



**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE ODONTOLOGIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
BIOANTROPOLOGICAS Y ARQUEOLOGICAS
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA**

**Códigos contemporáneos de la identidad Wayuu
en espacios urbanos de Maracaibo**

Tesis presentada para optar al grado de Doctor en Antropología

**Tesista: Mgsc Carlos Adán Valbuena Chirinos
Tutora: Dra. Nelly García Gavidia**

Mérida, Marzo 2016

RESUMEN

El presente trabajo enmarca su interés en el estudio de la sociedad wayuu, sus expresiones de semejanza y diversidad en el proceso de construcción de identidades en los contextos urbano y a periurbano de la ciudad de Maracaibo, siempre enfocado en la cultura como objeto de la antropología social y cultural en cuya teoría y experiencia se sostiene, por cual es posible enunciar que **en** dichos espacios emergen respuestas que la sociedad wayuu elabora para afrontar las situaciones y contingencias, por lo tanto estos son los escenarios donde las identidades wayuu contemporáneas irrumpen haciendo posible la percepción de los códigos con los cuales elaboran, representan y usan sus identidades y enfrentan contradicciones y tensiones que se dan al interior de su sistema socio cultural, lo cual permite como objetivo general Interpretar los códigos contemporáneos de identidad utilizados por los wayuu en los espacios urbanos de Maracaibo, razón por la cual, y así contribuir con la descripción de la sociedad wayuu en la complejidad de las prácticas y relaciones con el entorno poblacional, escenográfico, urbano, tecnológico y social de la ciudad de Maracaibo.

Se avanza a manera de conclusión, que la cultura wayuu existe y es visible en términos planetarios que validan su cultura y sociedad en el panorama global, al tiempo que se evidencian cambios relativos al patrón residencial urbano, la organización familiar o de linaje, el sistema tradicional de alianzas y filiación matrimonial; los roles económicos, la autoridad política y la relación con lo sagrado los cuales se perciben, a través de las prácticas y de los dinamismos en las representaciones que los wayuu construyen frente a la realidad que les toca vivir y poblar con sus símbolos, su imaginario; con los códigos contemporáneos de sus identidades en el contexto urbano.

Palabras Clave: Wayuu, Identidades, Maracaibo, Códigos contemporáneos de Identidad

ABSTRACT

This work frames his interest in the study of Wayuu society, its expressions of similarity and diversity in the process of identity construction in the urban and peri-urban contexts of the city of Maracaibo, always focused on culture as an object of social anthropology and culture in whose theory and experience it is held, for which it is possible to enunciate that in these emerge spaces answers that Wayuu society elaborates to face situations and contingencies, therefore these are the scenarios where contemporary Wayuu identities burst, making possible the perception of the codes with which they elaborate, represent and use their identities and face contradictions and tensions that occur within their socio-cultural system, which allows as a general objective To interpret the contemporary identity codes used by the Wayuu in the urban spaces of Maracaibo, which is why, and thus contribute to the description of Wayuu society, in the multiplicity and complexity of practices and relationships with the population, scenographic, urban, technological and social environment of the city of Maracaibo.

It is advanced by way of conclusion, that the Wayuu culture exists and is visible in planetary terms that validate its culture and society in the global panorama, at the same time as changes are evidenced regarding the urban residential pattern, the family or lineage organization, the system traditional alliances and matrimonial filiation; the economic roles, the political authority and the relationship with the sacred which are perceived, through the practices and the dynamisms in the representations that the Wayuu construct in face of the reality that they have to live and populate with their symbols, their imaginary ; with the contemporary codes of their identities in the urban context.

Key Words: Wayuu, Identities, Maracaibo, Contemporary Identity Codes

AGRADECIMIENTOS

Al pueblo wayuu

A todas aquellas personas que apoyaron con sus criterios y opiniones el desarrollo de las ideas presentes en este trabajo.

A mis amigos y colegas en el recorrido intelectual que nos ha tocado compartir.

A Leoncio Pocaterra, Edixa Montiel, Alí Fernández, Rubia Iguarán, Librada Pocaterra, por la claridad que sus palabras han aportado.

A Carmen Laura Paz Reverol, mi hermana intercultural, sin cuyos criterios este documento estaría incompleto

A Ricardo Delgado Ramírez y Gabriel Acurero Romero, presencias y apoyos invaluable en cada trazo de este proceso

A la Dra. Nelly García Gavidia, tutora y maestra, espejo y guía en la construcción de la arquitectura de este documento.

Infinitas gracias.

INDICE

Portada Interna.....	i
Acta Veredicto.....	ii
Resumen.....	iii
Abstrac.....	iv
Agradecimientos.....	v
Indice.....	vi
Tablas y gráficos.....	viii
Introducción.....	9
Preliminar para una hoja de ruta.....	9
Contextos, entramados y búsqueda de sentido.....	13
Capítulo I.....	33
Propósitos teóricos	33
El juego de las identidades.....	37
Representaciones y comprensiones.....	41
Peldaños hacia la contemporaneidad.....	48
Capítulo II.....	55
Métodos y metodologías.....	55
Capitulo III.....	76
El pueblo Wayuu en presente continuo.....	76
Capítulo IV.....	94
La ciudad Maracaibo como contexto.....	94
Urbana y gemela	97
Escenarios con encuentros y distanciamientos	101
Un destino llamado Ziruma.....	102
Paria Bolivariana, epifanía en el espacio periurbano.....	105
<i>Shawantamanaa</i> nexos y distancias.....	108
Dios es amor, proyección pentecostal sobre el pueblo <i>wayuu</i>	110

Espacios en tránsito.....	114
Capítulo V.....	116
Los imágenes wayuu hablan en el presente.....	122
De Maracaibo para el mundo.....	125
Ziruma, anclada en la nostalgia.....	128
El evangelismo de la profusión.....	143
Una realidad de muchos rostros	156
Conclusiones.....	161
La homogeneidad imposible.....	171
Bibliografía	168

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

TABLAS Y GRÁFICOS

Tabla N° 1 Uso de elementos testimoniales y referenciales.....	74
Tabla N° 2 Extracto Censo Nacional de población y vivienda 2011.....	89
Tabla N° 3 Letra y reducción sémica de la gaita Guajiro Soy.....	132
Tabla N° 4 Rituales del Anawajaa.....	142

www.bdigital.ula.ve

INTRODUCCIÓN

Preliminar para una hoja de ruta

El presente trabajo se enmarca en el ámbito de la Antropología Social y Cultural, de un modo sencillo, se puede afirmar que su interés central está en el estudio de un grupo social particular, y sus expresiones de semejanza y diversidad, siempre desde una perspectiva de estudio de la cultura como objeto de la disciplina y en cuya teoría y experiencia se sostiene esta investigación.

Sin embargo, es necesario singularizar la conexión que existe entre el proceso de construcción de identidad en un contexto urbano y a ratos periurbano, en el cual, de un modo nada lateral, se vincula el presente estudio con el significado que comporta para el autor su propio contexto de vida.

Creer en una ciudad como Maracaibo, constituida, hasta el momento, por dos municipios, desde la promulgación y puesta en práctica de la Ley de División Política y Territorial de 1995, denominados, Municipio Maracaibo y Municipio San Francisco respectivamente, es iniciar un recorrido de vida personal en el cual la presencia de los distintos otros interroga al niño, al adolescente, al adulto joven y al hombre contemporáneo de una manera incesante.

Recorrer la vida en un contexto multicultural, con presencia *wayuu*, *añú*, *yuckpa* y en menor medida *japrería* y *barí*, es punto de partida para comprometer a cualquier investigador de las ciencias sociales y humanas, en una condición como la descrita, a buscar respuestas en el rostro y la mirada del “otro”. En la contigüidad o la distancia; en la diferencia, pero también en

su reflejo que vuelve perfilando los rasgos de una identidad que sentimos algunas veces *wayuu*, otras mestiza y a ratos criolla.

Frente a los diferentes otros, la identificación de tal particularidad da forma a nosotros. A ese conjunto que se reconoce como iguales y que al mismo tiempo se niega a dejar a un lado los componentes que identifica como propios desde la conciencia y la memoria compartida, y confirmada en la contemporaneidad.

Maracaibo como espacio de vida, se siente en su heterogeneidad; en las yuxtaposiciones de los sujetos que pugnan por emerger en la textura urbana, en los cruces de intereses de toda índole colisionando, sintetizándose o antagonizándose en una especie de sociogénesis interminable ante la cual es imposible la indiferencia, tal como lo enseña la práctica de una disciplina para la cual la diferencia- alteridad- otredad, es una categoría que adquiere etnonímicos y alteronímicos para pronunciar los nombres de tantos “ellos” como se presenten frente a uno o más “nosotros”.

Allí está la motivación de partida a la cual se suman los procesos académicos que desde la Maestría en Antropología de la Universidad del Zulia se convirtieron en principios rectores de una formación orientada a la adquisición de herramientas de investigación en antropología, así como también, a la construcción de un piso teórico y experiencial cuyo nivel más alto hasta el momento está representado por el Doctorado en Antropología de la Universidad de los Andes.

Es necesario agregar a lo antes escrito, que uno de los elementos que de manera decisiva forman parte de las motivaciones a partir de las cuales, no sin sortear dificultades, se ha podido avanzar en el recorrido académico del doctorado, es el estímulo que ha brindado el cuerpo científico y docente que allí ofrece sus aportes a cada participante de manera singular, pero también a los grupos de reflexión que se constituyen; pues por una parte facilitan al

doctorando su incorporación a la comunidad que agrupa investigadores enfocados en la disciplina antropológica en la Universidad de los Andes, y por otra, conduce al participante a desarrollar interacciones con una comunidad académica de esta naturaleza, lo cual alienta al investigador a buscar horizontes más amplios creativos y comprometidos con la ciencia.

Desde una perspectiva personal existe en el investigador que aquí se expresa, una motivación personal que se traduce en la necesidad de enriquecer con aportes surgidos de sus propias experiencias las respuestas que ante la discusión de la problemática de las identidades existe en el contexto zuliano. En este caso se trata de responder a la realidad con el resultado de reflexiones elaboradas a tal efecto desde la riqueza de la vida social.

De allí que sea necesario dar atención a preguntas que han sido postergadas frente a colectivos sociales que producen, y simultáneamente, reclaman referencias en las cuales poder visualizar sus identidades y tal vez su mestizaje, sus desplazamientos identitarias, su cualidad de criollos; más allá del “ mito del crisol de razas ”, “del *melting pot* ” y de la hibridación o de idealizaciones emanadas de políticas que desde el siglo XX hasta el presente, insisten en tratar de inducir una opacidad deliberada que obstruya la visión de nuestras propias imágenes y la construcción de las referencias de libertad, igualdad, equidad y bienestar que los venezolanos anhelan¹.

¹ El término criollo es por definición una palabra polisémica que en principio es aplicada a los nacidos en el continente americano, pero con un origen europeo. A diferencia del indígena, el criollo era definido por ser un habitante del llamado Nuevo Mundo, nacido de padres europeos o descendiente solamente de ellos. El diccionario de la lengua española, *presenta una acepción de partida donde se establece que la voz criollo o criolla es un adjetivo cuyo atributo es lo*: Dicho de un hijo y, en general, de un descendiente de padres europeos: Nacido en los antiguos territorios españoles de América y en algunas colonias europeas. En su segunda acepción, se mantiene el carácter adjetivo y se enuncia su aplicación como lo que: Se decía de la persona de raza negra nacida en territorios hispanoamericanos, por oposición a la que había sido llevada de África como esclava. En adelante, la tercera, acepción resalta lo: Dicho de una persona nacida en un país hispanoamericano, para

resaltar que posee las cualidades estimadas como características de aquel país. La cuarta y quinta acepciones, develan la dimensión del término criollo para definir lo: Autóctono, propio, distintivo de un país hispanoamericano y lo: Peculiar, propio de Hispanoamérica.

En la última de sus acepciones el término es enfocado desde un aspecto pragmático, derivado de aquello que: Se dice de los idiomas que han surgido en comunidades precisadas a convivir con otras comunidades de lengua diversa y que están constituidos por elementos procedentes de ambas lenguas. Se aplica especialmente a los idiomas que han formado, sobre base española, francesa, inglesa, holandesa o portuguesa, las comunidades africanas o indígenas de ciertos territorios originariamente coloniales

Desde la perspectiva gramatical, ya es posible apreciar el comportamiento de una noción que en lo social es aún más interesante, pues si bien se describe como una presencia identitaria surgida de la presencia europea en América, las contradicciones que impactan este registro identitario se fortalecen como consecuencia de las reformas borbónicas que relegaron al componente criollo de los principales cargos políticos y eclesiásticos en Nueva España, situación determinante para el estallido del movimiento insurgente y la consumación de la independencia en momentos posteriores.

Profundizando en esta referencia, el término **mestizo** fue aplicado por el Imperio Español en el siglo XVI para denominar a una de las “castas” o “cruzas” que integraban la estratificación social racista surgida de la colonización hispánica en el continente americano”.

El término proviene del latín *mixticius* cuya traducción podría ser, mezclado o mixto. Igual que el vocablo “criollo”, es arrojado en una interesante amplitud de significado, en tanto categoría asociada a las ideas que se utilizan para identificar a seres humanos que tienen antecesores pertenecientes a distintas etnias. En este último sentido, todos los seres humanos son mestizos.

Aunque se trata de un término muy discutido, en la actualidad y comúnmente, se utiliza el término mestizo para describir a las personas cuyo aspecto físico es intermedio entre los de dos o más grupos de referencia fenotípica. Si bien originalmente se utilizaba para describir a los descendientes de progenitores blancos e indígenas actualmente el término se utiliza como descriptor de la diversidad de etnias.

El la organización social referida con la categoría “castas españolas” que derivó de la doctrina medieval de los estatutos de limpieza de sangre, se clasifica como *mestizas* a personas que tenían posición social disminuida, que les impedía o limitaba su acceso a la educación y a posiciones de mando, propiedad o prestigio.

Con las guerras de independencia americana, los nuevos estados surgidos en el siglo XIX, abolieron las “prerrogativas de sangre y nacimiento”, estableciendo la igualdad ante la ley. Luego de la independencia, el término se mantuvo para denominar a las personas o culturas que descenden de indígenas americanos, afroamericanos y españoles. En éste último sentido se infiere que casi toda la población hispanoamericana es mestiza.

Al efecto del presente trabajo se implica el conjunto de contradicciones cuya perpetuación pareciera generar importantes condiciones de continuidad en el contexto venezolano, vista la posibilidad de percibir en un juego de identidades de la población de contextos pluridiversos como la ciudad de Maracaibo, la demanda por reconocimiento simultaneo de tales registros, de modo que bien es posible que un sujeto pueda autodefinirse en su cualidad de mestizo y al mismo tiempo en su cualidad de criollo. Lo cual nos permite reproducir un criterio de García Gavidia, expresado en una conferencia en el marco del III Seminario: Pensamiento, arte y culturas contemporáneas. Organizado en abril de 2010 por la Maestría en Antropología- y el Museo de Artes Contemporáneo del Estado Zulia, en el cual destaca que: El mestizaje es más elíptico que enfático más enigmático que transparente. Es el pensamiento de la relación, de la multiplicidad y de la singularidad; pero también del movimiento. El mestizaje es lo que debería permitir que se encuentren, en un

Este documento es también impulsado por la necesidad de mejores condiciones de vida e inspirado, en cierta medida, por la creciente demanda de respeto que las diversidades de una región donde sus constituyentes étnicos coadyuvaron a la construcción de un modo de vida que en la contemporaneidad permanece y reclama voz propia en el contexto nacional e internacional, a pesar de los indefinibles matices que dan color a las identidades que se han manifestado desde entonces y que seguramente continuarán manifestándose en el futuro.

Las personas son movidas a realizar determinadas acciones y persistir en ellas para su culminación. En este caso, la voluntad y el interés del autor de esta propuesta, así como su esfuerzo personal, se mueven no por altruismo sino por la pasión de conocer a ese “otro”, entre quienes también están las personas queridas; dar un giro y hacer un esfuerzo para expresarse desde el sí mismo. Para alcanzar metas académicas, personales y laborales. Para, tal como se expuso al principio de estas líneas, ser mejor en la contigüidad y en la distancia.

Contextos, entramados y búsqueda de sentido

En la medida en la cual avanza el siglo XXI la expansión del fenómeno calificado como globalización ha permitido a los habitantes del mundo, su asistencia en el llamado “tiempo real” a un conjunto de acontecimientos que muestran el surgimiento y visualización de las particularidades étnicas a un nivel claramente planetario; minorías, anteriormente, silentes presentan sus voces en un concierto identitario que parece poner en evidencia la incapacidad del estado-nación, como artefacto de la modernidad; como

enriquecimiento mutuo las culturas. El mestizaje es el pensamiento de la partición y el intercambio, esta marcha *con* es mediante la cual se debe hacer una marcha metódica como lo señalaba Ricoeur para la interpretación. El mestizaje es el resultado de la interculturalidad.

institución “pétrea” con la cual la modernidad fraguó las formas de la homogeneidad requeridas para producir la ficción de unidad y las imágenes del poder requeridas para dar cuerpo a las sociedades modernas, hoy amenazadas con la fragmentación y la entropía como correlato de las acomodaciones de los poderes supraestatales y globales por sí mismos.

Latinoamérica y cada una de sus sociedades nacionales, levantadas con el paradigma del estado-nación generaron un conjunto de relaciones socioculturales, tecnoeconómicas y tecnoecológicas que requirieron la conformación, reconocimiento y subsiguiente empoderamiento de los componentes criollos, pero que también son mestizos y cuyos sentimientos y pensamientos de mesticidad, en tanto calidad de mestizo, migraron hacia la participación en la contradicción, identificados todos como aquellos que se reconocían como herederos de la sangre y los méritos de los miembros de la clase que participó en la compleja “gesta emancipadora”, evento crucial para construcción de las naciones de las Américas y en particular de la república de Venezuela.

De hecho, desde los inicios de la república y hasta muy entrado el siglo XX, la política hacia los pueblos indígenas que sobrevivieron la conquista, la colonia y las guerras republicanas, estuvo dirigida hacia su asimilación, reducción e invisibilización.

El indio vivo pasó a ser el otro, sirvió al resto de la sociedad criolla y mestiza como referencia contrastante en la conformación de las identidades nacional y regional, mientras que el indio muerto servía como metáfora, como símbolo de un pasado heroico. En el siglo XX (desde las década sesenta – setenta), el movimiento indígena venezolano, en consonancia con sus iguales de todas las Américas, crearon estrategias organizativas y de lucha para buscar reivindicaciones étnicas, al mismo tiempo que su reconocimiento como ciudadanos, fueron conquistando espacios donde la dimensión étnica pasó a

jugar un rol importante que se concretó en su reconocimiento jurídico y político, en la última Constitución de 1999.

Esta nueva situación es muy compleja y llena de contradicciones, ya que en los hechos, los treinta y seis pueblos indios de Venezuela pasaron a ser interdependientes y determinados por la sociedad nacional y se utilizan como signos en un sistema multiétnico, han dejado de ser, como dice Carneiro da Cunha, M. (2001:446), “totalidades”(sic.) para convertirse en partes de un sistema nuevo, de un metasisistema, que a su vez, las organiza y les confiere sus posiciones y significados”. Este sistema declarado pluriétnico y multicultural si bien no excluye a las sociedades indígenas y las convoca a vivir con las otras etnicidades que conforman el Estado-nación, se convierten en un riesgo peligroso para cada uno de estos pueblos.

Los pueblos indios de Venezuela, ha quedado suficientemente claro, no son homogéneos. Los procesos de reorganización frente a la situación de hegemonía/dominación en la que viven implican contradicciones y fricciones tanto al interior de cada uno de ellos como en sus relaciones con la sociedad criolla. Estas situaciones son a menudo creativas pero también potencialmente destructivas.

No obstante desde mucho antes, los pueblos amerindios ubicados en el territorio venezolano de entonces estuvieron involucrados en los procesos políticos y militares que desembocan en múltiples episodios de resistencia y combate. En los territorios que hoy conforman el Zulia, se puede referir lo narrado por Ocando Yamarte para exteriorizar la mencionada circunstancia:

“Todo el territorio actual del Zulia estaba distribuido entre diversas tribus indígenas. Eran los pobladores naturales. Llegó un momento en que se vieron ahogados por la voracidad de los blancos del Nuevo Reino, arraigados en el Rio de la Hacha y Pamplona; y por las arbitrariedades de los alemanes y españoles de Maracaibo. Cuando estuvieron convencidos de que su hospitalidad desembocaba en esclavitud, explotación y

destrucción se pusieron en pie de guerra contra todos los blancos” (Ocando. G: 1986: 54)

De acuerdo al criterio del citado autor, una de las consecuencias de la creciente conflictividad, fue un factor determinante en la exigua presencia de fundaciones de pueblos de misiones, formadas por los misioneros y afianzadas bajo su autoridad espiritual y social, lo cual corrobora con la siguiente afirmación: “...por la rebeldía de los indígenas no hubo encomiendas. El Obispo Fray Juan Manuel Martínez de Manzanillo, el 30 de enero de 1582 refería que en la ciudad de Nueva Zamora no existían encomiendas. Pocos años después hubo algunas” (Ocando: 1986:55)

De modo que desde los albores de los procesos de interacción entre las sociedades europeas emplazadas en los territorios que hoy constituyen Venezuela; y particularmente el Zulia, existen circunstancias en las cuales las relaciones entre los antiguos y nuevos ocupantes se tiñeron de tensión y demandaron negociaciones, cobros de sangre en combates, pérdidas y dolores que prefiguraron futuras situaciones inéditas muchas de ellas hasta la contemporaneidad.

En el escenario nacional venezolano la presencia territorial e histórica wayuu, y claramente también la de otros pueblos amerindios, ha sido un elemento central en el reconocimiento de su identidad étnica y además en la acomodación que dichos Estados han realizado paulatinamente para dar respuesta legal y materialmente al componente indígena al interior de la nación.

El espacio geográfico, en particular las tierras y los hábitats, ancestrales tradicionales, son hoy en Venezuela las bases sobre las que se asienta el reconocimiento legal de la identidad indígena y sobre las que se fundamentan los derechos de los pueblos indígenas del país. Es así desde la aprobación en 1999 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y de dos de sus textos asociados “Ley de Demarcación y Garantía de

Habitat y Tierras de los Pueblos Indígenas” (2001) y la “Ley Orgánica de Pueblos y comunidades Indígenas” (2005)” (Orobitg, G. 2008: 311)

Evidencia de ello es el reconocimiento constitucional de la pluriétnicidad y multiculturalidad como componentes por antonomasia de la venezolanidad que se busca articular como identidad compartida, a partir del aprovechamiento de los enunciados que se emanan desde la carta magna, y con los cuales se asume de manera apriorística que se da soporte a la institucionalidad del país.

