívar, Ricardo. Sistema de justicia penal formal y el derecho consuetudinario Wayuu. En: **Revista Presencia Ecuémica**. N° 43. Caracas, Venezuela.
- Colmenares, Ricardo. 1999. El Indígena Wayuú frente al Sistema Penal Venezolano” En. **Seminario sobre "Derecho Consuetudinario Wayuú" organizada por la Gerencia del Área Cultural del Banco de la República de Colombia en Riohacha (Colombia)**. <http://www.alertanet.org/dc-rc-dWayuu-ve.htm>.
- Colmenares, Ricardo. 2006. Sistema de Justicia Penal Formal y el Derecho Consuetudinario Wayuu. En. **Frónesis** v.13 n.1 Caracas.
- Colson Elizabeth.1991. *Antropología política*. En: **Antropología política**. Compilador, J.R. Llobera. España, Anagrama.
- Consejo Nacional Electoral (CNE). http://www.cne.gob.ve/web/estadisticas/index_resultados_elecciones_anteriores.php.
- Cuche, Denis. 1996. **La noción de cultura en las ciencias sociales**. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Díaz María y Freitas Alexandra. (2003) **Una Aproximación a los Medios Alternativos de Resolución de Conflictos**. Caracas: Consorcio Justicia.
- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. (1984). Madrid: Espasa-Calpe
- Diez F y Tapia G. 1999. **Herramientas para trabajar en mediación**. Buenos Aires. Paidós.
- Douglas, Mary. 1973. **Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú**. España. Siglo XXI
- Dumont, Louis. 1975. **Introducción a dos teorías de la antropología social**. Barcelona. Anagrama.
- Durkheim, Emile.1982. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Madrid, AKAL.

- Escobar, Arturo, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino. 2001. *Lo cultural y lo político en lo movimientos sociales latinoamericanos*. En: **Política cultural y cultura política**. Colombia, TAURUS-ICANH
- Evans-Pritchard, E.E. 1990. **Ensayos de antropología social**. Madrid, Siglo XXI.
- Fortes, Meyer y Evans-Pritchard. 1991. *Sistemas políticos africanos*. En: **Antropología política**. Compilador, J.R. Llobera. España, Anagrama.
- Foucault, Michel. 1992. **Microfísica del poder**. Madrid, Ediciones de La Piqueta.
- Fox, Robin.1972. **Sistema de parentesco y matrimonio**. Madrid, Alianza Editorial.
- García Gavidia, Nelly y Carlos Valbuena. 2004. Cuando cambian los sueños. La cultura wayúu frente a las iglesias evangélica. En: **Revista OPCION** v.20 n.43. Enero. Maracaibo.
- García Gavidia, Nelly. 2002. Procesos globalizadores y nuevas formas de ciudadanía en poblaciones wayuu urbanas.129-184. En: **Revistacenipec.21**. Enero -diciembre.
- Geertz, Clifford. 1996. **La interpretación de las culturas**. Barcelona, Gedisa.
- Giddens, Anthony. 1998. **Capitalismo y la moderna teoría social**. España, Idea Universitaria.
- Gledhill, John. 2000. **El poder y sus disfraces**. Ediciones Bellaterra. España.
- González Alcantud, José. 1998. **Antropología (y) Política. Sobre la formación cultural del poder**. Barcelona, Anthropos.
- González Alcantud, José. 2007. Antropología Política. En: **Introducción a la antropología social y cultural**. Editor Carmelo Lisón Tolosana. Madrid, AKAL.
- González, Iñigo. 2010. **Antropología de la participación política**. Amarú. España.
- González, Omar. 1973. **Los guajiros una cultura indo-europea**. Caracas. Universidad Central de Venezuela.
- González, Omar. 2009. **Interculturalidad y ciudadanía. Los pueblos indígenas de Venezuela: excluidos originarios**. Anuario GRHIAL. Universidad de Los Andes. Mérida. Enero-Diciembre, N° 3.
- Goody, Jack. 1977. **La domesticación del pensamiento salvaje**. Madrid. AKAL.
- Goulet, Jean-Guy. 1981. **El universo social y religioso Guajiro**. Maracaibo, CORPOZULIA-UCAB.
- Guber, Rosana.2001. **La etnografía. Método, campo y reflexividad**. Norma Colombia.
- Guerra, Weidler. 1992. **Perspectivas políticas del pueblo wayúu**. Ponencia presentada en el Primer Encuentro Binacional de Asuntos Indígenas. Colombia
- Guerra, Weidler. 1993. *El poblamiento del territorio*. En: **Vivienda guajira**. Colombia, Carbocol.