En el documento constitucional venezolano de 1999 se presenta a la sociedad venezolana como multiétnica y pluricultural. Ya desde el preámbulo del mencionado documento se reconoce, los derechos de los pueblos indígenas a mantener su cultura, su lengua y su hábitat. Las lenguas indígenas son consideradas claramente en el artículo 9 como los idiomas oficiales de estos pueblos.

De la misma manera, la carta magna venezolana contiene las garantías enunciadas como derecho de estos pueblos a mantener y desarrollar su cultura, lo cual incluye un ordenamiento político y social en el cual las implicaciones y comprensiones de lo sagrado, así como los antiguos y profundos saberes ancestrales están presentes, de la misma manera que lo está la presencia de un conjunto de sistemas que atañen a lo económico, así como también, a lo educativo al igual que a la salud, la organización y estructuración social; todo esto según una comprensión de lo propio y una condición extensiva a la definición de prioridades de desarrollo, igualmente, propias²

Aun considerando lo anterior, es importante ver con claridad que algunos pueblos indígenas se han visto favorecidos jurídicamente desde el punto de vista del respeto a sus derechos y particularidades culturales; otros han

² (arts. 119, 121, 123 y 123).

estado más propensos a ser asimilados por las sociedades dominantes, dada la rapidez y la violencia con que se suceden los cambios hacia el interior de sus sistemas culturales. Ante las amenazas latentes de reducción cultural por la exposición a ideologías y discursos políticos insertos a sistemas culturales distintos y procesos asimiladores neopaternalistas, pues existe desde las esferas oficiales un discurso que enuncia un cambio de paradigma, en relación al tratamiento dado a los indígenas desde el Estado, buscando un rescate de las particularidades étnicas y las diferenciaciones culturales en las políticas públicas³.

El reconocimiento del indígena como actor y sujeto social está fundamentalmente basado en la toma de conciencia de la existencia de una otredad, disímil, diferente, diversa y en constante cambio. El manejo de este paradigma, en la actualidad, que si bien no excluye al indígena del desarrollo local del Estado, busca un reacomodo de sus expectativas y de las implicaciones de sus especificidades culturales en los contextos nacional, regional y local.

Lo anterior, obliga a echar mano de criterios como los expuestos por Gerd Baumann, en su obra, *El Enigma Multicultural*; en la cual observa con sospecha una estrategia discursiva y una acción oficial de respuesta gubernamental en la cual "... Hubo que compensar los errores históricos con una acción pública correctiva, tomada de manera consensuada y por el bien común. A eso se le podría llamar una lógica rectificación de la historia". (Baumann G. 2001: 23)

³Siempre este tipo de postulados desde las instancias que detentan el poder, se convierten en elementos que generan dudas en cuanto a la legitimidad del discurso oficial, sobre todo por el uso político que se da a la palabra y a las prácticas de sectores que se abrogan la representación de los pueblos indígenas, razón por la cual siempre subsisten de modo sutil o expreso la desconfianza inherente a las estrategias que el poder utiliza para permanecer en la esfera hegemónica, en una asimetría siempre desfavorable a los pueblos indígenas.

La instrumentalización de estas acciones gubernamentales requiere de tiempo e inversión de recursos de toda índole para su implantación y expansión en los ámbitos tradicionales y urbanos de los pueblos indígenas; aún así, la sociedad wayuu en el ejercicio de su hacer cotidiano ha conseguido en el medio urbano y periurbano de las localidades zulianas activar un conjunto de mecanismos que prefiguran una ciudadanía wayuu en tales contextos.

Lo precedente implica conformaciones y procesos de reorganización en situaciones de interculturalidad, las mismas en muchos casos han sido impactadas por la desigualdad y la exclusión. Tales procesos poseen un carácter contingente y una importante carga de tensiones y contradicciones, entre otras razones, porque los wayuu, al igual que cualquier otra de las sociedades globales, también están inmersos en tramas de relaciones de implicaciones planetarias, ya sea por las consecuencias de las prácticas económicas, jurídicas o políticas en las que están inmersos o por los sistemas de industrias culturales o trascendentalidades que involucran la singularidad de este pueblo para la incorporación y exportación de contenidos que desde sus concepciones cosmogónicas se expanden hacia otras comprensiones de lo sagrado y viceversa.

Los wayuu han sabido utilizar los recursos⁴ nacionales e internacionales puestos a su alcance para mucho más que subsistir a la colonia y a la explotación criolla hasta la contemporaneidad. Esto no es gratuito, cada situación, cada nueva vivencia les obliga a nivelar progresivamente sus hábitos y costumbres en una permanente y persistente redefinición a fuerza del contacto intercultural.

⁴ Se refiere esta afirmación a la utilización de recursos políticos, institucionales, organizacionales y otros que, más allá de ser recursos materiales, son capacidades de identificación y utilización de intermediaciones y negociaciones de variada índole.

Con esta afirmación no se pretende negar la importancia de las sociedades y culturas, que constituyeron sistemas complejos de interacción antes de la llegada de los europeos, en espacios en los cuales posteriormente se generaron procesos cuyas consecuencias en algunos casos fueron la desaparición y en otros la adaptación y transformación.

De hecho nuestro interés se dirige hacia la constatación de redes sociales y culturales entre los diversos grupos, mismas que aún en la actualidad eclosionan en una irreversible génesis cultural llena de cambios a partir de nuevas situaciones y de crecientes aportes y apropiaciones realizadas por los sujetos en un constante dinamismo.

El acercamiento al pueblo wayuu que se ha materializado en este proceso de trabajo obedece a la certeza de identificar que en Venezuela, este es uno de los grupos amerindios que ha logrado estructurar con éxito un trayecto particular en la contemporaneidad. Ellos han podido asociar en gran medida su pasado con su porvenir afirmando su derecho a la diversidad en una actualidad rotulada por los signos de la postmodernidad y del impacto asimilador que tiende a expandirse desde las sociedades criollas colombiana y venezolana, puesto que en las coordenadas geopolíticas sobre las cuales declaran su dominio estas dos repúblicas, es donde los *wayuu* reconocen su espacio ancestral donde residen material y míticamente sus cosmogonías y persisten importantes referentes de soporte esencial a su continuidad.

Se considera a los *wayuu* un grupo social que en cierto modo ha permanecido apegado a un conjunto de tradiciones propias, al igual que a cierto tipo de actividades productivas desde antes de la presencia europea. Este pueblo en la actualidad se enfrenta a una situación particular, en vista de las tensiones que implica su presencia inmediata en espacios urbanos y periurbanos que aún en esa condición pueden ser considerados espacios

fronterizos, y no solo se trata de entender las dinámicas que caracterizan los límites geopolíticos colombo-venezolanos por una parte, si no, de entender que ciudades como Maracaibo, el Moján, San Francisco, Machiques , la Villa del Rosario, todas en el estado Zulia, son parte de una doble frontera, una que implica el área de influencia limítrofe entre Venezuela y Colombia; y otra cultural, imposible de demarcación, pero sensiblemente presente, es la frontera cultural *wayuu*, más allá del *Wopumuin*, de la tierra que los *wayuu* consideran propia.

Lo anterior pone en evidencia la complejidad de la situación, sobre todo porque aún asumiendo las sociedades indígenas en su heterogeneidad y reconociendo su necesidad de dar una respuesta permanente y consistente ante los impulsos dominantes de las sociedades criollas con las cuales interactúan, es casi imperativo establecer un acercamiento a los procesos de organización, a las contradicciones y a las tensiones que se dan al interior de un sistema socio cultural como el *wayuu*. Es por las razones anteriores y muy probablemente por enfrentar cotidianamente algunos de los aspectos planteados como parte del problema que el presente documento es al mismo tiempo una experiencia de textura inmediata y en otros momentos un ejercicio que reclama distancia epistémica

El pueblo *wayuu* ha logrado la reivindicación de su derecho a la diferencia, al igual que muchos de los pueblos del continente americano, y en este sentido ha madurado una defensa eficiente de su particularidad cultural y su continuidad histórica. En cierto modo ha permanecido apegado a un conjunto de tradiciones propias, al igual que a cierto tipo de actividades productivas desde antes de la presencia europea.

Este pueblo en la actualidad se enfrenta a una situación particular, pues en sus territorios ancestrales se han concluido de manera reciente vías de acceso terrestre que intensifican el contacto con los criollos. También, se han

instalado centros de antenas repetidoras para las transnacionales operadoras de telefonía digital y de igual manera, se ha delineado sobre estos espacios macro proyectos de desarrollo regional adelantados por corporaciones portuarias venezolanas que aspiran concretar un puerto de aguas profundas cuyo nombre inicial fue “Puerto América” y en la actualidad se incluye en el llamado proyecto Coquivacoa contemplado para los espacios costaneros de la región zuliana. Igualmente, existen aspiraciones de expansión de sus ámbitos de explotación por parte de las operadoras de extracción carboníferas que ejecutan sus actividades en la subregión guajira, sin olvidar la existencia de tímidos avances en materia de inversión para obras como el gasoducto binacional proyectado entre los gobiernos de Venezuela y Colombia, con apoyo técnico multinacional y cuya acometida inicial se encuentra a cargo de Ecopetrol y Pdvsa, empresas que en cada una de sus correspondientes naciones se encarga de asegurar el control estatal de la explotación de gas natural e hidrocarburos.

La problemática que se proyecta sobre la Guajira, está teñida también por circunstancias como la aparición de bandas armadas, guerrilla, paramilitares; además de la reciente irrupción de formas de violencia —caracterizada como genocida por los medios de comunicación que circulan en el occidente de Venezuela y el oriente de Colombia — contra poblaciones cuya presencia impide la cristalización absoluta de los planes de grupos que pretenden apoderarse de esos espacios para operar en sus actividades no precisamente lícitas, cuyas consecuencias apenas comienzan a ser exploradas y expuestas en investigaciones como la que desarrollan Segovia et al, en la cual realizan un abordaje a los wayuu movilizados desde la Bahía de Portete en la costa colombiana hasta las comunidades wayuu de Maracaibo como consecuencia de una agresión considera como una

masacre y cuyas repercusiones socioculturales, económicas, políticas y sociales aún, en gran medida, indefinibles.⁵

Por otra parte, existen movimientos sociales y políticos empeñados en elaborar discursos inflexibles y supuestamente impermeables, exigiendo lealtades absolutas a los hombres y mujeres *wayuu* habitantes de diversas comunidades. Pues, no siempre visible de manera pública, se han identificado matrices de opinión opuestas a la presencia de la sociedad *wayuu* en los diversos contextos de la vida nacional y regional en Maracaibo y otras localidades con presencia *wayuu*.

Sin embargo, en la contemporaneidad, han irrumpido en los medios de comunicación y en la cotidianidad, discursos cargados de violencia a partir de una problemática denominada mediáticamente “bachequeo”⁶, la cual señala a la población *wayuu* en el contexto urbano, como agresora de los intereses del colectivo social más amplio.

⁵ La Masacre **de Bahía Portete**, fue un asesinato masivo ocurrido en la localidad de ese nombre el 16 de abril de 2004. Distintas organizaciones indígenas y despachos de carácter oficial señalan como agresores a las Autodefensas Unidas de Colombia y se establece como víctimas a un contingente de más de 600 personas, entre las cuales se incluyen 30 fallecidos, un desaparecido y los demás desplazados hacia el territorio venezolano en contra de su voluntad. En este episodio fueron asesinados cinco miembros de una familia *wayuu* acusados del secuestro de un comerciante de origen libanés. Algunos periódicos señalaron que la masacre fue motivada por rivalidades de facciones paramilitares. La resonancia de esta tragedia permitió a una cineasta zuliana la realización de un filme titulado *El Regreso*. La masacre de Bahía de Portete es anualmente recordada al interior de las organizaciones indígenas y resaltadas en medios de comunicación impresos y digitales como *Enlace Indígena*, *Periódico Wuayunaiki*. En Colombia, la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación CNRR, publicó un material editorial denominado *la masacre de Bahía Portete: mujeres wayuu en la mira*. Del mismo modo es un tema de interés en el cual se enfoca un conjunto de investigadores del Grupo de Investigación Expresiones y Representaciones de la Violencia en América Latina y El Caribe (VALEC)

⁶El Bachequeo es una práctica que consiste en la extracción de gasolina, alimentos, mercancías y bienes materiales de consumo para su comercialización en Colombia, en este caso se trata del delito de contrabando y está tipificado como actividad lesiva a los intereses venezolanos. Existe una variación de esta práctica también adjudicada a la población *wayuu* urbana de Maracaibo, la cual consiste a su vez en la adquisición de productos de precio regulado o controlado y la reventa con amplios márgenes de ganancia, lo cual es una irregularidad conocida como especulación y consecuencia de la ausencia deliberadamente provocada de un producto en los expendios legalmente establecidos como comercio formal

Es de considerar, que en cualquier caso, la sociedad *wayuu* en su heterogeneidad y complejidad busca estructurar respuestas permanentes y consistentes ante los impulsos dominantes e intereses de las organizaciones, grupos y tipos existentes, en las sociedades criollas con las cuales interactúa.

Es interesante realizar en este punto una digresión, pues, a diferencia de lo que ocurre en la ciudad de Maracaibo, existen comunidades wayuu, relativamente recientes en su fundación, pero remotas en sus relaciones socioespaciales con los territorios que ocupan contemporáneamente, como es el caso de la comunidad de Wayumana, situada en el municipio Mara, parroquia Monseñor Marcos Sergio Godoy, a orillas del río Socuy, en la cual, sería interesante a objeto de futuros trabajos, poder realizar una acercamiento a una organización política y un conjunto de relaciones con el territorio⁷, aparentemente permiten, una orientación reivindicadora de elementos culturales particulares de los wayuu, como el uso tendencialmente colectivo de la tierra, el interés por el mantenimiento del Yanama, o trabajo en común para el beneficio singular y al mismo tiempo plural en la comunidad, en conjunción con iniciativas regionales, nacionales e internacionales de defensa y promoción de los derechos de los pueblos indígenas, la demarcación territorial y organización social autónoma, la lucha a favor del ambiente y en oposición a intereses de explotación de los recursos naturales como el carbón, que pudieran considerar lesivas de su

⁷ La comunidad Wayumana, desde hace aproximadamente cuarenta años, está conformada fundamentalmente por de indígenas wayuu, a quienes se suman un conjunto de criollos venezolanos. En su mayoría, los habitantes de esa población, mantienen un conjunto de prácticas que consideran favorables al resguardo particular de importantes áreas en la cuenca de río Socuy. Durante los últimos 10 años organizaciones cuya residencia está reconocida en este territorio, han reivindicado para sí el protagonismo de una lucha, tras una consigna que les identifica como: Maikiraalasalii, frase que significa en wayunaiki “Los que no se venden”. Los miembros de esta comunidad se reconocen con este nombre por su resistencia y empeño en resguardar su territorio y evitar la ejecución de proyectos de explotación carbonífera en el Estado Zulia.

modo de vida, alianzas e organización e intereses políticos y al mismo tiempo adherentes a las agendas ecologistas globales, con sus subsiguientes implicaciones locales y en cuyo contexto podrían estar constituyéndose matrices identitarias específicas desde lo local y proyectadas hacia lo global. Retornando al interés de ese trabajo; es también importante no perder de vista que en tales relaciones es imperativo establecer un acercamiento y una acción conjunta y no siempre caracterizada por el bien e interés compartido. Es crucial también enfocar el peso de estos sistemas de interacción en los contextos urbanos y periurbanos de Maracaibo y algunas otras poblaciones del Estado Zulia, pues, es en estos espacios donde la población wayuu está presente de modo numéricamente significativo. Es en este contexto que el dinamismo de las relaciones interétnicas adquiere las características y singularidades que interesan al presente trabajo.

De modo que en los espacios urbanos de la ciudad de Maracaibo y en otras poblaciones con presencia wayuu, emergen las respuestas que esa sociedad, en su heterogeneidad elabora para hacer frente a las situaciones y contingencias que contemporáneamente van surgiendo, por lo tanto estos son los escenarios donde las identidades wayuu contemporáneas irrumpen, razón por lo cual se hace posible la percepción de los códigos con los cuales se elaboran.

En atención a lo anterior es pertinente preguntarse:

¿Cómo los wayuu, representan y usan sus identidades en el espacio urbano de Maracaibo?

¿Cómo la sociedad wayuu enfrenta las contradicciones y las tensiones que se dan al interior de su sistema socio cultural en el contexto urbano?

¿Cómo representan la situación dual que les impone la sociedad urbana?

Para generar algunas respuestas a las interrogantes anteriormente expresadas el objetivo general de este trabajo es: *Interpretar los códigos contemporáneos de identidad utilizados por los wayuu en los espacios urbanos de Maracaibo.* Para

alcanzar el objetivo indicado en esta investigación, junto al mismo se plantean los siguientes objetivos específicos

- Describir los códigos contemporáneos de la identidad wayuu en espacios urbanos de la ciudad de Maracaibo
- Analizar los procesos de organización de las comunidades wayuu en el contexto urbano de Maracaibo
- Reconocer las contradicciones y tensiones que se dan al interior del sistema sociocultural wayuu en el contexto urbano de Maracaibo.
- Interpretar los códigos contemporáneos de la identidad wayuu en espacios urbanos de la ciudad de Maracaibo

En presencia de lo anterior, corresponde enfatizar las razones por las cuales es importante la presente investigación. Lo primero que debe estacarse a ese respecto, es el hecho de que, la cuenca del lago de Maracaibo, es en el territorio venezolano, uno de los grandes escenarios de confluencia de grupos humanos cuyo aporte social y cultural ha hecho de las ciudades como Maracaibo un verdadero mosaico de modos de hacer, sentir y pensar, así como de estilos de vida. Investigar en este contexto permitirá conocer los procesos de adaptación, asimilación y redefinición de las culturas, de los intercambios culturales, aporte imprescindible para la implementación de iniciativas que coadyuven en la solución de problemas de convivencia, pertenencia, violencia y explotación en la región que se habita.

El presente trabajo es, en principio, la materialización de una exploración en torno a la problemática de la identidad en conjunción con la presencia de pueblos indígenas en un contexto en el cual son de múltiples maneras objetados al mismo tiempo que imprescindibles.

Los pueblos indígenas y en particular la población wayuu, son un constituyente cultural enaltecido y simultáneamente estigmatizado. A

menudo se le ha sometido a una situación de aceptación-rechazo proveniente de la sociedad nacional mayoritariamente criolla, creando una circunstancia de ambivalencia cuyas consecuencias no han sido suficientemente estudiadas.

El resultado de una investigación como esta, interesada en realizar una aproximación a los Códigos contemporáneos de la identidad wayuu en los espacios urbanos del Estado Zulia, sin pretensión de hacer una vivisección estéril de las relaciones sociales y simbólicas en las cuales los pobladores criollos, mestizos y wayuu, entran en intersecciones, oposiciones, colisiones y distanciamientos en una ciudad como Maracaibo, es una razón para adjudicar una relevancia, por modesta que sea, al producto de tal intención.

El desarrollo de este documento, contribuirá con la descripción, y en alguna medida con la interpretación y explicación de las interacciones entre seres humanos cuyos sistemas de significado y de diferencia, tanto en el pasado como en el presente, facilitan la comprensión de fenómenos que atañen a grupos sociales en contextos diversos, pero en problemáticas similares.

De los resultados que estas diversas relaciones producen, tanto por la multiplicidad y complejidad de las prácticas, como por los alcances en las relaciones con el entorno escenográfico, urbano, tecnológico y social, surgirá una comprensión que se incorporará a las perspectivas y visiones que circulan, de modo afirmativo o no, en la comunidad académica interesada en la problemática de las identidades.

Maracaibo es un escenario invaluable para atreverse a la aventura vivencial de la antropología, podría decirse que un verdadero laboratorio dada la diversidad y complejidad étnica y sociocultural que generan su riqueza cultural; en consecuencia como dejar de adjudicar relevancia a estudios que aborden un panorama como el descrito; sin dejar de lado la trascendencia de los estudios que contribuyan a una comprensión de la problemática de los

pueblos amerindios en una contemporaneidad compartida en sus dinamismos, afirmaciones y contradicciones.

Otro aspecto por lo cual se asume el valor de este documento, es por tratarse de un ejercicio que atañe al cumplimiento de uno de los propósitos de la ciencia antropológica, como lo es la construcción del repertorio cultural de la humanidad, tarea imposible y al mismo tiempo generacionalmente impostergable.

Es comprensible entonces que se presente aquí un modesto logro que consiste en la realización de una etnografía cercana, pero propia, como propia es la etnografía del sur, para hacer referencia a nuestra América, a la patria venezolana y al terruño zuliano, por lo tanto propio y también susceptible de ser llamada “nuestra”.

Otro elemento que permite anticipar la importancia del presente trabajo, es la posibilidad de aprehender los saberes del pueblo wayuu, con la esperanza de que tales conocimientos sean un elemento más para emprender la superación de la ignorancia y construir aportes que contribuyan a dejar atrás los prejuicios, preconceptos y estereotipos que sobre ellos existen aún en la sociedad mayoritaria, con la esperanza de presenciar la materialización de una verdadera interculturalidad en los espacios de Maracaibo/Marracaya, una ciudad signada por su vocación multiétnica y pluricultural en la cual se hace valioso todo conocimiento que permita la construcción de políticas públicas incluyentes, en un marco de convivencia, civilidad y respeto entre los diversos sujetos sociales.

Son variados e importantes los factores que concurrieron para que fuera viable la materialización del trabajo el presente; como primordial entre tales factores está la vocación de la ciencia antropológica y su interés manifiesto por acoger como una de sus ambiciones fundamentales la de acopiar la diversidad de modos de ser y hacer de la humanidad en su diversidad, tarea abierta, compleja y permanentemente inconclusa, a la manera de una puerta

infinitamente repetida en otras puertas a su vez infinitamente repetidas y sus umbrales siempre dispuestos a ser traspuestos.

En un sentido pragmático, estudiar los Códigos contemporáneos de la identidad wayuu en espacios urbanos del Estado Zulia, desde la etnografía en tanto método y al interior de la disciplina antropológica, es posible gracias a la existencia del Doctorado en Antropología de la Universidad de los Andes, cuya orientación formula una posibilidad para realizar estudios que apunten a consolidar la formación de profesionales en las ciencias antropológicas enfocados en la materialización de investigaciones originales en áreas como el estudio del binomio identidad/alteridad, problemática fundamental para la antropología, en especial para la antropología latinoamericana, en el contexto de las antropologías del sur.

Es un factor crucial para el presente estudio su adhesión a la línea de investigación Problemática de las identidades, del Laboratorio de Antropología Social y Cultural de la Universidad del Zulia, en la cual se parte del supuesto antropológico de que ningún colectivo humano se piensa a sí mismo como grupo sin considerar sus fronteras con el exterior en sentido cultural y por supuesto sin obviar el conjunto de elementos diferenciados que le constituye con respecto a quienes se sitúan más allá de las citadas fronteras.

A continuación se presenta los enunciados que definen la línea antes nombrada; de acuerdo al Registro de Líneas de Investigación del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES- LUZ) donde se establece que en ella

Se abordan las identidades sobre la base de compartir un universo simbólico común, representaciones colectivas que definen las relaciones entre nosotros y los otros y que pueden fundarse en una gran variedad de aspectos, los cuales no tienen necesariamente que ser tradicionales y/o territoriales...

En la línea se privilegia la experiencia etnográfica y el análisis de los diferentes trabajos, se privilegia la propuesta de la teoría de las identidades y la consideración de que las identidades colectivas son dinámicas, generadas socialmente en un proceso de construcción de fronteras y de demarcación de dominios lo que supone códigos simbólicos primordiales y códigos simbólicos de distinción, entre los cuales están los que hacen referencia al espacio, al tiempo, al parentesco, al género, a lo biológico, a lo social, a lo étnico, a lo cultural y a lo sagrado.

Otro factor que ha hecho posible la realización del presente documento es la adscripción del autor de esta investigación al Laboratorio de Antropología Social y Cultural LASyC de la Facultad Experimental de Ciencia⁸, así como la pertenencia al departamento de Sociología y Antropología de la Facultad de Humanidades y Educación de LUZ, donde fundamentalmente se realiza la actividad académica que es la razón e impulso primordial desde el cual se acoge el compromiso de abordar la ciencia antropológica como espacio de vida

Un elemento a destacar como factor para la concreción de este trabajo es la disposición y experiencia de la Dra. Nelly García Gavidia, quien posee un amplio conocimiento y probada experticia en el estudio del pueblo y la cultura wayuu. Sus materiales publicados y sus exploraciones intelectuales y empíricas, así como la existencia en su haber, de un repertorio de contactos y lazos sociales dentro de diversas comunidades wayuu, permitieron un acceso abierto a espacios sociales de acogida que habrían sido tortuosos de no contarse con tal recurso de interacción social.

La generosidad del cuerpo docente del Doctorado en antropología de la Universidad de los Andes, es un factor clave para la concreción de estudios como el aquí expuesto, la construcción de una comunidad de interlocución

⁸ En el LASyC, existe una biblioteca especializada en antropología en la cual, aparte de estar disponible un importante repositorio bibliográfico, también reposan documentos y estudios sobre cuya temática enfoca la problemática de vida del pueblo wayuu y su cultura.

académica es un valor generalmente invisible e imponderablemente necesario para la maduración de los criterios y la generación de enfoques científicos sostenidos en tradiciones académicas como la que los doctores Clarac y Gonzalez Náñez⁹, imprimen al proceso de cristalización de las ideas y concienciación de las perspectivas y orientaciones necesarias a la producción científica en la antropología venezolana.

Si es posible asumir criterios concluyentes, es necesario decir que en la actualidad el pueblo wayuu está experimentando grandes transformaciones en su estructura económico social como producto de su incorporación casi desmesurada al contexto urbano de la ciudad de Maracaibo la economía indígena se haya integrada a la nacional con sus virtudes y defectos, los wayuu participan de las pautas que rigen el sistema capitalista, así como de las distorsiones que afectan ese sistema en el actual momento país. El trabajo colectivo o *Yanama* ha desaparecido, el trabajo asalariado no satisfacen las expectativas laborales, razón por la cual la oferta de mano de obra wayuu se reduce significativamente, la propiedad privada se acentúa, junto a ella, la expectativa de dinero fácil. La estratificación social cada día se hace confusa y se incrementa la visibilidad de mayor distancia intrasocietal entre los wayuu más favorecidos y los menos afortunados.

En un punto opuesto, sigue siendo notable una disposición de los wayuu para revitalizar su identidad étnica. Los contactos con otros grupos humanos, a pesar de la pérdida de patrones y valores culturales propios, les han sido favorables ya que se han fortalecido y simultáneamente, han estructurado respuestas diversas ante sus circunstancias de subalternidad.

Las dinámicas de construcción de identidad del pueblo wayuu, han estado caracterizadas por circunstancias adversas, en múltiples ocasiones, de hecho en la actualidad son diversas las problemáticas que enfrentan, sin

⁹ Tanto el Dr. Omar González Náñez, como el Dr. Víctor González Náñez

embargo, el signo dominante ha sido la capacidad de los wayuu para responder creativamente a estas situaciones, revalorando los elementos básicos y fundamentales de su cultura y por el otro realizando la incorporación y redefinición de conocimientos y prácticas culturales de distintos grupos.

La indagación aquí presente ha permitido visualizar elementos inherentes al ajuste que realizan las comunidades wayuu hacia su interioridad y en relación a los otros grupos sociales con los cuales interactúan, del mismo modo que apreciar su expansión en diversos espacios de contacto sociocultural e institucional.

En esta tesis de grado ha sido posible sortear obstáculos que en algún momento del proceso de acercamiento e inserción en las localidades urbanas con presencia wayuu surgieron. Uno de ellos está asociado a los momentos de tensión y cerramiento experimentados durante el año 2014 como consecuencia de la aparición de protestas públicas conocidas popularmente por la población venezolana como Guarimbas y también del acelerado cambio de patrones productivos y esquemas laborales enfrentado por los wayuu de los espacios donde ocurren nuestros encuentros e interlocuciones. Las personas en Patria Bolivariana, en Ziruma, en Dios es Amor o en Shawantamana, se replegaba a sus casas, o pasaba numerosas horas del día dedicada a procurar el sustento, sus vidas se han hecho más difíciles, para todos.

Este trabajo ha sido estructurado para su presentación en cinco capítulos de los cuales, cada uno aporta información pertinente desde un referente diverso. El **Capítulo I**, abarca los propósitos teóricos conjuntamente con la realización de un paneo de antecedentes textuales que imprimen su influencia en el presente trabajo. En el **Capítulo II** se hace un recorrido por los fundamentos metodológicos que soportan la presente tesis de grado y se acota la particularidad que constituye los aspectos metodológicamente

singulares de este estudio. El **Capítulo III** se ocupa de perfilar la sociedad wayuu y dar cuenta de los reflejos de su urbanización registrados en la producción de intelectuales en cuyas referencias se interceptan los aspectos etnohistóricos y etnográficos, ambos pertinentes al interés de la investigación presente. En el **Capítulo IV**, se introduce la caracterización de la ciudad de Maracaibo y paulatinamente se incorporan las descripciones y voces que dan forma al corpus y al contexto de la investigación como escenarios urbanos con presencia wayuu. **Capítulo V**, aquí se concentran los elementos seleccionados en los diferentes escenarios y se construye la consistencia de ellos en tanto códigos contemporáneos de la identidad wayuu en el contexto urbano de Maracaibo. Finalmente se elaboran un conjunto de **Conclusiones** que resultan de las inferencias y derivaciones que se producen en conformidad con el desarrollo del presente estudio dejan ver de manera importante resultados siempre parciales, proclives a caducidad.

www.bdigital.ula.ve

No es ciertamente el atractivo menor de una teoría el que resulte refutable: justo por ello atrae a las cabezas más sutiles.

Friedrich Nietzsche

CAPÍTULO I

1.- Propósitos teóricos

El hilo conductor de esta investigación está en la asunción de la existencia *a priori* de un conjunto de referentes primordiales indispensable a los grupos sociales para la activación de las dinámicas de construcción de sus identidades colectivas, es decir, generadas en la vida social de un grupo. Se parte de los postulados de García Gavidia, Nelly (1996:20) los cuales se consideran eficientes para la visualización de los referentes empíricos, las representaciones y las lógicas subyacentes en las prácticas mismas codificadas y contextualizadas en una específica y determinada cultura, en el presente caso la *wayuu*.

En su trabajo original García Gavidia, plantea la existencia de seis referentes que considera primordiales en la conformación e invención de las identidades: la distinción espacial, la distinción temporal, la relación del grupo con la naturaleza, las diferenciaciones de parentesco, la unidad de la colectividad misma y la tradición y la relación con lo sagrado. Estos referentes son constituyentes de la cultura en un nivel de integración fundamental para la articulación social y la cohesión necesaria para la continuidad de dicha cultura, en ellos es posible constatar la codificación en la cual se “unen las diferencias constitutivas internas tanto biológicas como

sociales y culturales - con lo "original", con lo "natural de la unidad del territorio" ,establecen los límites entre lo propio y lo extraño de una manera, aparentemente, incuestionable e inamovible; pero que, sin embargo, en algunas oportunidades, permiten un cruce limitado de las fronteras sea para evitar las crisis internas para adoptar o aceptar nuevos miembros del exterior.” (García Gavidia, N 1996: 22)

En la actualidad, la autora ha incorporado a su propuesta teórica lo que considera dimensiones en este proceso, las cuales se recogen y presentan a continuación como instancias referidas:

- a) “ A la cognición, constituida por códigos simbólicos¹⁰ compartidos; diseños ideacionales, representaciones colectivas, sistemas de lenguajes y de significados, conceptos, valores, etc., desarrollados en relación con paradigmas y estilos cognitivos.
- b) A las instituciones, las prácticas y ritos, y a las normas de conducta o patrones de comportamiento, sean estos individuales y/o colectivos.
- c) Al componente afectivo-emotivo; referido a los afectos, sentimientos, emociones, tanto individuales como colectivos.
- d) A las relaciones interpersonales y los intercambios; desde los de pareja, los simbólicos, hasta los de mercancías.
- e) A las diversas técnicas, que nuevamente incluyen las prácticas, desde las corporales hasta las sofisticadas tecnologías.

¹⁰El término código es polisémico, en las ciencias sociales y humanas está presente de manera muy importante en la teoría de la información y prácticamente en todos los modelos de análisis de la comunicación, además de ser uno de los términos principales en la semiología. En la antropología se recurre a esta noción con relativa frecuencia y dentro del contexto del trabajo de la Dra. García Gavidia, la expresión de los términos Códigos Simbólicos hace referencia al acopio de informaciones a las cuales acuden los miembros de un grupo social para formular sus mensajes, verbales o no, y cuya comprensión exacta es indispensable para el funcionamiento social.

- f) A la distribución y ordenación del poder y las acciones que lo definen¹¹.

En el presente trabajo se sintetizan los componentes presentados originalmente por García Gavidia, con la finalidad de crear la concordancia de estos con los ámbitos de análisis y permitir operar con mayor versatilidad como categorías.

De modo pues que se distinguen los siguientes códigos:

Espacial:

En tanto modo en el cual las culturas resuelven sus relaciones con los diferentes niveles de las acciones y representaciones del espacio, en su territorialización, en la territorialidad y también en las operaciones materiales y simbólicas que les permiten su apropiación, ocupación y persistencia en las coordenadas que asumen como espacios para que transcurran sus dinámicas de vida. Este código permite definir el adentro y el afuera; el aquí y el allá; lo propio y lo ajeno; lo conocido y lo extraño; buscando dar sentido a la experiencia de arraigo y su vínculo vivencial con el territorio

Temporal

Señalando las experiencias y comprensiones del pasado, presente y futuro, como complejos simbólicos desde donde configurar las experiencias y referencias para la articulación del “ahora”. Quedan inscritas en este código operaciones como establecimiento de líneas de tiempo en tanto continuidades cronológicas, cronotemas, hipotiposis temporal, hipertiposis temporal, alocronismos, paracronismos, e isocronismos, así como metacronismos y simultaneidades.

¹¹ Seminario Pensamiento y Cultura Contemporánea. Conferencia: La producción de conocimiento en antropología: de la teoría al campo y al texto. Museo de Arte Contemporáneo del Zulia

De relación con lo sagrado:

Relación definida colectivamente e interpretada en su sentido múltiple el cual puede abarcar los sistemas de creencias, ideológicos e incluir “lo que en la filosofía occidental se ha conocido como logos o razón y en la sociedad laica y liberal como progreso y racionalidad” (García Gavidia, N. 1996:21) Este código incorpora las prácticas y creencias relacionadas con lo sagrado, bajo la comprensión de lo sagrado como un elemento integrador de los modos de existencia entre las personas. Lo sagrado y la relación que implica puede expresarse con la mediación institucional de iglesias, cultos, creencias, prácticas y otras instituciones, pero también como experiencia religiosa presente en la totalidad de las sociedades y poderosamente sustanciada en la experiencia vivida de modo singular y colectivo.

De parentesco y filiación:

Código en el que se expresan socialmente los vínculos que definen a unos y otros, a nosotros y ellos, en concordancia con el reconocimiento de lazos filogénicos, consanguíneos, matrimoniales, sexuales, jerárquicos, de alianzas, afectivos y fraternales. Las relaciones de parentesco y filiación juegan un rol primordial a partir de la construcción de vínculos los cuales en palabras de Robin Fox, “...son potencialmente los lazos más fundamentales en toda sociedad por estar basados irreductiblemente en hechos biológicos. Las relaciones entre padres e hijos, hermanos, parientes, abuelos y nietos, tíos y sobrinos, se dan en un sentido biológicamente conferido. Y en todo caso, una sociedad puede hacer muchísimos usos de ellos en otras materias puesto que son lo más potencialmente básicos. El uso con el cual se coloquen en la construcción de la sociedad dependerá de cómo se les adjudique una capacidad inherente a lo humano”.¹²

¹² FOX, Robin. Encounter with the Anthropology. Traducción personal de Carlos Valbuena Mimeografiado Maracaibo 1996.

Estas distinciones no excluyen la existencia de otras que puedan presentarse de modo diverso, tomando en cuenta que su presencia en la vida cotidiana así como en los eventos extraordinarios en una comunidad, no está sujeta a ningún tipo de restricción para su combinación.

Se concuerda con García Gavidia, en la construcción de una afirmación por contraste y se expresa tal convergencia teórica asumiendo que: si no hubieran códigos lingüísticos, ni códigos simbólicos, ni códigos para los haceres; todos engranados, conectados y transmitidos en una cultura de generación en generación no habría cultura ni emergencia del espíritu. A lo anterior se suma la cualidad generacional de incorporar elementos a estos códigos, de actualizarlos, de transformarlos, reinterpretarlos y, por supuesto de crear nuevos códigos.

2.- El juego de las identidades

Otro de los componentes teóricos necesarios para el desarrollo del presente trabajo es el que concurre y ubica esta investigación en uno de los ámbitos epistémicos centrales de la antropología. Se parte entonces de la concepción etimológica de la palabra identidad, la cual es en principio un término proveniente del latín *identitas*, que significa la calidad de idéntico, aquello que en substancia o accidente es lo mismo que otra cosa con la que es comparado. Dicho vocablo es incluyente de su relativo *alteritas*, cuyo significado es de difícil traducción puesto que significa “otro” sin ser esencialmente opuesto. La voz identidad, constituye un binomio pues implica en su definición la presencia de un anverso en cuya compañía se define, por lo cual se ha preferido, tal como en el título de este aparte, presentarla en su bipolaridad, aunque en muchas ocasiones se haga referencia únicamente a la identidad en el desarrollo del presente texto.

Desde el punto de vista teórico, la problemática de las identidades sumerge a la disciplina antropológica a profundidades en las cuales colide con las ciencias biológicas, lingüísticas, sociales y políticas por nombrar algunas. En el caso de la antropología es necesario afrontar, como se ha dicho anteriormente, la textura de la diferencia, su vivencia, así como la experiencia de las diversidades culturales y sociales frente al hecho concreto de la unidad de la especie humana. Esto revela la vocación original de una disciplina científica que ha sido capaz de mirar la humanidad en su sencillez y su complejidad.

No extraña entonces la gran variedad de aproximaciones que existen, no solamente en la antropología, sino también en las diversas disciplinas de las ciencias sociales a la problemática de las identidades, sobre todo si se toma en cuenta el dinamismo que contemporáneamente esta problemática evidencia. Se impone recordar como en la actualidad, el resurgimiento de los nacionalismos, las luchas de los grupos étnicos minoritarios, en simultaneidad con la existencia de políticas y acciones segregacionistas imprimen un poderoso matiz a esta cuestión, de hecho:

Más allá de las lenguas, de los territorios y de las tradiciones, y dentro de los signos, de los espacios y de las costumbres, la afirmación de la identidad fluctúa entre la obsesionada voluntad de recuperación ideológica y la retórica de lo imaginario. De hecho se trata de un tema cultural o mejor dicho de un tema de cultura. Hay culturas con una gran capacidad de recepción, de hospitalidad y de apertura; hay otras que generan, por el contrario, resistencias, cuerpos de rechazo. (Eddine Affaya, M. 1997 :6)

En el caso de Venezuela, tanto desde el punto de vista de su definición geopolítica, así como desde la reafirmación de su fuerza y unidad ante una globalización cada vez más presente, por una parte y del arribo de los innumerables productos de la industria cultural foránea por otra, mantiene su

atención en las distintas situaciones que en relación a la construcción de identidad se hacen presentes en todas las esferas de la vida nacional como se ilustra a continuación:

La mayoría de los estudios realizados en Venezuela sobre el desarrollo cultural sostienen que el país está sometido a un proceso constante de debilitamiento de la identidad cultural nacional y por ende un deterioro paulatino de la misma. Esto se viene registrando de manera acelerada a partir de los años sesenta. Los esfuerzos gubernamentales por detener esta situación son casi imperceptibles...La penetración de los medios de comunicación de masas y la poderosa industria cultural foránea con gran número de valores ajenos a nuestra identidad, en un contexto de políticas culturales y educativas débiles; son en gran medida los causantes de la crisis.” (Colina, M. Tinoco, A. Villalobos, G. 1997: 13)

La asunción de los autores de la cita anterior, forma parte de una postura que disminuye la responsabilidad gubernamental ante el cumplimiento de propósitos institucionalmente trazados para la implantación de una “cultura” oficial y al mismo tiempo reduce las dinámicas identitarias a una condición extingible, en peligro frente a la sombra de hegemonías externas.

En el dominio geopolítico, las interminables discusiones que en todos los órganos deliberantes y medios de comunicación del país expresan alarma por la problemática de las diversas formas de autonomía de la sociedad venezolana y las derivadas discusiones sobre la autodeterminación de la nación venezolana, como república independiente y patria libre y soberana.

En el centro de la discusión nacional están las problemáticas inherentes a la diversidad de situaciones en los espacios fronterizos y la necesidad de resguardo del territorio ante las amenazas foráneas. Esto aporta una idea de la preocupación por la defensa de lo considerado propio ante el amago de lo

ajeno, de lo nuestro en oposición a lo extranjero “ignominioso”¹³, circunstancias que en algunas ocasiones han llegado al extremo de producir consignas tales como: “ No a la invasión, Yankee go home”, “No a la intervención extranjera fuera los cubanos”, “ Malparios Chinos”, “Has patria, mata un colombiano” y muchas otras consignas que hablan desde los muros de las distintas poblaciones de la nación venezolana en momentos en los cuales parece exacerbarse el sentido nacionalista, la xenofobia y el fundamentalismo político de diversa índole, no obstante esta problemática sea de interés lateral al trabajo aquí presentado.

En el Estado Zulia, la problemática de la identidad, es considerada como uno de los nudos críticos que ocupan la atención del sector oficial regional, de hecho, y reafirmando lo antes dicho, tal problemática es considerada clave en términos estratégicos para la defensa de la soberanía, así está expresado en el VII plan del Estado Zulia (1997 :40) “El objetivo fundamental de la acción cultural del estado, es el diseño y ejecución de una política cultural dirigida a la defensa y reafirmación de la identidad cultural regional y nacional, para que tal acción se convierta en principal herramienta estratégica de nuestra soberanía.” Para establecer concordancia con la implantación de un elemento histórico- político que es en el momento considerado importante; la maduración de la descentralización cultural, como parte de las políticas nacionales orientadas hacia la Descentralización del Estado, a modo coronación del propósito de Reforma del Estado¹⁴, promovido por el gobierno nacional.

¹³ Del mismo modo suscita la suspicacia de suponer que el tratamiento dado a la problemática de las identidades se sostiene sobre el esencialismo y la ausencia de apertura a la diversidad y universalidad.

¹⁴ En 1984, el entonces presidente de la República de Venezuela, Jaime Lusinchi, creó la Comisión Presidencial para la Reforma del Estado (COPRE), cuyos propósitos suponían una democratización de los procesos gubernamentales regionales, con la subsiguiente elección universal, directa y secreta de gobernadores, diputados al poder legislativo regional, alcaldes para el ejercicio del gobierno municipal y concejales. También se incluyó la transferencia a estos niveles de gobierno, de los aspectos

La Identidad, se considera como una noción por medio de la cual se hace referencia a una construcción colectiva que reúne las representaciones simbólicas y afectivas que se comparten hacia el interior de un grupo social definido, a su vez tales características le integran a un “nosotros” con el cual es capaz de presentarse ante los diferentes “otros” en los diversos contextos socioculturales. Es crucial considerar aquí, que la identidad de un grupo, comporta una condición que le permite presentarse de forma múltiple de acuerdo a la situación que la determine, en este sentido es construida desde dentro de un grupo y reconstruida en la interacción con aquellos que existen más allá de la frontera de quienes se adscriben y componen el “nosotros”.

3.- Representaciones y comprensiones

Las representaciones pueden ser entendidas como enunciados contruidos por un grupo desde una posición de pertenencia social, sobre sí mismos y sobre otros grupos. Las mismas tienen como uno de sus atributos el de facilitar la aprehensión, pero también la interpretación de la realidad, porque permiten su reducción a categorías simples y operativas. La construcción colectiva de las representaciones, requiere de operaciones tales como: clasificar, relacionar un contenido o una práctica a un sistema de codificaciones eficientes para el procesamiento de información; implican el análisis de las situaciones y los contextos en los que se desenvuelve la vida social de los individuos. Por ende la selección e instrumentación de decisiones. Las representaciones son un recurso para la construcción de categorías desde las cuales poder avanzar en el delineamiento de diferencias y semejanzas; elementos cruciales en los procesos asociados a la construcción de las identidades.

administrativos y políticos de cada ámbito territorial y de responsabilidades en todas las esferas de la vida social, incluyendo la promoción de las “artes y el fomento de la llamada cultura popular, el folclor y las expresiones culturales típicas y regionalistas”.