- Guerra, Weidler. 1993. *Perfil etnográfico del grupo wayúu*. En: **Vivienda guajira**. Colombia, Carbocol.

- Guerra, Weildler. 2000. **Adaptación de los Wayuu a la Vida del Desierto**. Bogotá: Conferencia Museo del Oro.
- Guerra, Weildler. 2000. *Los Pütchipü wayuu: especialistas indígenas en la solución de disputas*. En: **AGUAITA**, número14, Observatorio del Caribe Colombiano.
- Guerra, Weildler. 2003. **La disputa y la palabra**. Bogotá, Editores I/M.
- Gutierrez, Erick. 2011. **La interculturalidad en el Estado venezolano: los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas**. Caracas. Defensoría del Pueblo.
- Gutiérrez, Gabriel. 1986. La hermenéutica como método. En: <http://visionfilosofica.blogspot.com/2008/07/la-hermenutica-como-mtodo-gutierrez.html>.
- Hammersley, Martyn y Paul, Atkinson. 1994. **Etnografía**. Barcelona, Paidós.
- Hammersley, Martyn y Paul, Atkinson. 1995. **Qué es etnografía**. Traducción de Nerio García. Fotocopiado.
- Horowitz, S.R. 1998. **Mediación en la escuela. Resolución de conflictos en el ámbito educativo adolescente**. Buenos Aires. Aique.
- Kottak, Conrad P. 1999. **Antropología cultural**. Madrid, McGraw–Hill.
- Leach, E.R. 1976. **Sistemas políticos de la alta Birmania**. Barcelona, ANAGRAMA.
- Leal, Nila. 2002. *Experiencias novedosas en el ejercicio de la ciudadanía activa: las comunidades de Nazareth y kusí*. En: **Cuestiones Políticas**. No 29, Maracaibo, LUZ.
- Leal, Nila. 2006. Ciudadanía activa: la construcción del nuevo sujeto indígena. En: **Opción** abril año/vol 22 No 49. Maracaibo. Universidad del Zulia.
- Leal, Nila y Johnny Alarcón y Morelva Leal. 2003. *Relaciones de poder y nuevos liderazgos*. En: **Boletín Antropológico**. Año 21, N° 58, Mayo-Agosto. Universidad de Los Andes Mérida.
- Leplantine, Francois. 2010. **El sujeto, ensayo de antropología política**. Ediciones Bellaterra. España.
- Lewellen, Ted. 2009. **Antropología política**. Ediciones Bellaterra. España. Tercera edición.
- López-Sanz, Rafael. 2000. Material de trabajo para el seminario: **Parentesco y clase social / Color en Venezuela y el Caribe**.
- López-Sanz, Rafael. 2000. **Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana**. Caracas, UCV.
- Lowie, Robert. 1979. **La sociedad primitiva**. Buenos aires. Amorrortu Editores.
- Luque, Enrique. 1996. **Antropología política**. Barcelona, Ariel.
- Mackenzie, José (Padre). 1974. **Así es la Guajira**. S\C, S\E.
- Mair, Lucy. 1978. **Introducción a la antropología social**. Madrid, Alianza Editorial

- Mansen, Richard. 1991. Citas dramáticas en el discurso persuasivo y narrativo del Guajiro (Wayuu). En: **Revista latinoamericana de Estudios etnolingüísticos**. Lima
- Marcus, George y Michael, Fischer. 2000. **La antropología como crítica cultural**. Amorrortu Editores. Argentina.
- Mardones, JM.1991. **Filosofía de las ciencias humanas y sociales**. España. Anthropos.
- Martín, Gustavo. 1984. **Ensayos de antropología política**. Caracas, Tropykos.
- Martínez, Miguel. 2004. **Ciencia y arte en la metodología cualitativa**. México. Trillas.
- Matos Romero, Manuel. 1971. **La Guajira su importancia**. Maracaibo, empresa El Cojo.
- Matos Romero, Manuel. 1975. **Derecho civil y penal Guajiro. El “Pupchipu” o abogado Guajiro**. Maracaibo, LUZ.
- Matos Romero, Manuel. 1975. **La Sедienta Guajira**. Maracaibo, LUZ.
- Matos Romero, Manuel. 1978. **Apuntaciones historiográficas acerca de algunos de los segundos colonos de La Guajira**. Maracaibo, LUZ
- Montiel, Nemesio. 1988. **Testimonio sobre la lucha y reafirmación étnica**. Maracaibo, LUZ.