Entre los postulados examinados, para definir las representaciones existe una coincidencia, pues en las ciencias sociales la representación, sin ningún calificativo, definida como un objeto físico o mental, que a ciertos niveles, está llamado a reemplazar la cosa que representa. Cuando el sujeto percibe, comprende o aprecia una representación, es en cierta medida, como si percibiera, comprendiera, o apreciara la cosa que está representada.

En este sentido, es oportuno, aunque apartado de la línea expositiva en curso, es necesario enfatizar la condición cognitiva encadenada a las representaciones como hechos de cognición, inherente a la complejidad cerebral del Homo Sapiens Sapiens¹⁵, y derivada de la capacidad y complejidad de la organización neurocerebral del género, que le permite procesar el flujo de correlaciones estímulo/respuesta del sistema perceptivo mamífero y transformarlo, casi de modo metamórfico en el binomio computare/cogitare¹⁶, esta comprensión colocada en un marco cultural permite afirmaciones como: el tránsito del *computo* al *cogito*, de la consciencia de lo que se sabe a la consciencia de sí mismo, tiene mediadores que son: el lenguaje y la idea equivalentes a la transformación de la computación en cogitación.

Pues, el pensamiento de lo que es, de lo que es consciente y la consciencia de lo que es pensado, tienen una vital importancia tanto en las prácticas como en el dominio cognitivo. Estos procesos son fundamentales para buscarle inteligentemente solución a los problemas como para la problematización y el avance de la cultura.

¹⁵ Los criterios aquí condensados a este respecto, han sido elaborados gracias a los aportes del Seminario “*Lo simbólico, los símbolos y la simbolización. Posibles lecturas desde la Antropología I*” ,dictado por a Dra. Nelly García Gavidia en el Programa de Educación Continua de Antropología en la División de Estudios para Graduados de la Facultad Experimental de Ciencias de la Universidad del Zulia y que se validó como constituyente del plan de formación del doctorado en la Universidad de los Andes.

¹⁶Datos procesados, sistematizaciones que se trasmutan hacia pensamientos conducentes al proceso de simbolización por medio del lenguaje, de la conceptualización, de la lógica, de las imágenes.

De igual manera no hay que olvidar que nuestra computación cerebral trata los signos/símbolos de forma extraordinariamente compleja, produce representaciones que, en la percepción se proyectan sobre el mundo exterior y se identifican con la realidad percibida ya que hay dos sentidos entre signos/símbolos.

En el signo, esta la expresión del sentido indicativo e instrumental, mientras que en el símbolo, priva un sentido evocativo y concreto. El símbolo concentra en sí una constelación de sentido, de significaciones y representaciones que aparentemente son ajenas, que parecieran no tener nada que ver la una con la otra, pero están unidas simbólicamente por continuidad, por analogía, por imbricación por una circunstancia casi atmosférica que las engloba. Edgar Morin lo dice de esta manera:

El aparato cognitivo humano produce conocimiento construyendo, a partir de tratamiento de señales/signos/símbolos, las traducciones que son las representaciones, discursos, ideas, teorías. Es decir, que el conocimiento humano no podría ser otra cosa que una traducción construida cerebral y espiritualmente. (1999:226)

Finalmente, si asumimos que la cultura es: Un proceso de producción y práctica de sentido en el cual participan todas las sociedades humanas. Este proceso se evidencia por medio de las representaciones y prácticas objetivables tanto en la rutina cotidiana como en las situaciones percibidas o sentidas como extraordinarias. Dicha noción es necesaria para el reconocimiento y la confirmación de los sistemas humanos de significado y de diferencia.

Dicho esto, se retoma el criterio que nos permite entender o al menos admitir, que todo reconocimiento y adscripción en términos culturales supone al Otro en sus dimensiones cooperativas o conflictivas, incluso en su multiplicidad puesto que "La diversidad de las culturas humanas está detrás nuestro, alrededor nuestro y delante nuestro. La única exigencia que pudiéramos

hacer valer en su lugar es que aquella se realice bajo formas que comporten una contribución a una generosidad más amplia de los otros" (Lévi-Strauss, 1973:421-422).

En este sentido, la propuesta de investigación que aquí se adelanta, reconoce, desde el punto de vista teórico, que la identidad, en el marco de las relaciones sociales, debe plantearse, tal como lo expresa Nelly García Gavidia en consonancia con Marcel D'Ans, quien señala que :

Las identidades se conforman en el proceso de interacción entre las personas que constituyen los grupos; es decir, a partir de las innumerables redes y formas de relación entre los tipos sociales de personas en el interior y en el exterior de los grupos de una misma sociedad o entre sociedades diferentes. En consecuencia, es un fenómeno sujeto a invención, re-creación y negociación. Por lo tanto, se inventa o se crea, se destruye y se recrea o se negocia en la interacción social, en diferentes contextos y con la eficaz contribución de múltiples factores (García Gavidia, N. 1996 : 11)

Las consideraciones recorridas, permiten asumir que las identidades colectivas resultan del entretendido de eventos y momentos, metáforas y narrativas que se conjugan en un argumento definido, que les permite a los grupos sociales construir un recurso para la autoadscripción y la elaboración de los esquemas de cohesión del colectivo particular aclarando desde luego que:

La identidad cultural no se refiere ni a un patrimonio cultural ni al resultado anterior de la cultura, sino a una cultura viva, a una actividad que la ha producido y que la asume sobrepasándola. En el límite, aquella se imbrica en la capacidad de integración de las diferencias, riqueza y grandeza del hombre (Selim, 1986:14 En Eddine Affaya 1997:6)

Del mismo modo, se considera fundamental la vigencia de ópticas que consideran primordial valorar la visión de los sujetos como involucrados y reconocedores de su protagonismo en la historia particular que generan

desde el interior de su sociedad y al mismo tiempo, construyen desde perspectivas diferenciales y variables su juego de identidad, sobre todo si se toma en cuenta que existe:

Hoy más que ayer, el reconocimiento de la posibilidad de poder jugar con varios registros identitarios a la vez y/o en tiempos y espacios diferentes, es decir, la posibilidad de utilizar estratégicamente identidades múltiples, interrelacionadas en un sistema global implícitamente coherente.(Amodio, E. 1996:63)

Por esta razón coincidimos en considerar a los fines de esta investigación la importancia de un rango de transacciones de amplio espectro en lo que refiere a las dinámicas de la identidad/alteridad ya que creemos eficiente considerar al menos en el caso que nos ocupa, que :

El reconocimiento del carácter arbitrario de toda identidad y de poder pasar de una a otra según las situaciones, produce a menudo respuestas más eficaces y más diversificadas frente a los poderes que se ejercen sobre nosotros, tanto del interior, como del exterior del grupo. También se trata de estrategias que impiden el repliegue y el encierro en si mismo dentro de una sola identidad, permitiéndonos así dialogar y establecer solidaridades transversales. (PeressinI,M. 1993 :18 en Amodio, E. 1996:63)

Poderes, intereses, conocimientos y fuerzas, en contraposición o compatibilidad coinciden en las dinámicas colectivas para mostrar que “La Identidad grupal, en este sentido, es necesariamente relacional y no esencial. Se moldea a partir de una serie de contingencias de la vida cotidiana , se comprende mediante los discursos dominantes capaces de suscitar aceptación en determinado momento, y se negocia bajo la forma de estrategias de dominación, de resistencia y - mas típicamente - de adaptación” (Clifford, J. 1992 :486), al criterio anterior, únicamente se considera necesario agregar un punto de atención a la posibilidad de

comprender también la identidad/alteridad partiendo de los discursos y de las prácticas que se producen en la subalternidad como contrapoder.

En este caso las negociaciones referidas afectan a la persona, grupos y a la sociedad completa pues en cada caso se expresan “maneras de existir y de pensarse a sí misma y a las que la rodean, por medio de negociaciones, es decir, prácticas retóricas formales o no, de carácter narrativo, o a través de representaciones y símbolos de alcances intertextuales” (Klor de Alba, J y Otros. 1995: XIV). En tales negociaciones concurren numerosas posibilidades cuyo rango es susceptible de alianzas y al mismo tiempo de especulaciones, de acuerdos y de permutas al igual que de adquisiciones, intercambios y transferencias, en algunos casos en marcos de mayor o menor tensión pero sin trasponer las barreras del conflicto.

La ciencia antropológica al mirar y construir reflexiones enfocadas en los procesos identitarios ejecuta una maniobra sensible e interesante al crear una tenue línea divisoria para atender la problemática de las identidades frente a la diversidad de pueblos que constituyen a su vez la materia que figura la humanidad misma, por supuesto en su diversidad, en consecuencia, de un modo sutil matiza el binomio *identidad / alteridad* deslizándolo hacia la comprensión de una identidad étnica, sin retirar a esta última ninguno de los atributos del binomio matricial que la constituye, le incluye lo que sería una variable literal y presenta un polinomio donde etnicidad es un nuevo término de la ecuación, cuyo resultado es *identidades/alteridades étnicas*. En cualquier caso, los atributos del nuevo polinomio proponen o amplían, según sea el caso un carácter relacional frente a los procesos de construcción de la diferencia.

Es importante incluir en estas consideraciones la definición del componente primario de la etnicidad desde el punto de vista y de su construcción etimológica, se trata del sustantivo femenino etnia, el cual deriva del vocablo griego *ethnos*, cuyo significado es equivalente a "pueblo", en este

sentido, por definición es una población humana en la cual los miembros se identifican entre ellos atendiendo a la existencia de genealogía y/o ascendencia compartida, la identificación de pasado común en sentido socio-histórico, la presencia y el uso de representaciones y prácticas culturales convergentes a lo interno de sus componentes, la presencia de unidad lingüística y la adscripción a elementos y/o sistema religioso y comunidad de creencias.

Haciendo una paráfrasis a partir del contenido de una de las obras de Frederick Barth, específicamente *Los grupos étnicos y sus fronteras*, existe una relación entre una mismidad y una alteridad surgida de un proceso binario de auto y hetero atribución en el proceso de configuración étnica, y el elemento nodal de esta adscripción reside en el reconocimiento de aquello que motiva en los grupos sociales la percepción de diferencia con respecto de los otros. Estas diferencias culturales reconocidas socialmente definen un grupo étnico y en consecuencia le circunscriben a su cerramiento, en el sentido de frontera o límite. Al criterio de Barth se puede agregar un principio a manera de corolario, pues también estos grupos se disponen a reconocer la apertura más allá de su límite reconocido.

Dentro esta perspectiva, la comprensión de los fenómenos étnicos está referida al aspecto ideológico de la existencia de los grupos; es decir, la conciencia de la diferencia de cada pueblo, que trata de la construcción de límites culturales como sistema de clasificación y categorización social.

Numerosos estudios resaltan la configuración de las identidades étnicas evidenciando procesos de carácter contradictorios, algunos plantean que son el resultado de la cultura propia y otros introducen referencias a las apropiaciones de elementos y rasgos culturales exógenos que en busca de configurar tal identidad étnica realizan los grupos sociales referidos. Esta línea se acerca a la propuesta de Bonfil Batalla en "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos", publicada en 1989 por la

universidad de Brasilia, material en el cual Bonfil expone que: aparte de los elementos culturales, los conjuntos sociales propios incorporan prestamos de otras sociedades y culturas mediante negociaciones¹⁷, recreaciones, apropiaciones, redefiniciones, configurando y reconfigurando sus códigos de identidad como parte del acervo que constituye el patrimonio cultural que reconoce como definidor de su internidad como grupo y les distingue de los diferentes otros.

4.- Peldaños hacia la contemporaneidad

La sociedad wayuu ha experimentado notables transformaciones y claramente numerosas modificaciones en su sistema sociocultural producto del contacto continuo al que ha estado expuesta con otras sociedades desde el inicio de la presencia europea en América y muy probablemente con anterioridad a este acontecimiento.

En la contemporaneidad wayuu coinciden modos y estilos de vida de variada procedencia, cuya presencia e incorporación a la sociedad wayuu ha impactado la conformación de los elementos propios de esa cultura arawaca. Rasgos culturales de muy diversa índole, revelan las transacciones que esta sociedad amerindia ha transitado para sobrevivir con potencia hasta la contemporaneidad. La incorporación del ganado vacuno, ovino y caprino como elemento central en su sistema simbólico sea en lo político, en lo ritual

¹⁷ Esa cualidad de incorporación también está presente de múltiples maneras en numerosos postulados, en particular asociados a nociones como mestizaje que autores como: Manuel Gutiérrez Estévez, Renato Ortiz, Gary Gossen, F.Laplantine, Miguel León Portilla, o a la de hibridación, como Néstor García Canclini, Magnus Mörner, Raúl Bueno, Antonio Cornejo Polar, Homi Bhabha, Tzvetan Todorov, Mijail Bajtín, Jean Benoist, Ellen Spielmann, Raymondo Mier, Margarita Zires Jesús Martín-Barbero, Carlos Monsiváis, Gloria Moreno Pérez. Seguramente existen muchos más, lo cual queda como tarea de profundización pendiente para el autor del presente trabajo.

y en las transacciones comerciales que se consideran neurales entre las actividades de reproducción económica de su modo de vida son evidencias de la presencia cultural ajena y bien avenida

Resulta sencillo entender que la cultura wayuu en la contemporaneidad también está integrada por aquellos elementos surgidos del comportamiento, los modos de producción, la organización social y los esquemas de pensamiento, comprensión y comunicación tomados en préstamo y apropiados desde la interacción con los grupos con los cuales los wayuu han mantenido contacto. Tales elementos una vez redefinidos han pasado a formar parte de ese acervo antes señalado e incluso, posteriormente convertidos en evidencias de la identidad wayuu, muestra de ello es la indumentaria femenina conocida como “manta guajira”, prenda que es el resultado de la redefinición de los camisones hispánicos que desde la consolidación de la presencia española fueron incorporados y en la actualidad son comercializados como prendas “autóctonas” incluso promovidas como “moda étnica wayuu” , como producto cultural en el contexto de la industria global de la moda. Resulta obvio que grupos y organizaciones compuestas y constituidas por miembros que asumen formar parte de la sociedad *wayuu*, en mayor o menor medida propenden a reivindicaciones propias de la clase media criolla o de los estereotipos consumistas y los modelos de la industria cultural.

Esta habilidad de reafirmarse en el pasado para abrirse a los contactos con los otros es lo que ha permitido a los wayuu sobrevivir y defender su particularidad. Haciendo una perífrasis a la idea planteada por Antonio Pérez en su artículo publicado en el número 93 de la revista Tierra Firme en 2006, titulado: “De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas”, es de destacar que la sociedad wayuu, en sus procesos contemporáneos “ en su ambiguo vínculo con la homogeneización

universal o globalización” la utilizan para enfrentarse a ella pero también para hacerse visibles por vía de contraste, como el “Enemigo Necesario y también como Provedora de Modelos”, es decir que ,simultáneamente explotan su capacidad de proyección hacia la esfera global en la cual el concierto/desconcierto de las identidades étnicas toma cuerpo, apropiándose de formas institucionales y organizacionales de vanguardia¹⁸ instaladas en el corazón mismo de las sociedades globalmente hegemónicas por una parte y por otra enuncian su resentimiento ante occidente como un contradictor amenazante¹⁹.

El abordaje de la identidad étnica en su vasta complejidad, ha sido tratado por algunos autores a partir de posturas que si de alguna manera pueden considerarse reduccionistas, los elementos que resaltan en su análisis son, como en este caso, sumamente interesantes cuando revelan creativamente criterios y enfoques atractivos por su originalidad.

En el antes citado artículo, *De la escatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas*; el autor coloca un elemento a discusión en torno a la etnogénesis cuando afirma de un modo prácticamente taxativo :“
... es que los agentes etnogénicos, amén de indígenas en cuyo caso se alimentarían de la tradición autóctona, pueden ser cosmopolitas e incluso policlasistas e inspirarse en dos tradiciones: la popular – que puede degenerar en folklorizante-y la académica- que no está exenta de arbitrariedades” (Pérez, Antonio. 2006 : 39)

¹⁸ Como es el caso de la Fundación Wayuu Taya, la cual es “una organización fundada por la actriz y modelo Patricia Velázquez en el año 2002. Desde su creación, la fundación ha concentrado sus esfuerzos en ayudar a la comunidad wayuu, en Colombia y Venezuela, que hoy en día cuenta con aproximadamente 450.000 habitantes en ambos países. En el año 2011 firmó un acuerdo con la Universidad del Zulia para diseñar e implementar de manera conjunta iniciativas de desarrollo social y cultural de las comunidades wayuú La fundación mantiene tres escuelas en la región de La Guajira, en el estado Zulia. Adicionalmente a esto, mantiene un centro comunitario wayuu y en diciembre de 2011 presentó un diccionario de computación en idioma wayunaiki que desarrolló junto a la empresa Microsoft

¹⁹ El ejercicio de occidente como contradictor, en el caso de la sociedad wayuu aparece de modo ideológico, más que de hecho, pues las presencias políticas en interacción con la sociedad wayuu, generan efectuaciones simbólicas y discursivas desde donde se construye tal contradictor.

Vale la pena considerar que si, como en efecto, los agentes etnogénicos, son aquellos que pueden ser identificados desde un punto de vista etiológico como los capaces y/o responsables de causar la aparición de las “formas étnicas” o de una etnia o de cualquier fenómeno equivalente a ella, en atención a esto, no es necesariamente adherente a la realidad el postulado en el cual sostiene que tales agentes por ser indígenas se alimentan de las tradiciones autóctonas, no obstante es perfectamente adherente a la realidad considerar las cualidades cosmopolitas y policlasistas de los mismos; sin dejar de lado que la fuente de inspiración que se expresa a través de los agentes en cuestión va más allá de lo académico y lo popular, hallando anclajes en motivaciones de ídolos susceptibles de ser motivadas desde múltiples causas.

El mencionado autor, de una manera certera, hace enfocar la mirada hacia otro elemento importante para la discusión en torno a la etnogénesis y las identidades étnicas, al proponer que: “... merece mención especial la tradición etnográfica puesto que las reconstrucciones que de su etnia efectúan estos agentes dependen en buena medida de esas fuentes escritas meramente descriptivas.”

En este particular la sociedad wayuu, o tal vez deba decir, algunos miembros de los diversos grupos de elites entre los wayuu, han privilegiado aquellos autores enfocados en la condición agreste, semidesértica y convenientemente remota de la tierra wayuu y de sus habitantes.

Entre los autores que efectuaron tal “estado del arte” se cuenta a autores criollos, como es el caso de Manuel Matos Romero, ilustrado escritor y abogado zuliano en cuyo discurso se siente la territorialización de la sociedad wayuu en cada línea y renglón de su obra *La sedienta Guajira*, publicada por la Universidad del Zulia en 1972, ampliamente referida, entre otras razones por la multiplicidad de datos de carácter cronístico y descripciones algunas veces preñadas de exotismo y otras de creatividad.

En otras de sus producciones, mantiene sus criterios iniciales y profundiza hacia aspectos más orientados al valor sociohistórico de esa tierra y al quehacer productivo y potencialidades existentes en la tierra de los wayuu, como en el caso de : “La Guajira y su importancia “(Matos Romero, M. 1974), sin embargo en su trabajo el autor resalta desde una perspectiva interesante la configuración de las relaciones de parentesco en un proceso de mestizaje en el cual se marca la presencia de sujetos provenientes de Holanda, Inglaterra y otros lugares de Venezuela, particularmente Falcón. Valga agregar que la influencia de Matos Romero se considera puntualmente interesante por la motivación que fluyó entre él y Rómulo Gallegos²⁰ quien con su novela “*Sobre la misma tierra*”, proyectó la Guajira como escenario en el que se presentan, aparte del contexto petrolero, los pasajes en la tierra guajira como espacio de la naturaleza, la frontera compleja semidesértica y atravesada por las saetas del contrabando y la presencia de los guajiros en la Maracaibo urbana. Por su parte Matos Romero atiende los elementos que impresionan a Gallegos y los coloca en el contexto wayuu, todo esto en las crónicas que constituyen su obra Tránsito de Gallegos por la Guajira 1984, con lo cual existe un aporte a la constitución de un sistema de descripciones de la Guajira que deja por fuera espacios como el pie de monte al norte de la Sierra de Perijá habitado por wayuu y las frescas serranías de la Macuira.

En esta línea se encuentran también autores como Michel Perrin, cuya obra *El camino de los indios muertos*, es un clásico de la literatura antropológica, en el cual se recogen vivencias y múltiples aspectos de la vida de la sociedad wayuu en el contexto del centro norte de la Península Guajira, este autor es considerado, incluso por los wayuu, el más importante de los antropólogos que han escrito sobre ellos.

²⁰ Intelectual, político y escritor venezolano que ocupa un lugar destacado en las letras hispánicas y quien fuera presidente de Venezuela desde diciembre de 1947 hasta noviembre de 1948

La obra de Perrin es de obligatoria referencia, por su indudable valor en tanto documento etnográfico, su riqueza descriptiva y la profusa cantidad de datos relevantes para los estudiosos de la cultura wayuu en áreas como: la relación con lo sagrado, el chamanismo, las prácticas wayuu asociadas al sueño y el soñar, temáticas recogidas en su amplia producción académica y literaria desarrollada en torno al modo de vida del pueblo wayuu.

De hecho a los fines de esta investigación, aportes enunciados por dicho autor, son contundentes y en gran medida generan núcleos de reflexión, suficiente ejemplo se puede apreciar en el siguiente párrafo:

Los wayuu se han transformado en *indios con camiones*. Cada familia tiene de alguna manera un centro en la península y un anexo en la ciudad. (...) Casi una cuarta parte de los wayuu vive actualmente en Maracaibo o en otras localidades de esta región petrolera. Y otros, sobre todo los hombres, dividen su tiempo entre la península y las haciendas donde trabajan como braceros temporales (Perrin, 1995: 12).

Datos cruciales, estos aportados por Perrin en su obra publicada por Monte Ávila editores en 1995, titulada *Los practicantes del sueño*, desde la cual se avizora una realidad que contemporáneamente ha cambiado, tal vez profundizado en los atributos señalados por el autor, de manera que de la península, se haya trasladado a Maracaibo el centro de vida de las familias wayuu que mantienen en la Guajira un anexo y además que las dimensiones poblacionales de wayuu que viven en la mencionada ciudad supera ampliamente la cuarta parte de los wayuu en todo el occidente del país.

Por su parte, Benson Saler, en su obra *Los Wayuu* (Guajiro) publicada por la Fundación La Salle en 1988, y Jean Goulet, autor de *El universo social y religioso guajiro*. (1981), trabajo llevado a edición por la Corporación Zuliana de Desarrollo, conocida como Corpozulia y la Universidad Católica Andrés Bello UCAB, mantienen la presencia de la contextualidad desértica que caracteriza al norte de la Península Guajira, razón por la cual se mantiene y

proyecta un conjunto de imaginarios ajenos al mundo urbano del cual los wayuu forman parte importante en la ciudad de Maracaibo, en sus barrios y comunidades periurbanas.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

“Lo refrescante que tiene la antropología es su eclecticismo, su disposición para inventar, tomar prestado o hurtar técnicas o conceptos disponibles en un momento dado y lanzarse al trabajo de campo”. Oscar Lewis.

CAPÍTULO II

1.- Método y metodologías

El presente trabajo es fundamentalmente una investigación etnográfica, cuyo eje central es el trabajo de campo. Actividad que es componente y al mismo tiempo punto de partida desde el cual se ha constituido el repertorio de informaciones y consideraciones que han sido acopiadas desde conversaciones espontáneas y encuentros informales, hasta entrevistas estructuradas y estadias de campo. Acciones todas dirigidas a recibir impresiones, criterios, razonamientos, explicaciones, relatos y comentarios, que han sido utilizados para completar las descripciones, interpretaciones y argumentos que constituyen el resultado del mismo.

La etnografía, como primer nivel de investigación en la Antropología, ha sido el proceso investigativo que ha conducido el trabajo presente; en este sentido, las operaciones realizadas, los aspectos comparados a los que nos obliga tanto la descripción como el ejercicio de reconocer las dinámicas y cambios del sistema sociocultural wayuu, el tratamiento de la información recibida de los interlocutores con quienes se ha establecido una relación continuada, y el presente texto escrito son parte de ese proceso.

Para el desarrollo de este trabajo he acogido un estilo científico colaborativo que ha permitido transitar y construir una investigación que favorece una exploración novedosa y colectivamente definida a partir del establecimiento de un diálogo que involucra interlocutores que son miembros de las

comunidades donde se ha desarrollado esa presencia, ese modo de estar allí, que al interior de la disciplina antropológica definimos como trabajo de campo y en consecuencia reglamos y convertimos en un modo distintivo de levantar información desde la palabra y el hacer del otro

Algunas de estas personas son amigos con los cuales también se han transitado caminos de la vida personal y quienes en el presente ejercen diversas formas de liderazgo de las comunidades wayuu; quiero nombrar aquí a Edixa Montiel, Librada Pocaterra, Alí Fernández, Carmen Paz, Emelindro Fernández, José Ángel Fernández, Rubia Iguarán, entre otros. Todos ellos profesionales de las ciencias sociales, jurídicas y humanas, cuyas opiniones fueron cruciales.

Para el hilado de las ideas que ayudaron a configurar el estudio presente, están igualmente presentes los aportes derivados de las conversaciones con Renato Montiel, Leoncio Pocaterra y Chinca Cedeño, testigos de excepción de los procesos vividos por las comunidades wayuu de Ziruma, los dos primeros y de Patria Bolivariana la tercera, quienes iluminaron la elección de las mencionadas comunidades como óptimas para el propósito de indagación que hoy se manifiesta en la escritura de estas páginas.

Para la realización de este trabajo, se ha buscado en una suerte de “presente continuo” y multilocalizado, en el cual se ha mantenido una exploración directa, intentando inútilmente mantener una mirada uniforme y homogénea y logrando apenas aproximaciones a lo que definimos como escenarios con presencia wayuu.

Definir estos escenarios requiere de una operación en la cual inicialmente se establece que los mismos son contextos cronotópicos, tal como argumenta Norbert Elías en la Introducción a su obra Teoría del Símbolo, cuando señala que: “ la orientación completa de un acontecimiento en el espacio exige su determinación en el tiempo” (Elías, N. 1994: 33). Este criterio es un punto de

partida para resaltar la conexión de relaciones espacio temporales que el término implica, para ello se realiza un ejercicio de perífrasis a los enunciados postulados por Mijaíl Bajtín y que aquí son comentados con enorme respeto, dada la profunda erudición que se desprende de la obra de este crítico literario y filósofo del lenguaje ruso.

El cronotopo es un concepto clave con el cual Bajtin alude a los indicadores espacio-temporales, que sirven para representar la imagen del ser humano y su imposibilidad de ser separada de las relaciones temporales y espaciales a las cuales está conectada. El autor perfiló este constructo teórico ejecutando una transpolación desde la matemática y la física hacia los estudios y la teoría literaria, elementos cruciales para la construcción de comprensiones e interpretaciones en su campo de reflexión principal y desde el cual influye poderosamente las ciencias de la comunicación, la semiología y la antropología.

En el término cronotopos se encierra la conjunción del espacio y el tiempo. De esto se entiende en primer lugar, que se trata de puntos, indiferentemente de su magnitud, donde el tiempo y el espacio aparecen en una convergencia dinámica. Valga el aporte teórico de Teresa del Valle²¹, en un artículo denominado: *Procesos de la memoria*, donde enfoca la noción de cronotopos:

Como nexos poderosos cargados de reflexividad y emociones, pueden reconocerse con base en las características siguientes: actúan de síntesis de significados más amplios; son catárticos, catalizadores; condensan creatividad y están sujetos a modificaciones y reinterpretaciones continuas. Son enclaves temporales con actividades y significados complejos en los que se negocian identidades, donde pueden estar en conflicto nuevas

²¹ Académica española de dilatada trayectoria en docencia e investigación entre sus intereses, destacan temas como el espacio y el tiempo: los sistemas de la propiedad y su incidencia en los procesos de colonización en Oceanía, la teorización sobre el poder entre mujeres y hombres y sus implicaciones prácticas. En la actualidad se centra en la etnografía de la memoria individual y social, y en la autonomía y derechos de las mujeres mayores

interpretaciones de acciones, símbolos creadores de desigualdad. Puede negociarse la desigualdad y/o reafirmarse, expresarse. Lo mismo que puede ser objeto del mismo proceso la igualdad. En muchos casos son los espacio-tiempos donde se observan las fisuras incipientes de lo que más tarde puede erigirse en un cambio manifiesto. (Del Valle, T. 1999:13).

Los cronotopos están enraizados en fenómenos socioculturales donde los símbolos aparecen o donde comportamientos específicos, actividades, relaciones, adquieren sentido simbólico, como en protocolos, ritos de pasaje, fiestas.

Las localidades donde se ha entrado en interlocución con los wayuu, son localidades que permiten la construcción de estos cronotopos, son ellas confluencias de tiempo y espacio con dinamismos que permiten recoger la variabilidad cultural de un modo lo suficientemente amplio como para incluir las variedades, cambios y discontinuidades.

Son momentos en áreas físicamente identificables bien por las actividades, las interacciones que se llevan a cabo y los significados que se le atribuyen. El aquí y el ahora son accesibles al investigador, aunque Bajtin lo plantea para acceder a la novela, “En el cronotopos artístico literario, los indicadores espaciales y temporales se fusionan en un todo concreto cuidadosamente pensado. El tiempo, por así decirlo, se torna espeso, toma carne, se hace artísticamente evidente; del mismo modo, el espacio se torna cargado y sensible a los movimientos del tiempo, el argumento y la historia” (Batjtin M, 1937; en Clifford 1995: 84).

Ampliado al interés de la antropología, en el campo de la sociedad y la cultura, el espacio permite aprehenderlo en relación con el tiempo y viceversa. Aquí es donde se hace necesario desbordar el concepto, transgredirlo y afirmar la validez del cronotopo para el estudio de espacio-tiempo creativos, imaginarios, emocionales más allá de la escritura literaria,

en la realidad, y también reconocerlo en la escritura etnográfica y la interpretación que esta conlleva.

El criterio utilizado, está en las categorías que soportan esta investigación desde la teoría, mismas que implica la presencia de los códigos simbólicos:

- *Espaciales*: prácticas y representaciones del espacio, territorialidad, apropiación, ocupación y persistencia en las coordenadas que asumen como espacios para que transcurran sus dinámicas de vida, el adentro y el afuera; el aquí y el allá; lo propio y lo ajeno; lo conocido y lo extraño
- *Temporales*: experiencias y comprensiones del pasado, presente y futuro, como complejos simbólicos desde donde configurar las experiencias y referencias para la articulación del “ahora”...
- *De relación con lo sagrado*: incorpora representaciones y prácticas como un elemento integrador de los modos de existencia entre las personas, presente en la totalidad de las sociedades y poderosamente sustanciada en la experiencia vivida de modo singular y colectivo. Incluyen cultos, fiestas religiosas, sistemas de creencia, ideologías y “lo que en la filosofía occidental se ha conocido como logos o razón y en la sociedad laica y liberal como progreso y racionalidad” (García Gavidia, N. 1996 :21)
- *De parentesco y filiación*: vínculos que definen a unos y otros, a nosotros y ellos, en concordancia con el reconocimiento de lazos filogénicos, consanguíneos, matrimoniales, sexuales, jerárquicos, de alianzas, afectivos y fraternales

El procedimiento consiste en la identificación circunstancias donde se definen y se expresan las identidades que se elaboras en relación con una referencia y se afirma por medio de las alteridades, que van más allá de aquello que las define, o en algunos casos en elementos evocados desde otras situaciones,

acciones, personas presentes en la memoria contemporaneizada para construir o recrear el pasado, actuar sobre el presente y proyectarse en el futuro.

De modo que los escenarios aquí planteados como cortes simbólicos de la realidad que nos ha ocupado y ocupa, son constituidos en tiempo y espacio en los cuales se materializa la vida urbana de la población wayuu presente en la situación que a su vez compone los diversos cortes del corpus reflejados en el presente trabajo.

Es crucial enfocar aquí, que los escenarios a los que se refiere esta investigación corresponden a situaciones claramente definidas, de manera que cuando se alude al escenario asociado a las dinámicas de relación con lo sagrado, se acude a situaciones específicas acontecidas en el contexto del centro de culto de la Iglesia *Dios es Amor*, que atiende preferentemente a la población wayuu del centro norte de Maracaibo, sin menoscabo de incorporación de narraciones y testimonios recogidos en contextos como los barrios Ziruma y Patria Bolivariana, ambos también escenarios de esta investigación; el primero seleccionado por ser el primer barrio urbano destinado a la acogida de población estrictamente wayuu; el segundo por ser el más reciente desarrollo urbanístico asignado a la población wayuu en la ciudad de Maracaibo.

También se hará referencia a lugares cruciales para el proceso de observación etnográfica que constituye información clave para el presente documento: La terminal wayuu de *Shawantamana*, con su mercado engullido por el despliegue automotor de carros, camionetas, chirrincheras, chivas²² y autobuses. El mercado del Barrio el Mamón, con su capacidad de acopio y desempeño excepcional como encrucijada de circulación de bienes y

²² Las chirrincheras, así como las chivas, son vehículos automotores resultantes de la adecuación de camiones y camionetas de carga en unidades de transporte ampliamente utilizadas, tanto en Maracaibo, como en la Guajira, incluso a ambos lados de la frontera colombo-venezolana

personas. El Barrio Chino Julio, resultado de las luchas territoriales y comunitarias del liderazgo wayuu y mestizo; e incluso el gran mercado de las Playitas y la Avenida Libertador, en el centro de Maracaibo, donde se localiza uno de los centros nodales de intercambio material y simbólico con multitudinaria presencia de población wayuu por más de cuatro décadas.

No obstante los escenarios mencionados en el párrafo anterior, más que generadores de informaciones, narraciones, situaciones y acciones a ser utilizadas en el documento presente, son circunstancialmente localidades que marcan el contexto amplio en el que se desarrolla la investigación, pues es definitivamente imposible dirigirse a Patria Bolivariana, sin atravesar *Shawantamana* o recorrer el Mamón y Chino Julio, dependiendo si se acomete el recorrido por el Noroeste de Maracaibo o por el norte de la mencionada ciudad.

Del mismo modo, es necesario aclarar que existe un principio integrativo que favorece la permeabilidad temática y la circulación entre estos escenarios de información, pues, ocurre que cuando se enfoca el código espacial en la comunidad de Patria Bolivariana, se hace sin menoscabo de los elementos que se hayan presentado en Ziruma, o cualquier otra de las comunidades wayuu de la ciudad, incluso en la misma Iglesia *Dios es amor*, pues aunque se construya una categoría teórica y se definan estos como contenedores de las unidades de análisis, durante el proceso de investigación se han revelado relaciones entre los sujetos, sus comportamientos, prácticas y representaciones que han permitido al investigador una aproximación comprensiva a una problemática amplia que desborda los intereses planteados por los propósitos de la investigación misma.

En esta circunstancia las situaciones de campo que han interesado a esta investigación ofrecen testimonios orales, descripciones y narraciones de experiencias; registro de relatos, recopilación de comentarios e interpretaciones de los interlocutores y otros actores sociales en torno a los

acontecimientos en los cuales se ha estado involucrado. Toda esta información ha sido recogida en la interacción directa con ellos en los diversos escenarios que se han estructurado como parte de las herramientas para el abordaje del abanico identitario donde se hacen presentes los Códigos contemporáneos de la identidad wayuu en los espacios urbanos de Maracaibo.

A lo largo de todo el proceso de interlocución que a partir del 2008 se ha venido desarrollando se utilizaron los procedimientos propios de la antropología, lo cual implica una relación directa entre los sujetos “*investigador e investigados*” quienes emprenden un intercambio dialógico de información al mismo tiempo que se desarrolla la percepción propia del investigador en cuanto a su experiencia personal al compartir la vivencias siempre complejas, e intercambiar con los protagonistas de la prácticas presenciadas por el investigador y también al recibir apreciaciones y criterios de parte de los interlocutores mismos. Opiniones que terminaron siendo imprescindibles para lograr interpretaciones pertinentes, así como comparaciones y convalidaciones ajustadas a los hechos investigados de acuerdo a las experiencias de la teoría antropológica.

En el escenario de Relación con lo Sagrado, en especial en aquellos aspectos en los que emergen elementos de una novedosa fantástica, se acudió al registro y recopilación de los relatos orales de algunos miembros de comunidades dispersas como fuente de información, procurando apreciar la “textura real de la vida social, tal como la gente vive” (Bertaux, D. 1993 :150). Se han recopilado relatos de instancias casi personales, para intentar una lectura de las relaciones sociales a partir de las relaciones simbólicas, en un doble recorrido en el cual ambas son fin y principio, focalizando aquellos aspectos que hayan modelado la construcción de identidad/alteridad en la comunidad en estudio.

En dicha orientación, es conveniente seguir las recomendaciones de Marcel Mauss, (1967:13), al ofrecer el criterio de que el etnógrafo ha de preocuparse de ser exacto, completo; debe tener el sentido de los hechos y de sus relaciones mutuas, así como el de las relaciones y las conexiones. Debe ser capaz de evocar, explicar y comparar las sociedades desde sus “hechos sociales totales”²³.

Esta perspectiva permite una comprensión holística de los hechos, tomando en cuenta el entorno general, el contexto y los sujetos sociales que constituyen de modo conjunto las unidad de análisis que a los efectos del presente trabajo fluctúan entre el sujeto wayuu singular y los sujetos colectivos e incluso institucionales, sin ser considerados aisladamente como piezas de la realidad.

Aparte de las técnicas mencionadas, se utilizó al arqueo y revisión bibliográfica, a los fines de ampliar el panorama teórico, metodológico, que conduce y soporta la presente indagación académica, en cuanto a la recolección, análisis e interpretación de la información recogida, la misma se ha sometido a clasificación lo cual implica la correspondiente codificación, tabulación y representación gráfica presente en diversos apartes del presente trabajo.

Es importante reiterar que se está ante una experiencia de investigación que implica una aproximación empírica a un conjunto de contextos que marcan la especificidad del proceso de comprensión de la realidad con la cual se entra en contacto, en convivencia, construyendo una aproximación desde la perspectiva antropológica a las texturas sociales en los contextos reales donde toman cuerpo las relaciones entre los sujetos y los colectivos que estos constituyen, por lo tanto se trata de una situación de campo en la cual, la presencia constante de la población wayuu en los contextos de vida del

²³ Concepto que el autor desarrolla en su amplitud en su trabajo Ensayo sobre el Don.

investigador y la del investigador en constante contacto con los contextos wayuu, hace difícil establecer una diferencia entre la contigüidad cultural y una interculturalidad vivida en los espacios compartidos al interior de Maracaibo y de cualquiera de las localidades wayuu donde se ha permanecido durante los últimos 10 años.

El método etnográfico se apoya en el supuesto de que las tradiciones, roles, valores y normas del ambiente en el que están inmersos los individuos se van asumiendo paulatinamente por los sujetos en procesos internos, llegando a generarse ciertas regularidades que permiten dar cuenta de forma ajustada de aquellos con quienes se comparten las interacciones cotidianas y extra cotidianas en situación de campo.

Es posible entonces generar en tal interacción, imágenes ajustadas a la lógica de aquellos con quienes se establece una comunicación enfocada en los aspectos de su vida, de la vida de los otros desde la perspectiva del etnógrafo quien mira aquellas existencias que solo se hacen evidentes desde la mirada antropológica, revelándose de forma notoria y al mismo tiempo haciendo que emerjan contradicciones en el investigador que se acerca a la vida de aquel otro.

Establecer una imagen ajustada y fiel a la realidad con la cual se interactúa es quizá el principal objetivo de la etnografía, pero su intención y proyección a largo plazo, es contribuir en la comprensión de otros sectores o grupos étnicos y servir de alguna manera de espejo para la construcción de un diálogo intrasocietal, con la esperanza de superar cualquier etnocentrismo científico que presuponga la existencia de alguna sociedad cuyo futuro deba ser reflejo de la sociedad en la cual se asume la pertenencia propia; una sociedad más avanzada por albergar la ciencia como elemento paradigmático de sí misma y a los científicos e investigadores como sus demiurgos por antonomasia.

La etnografía entonces aparece como *“metáfora de todas las diferencias culturales, de todos los contrastes entre mundos simbólicos, incluyendo por supuesto las discrepancias múltiples que conviven en las sociedades contemporáneas estratificadas”* (Grimson, A. et al, 2011: 13), se perfila en este sentido la etnografía como herramienta que aporte una perspectiva para la elaboración de un sí mismo desde la mirada del otro, del observador especializado que en nuestra disciplina llamamos etnógrafo, a conciencia de que este proceso está ocurriendo en un contexto contemporáneo libre de cualquier alocronismo con el cual se pretenda proyectar las prácticas y representaciones de la sociedad (*wayuu* en este caso) al pasado para convertirles en “originarios” y reinterpretar sus haceres y decires como si no correspondieran a nuestra contemporaneidad.

Estas consideraciones permiten traer las ideas que el antropólogo Paul Rabinow desarrolló como reflexiones para construir una aproximación, desde la mirada de quien está viviendo la experiencia de encontrarse en una comunidad extremadamente presente a sus contextos culturales y académicos, confiriéndole al trabajo de campo sentido; signándolo como principio ineludible de la investigación antropológica que debe ser redimensionado, ya no en dirección de la construcción de otro lejano, sino desde el aprecio de otro culturalmente diferenciado, en una vida de contextos compartidos. De Rabinow vale la pena conservar que: “A riesgo de quebrar los tabúes del clan, sostengo que toda actividad cultural es experimental, que el trabajo de campo es un tipo específico de actividad cultural, y que es precisamente esta actividad la que define la disciplina” (Rabinow, P. 1992:52).

Esta toma de posición define una óptica ante el hacer antropológico, una puesta en valor del cara a cara y la distinción de lo cotidiano como elementos que emergiendo del trabajo de campo, abren la posibilidad de abandonar la certeza del piso teórico y asumir el riesgo de “vivir con el otro”, bien en

cualquier localidad de los municipios zulianos con presencia wayuu, bien en cualquiera de los espacios sociales de la ciudad de Maracaibo, por eso se declara el acuerdo expreso con Rabinow y la siguiente afirmación de su autoría:

El trabajo de campo es una dialéctica entre la reflexión y la inmediatez. Ambas son construcciones culturales. Nuestras categorías científicas nos ayudan a reconocer, describir y desarrollar las áreas de investigación. Pero no nos podemos dedicar a cuestionar y redefinir las veinticuatro horas del día. Es difícil mantener la perspectiva científica sobre el mundo. En el terreno hay menos puntos de apoyo; el mundo de lo cotidiano cambia más rápidamente.²⁴ (Rabinow, P. 1992:52)

Este criterio ayuda a iluminar un aspecto del trabajo presente, que sin ánimo de reduccionismo, revela que esta etnografía es “un proceso de construcción intersubjetiva de formas liminales de comunicación”. Intersubjetiva quiere decir literalmente más de un sujeto, pero situándose a caballo entre ellos, ni en uno ni en otro sitio; los sujetos en cuestión no comparten un conjunto común de asunciones, experiencias o tradiciones.

Como corolario a lo anterior, vale considerar los aportes de Rosana Guber (2001), quien ayuda a entender que los datos, producto del trabajo de campo en un estudio etnográfico, abren una puerta a la ampliación de un proceso descriptivo/interpretativo a través del cual el investigador elabora una representación de lo que expresan sus interlocutores, y esto lo hace a través de un ejercicio de descripción e interpretación, pero también de análisis, que finalmente fluye hacia conclusiones que presentan el pensamiento del investigador y los aspectos que él ha incluido del mundo de sus interlocutores.

²⁴ Paul Rabinow. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Editorial Júcar. Madrid. 1992:52

Valga puntualizar aquí que pese a que es prácticamente imposible afirmar que en las ciencias sociales existen técnicas exclusivas a una u otra disciplina, en el seno de la antropología y desde sus inicios, se ha cultivado con características sobresalientes, el trabajo de campo, a tal punto de ser considerado la técnica distintiva de la antropología, por su puesto con la incorporación de matices como técnicas que van desde la observación simple, por así decirlo, hasta la observación participante la cual abre la posibilidad de:

explorar las complejas relaciones que se establecen entre 'lo que se dice', 'lo que se dice que se hace' y 'lo que en realidad se hace', permitiendo -además- observar los ambientes naturales donde acaecen los comportamientos, sin quebrantar tampoco su propia estructura (Jociles, M. 1999 : 40).