- Montiel, Nemesio. 2001. **Linajes**. Maracaibo. LUZ.
- Morgan, Lewis. 1971. **La sociedad primitiva**. Madrid. Ayuso.
- Moscovici, Serge. 1979. **El psicoanálisis, su imagen y su público**. Buenos aires. Huemul.
- Oliveros, María Teresa. 1975. **La Goajira**. Mérida, ULA.
- Paz Ipuana, Ramón. 1972. **Mitos Leyendas y Cuentos Guajiros**. Caracas, Instituto Agrario Nacional.
- Paz, Carmen. 2007. **Sistema explicativo del proceso salud-enfermedad en niños wayuu**. Maracaibo. LUZ
- Perrin, Michel. 1979. **Los guajiros: La palabra y el vivir**. Caracas, Fundación La Salle.
- Perrin, Michel. 1980. **El Camino de los indios muertos**. Caracas, Monte Ávila.
- Pritchard, Evans. 1977. **Los Nuer**. Barcelona. Anagrama
- Qujano, Anibal. 2006. **Estado-nación y “movimientos indígenas” en la región Andina: cuestiones abiertas**. Revista OSAL. AÑO VII N° 19 ENERO-ABRIL.
- Rabinow, Paul. 1992. **Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos**. Madrid, JÚCAR
- Radcliffe-Brown, A.R.1982. **Sistemas africanos de parentesco y matrimonio**. Barcelona, Anagrama.
- Ross, Marc Howard. 1995. **La cultura del conflicto. Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia**. Barcelona, Paidós.
- Salер, Benson. 1986. *Principio de Compensación y el valor de las personas en la sociedad Guajira*. En: **Revista Montalban**. Número 17, Caracas, UCAB.

- Saler, Benson. 1987. *Los Wayú (Guajiro)*. En: **Los aborígenes de Venezuela**. Caracas, Fundación La Salle y Monte Ávila.
- Segovia de Navia, Yanett Coromoto. 2006. **CRIMEN Y COSTUMBRE EN LA SOCIEDAD WAYUU**. MEMORIA DE GRADO PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA. Madrid. Universidad Complutense.
- Segovia, Yanett. 2001. Jorge Luis Ipuana: Un preso inocente. Una aproximación a la justicia formal penal en Venezuela en el marco de un nuevo diálogo intercultural. 219-253. En: Revista Cenipec. 21.2002. Enero - diciembre.
- Segovia, Yanett. 2001. La cárcel no cura. En: Revista Cenipec. 20. Enero - Diciembre.
- Service, Elman. 1975. **Los orígenes del Estado y de la civilización**. España, Alianza.
- Service, Elman. 1962. **Organización social primitiva**. New York, McGraw-Hill.
- Sperber, Dan. 1991. **Etnografía interpretativa y antropología teórica**. En: Alteridades. Año 1 No 1. México. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Stogdill, Rallph M. (1999). **Teorías y estudios sobre liderazgo**. Madrid. Cuarta Edición: Editorial Edansa
- Taylor, Charles. 1993. **El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"**. FCE. Mexico.
- Tyler, Stephen. 1998. *La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto*. EN: **El surgimiento de la antropología posmoderna**. España, GEDISA
- Tylor, Edward. 1977. **Cultura Primitiva**. Madrid, Ayuso
- Van Cott, Donna Lee. 2002. Movimientos indígenas y transformación constitucional en los andes. Venezuela en perspectiva comparativa. *Rev. Venezolana. de Economía. y Ciencias Sociales, 2002, vol. 8, n° 3 (sept.-dic.)*.
- Varela, Roberto. 2005. **Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política**. Barcelona, ANTHROPOS
- Varios autores. 1975. **EL Guajiro y su problemática social, cultural y económica**. Mimeografiado.
- Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada. 2006. **La lógica de la investigación etnográfica**. San Cristóbal, Editorial Trota.
- Vílchez, Jacqueline. 1998. **Talirai: expresión wayuu de música y parentesco**. Tesis para optar al grado de Magister en Antropología. LUZ/FEC.
- Vizcaíno, Eden. 1991. **Origen del derecho wayuu**. Colombia, Editorial Mejoras.
- Weber, M. (1964). **Economía y sociedad**. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max. 1984. **La acción social: Ensayos metodológicos**. Barcelona. Península.
- Weber, Max. 2006. **Ensayos sobre metodología sociológica**. Buenos aires. Amorrortu Editores.