Por otra parte, es interesante apreciar, que la combinación de técnicas para el abordaje de un mismo objeto de estudio, y la flexibilidad de la etnografía, son una de sus principales cualidades, puesto que permite constatar empíricamente, el modo según el cual prácticas y discursos tienen lugar, lo cual abre al etnógrafo oportunidades inmejorables para alcanzar interpretaciones y explicaciones más dinámicas y complejas de los fenómenos socioculturales, tal como se ha planteado hasta ahora en el ámbito de la antropología.

De ser así, toca preguntarse ¿qué es lo que da especificidad a la investigación antropológica?, a lo largo del proceso de realización de este trabajo, se ha podido constatar que dicha especificidad está ciertamente, en la aplicación práctica del trabajo de campo, en la infinita fuente de reflexión compartida en la interacción con el otro y por supuesto en la cualidad de exponer el criterio propio a la prueba pragmática y constante que es vivir en la diversidad desde una voluntad de aproximación reflexiva.

La etnografía es un proceso que valora el contacto personal con los sujetos estudiados, favoreciendo la intensidad, la calidad de la interrelación y su

duración, ofreciendo como recompensa un acercamiento a la realidad social y cultural para captar su naturaleza propia, sin que esto comprometa al investigador con una postura esencialista que le impida ver tanto lo permanente como lo variable, lo cual a su vez, hace ineludible considerar al investigador como parte del proceso etnográfico y de los resultados derivados, pues no se puede evitar el hecho real de que el etnógrafo es, en sí mismo, un factor de la investigación. Al margen de la capacidad general de los hombres para aprender la cultura, la investigación sería imposible, es decir, cualquier persona está en capacidad de aprender vivencialmente una cultura nueva. Un etnógrafo se entrena para aprehender la cultura de los otros, incluso la propia, y sistematizar su experiencia en esa especificidad de discurso que conocemos como etnografía. En este sentido, las características particulares del etnógrafo son, para bien y para mal, un instrumento de la investigación.

Finalmente, los elementos etnográficos a incluir atienden a un sencillo principio; la etnicidad en tanto conciencia de pertenencia activa que se ha logrado visualizar como presentes en los escenarios sociales de interacción, e igualmente aquellos que evidencian formas de persistencias valiosas para una etnicidad afirmativa, sin perder de vista que la etnicidad es una forma de clasificación de las relaciones sociales entre grupos que participan en un mismo sistema social y por lo tanto no es un tipo de relaciones exclusivas de las poblaciones indígenas, en tal sentido, se presentarán referentes empíricos relativos al espacio y las dinámicas de poblamiento del pueblo *wayuu*, la relación con lo sagrado, y de manera lateral a la presencia *wayuu* como protagonista en escenarios estratégicos para la expansión de esta presencia étnica en el concierto de la multiculturalidad en los espacios urbanos de la ciudad de Maracaibo con presencia *wayuu*.

La unidad de análisis de este proyecto son las comunidades *wayuu* de la ciudad de Maracaibo y fundamentalmente algunas ubicadas en las

Parroquias Ildefonso Vázquez y Juana de Ávila, específicamente Patria Bolivariana y Ziruma, respectivamente. Se reitera aquí en interés de este trabajo en comunidades wayuu definidas por prácticas específicas, como las que conforman la iglesia *Dios es amor*, a la cual se realiza una aproximación dada su particularidad en el espectro de relación con lo sagrado dentro del contexto urbano de la ciudad. Los núcleos de evaluación serán las continuidades cuyos referentes se buscarán en las representaciones y formas discursivas así como en las prácticas que se mantienen, persistencia de mitos y ritos, así como en prácticas socio espaciales como el modo de habitar y también en actividades económicas.

También serán núcleos de evaluación las dinámicas de vida cuyos referentes se buscarán en los procesos cotidianos, tales como las prácticas de enculturación, actividades comerciales y finalmente la negociación de identidades justamente a través de las prácticas cotidianas y también de las excepcionales, pues es improbable que puedan ser visualizadas de manera aislada.

Allí en la vida misma están los referentes desde donde se proyectan las soluciones que dan a sus problemas con adaptaciones pragmáticas producto de su contacto con la comunidad criolla, interacciones que serán también consideradas núcleos de evaluación a los fines del presente trabajo.

Los datos presentes en este documento, forman parte de un repertorio de informaciones y consideraciones que han sido acopiadas en la actividad de campo. Aquí se refiere, desde conversaciones espontáneas y encuentros informales, hasta entrevistas estructuradas y estadías fragmentos extraídos de los formatos preparados para sistematizar el resultado de las visitas al campo. Acciones todas dirigidas a recibir impresiones, criterios, razonamientos, explicaciones, relatos y comentarios, que han sido utilizados para completar las descripciones, interpretaciones y argumentos que constituyen el resultado del mismo.

El análisis de los datos constituidos fundamentalmente por testimonio aportados por los interlocutores en sus comunidades, como por los líderes de opinión que forman parte de la comunidad wayuu urbana de Maracaibo, se hizo partiendo de la organización de la información en categorías de análisis antes definidas, identificando los elementos que se consideren comunes, para posteriormente realizar interpretaciones a partir de criterios fenoménicos e interpretaciones sostenidas en el ejercicio de la hermenéutica.

La hermenéutica es una herramienta de interpretación fuertemente asentada en el hacer antropológico pues atraviesa el proceso etnográfico facilitando el cuestionamiento y la adecuación sucesiva que el investigador ejecuta en el campo de la misma forma que lo hace en el proceso de escritura que compone como modo de comunicación de las ideas resultantes de ese recorrido.

A menudo se encuentra el término hermenéutica sustituyendo a las palabras comprensión e interpretación, y en este documento se tiende a considerar válida tal cualidad de intercambio a causa de la proximidad del significado de los mencionados vocablos. Sin embargo situar tales procedimientos del pensamiento coloca al investigador frente a la necesidad de un contexto necesario; humano y cultural, hacia el cual dirigir el ejercicio de la interpretación, por ello es necesario fortalecer la comprensión de los contextos y de las interpretaciones que se hacen en ellos, pues en sí misma, la etnografía materializa tales contexto y sus componentes.

Cuando Clifford Geertz expone que: "... los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden. (Por definición sólo un "nativo" hace interpretaciones de primer orden: Se trata de su cultura)..." su criterio se convierte en una regla nominal para la comprensión de la etnografía, derivación sin embargo, cuando continua diciendo que: "... que son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo "hecho", algo "formado", "compuesto" – que es la significación de

fictio²⁵ – no necesariamente falsas o inefectivas...” (Geertz, C.1997:76), el mencionado autor elabora una distinción que posteriormente alienta una comprensión específica del sentido de la interpretación en la antropología y de su valor como hecho escritural, en esta línea de discernimiento, la hermenéutica instrumentaliza la creatividad del investigador y su cualidad de constructor de discurso científico en diálogo con las múltiples subjetividades de sus perceptores y en compromiso con los interlocutores de las comunidades que constituyen sus contextos de campo.

Los razonamientos que influyen en la comprensión de la hermenéutica impactan con fuerza el trabajo escritural del antropólogo, describir e interpretar, traducir y explicar, pero por sobre todo evidenciar que es posible comprender y comunicar y en particular ayudan a entender el poder de una tradición científica como la de la antropología, que sitúa en la interpretación la herramienta básica a partir de la cual hace posible el acto de comprender y comunicar. Es invaluable el enunciado de Gadamer en el que expresa:

Lo que se comprende está siempre de algún modo hablando en favor de sí mismo. Sobre esto reposa toda la riqueza del universo hermenéutico, que queda abierta a todo lo que es comprensible. Poniéndose a sí mismo en juego en toda su propia capacidad de despliegue, el objeto obliga a quien lo comprende a poner en juego también sus propios prejuicios... La experiencia hermenéutica llega en verdad tan lejos como llegue la disposición al diálogo entre los seres racionales (Gadamer H.G.193:358)

Del mismo modo procede la antropología en su práctica. Las anticipaciones del investigador se ponen a prueba y conforme va teniendo experiencias más específicas con sus interlocutores estas anticipaciones van corrigiéndose y las preguntas buscando nuevas formas de interrogarle. Interpretar

²⁵ Es posible debatir aquí, la utilización de este término, pues en castellano significa siempre fingimiento, disimulo, mentira, simulacro, cuento, fábula. Hay que notar, que en latín no viene facere, sino de fictitius/ficticius que significa: acción de fingir, o de simular. Geertz, lo deriva de facio/facere que significa hacer),

elementos procurados como discurso desde dentro de un contexto de vida con la mediación del pensamiento propio es una compleja tarea, sin embargo, las indicaciones de Gadamer orientan a: “*comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo*”. Allí una instrucción que apunta a un recorrido donde ambas partes se hacen comprensibles y al mismo tiempo permite ser interpretadas determinándose en la particularidad y en la totalidad. Tal vez allí resida el poder de la antropología como ciencia que desde la hermenéutica contextualizada y dialogante abra la puerta a la construcción de comprensiones singulares y universales.

Valga reiterar que el ejercicio de una etnografía en la cual se hace un esfuerzo orientado hacia una perspectiva auto consiente demanda el reconocimiento de las estrategias discursivas propias que constituyen el discurso del autor, significa que es necesaria la declaración de un lugar epistémico, desde el cual se construye de modo sistemático un saber, más allá de la opinión del investigador. Esto se hace con la intención de dejar ver desde donde se emprende el discurso, asumiendo un locus enunciativo que exprese la colocación del investigador; del sujeto que procura construir un discurso que se espera constituya en saber para sí mismo y los demás.

Dese allí se emprende su relación con “los otros”, sin buscar exponer un tratado de la trascendencia del ser del enunciadador en relación con su enunciado, sino hilvanando argumentos e interpretaciones elaboradas en la interacción, puesto que en la escritura del presente trabajo se incluirán un conjunto de premisas que constituyen en sí mismas argumentos y apreciaciones del investigador, así como descripciones del comportamiento de un amplio y disperso conjunto de interlocutores.

Esta acción requiere identificar explícitamente las condiciones que les perfilan para construir una coincidencia que llamamos corpus de la investigación, en este caso los interlocutores ideales serían hombres y

mujeres *wayuu*, cuya manera de vivir su identidad sea afirmativa; como lo define la expresión *wayuu jeshi*, la cual tomo prestada de Itala Scotto, quien la recibe su vez de sus interlocutores *wayuu* y la traduce como “ser *wayuu*”, en su libro *Los cuchillos de la ausencia*, publicado en 1991. La autora expone la presencia de ese modo de ser de una manera rotunda y llena de orgullo, de frente a combatir el desarraigo. Sin embargo la realidad ha situado al investigador frente a una variada paleta de actitudes y comportamientos orillándole a entender desde posturas críticas y alejadas de cualquier ideal de *wayuu* prototípico preconcebido, hasta pragmáticas posturas fraguadas al borde de la desesperanza.

Allí, buscando un equilibrio está el lugar desde donde se enuncia este trabajo, buscando la inclusión de voces que se entrelacen con las observaciones y apreciaciones del investigador y constituyan la referencia testimonial de los sujetos en estudio.

La voz de los otros, permite la inserción en una tradición discursiva que da validez al discurso propuesto, y eso ocurre cuando se cita y parafrasea fragmentos del acervo teórico de la antropología de la misma manera que cuando los interlocutores *wayuu* hablan a través de sus testimonios presentes en este documento. Todas estas voces brindan oportunidades para crear adherencias o refutaciones desde las ideas de otros e igualmente para desarrollar premisas y argumentaciones propias con los datos que iluminan la posibilidad de construir un conocimiento con alguna carga de novedad.

En función a lo anterior, se presenta esquemáticamente en la siguiente tabla, con, la intención de uso y fundamentos de elementos tan importantes para el desarrollo del presente trabajo como lo son las Citas y los Testimonios. Ambos, elementos cruciales para la elaboración de un resultado textual que dé cuenta de la eficiencia del investigador en la elección del ámbito de investigación, la aplicación de un método, la construcción de un objeto y la

activación de una mirada que es a su vez núcleo de una perspectiva que está subeditada a los elementos que la componen

<p>Citas: Proviene de fuentes bibliográficas, hemerográficas y documentales</p>	<p>Testimonios: Proviene de las entrevistas y conversaciones con los interlocutores</p>
<p>Soporte expositivo del investigador El recurso discursivo se utiliza para justificar lo dicho por el investigador Generar aprobación hacia los enunciados hechos por el investigador Aclara y brinda especificidad a los enunciados teóricos y procedimentales de la metodología Fortalece los contenidos que constituyen las aseveraciones del investigador Facilitan la definición de conceptos Modulan el ámbito de las interpretaciones Son plataforma de la racionalidad del discurso Permiten ejecutar comparaciones y contrastaciones Favorecen el diálogo interno de posturas teóricas y metodológicas Proveen al discurso de estatus científico</p>	<p>Soporte expositivo del investigador El recurso discursivo se usa para confirmar lo dicho por el investigador Genera sensación de autenticidad y apoya los enunciados del investigador Los testimonios de los interlocutores sostienen la veracidad y adherencia realística de las afirmaciones del investigador Expanden el sentido y alcance de las descripciones Son vehículo de la fuerza emocional del discurso Permiten presentar las expectativas de los interlocutores Favorecen la identificación de intereses coincidentes o divergentes en las posturas de los interlocutores. Proveen al discurso la contundencia del ejemplo</p>
<p>Permiten concretar el desarrollo explicativo e interpretativo del discurso etnográfico aportando sustentación teórica y empírica al documento realizado en función de su lector destino</p>	
<p>Tabla N° 1.- Uso de elementos testimoniales y referencias les-</p>	

Finalmente, en el presente documento se incluyen elementos hemerográficos compilados por su valor como elementos que circulan a través de revistas, periódicos y otros medios impresos y digitales, que también son indicativos de la presencia de códigos contemporáneos e la identidad wayuu en Maracaibo.

Igualmente se realizaron comparaciones con la información que constituye los repertorios etnográficos que puedan brindar un análisis de carácter transcultural de pertinencia etnológica. Como resultado del análisis de las

informaciones recogidas en campo y su contrastación con la teoría antropológica se ensaya aquí un análisis para las situaciones interculturales cuyos logros sean susceptibles de ser aplicados por las comunidades y por los entes encargados de administrar las políticas sociales en los diversos niveles de gobierno en interés de dar respuestas a algunas de las problemáticas que confrontan las comunidades *wayuu* en situación de interculturalidad en el contexto urbano.

www.bdigital.ula.ve

Nuestras palabras, que hablan de nuestros orígenes, no deben perderse en el corto ciclo de nuestras vidas

C.C.Reconocimiento

CAPÍTULO III

1.- El pueblo Wayuu en presente continuo

Los *wayuu*, son un pueblo de filiación lingüística *arawaca*, cuya organización social se sostiene en su sistema de parentesco, constituido de manera fundamental por la madre, los hermanos de la madre, los hijos y el padre de ellos. Vale resaltar que entre los *wayuu* los hermanos son quienes comparten la misma sangre (*ashá*) y la misma carne (*eirruku*) razón por la cual su parentesco es el de mayor significación.

El vínculo genealógico de la madre con sus hijos se designa por la palabra *eirruku*, los individuos que comparten este vínculo son parientes uterinos quienes conforman el *apüshi*; con el padre los hijos comparten la sangre, a este grupo de parientes se les denomina *oupayu*, y es un tipo de filiación complementaria a la de los parientes uterinos o *apüshi* con quienes se tienen las obligaciones y responsabilidades de mayor trascendencia para la continuidad social y cultural del grupo.

Para ampliar lo anterior es importante focalizar que: “Todo wayuu tiene un *eirruku* o nombre de carne”. Esta denominación ha sido asociada con los “clanes” wayuu, por lo cual se ha afirmado que la organización social de este grupo está conformada por clanes matrilineales no exogámicos, que se encuentran dispersos tanto en la Guajira, como en la ciudad de Maracaibo, así como en numerosas poblaciones y caseríos del Zulia y otras regiones del país. Es notable que la unidad política entre los wayuu, no se da a nivel del clan, sino en el nivel del linaje, es decir, entre quienes al interior de su

matrilinaje comparten sus antepasados míticos y humanos y están asociados a un lugar, a un cementerio, a una fuente de agua, así como a determinadas tierras de pastoreo.

Esta característica enfocada en el componente hace a la sociedad wayuu matrilineal y a su vez, confiere al tío materno relevancia y ascendencia, frente a sus hermanas y hacia sus sobrinos permitiendo el surgimiento de vínculos afectivos, sociales y económicos cruciales para el linaje al cual pertenecen.

Los linajes guajiros están agrupados en clanes matrilineales o sibs, encontrándose el caso de que un clan puede estar constituido por un grupo de linajes. Todo clan posee su marca o hierro ya que el ganado clanil es herrado con el símbolo del clan. (González Nãñez,O. 1972:15)

Ciertamente los wayuu han habitado la Península de la Guajira desde tiempos inmemorables, y tal como expresa Polo Acuña, "...la comunidad wayuu no venía de un proceso de desestructuración étnica, de hecho antes del arribo de los europeos ellos mantuvieron una disputa por el territorio que terminó con el desplazamiento de otros grupos que se encontraban en la península, de los cuales se tienen noticia desde mediados del siglo XVI como los Kaketíos, Guanebukanes, Cocinas y Paraujanos. Sin embargo, sólo hasta el siglo XVIII los wayuu adquieren el "control" de la península de la Guajira²⁶

El contacto temprano de los wayuu con los grupos europeos cuyos intereses competían con los del imperio español, estimuló alianzas que les protegieron e impidieron su asimilación o su desaparición al mismo tiempo dio paso a la activación de mecanismos de construcción y de alianzas de extraordinario valor para la sobrevivencia del grupo:

²⁶ José Polo Acuña. *Etnicidad, poder y negociación en la frontera guajira, 1750 – 1820*. Instituto colombiano de antropología e historia – ICANH. Bogotá, junio 2005

...lo que se identificaba con los patrones culturales wayúu, predominó en las relaciones de mestizaje, donde el tradicional énfasis en las conexiones uterinas permitió la incorporación de zambos, mulatos y pardos a la comunidad. La mayoría de las uniones se daban entre los hombres “arijunas” e indias, cuyos hijos (mestizos), por la misma característica de la estructura del parentesco wayúu fueron criados por su madre nativa en el seno del “apüshi”, por lo que eran reconocidos como integrantes wayuu por parte de la misma comunidad. El nuevo sujeto era en su práctica social y cultural un wayuu, pero también se movía en la tradición “arijuna”²⁷. (Polo Acuña, J. 2005:3)

A pesar de que estas alianzas se constituyeron, también ocurrieron episodios que exponen las confrontaciones consecuencia de la presencia europea en el territorio de la península de la Guajira:

Los primeros guajiros tuvieron que responder con el asalto a las misiones religiosas establecidas arbitrariamente en su territorio y eso significó por cierto, a diferencia de lo ocurrido en otros grupos indígenas de Venezuela, una profunda transformación de su economía básica convirtiéndose en un pueblo, que de cazador y recolector, pasó a ser pastoril. El ganado fue el botín de la protesta. (González Nãñez, O. 1972:13)

El cambio del patrón productivo hacia el pastoreo, así como el desarrollo de cultivos facilitaron el asentamiento de la población y su relativo aumento, de la misma manera que hace posible el desarrollo de negociaciones y transacciones comerciales con los actores sociales recién llegados.

Este contacto temprano referido anteriormente, da pie a la construcción de imágenes en torno a los wayuu de una manera interesante a los efectos del presente trabajo, pues en la sociedad zuliana desde principios del siglo XIX, y al menos hasta entrado el siglo XX, como ha sido planteado por Paz, Leal y Alarcón, en un artículo titulado *Identidad-alteridad wayuu. Imágenes de lo*

²⁷ Polo Acuña. Op.Cit. p2

diverso en la prensa del siglo XIX, publicado en 2005, en el número 21 de la revista Opción, se hacen constatables evidencias periodísticas y por lo tanto públicas, en las cuales los wayuu son mostrados desde perspectivas contradictorias, ambivalentes algunas veces y ambiguas otras, en algunos casos victimizados, en otros enaltecidos, y en numerosas ocasiones satanizados como lo exponen los citados autores:

En primer lugar el “otro” Wayúu es definido en términos de negatividad en oposición a la positividad del venezolano”, así tenemos los siguientes calificativos: Tribus salvajes, bárbaros, feroces, ladrones, malvados por naturaleza y educación, infelices, sin religión ni culto, tienen la guerra como su estado natural, entregados al ocio. Ante este “otro salvaje” o “natural” se opone el nosotros “civilizado” que ante la agresión y la amenaza debe defenderse usando la fuerza si fuera necesario. (Paz Reverol et al 2005: 10)

Los antes nombrados autores presentan una interesante selección de fragmentos en los cuales se aprecia, a manera de evidencia documental, un material cuyo valor puede ser ponderado como historiográfico y al mismo tiempo etnohistórico; en consecuencia pertinente al presente trabajo pues comporta un valor testimonial, como el que se puede apreciar en algunos pasajes seleccionados y presentados a continuación:

El estado de alarma en que se hallaba Sinamaica resultado del encuentro que tuvo la guarnición del mes de diciembre pasado con los indios, muerte de veinte de estos y amenazas posteriores, va calmando poco a poco, de modo que hoy, sin existir inquietud, sólo se advierte preparación y disposición a batirlos si se establecen nuevas agresiones (La mariposa, 1842, N° 44,). (Paz Reverol et al 2005: 11)

Esta animosidad de represalia, expresada públicamente por instancias de autoridad, ayuda a percibir el clima social adverso y beligerante que lograba posicionarse en la prensa decimonónica, a pesar de ello, los autores explican tal postura y se permiten trascenderla mediante una interpretación que se

desliza hacia argumentos como los siguientes: “...el uso de la fuerza como mecanismo de defensa ante las “agresiones” de los indígenas es desplazado en los documentos analizados por la búsqueda de la reducción de éstos usando estrategias pacíficas de persuasión, educación y buen trato.” (Paz Reverol et als 2005: 12)

Tales consideraciones, son sostenidas por los criterios que hacia la ciudadanía criolla fueron emitidos a través de las plataformas de los periódicos que circulaban en la época, en los cuales se proponían rumbos de acción o directrices de lo que hoy, sin ánimo de exageración, se denominaría una política de carácter intercultural en la cual se delinear acciones a seguir con recomendaciones como las que a continuación se presentan:

“Tiempo es ya de tomar algún partido que haga renacer la esperanza de los que gimen bajo los dardos de unas tribus salvajes, que con muy pocos esfuerzos, se harían dóciles y aliadas útiles...Destinar en fin, misioneros que con su doctrina y buen ejemplo, regularicen la moral, usos y costumbres de aquellos bárbaros, reengendrándolos a la vida útil y morijerada de la sociedad a que pertenecen (La Mariposa, 1842, N° 45).” (Paz Reverol et al 2005: 11)

Notablemente interesante es la postura que justifica, casi a la manera del relativismo cultural los componentes que parecen ser identificados por los relatores de crónicas y redactores de la prensa del Zulia en el siglo XIX en pos de un retrato sincero, por lo tanto adherente en algún nivel de la realidad, a los sujetos que componen la sociedad wayuu, de modo que describen hombres y mujeres en cuadros como estos:

...Marchan siempre majestuosamente con la cara alta sin esquivar la mirada; nada los sorprende, nada los asusta; **francos hasta en el crimen**,²⁸ jamás lo niegan cuando lo han cometido,

²⁸ Las negritas vienen del original

porque los ha arrastrado a él, el espíritu de represalia que entre ellos es una virtud. (La Opinión Nacional, 1877. N° I).

Valientes y arrojados en domar sus potros, veloces como el viento en la carrera, prácticos en el manejar las armas de fuego cabalgando en sus briosísimos caballos, sufridos en la intemperie a que su vida nómada los expone siempre, perspicaces y maliciosos conocen en su territorio todas las celadas y estratagemas de la guerra y un valor heroico en el combate son casi inconquistables por la fuerza. (La Opinión Nacional, 1877, N° 2473.).

El tipo de las indias es regularmente bello, de formas redondas y bien conformadas; la cara es comúnmente ancha, pero hay algunas de facciones tan correctas y aguileñas como las de una griega; son estas las que viven hacia la costa como Bahía Honda, Juiechi y Macuire”. “...son muy fecundas, porque no sufren enfermedades endémicas y porque la longevidad del guajiro es proverbial. (La Opinión Nacional, 1877, N° I).

www.bdigital.ula.ve

Esta manera de presentar la sociedad wayuu, tiene su correlato en el discurso científico al interior de la ciencia antropológica. En numerosa literatura etnográfica se hace referencia a los *wayuu* como uno de los pueblos indígenas más occidentalizados en la modernidad y en la contemporaneidad, lo que motivó una profusa producción en los campos de la literatura antropológica. Son interesantes las afirmaciones contenidas en el segundo tomo enciclopédico publicado por el Instituto Gallach bajo el título de: Las Razas Humanas, en el cual las referencias a los guajiros, sin alusión al etnonímico wayuu, presentan afirmaciones como estas:

Los indios guajiros pertenecen a las grandes familias lingüísticas arauac y maipure. Viven como pastores seminómadas en la península colombiana de Guajira, en la actualidad van incorporándose lentamente a la cultura occidental, como puede apreciarse en la india que vemos aquí²⁹, que ostenta diversos

elementos indicadores del proceso de aculturación en el que se hayan así los vestidos y los adornos metálicos que luce en el cuello y en las orejas. (Instituto Gallach. Las razas humanas 1972: 123)

Una segunda fotografía titulada Indias guajiras en el puerto de Maracaibo³⁰, avanza en la focalización de los llamados, “guajiros o goajiros: La península de Guajira, repartida políticamente entre Colombia y Venezuela, constituye el asentamiento de los indios guajiros. Uno de los pueblos más civilizados de Sudamérica. Se dedican al comercio de la madera, de la sal, de la carne y del pescado³¹ ...”, expresión esta que coloca a los wayuu en una posición que por una parte muestra los procesos de asimilación que han afrontado y por otra, expone las negociaciones que exitosamente les colocan en el presente.

Uno de los documentos de mayor interés a los fines del presente trabajo, es un libro titulado: La personalidad guajira y el proceso de urbanización, publicado en 1973 por el Programa de Desarrollo Indígena del Instituto Agrario Nacional, cuyo autor es Lawrence Craig Watson, antropólogo de la Universidad de California en los Ángeles, quien se interesa en la incorporación de la población indígena al desarrollo nacional mediante el proceso de Reforma Agraria, plantea la pertinencia de elaboración de programas que al ser concebidos científicamente minimicen el costo social que implica la inducción del cambio socio-cultural y la dirección del mismo hacía nuevas formas de vida, lo cual siempre ha implicado para este tipo de sociedad un proceso de deculturación – según afirma el autor- que ha originado traumas irreparables en su organización social.

El aporte de mayor significación consiste en asignar relevancia a los efectos de los procesos de urbanización sobre las llamadas estructuras de la personalidad, con lo cual el estudio toma un sesgo apegado a la psicología,

³⁰ Cuya autoría corresponde a Paul Popper

³¹ Instituto Gallach ob.cit. 129

pero además, argumenta la necesidad de construir una comprensión de lo que denomina el “cambio no dirigido” que en esa década han experimentado los wayuu. Es contundente la manera en la cual se orienta el interés del conocimiento de la “estructura tradicional” como la dinámica de su cambio, en tanto factores necesarios para la orientación de un proceso de desarrollo en el que se contemple que la estructura de la personalidad de los individuos esté orientada hacia las exigencias de una nueva sociedad.

Claramente el pensamiento desarrollista y el signo de los tiempos que vive la disciplina antropológica en ese momento presionan hacia la construcción de esa “nueva sociedad” vaticinada por Watson, quien metodológicamente incluye evaluaciones de personalidad mediante Test de Rorschach, el cual se utiliza en la psicodinámica para evaluar la personalidad de los “individuos” y de una técnica denominada Test Apercepción Temática, herramienta en la que se supone que “los sujetos” después de visualizar un conjunto de láminas diseñadas para estimular la expresión de situaciones emociones y conflictos relevante a partir del estímulo manifiestan sus impresiones, emociones, sus necesidades fundamentales, actitudes, conflictos e historias particulares

A los efectos de esta investigación, el elemento más importante es la realización del mencionado estudio en la población de Ziruma, localidad que entonces ya presentaba características interesantes y su presencia constituía un escenario interesante para estudios antropológicos en el contexto urbano de Maracaibo.

Otro estudio que llama la atención, es el publicado en 1973 por Omar González Nández, quien define su texto, titulado: *Los Guajiros. Una Cultura indo-hispana*, como un documento pedagógico cuyo objetivo es “presentar la

cultura guajira como una totalidad”. El objetivo es antecedido por una observación inicial en la cual el autor refiere que:

El grupo indígena guajiro ha sido uno de los que más ha llamado la atención de los antropólogos y estudiosos nacionales y extranjeros, así como de los propios paisanos, llegando incluso a convertirse en el leit-motiv de las nuevas corrientes o movimientos indigenistas de Venezuela, a pesar de que todas las informaciones sobre esta cultura son muy dispersas o parciales.(Gonzalez Nández.O. 1973: 9)

La afirmación anterior explica por sí misma el interés etnográfico general en los elementos descriptivos recogidos en campo, se inicia con la incorporación de un conjunto de elementos de carácter político que, por una parte, desvelan la colocación del autor desde la afirmación indigenista, por ende comprometida, sin presentarse participante, — con lo cual se revela una ubicación en la práctica etnográfica — así como la presentación de una afirmación que no se presenta como hipótesis, pero que se confirma a lo largo del texto y se convierte en el aporte de mayor significación de la obra, el cual consiste en sostener que:

El pueblo Guajiro, gracias a su resistencia , supo mantener para la posteridad, una autonomía e independencia que nos permite considerarles como un grupo de “*Cultura Indo-hispana*”....hecho que significa una diferencia radical entre el grupo Guajiro y los demás en el sentido de que los Guajiros tomados en su totalidad a estas alturas no pueden considerarse como un grupo de características pre-hispánicas contrariamente a lo que ocurre con la casi totalidad de los grupos indígenas que subsisten en otras zonas del país. González Nández. O. 1973: 17)

Una estrategia discursiva a la cual recurre el autor con la finalidad de afianzar su interpretación en torno al cambio cultural entre los *wayuu*, consiste en recurrir a la apreciación interétnica, es decir, incluir apreciaciones de *yucpas* y *barí* en torno a la particularidad “Guajira” como más cercana a los criollos que a los otros grupos indígenas con la afirmación de que “ para

estos el guajiro se presenta como un aliado o intermediario de los criollos y por tanto contrario a sus intereses”, estos elementos afianzan la condición “liminar” del grupo *Wayuu*.

Gonzalez Náñez, a ratos, denuncia al afirmar que: “En la actualidad el pueblo guajiro está sufriendo grandes transformaciones en su estructura económico social como producto del contacto con los pueblos fronterizos que han hecho que la economía indígena se haya integrado a la nacional y participe de las pautas que rigen el sistema capitalista”, además revela tempranamente la desaparición de rasgos culturales de gran importancia, e instituciones propias de la cultura wayuu al afirmar que “ El trabajo colectivo o yanama está desapareciendo por la mano de obra remunerada, la propiedad privada se acentúa y la estratificación social cada día se hace más evidente”

Igualmente en 1973, se publica *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*, obra de la pluma de Ramón Paz Ipuana. Este autor deja patente un conjunto de denuncias al afirmar en el cuerpo preliminar de su libro “Nuestro propósito es reafirmar nuestra preocupación por la necesaria supervivencia de las culturas indígenas y de sus grupos portadores”. Agregando en un párrafo posterior argumentos que sostienen los cambios que sufre la sociedad wayuu del momento al experimentar, como lo dice Paz Ipuana:

Sustitución o abandono del idioma nativo por el idioma oficial de habla hispana; influencia de la moda occidental, en perjuicio de los usos típicos , la indumentaria y muchas formas de conducta; la suplantación de las actividades agrícolas y pastoriles por una creciente comercialización pecuniaria y bursátil; el abandono de la tierra por falta de oportunidades de inversión y concientización (más que por razones ecológicas negativas), por una violenta afluencia de masas hacia los centros urbanos en busca de subsistencia, que agudizan cada vez más el problema de la marginalidad indígena; el aniquilamiento de ciertas virtudes de prestigio y dignidad moral cifradas ayer en

el ancestro y el linaje por una posición pseudo burguesa, explotadora y cínica de muchos guajiros (PAZ, R.1973:8)

La cita del insigne escritor *wayuu*, se convierte en un párrafo suficientemente revelador de las circunstancias, que desde a poco más de la mitad del siglo veinte, se asomaban como factores de riesgo y anticipaciones de situaciones que en el presente constituyen parte de la problemática que enfrenta el pueblo *wayuu*.

Este recorrido estaría incompleto si omitiera una de las iniciativas, a vista propia, mas importantes de aproximación a la sociedad *wayuu* durante los últimos tres quinquenios, se habla del Programa Wayuu LUZ-FONACIT, cuyo nombre es: *El pueblo wayuu: Continuidades, dinámicas de vida y negociación de identidades*

Al interior de este programa se han realizado estudios y publicado, libros y artículos que dan cuenta, desde múltiples perspectivas, de los más variados aspectos de la sociedad *wayuu*

Desde su inicio se ha enfocado tanto en la continuidad como en los cambios de la sociedad *Wayuu*, así como también en la incidencia de éstos en los procesos de construcción, redefinición y negociación de las identidades, con miras a proponer algunas recomendaciones que contribuyan a mejorar la calidad de vida de esta sociedad .

Las iniciativas del Programa Wayuu LUZ-Fonacit, dejan ver en sus resultados que:

Las dinámicas de vida del pueblo Wayuu han estado caracterizadas por circunstancias adversas, en múltiples ocasiones, de hecho en la actualidad son diversas las problemáticas que enfrentan, sin embargo, el signo dominante ha sido la capacidad de los Wayuu para responder creativamente a estas situaciones; por un lado revalorando los

elementos básicos y fundamentales de su cultura y por el otro lado incorporando y redefiniendo conocimientos y prácticas culturales diversas.

La identidad wayuu no es una entidad esencial, hermética, donde sólo es posible identificar los legados de su pasado precolombino sino todo lo contrario, está sometida a constantes procesos de cambios. Algunos de ellos adoptados por la fuerza del intercambio con otros grupos y las presiones ecológicas; otros impuestos por las relaciones asimétricas que han vivido tanto en el pasado de la dominación hispánica como en el presente bajo la hegemonía criolla de los Estados- nación de Colombia y Venezuela; sin dejar de lado los procesos de reelaboración y síntesis permanente de comportamiento, normas, valores y creencias producto de su intercambio y contacto con los europeos, en el pasado y con el mundo criollo en el presente; además de las prácticas comportamentales y discursivas que ponen el acento en las costumbres y tradiciones ancestrales como una manera defensiva frente la avasallante hegemonía del grupo étnico dominante: los criollos tanto venezolanos como colombianos.” (Programa Wayuu LUZ-Fonacit 2000-20015)

Otro interesante documento para situar al pueblo wayuu, si se quiere, en el panorama de la vida nacional venezolana es el compendio titulado: Censo Nacional de Población y Vivienda 2011. Empadronamiento de la Población Indígena; resultante del **XIV Censo Nacional de Población y Vivienda 2011**³².

En el queda establecido que Venezuela es un país de gran diversidad étnica y para el Censo 2011 se empadronó población de 52 pueblos indígenas. De estos, los que presentaron mayor peso poblacional fueron: Wayuu con el 57,05%.

³² Se realizó desde el 01 de septiembre hasta enero de 2012, aunque la mayor parte del levantamiento censal se haya finalizado en noviembre de 2011, para la población ubicada en espacios de muy difícil acceso, por la topografía del terreno, lejanía y factores climáticos, el operativo censal se extendió a enero 2012.

De este material, editado y publicado por el Instituto Nacional de Estadística en el 2015, “la población indígena en el Zulia se coloca en primer lugar con 61.2% del total indígena nacional que corresponde a 443.544 declaraciones de auto reconocimiento indígena de las cuales 91,23% se identifican con el Pueblo Wayuu, mayoritario en el país; a su vez la población indígena en esta entidad representa el 12,0% del total de población del estado” (CNPV.EPI.INE. 2011: 15)

Para visualizar de modo más eficiente la presencia de los pueblos indígenas en el Zulia, se extrajo los datos que corresponden estrictamente a los mismos, con la intención de presentar visualmente las cifras que evidencian una disparidad poblacional notable entre el número de individuos que constituye cada grupo étnico, lo cual se puede apreciar en la presente tabla:

www.bdigital.ula.ve

ZULIA 2011

POBLACIÓN SEGÚN PERTENENCIA A UN PUEBLO INDÍGENA CENSO

Extracto del Censo Nacional de Población y Vivienda 2011.
Empadronamiento de la Población Indígena

C.C.Reconocimiento

Añu	20.814
Barí	2.841
Japreria	157
Wayuu	413.437
Yukpa	10.640

Tabla N° 2 Extracto Censo Nacional de Población y Vivienda 2011

.Otro de los datos que aporta el documento expone que:

En cuanto a la localización de la población indígena según sea área urbana o rural, el Censo 2011 muestra que el 63,2% se ubica en centros poblados con más de 2.500 habitantes, es decir urbanos. Este resultado está marcado de manera determinante por los datos del Zulia, donde además de encontrarse el 61,0% de la población indígena del país el 82,6% de la misma habita en área urbana. (CNPV.EPI.INE. 2011: 23)

En el caso del Zulia, hay que considerar algunos factores, como por ejemplo, la profusión de comunidades que superan el número de habitantes a partir del cual se establece el estándar de urbano, este índice es más de 2.500 habitantes para considerar a una población urbana. En ese sentido, esta entidad presenta un alto índice de urbanización, además, considerando que la población indígena alcanza 443.544 en la región zuliana y que además 366.371 habitantes indígenas se ubican en centros urbanos, implica que mayoritariamente los indígenas en territorio zuliano son habitantes urbanos.³³

³³ Los datos presentados por el INE, presentan discrepancias entre los correspondientes a la página 15, donde se afirma que el 61.2% del total indígena nacional está en el Zulia y

Es imposible ignorar la fuerza que durante los últimos quince años ha adquirido el ejercicio periodístico, con y desde el pueblo wayuu, entendido en esa dimensión urbana alcanzada en un proceso de apropiación en el cual, las herramientas comunicacionales del otro, son incorporadas a la cultura propia y utilizadas como vehículo de lucha e instrumento de trabajo.

Existen medios y multimedios de significativa influencia, tanto para las comunidades wayuu, como para el establecimiento de estrategias de inserción en el juego político y económico actual. Ejemplo de ello, el periódico *Wayuunaiki*, cuya oficina de redacción y centro de operaciones está ubicado en la Calle 72 con avenida 19, sector el Paraíso, en el epicentro de una de las zonas de negocios de la ciudad de Maracaibo.

Allí, periodistas y propietarios, directivos de la Fundación *Wayuunaiki*, dan perfil a las pautas con las cuales llegar a los muy urbanos lectores del periódico y transmitir información valiosa para los pueblos indígenas, mientras se mantiene el equilibrio económico de este emprendimiento, de sus enfoques reivindicativos de los pueblos indígenas y la atención a las fuentes de educación, cultura, frontera y comunidad, sin abandonar la conexión con las tradiciones originarias, la pagina wayuunaiki.org.ve (Cuyo eslogan es : Una Sociedad multiétnica y pluricultural necesita estar bien informada) y el programa *Wayunaiki* Radio, transmitido por la emisora Fe y Alegría 850 AM y 88.1 FM. Del mismo modo en el Departamento colombiano de la Guajira, existe profusión de iniciativas alineadas en la promoción y puesta en valor de contenidos mediáticos wayuu-

Lo anterior es la manifestación de la contemporaneidad *wayuu*, que nos habla de su fuerza cultural y de su complejidad como sociedad. Un ejemplo

corresponde a 443.544. Sin embargo al sumar los datos correspondientes a cada pueblo indígena en el Zulia el número resultante es 447.889 con una diferencia e 4.345 habitantes.

para sentir el trasfondo de sus planteamientos en la primera página de un ejemplar seleccionado al desgaire:

Titular con tratamiento bilingüe:

Maracaibo indígena no tiene dolientes

Wayuu atamüinree Marakaayatü maashajaaju achikirü

El titular en castellano escrito en enormes caracteres rojos, sombreados con blanco para producir contraste; su traducción en la lengua materna del pueblo wayuu, con una letra 60 por ciento menor en tamaño.

El resumen:

“La “Marracaya” como la llaman los wayuu, también es un municipio indígena, sus tres parroquias aborígenas así lo confirman, Antonio Borjas Romero, Idelfonso Vásquez y Venancio Pulgar son sin embargo las más desasistidas.”

El primer párrafo o lead de la información:

“En el oeste de Maracaibo están flotando de necesidades y carencias, las esperanzas de los habitantes de las tres parroquias indígenas de Maracaibo; Venancio Pulgar, Idelfonso Vásquez y Antonio Borjas Romero se ahogan entre las aguas de las cañadas desbordadas”.

El texto informativo escrito por Neida Luzardo Fernández, deja ver la existencia de una conciencia territorial compartida que evidencia la existencia de una ciudad, susceptible de ser identificada como municipio indígena, parroquias llenas de necesidades y requerimientos de atención e inversión, que no dejan de significar la esperanza de sus habitantes indígenas wayuu, viviendo las tensiones, y usando los recursos de la contemporaneidad comunicacional.

Otro recurso notable, utilizado a través de los medios de comunicación, como vehículo de socialización, son las pautas de comportamiento y el repertorio vocabular que se difunde a través de la prensa y la radio.

Ejemplo de ello, es la sección , Aprendamos Wayuunaiki, frase que en wayuunaiki se escribe: Anaka'aya watijai ashajaa jee aashajawa wayuunaikiru'u. La sección incluye en su versión impresa, una introducción en la que se puede leer lo siguiente:

Aprendamos Wayuunaiki en una nueva dimensión.

Luego de hacer un breve repaso por varios aspectos básicos del idioma de los wayuu como las sílabas o su sistema de acentuación, en esta oportunidad se traducirán algunos términos comúnmente utilizados por la sociedad venezolana y que definen varios elementos inherentes a la vida pública nacional.

Con base en la versión en wayuunaiki de la Constitución de la república Bolivariana de Venezuela, escrita por el director nacional de Educación Intercultural Bilingüe Jorge Pocaterra. WAYUUNAIKI trasmite a quienes hacen seguimiento esta sección la pronunciación de palabras como Democracia, Asamblea Nacional, Poder Legislativo, entre otras con el propósito de continuar enriqueciendo el idioma de la Gran Nación Wayuu:

Democracia

Wanaawaa sünnain kajutaa

República Bolivariana de Venezuela

Mmkaa Woliwariana Wenesueela

Asamblea Nacional

Ajutkawaaa mülo'usukoo

Poder Legislativo Nacional

Sütchin aluwatawaa sünnain akumaje anaatiaa akuaípa yaajatü yaa

Poder Legislativo

Sütchin akumajaa putchi

Poder Ciudadano
Sütchin Sukua'ipa wayuu

Poder Electoral
Sütchin anekajaa jee ajutaa

Poder Público Nacional
Laülaapia süpüla wayuu yaajeéwalü

Poder Público
Saawain aluwatawa / Sütchin aluwatawa

Gobierno y Administración
Aluwatawaa sümaa a'yatawaa

Presidente de la República
Laülaashikai shikiipu'u mmakaa...³⁴”

Y muchas otras expresiones que constituyen una estrategia para el entrenamiento lingüístico y al mismo tiempo un canal de introyección de contenidos instrumentales para operar eficientemente en el contexto institucional.

³⁴ Fragmento extraído del periódico Wayuunaiki,, pag 12, Año VI, N° 87. Julio 2006

*No puede ser.
Esta ciudad es de mentira.
O es de verdad y entonces
está bien que me encierren
Mario Benedetti*

CAPÍTULO IV

1.- La ciudad Maracaibo como contexto

En Venezuela, al igual que en la mayoría de los países de América Latina (Romero, J. 1999) los procesos socioculturales en sentido histórico toman dos senderos no necesariamente coincidentes.

El primero de ellos dominado por las interacciones sociales surgidas de la presencia de las grandes haciendas heredadas del régimen de las encomiendas, mientras que el segundo está signado por la impronta de poblamiento centralizado en ciudades fundadas como expresión y garantía de la presencia europea, en tanto núcleos orientados a perpetuar los elementos culturales y la presencia de ese componente, tanto en la regencia de los procesos mercantiles de las elites, como en el trazado de los perfiles de las regiones, que como en el caso de la región del lago de Maracaibo se concretaron con alta efectividad hasta la actualidad.

No hay intención de negar la existencia de ciudades levantadas por los pueblos y culturas amerindios, Cuzco, Tenochtitlán, Quito, Tlaxcala e incluso Bogotá, existían y deslumbraban a los europeos quienes entendieron sus virtudes y valores estratégicos, motivos por los cuales pugnaron hasta

subsumirlas a las profundidades del “ mundo nuevo de los españoles”, y desde allí expandir sus dominios, para:

en todos los casos operar como si la tierra conquistada estuviera vacía – culturalmente vacía –, y solo poblada por individuos que podían y debían ser desarraigados de su trama cultural para incorporarlos desgajados al sistema económico que los conquistadores instauraron, mientras procuraban reducirlos a su sistema cultural por la vía de la catequesis religiosa. (Romero: JC: 1999: XXV).

En el caso de la región del lago de Maracaibo se concretaron con alta efectividad las acciones destinadas a fundar. Se ignoraron la diversidad de poblaciones preexistentes, sin embargo, esa sociedad compacta y homogénea que pretendían claramente no se concretó en los términos esperados, pues el color local aportado por los irreductibles pueblos de las costas y tierras del Coquivacoa, en acuerdo o a contrapelo de las pretensiones europeas, resistieron o tal vez negociaron, de cualquier modo, se convirtieron en una realidad circundante y penetrante que contravino el designio monárquico colándose con una presencia que teñía de contrapoder la aspiración compacta, homogénea y católica expectativa de los fundadores.

El presente es evidencia de la fuerza de la realidad, Maracaibo, así como muchas ciudades de América, después de algunos fracasos³⁵ fueron fundadas y posteriormente “ se hicieron reales, tomando conciencia de la región en la que estaban insertas” (Romero: JC:1999: XXX) y también, de las condiciones iniciales y de los componentes poblacionales presentes; no fue posible negar la diferencia ni la presencia del otro, en su pugnacidad en su capacidad de resistencia, en la posibilidad infinita de transformar lo ajeno en propio, en su capacidad de absorber, asimilar sin renunciar a lo esencial

³⁵ En el caso de Maracaibo hubo dos intentos previos a su fundación definitiva, 1529 Ambrosio Alfinger, quien funda Nue Nuremberg, en 1569, Alonso Pacheco realiza una nueva fundación en la que denomina estos territorios Ciudad Rodrigo y finalmente en Pedro de Maldonado refunda la ciudad con el nombre de Nueva Zamora de la Laguna de Maracaibo.

en sí mismos, o a renunciar con beneficio calculado, de manera que hasta el presente en esta ciudad están las coincidencias y las divergencias de sus componentes primigenios, cada uno caracterizado en su mixtura, biológica, cultural o social, dispersos en una ciudad extendida en aproximadamente 430 mil kilómetros cuadrados, razón por la cual se considera su patrón o modelo urbano como difuso como lo expone Rosario Giusti en su participación en el libro *Maracaibo Transversal*, experiencia editorial compilada y publicada por Arquitécnica en 2014, donde expone que :

Maracaibo posee un crecimiento periférico fragmentario, disperso, discontinuo, extenso y estratificado o segregado socialmente, en el cual los fragmentos se desarrollan como una sumatoria de parcelas o conjuntos que se agregan sin integrarse a las condiciones que el contexto de implantación les impone (Giusti, R.2014:58).

Es en este contexto, tal como lo expone el autor de este documento en su participación en el libro *Maracaibo Transversal*, donde se demanda el reconocimiento de la “existencia de otras ciudades dentro de esta urbe, cada una con sus necesidades, aspiraciones, representaciones e instituciones” (Valbuena, C. 2014:34).

En el Diccionario de la Real Academia de la lengua Española, es posible leer que una ciudad: es un *conjunto de edificios y calles, regidos por un ayuntamiento, cuya población densa y numerosa se dedica por lo común a actividades no agrícolas*. Esta definición describe parcialmente a Maracaibo, aunque en algunos aspectos no corresponda con la acepción citada y se configure de un modo definitivamente diverso

En esta Maracaibo del siglo XXI, la permanencia del componente poblacional europeo persiste en el criollo zuliano, y particularmente marabino, pues las fundaciones de ciudades, va más allá de erigir una infraestructura física

busca crear una sociedad que tome el control institucional de la mayoría de los procesos económicos y financieros, así como de las dinámicas urbanas de organización, planificación socioespacial y construcción de imaginarios en torno a la ciudad.

En Maracaibo, la presencia criolla, que se supone poblacionalmente mayoritaria, es la que domina los barrios considerados tradicionales; al estilo de la parroquia Santa Lucía actual, o de sectores como: la Pomona, Las Veritas, Sabaneta o Bellavista. Este mismo conjunto étnico es mayoritario en la ocupación de centros residenciales bajo la definición de urbanizaciones y villas.

Es desde este mismo componente que se emanan los imaginarios y relatos dominantes en la historia oficialmente ofrecida a los ciudadanos y a los visitantes, cargadas de anécdotas e imágenes del “ Maracaibo de ayer”, como reminiscencias de los siglos XIX y XX.

2.- Urbana y gemela

Aparte del criollo, también existe de manera muy significativa una importante población que se asume wayuu y cuya presencia es enormemente significativa en atención a que tal contingente vive y usa la ciudad de Maracaibo, llamada en lengua *wayunaiki* *Marracaya*, con una intensidad y a través de unas prácticas completamente diferenciadas y en muchos sentidos emergentes.

La población wayuu se concentra al noroeste de la ciudad de Maracaibo. En la Parroquia Idelfonso Vásquez están los barrios y sectores; Chino Julio, Cujicito, El Mamón, Etnia Guajira II , Indio Mara, La Guajirita, Motocros, Palo Negro, 23 de marzo, Los Cuchis, el Ajonjolí, Catatumbo, Balmiro León, Brisas del Norte, La Resistencia, Las Peonías, Patria Bolivariana, Ciudad Lossada, El Hediondito y Nectario Andrade Labarca y Cerro Avila.

Por otra parte en la parroquia Antonio Borjas Romero se encuentran los no menos populosos: 15 de Marzo, Anibal Ospino, Calendario, San José de la Montaña Calendario Sector Santa Rosa, Cassianito, El Marite, El Níspero, Estrella del Lago, José Alí Lebrún, Julio León Colina, La Gracia de Dios, La Revancha, La Rinconada, Fe y Alegría, Los Caobos, Libertador, Domingo de Ramos, Luis Ángel García, Manantial de Luz I y II, Marcial Hernández, Miraflores, Nueva Esperanza, Raúl Leoni, Antonio José de Sucre, Carlos Andrés Pérez, Domingo de Ramos, El Colibrí, San Antonio, San Benito, El Torito Fernández, Barrio Zulia, Meru Sánchez Ugas, Nora Herrera, Nueva Esparta y San Esteban.

Finalmente, en la Parroquia Venancio Pulgar se encuentran los barrios: 12 de Febrero, 12 de Marzo, Sector Nora Herrera, - -14 de Mayo, Alma Bolivariana, Ancón Alto, Armando Molero, Armando Reverón, Bicentenario del Libertador, Barrio Blanco, Cecilia Coello, Chiquinquirá, El Éxito, El Samide, El Sitio, Etnia Guajira, Guaicaipuro, Guanipa Matos, El Hato, José Félix Ribas, Julio León Colina, La Ceiba, La Chinita La Conquista, La Rosita, Los Filúos Norte, Lusinchi, Mi Esperanza, Barrio Modelo, Nuevo Horizonte, Barrio Obrero, Paraíso Norte, Raúl Leoni, Sector Puerto Cabello, Silvestre Manzanilla, Sobre La Misma Tierra Campo Elías, Carmelo Urdaneta, El Blanco, El Félix, El Quemado, Iragorry, Los Tres Locos, Puerto Cabello y Los Pozos.

Igualmente, con un número menor de comunidades, pero no por esto con una población wayuu numéricamente menor, están las Parroquias Carracciolo Parra Pérez y Juana de Ávila, en la primera se encuentran ubicados los Barrios Bajo Seco y Panamericano, ambos predominantemente wayuu; y en la segunda están el emblemático Barrio Ziruma y los barrios Tarabas y Corubas, cuya población es aún mayoritariamente wayuu, algunos con más de cuatro generaciones en la comunidad.

La profusión de comunidades consolidadas y en proceso de consolidación, así como de espacios en los cuales esta población desarrolla sus actividades económicas y de reproducción de la vida material, dibujan un contexto urbano contemporáneo y multicultural, aquí las identidades étnicas enfrentan el impacto asimilador de las sociedades dominantes, al mismo tiempo, que afrontan en su interior las formas propias de la desigualdad; en especial en estas localidades ganadas a partir de su expansión.

Luis Adolfo Pérez Nava en su artículo: *Los wayuu: tiempos, espacios y circunstancias*, publicado en la Revista Espacio Abierto, al referirse al sistema de tensiones que derivan de las relaciones interétnicas en un contexto como este, plantea que:

Quando sobre un mismo espacio, pueblos de culturas diferentes se encuentran cotidianamente, las relaciones de poder que entre ellos se establecen obliga a la subordinación de una de las partes. Los wayuu están en Maracaibo en condiciones de inferioridad numérica y subordinación cultural, se les imponen patrones de conducta, y condiciones de segregación, desde una sociedad criolla que asume su papel de dominación rechazando las culturas que antecedieron a su propia presencia (Pérez, Luis 2006: 405)

El criterio del citado autor podría haberse considerado a la luz de una etnografía realizada en ese momento; sin embargo, a pesar de que podría considerarse minoritaria la presencia wayuu en la ciudad, en las comunidades en las cuales se ha desarrollado el presente trabajo, se percibe la presencia wayuu como dominante, además de constituirse como el colectivo social que aparte de imponer sus condiciones en el proceso de ocupación y apropiación de los espacios en los cuales permanecen, también extienden sus formas de presencia simbólica, definiendo las características del contexto urbano que ocupan.

De modo que los wayuu son emergentes en el contexto urbano, así como lo son sus elementos simbólicos, y sus demandas de reconocimiento debido al

aporte histórico a la construcción de la ciudad que hoy habitan, ejemplo de ello es aportado por Vinicio Gonzalez Uraliyú, quien hoy es habitante de la comunidad de Patria Bolivariana y albañil de oficio, quien declara:

Yo, aquí donde me veis, soy de los que he montao los edificios en todas partes de Maracaibo, tengo 30 años de albañil, he pegao bloque, pisos, plantas en todas partes, si hubieran sido casas mías y de mi familia fuera dueño de Maracaibo, porque ahora es que le eché mano yo.

Elementos que algunas veces son utilizados por más de unos de los constituyentes del mosaico étnico de la ciudad que han sido explotados propagandísticamente en campañas políticas, con alegatos que proclaman la participación de todos los componentes en la construcción de la ciudad. Pero también, sus requerimientos y expectativas han sido sistemáticamente invisibilizadas en función de controlar las demandas de tal componente poblacional, tal como el mismo interlocutor indica al decir:

En esos treinta años, si no trabajaba pegando bloque y batiendo cemento, me moría de hambre, porque yo estoy aquí y tengo esta casa que es de mi mujer, porque Chávez paso por aquí y nos regaló para que viviéramos en casas arijuna y aquí estamos

Un recorrido por los barrios y parroquias nombradas es suficiente para constatar la vitalidad de la presencia wayuu en Maracaibo. Sin olvidar los espacios de comercio y otros desempeños laborales en los cuales este componente poblacional es crucial³⁶.

³⁶ La actividad laboral de la población wayuu es de gran amplitud pues ellos se incorporaron masivamente a la industria de la construcción como albañiles y ayudantes a la manera de braceros de este oficio, además de esto, los espacios de comercio ocupados por los wayuu, están mayormente en el casco urbano central de Maracaibo, en mercados como Las Pulgas y las Playitas, donde se desempeñan en la venta ambulante y en el comercio informal como buhoneros. También su presencia es numerosa en nodos urbanos como la Curva de Molina, donde comercian de manera intensiva mercancías secas y ganado ovino y caprino en plena ciudad, sin dejar a un lado la intensa participación de estos en la venta de gasolina dentro del sistema extractivo de comercio transfronterizo, conocido como “bachaqueo.”

Para 1995, el 63,64 por ciento de la población de Maracaibo se localizaba en los diferentes barrios que la constituyen, la mayor parte de estos surgidos como corolario de ese patrón de asentamiento disperso nombrado con anterioridad, cuya característica principal es la ocupación y distribución de lotes de tierra tanto en propiedades privadas como en terrenos ejidos y baldíos –pertenecientes a las municipalidades los primeros y a la nación los segundos–, sin ningún tipo de planificación ni autorización de los propietarios o de las instancias gubernamentales a quienes pertenecen.

Los terrenos fueron ocupados por pisatarios, quienes al levantar ranchos se apoderaron de las parcelas, se instalaron en ellas y permanecieron allí día y noche aunque no contaron con ninguna clase de servicio o equipamiento urbano. Esta situación no es muy distinta en el presente, pues estas ocupaciones por pisatarios wayuu siguen apareciendo y en estos momentos no se limitan a lotes ejidos o terrenos baldíos, se extienden a edificaciones multifamiliares sin terminar, así como también a urbanizaciones cuyas viviendas están sin adjudicar, lo cual se convierte en otro núcleo potencialmente conflictivo en el contexto de interetnicidad existente.

3.- Escenarios con encuentros y distanciamientos

Se ha dicho con anterioridad que el presente estudio tendrá una expresión multilocal, sin embargo durante el trabajo de campo se ha concentrado algunos procesos de interlocución en determinadas localidades, lo cual requiere una contextualización de mayor especificidad para cada uno de los escenarios donde se han desenvuelto las acciones propias del trabajo de campo.

3.1.- *Un destino llamado Ziruma*

El barrio Ziruma, el más antiguo de los asentamientos wayuu en el contexto urbano de Maracaibo, está situado en la franja noroeste de la ciudad, en la

parroquia Juana de Ávila, apenas separado en su lindero norte del campus de la Universidad del Zulia. La carretera que sirve de límite en el pasado se consideró una autopista y hoy se denomina Avenida Guajira, cuya continuidad conecta con las poblaciones de Santa Cruz, el Moján, Sinamaica y Paraguaipoa; apuntando hacia el norte hasta el puesto fronterizo de Paraguachón.

Fue oficialmente fundado por el gobierno nacional en 1945 cuando los wayuu fueron reasentados allí desde un asentamiento ocupado a modo de pisatarios, ubicado dos kilómetros hacia el centro-sur de la ciudad, cercano a la avenida “5 de julio” Se le dio el derecho a las familias wayuu de “ocupar” 144 casas de concreto con techos de tejas construidas por el gobierno nacional. En ese momento a los residentes del barrio no se les permitía vender las casas ocupadas. Durante esta investigación, se trabajó con interlocutores wayuu residentes de veinte de las casas que corresponden al urbanismo original.

Una de las voces más interesantes en el proceso de interlocución desarrollado, es la del anciano Renato Montiel, quien en su juventud fue fundador del barrio. Hoy en día es un cronista wayuu, considerado por la plataforma cultural del Ministerio del Poder Popular para la Cultura, como referente para el intercambio de saberes del pueblo wayuu³⁷. Renato ofrece a través de su palabra ejerció descriptivo que se recoge a continuación:

Eran los años 40. Maracaibo era entonces presa del desorden, del bullicio y trajinar que me parece que llegó con la explotación petrolera. En ese entonces el guajiro tuvo el valor de salir de sus tierras, en busca de una vida mejor, aunque esa decisión que muchos tomamos no fue quizás la más acertada, porque el que

³⁷ El Señor Renato Montiel, colabora de manera activa con el Acervo Histórico del Estado Zulia y con el Departamento Socioantropológico de la Secretaría de Cultura del Estado Zulia, realizando aportes significativos en sus testimonios y charlas, dirigidas tanto a la comunidad wayuu, como a la aríjuna, en la ciudad de Maracaibo.

dejo su tierra enfrentó una realidad totalmente diferente, de transición, de mezcla, de consumo y producción”

“...Desde entonces inició el calvario del wayuu para asentarse en Maracaibo. Primero fue por la zona donde se encuentra el Centro Médico de Occidente (*el interlocutor explica que se trata de unos terrenos muy cercanos a la actual avenida 5 de julio, alrededor de 5 hectáreas, en una de las más importantes zonas de vocación comercial y residencial de la ciudad*) hasta las inmediaciones del Liceo Baralt, en forma dispersa, así como lo hacían en La Guajira, eso se convirtió en el primer poblado indígena y quedaba para la época era un terreno alejado del centro de Maracaibo. Allí pasaron algunos años, pero al final le salió dueño al terreno y los guajiros fuimos desalojados

En su particularmente ilustrativa manera de relatar los episodios de su juventud, el señor Renato Montiel, nieto e hijo de los primeros wayuu que en su tránsito urbano se convirtieron en los fundadores de lo que sería más tarde el barrio Ziruma, realiza una aproximación a procesos de la expansión temprana del pueblo wayuu en el contexto periurbano de la ciudad de Maracaibo, también sus datos colaboran con la construcción eficiente de las dinámicas asociadas a las tareas que en la ciudad desempeñaban los hombres wayuu como trabajadores.

También los guajiros se concentraron en el lugar conocido como La Arreaga, (*se refiere a un sector del corredor costero que conecta en centro fundacional de Maracaibo con el sur de la ciudad, la primera mitad del siglo XX esta área estaba constituida por unidades productivas y habitacionales denominadas “Hatos”, razón por la cual se le conoce actualmente como “Los Haticos”*) zona donde vivían varios hacendados. Allí los guajiros sirvieron de jornaleros. Ese grupo no llegaba a 150 indígenas. Fueron expulsados y se ubicaron en otro espacio conocido como Tierra Negra, pero también apareció el dueño del terreno y de nuevo fueron desalojados”

El relato de señor Montiel, continúa con una referencia que bien podría ser considerada el trabajo de un experimentado cronista y en tal sentido se

presenta íntegramente con la intención afianzar la fidelidad a la voz del interlocutor:

“El largo peregrinar que tuvimos por Maracaibo culminó en lo que hoy conocemos como la Avenida Universidad. Era 1943 y el Gobierno regional de la época se comprometió bautizó el lugar como Tierra Nueva. Crearon una Sociedad de Mutuo Auxilio, presidida por José del Carmen Áñez. Pero en febrero de 1944, un señor conocido como Benito Rubio se paseaba a caballo por el caserío amedrentando a los habitantes, bajo amenaza de desalojo.

Durante la primera semana de marzo, Rubio, acompañado por un juez y varios indígenas contratados como obreros, procedieron a destruir la ranchería wayuu. Los habitantes de Tierra Nueva se organizaron y exigieron al Gobierno cumpliera su compromiso; se dirigen en “lengua” a los indígenas que acompañaban a Rubio y le dijeron que si intentaban tumbarle sus casas, a los familiares que dejaron en La Guajira le aplicarían la ley de su pueblo. La amenaza culminó allí. Enviaron un radiograma al entonces presidente de la República, Isaías Medina Angarita, quien en tiempo record se comunicó con las autoridades del Gobierno regional y giró instrucciones para solucionar el problema de los indígenas.

El Gobierno regional construyó en verdad 144 viviendas de ladrillo, techo de tejas y piso de cemento y cuando le preguntaron a la gente por el nombre que le pondrían al nuevo caserío no supieron qué contestar. Miraron al cielo buscando el nombre adecuado, pero como no vieron más que la inmensidad celeste, decidieron llamarlo Ziruma, que significa Cielo.

Si mi memoria no me falla, la inauguración de las viviendas creó controversia. El Presidente, General Isaías Medina Angarita, consideró que sus órdenes no fueron cumplidas tal como fueron expresadas, es decir, Ziruma debió ser una comunidad similar a los poblados de La Guajira, con una extensión de tierra de dos hectáreas, para cada familia, dispersas, como originalmente vive el wayuu.

Para nosotros Ziruma es una inexplicable situación que nos mantiene en angustia permanente y nos recuerda situaciones desesperadas de épocas anteriores que creímos superadas. El día que se inauguró el caserío se dijo a los guajiros que estábamos aquí que esas tierras eran de propias, pero no se otorgó título de

propiedad, que a la larga se convirtió en otro problema que todavía hoy preocupa a la gente que vive en el barrio”³⁸

3.2.- Patria Bolivariana, una epifanía en el espacio periurbano

El segundo de los escenarios de reflexión para el presente trabajo es la comunidad Patria Bolivariana, está ubicada en el borde noroeste de la ciudad de Maracaibo. Este urbanismo de reciente data, está constituido por 200 casas y fue posible captar interlocutores privilegiados en 25 de ellas. Sus referentes de fundación han sido aportados por sus miembros, quienes tal como la señora Rosa González, maestra de primaria y vocero del consejo comunal relatan que:

Anteriormente el terreno donde estamos ubicados actualmente era una granja enmontada con un jagüey inmenso, al ver el descuido de dicho terreno por los dueños un grupo de personas empezó a invadir ese lugar. Luego de que las personas construyeron sus ranchos y habitaron el terreno, días después llegó el presidente a una comunidad cercana a inaugurar una universidad y al pasar por dicha comunidad le llamo mucha la atención el nombre que llevaba en ese entonces la invasión, que se llamaba Hugo Chávez y él les dijo que porque lleva ese

³⁸ El 18 de marzo de 1944, Héctor Cuenca, gobernador del estado Zulia, emitió el Decreto N° 1.601, el cual se resume a continuación: Se ordena construir, de acuerdo con el Concejo Municipal del Distrito Maracaibo, un caserío indígena que llevará por nombre Ziruma. El decreto señala la construcción inicialmente de 100 viviendas, una iglesia, un local para la Comisaría del Caserío, un dispensario y una escuela en la cual, además de la enseñanza de los conocimientos primarios de la lectura, escritura y aritmética, se procurará fomentar el aprendizaje de las artes practicadas por los nativos de manera de propender a la conservación y mejor desarrollo de las industrias autóctonas y de mantener, al mismo tiempo, aquellas tradiciones indígenas que se consideren útiles para cimentar una buena formación social. El decreto reza a manera de indicación “Parcélese y acondiciónese el terreno, dótese de un ramal para la distribución del agua y procédase al trazado de las calles, designando éstas con nombres propios de la región Guajira, procurando, en esta forma, robustecer en los habitantes del caserío los vínculos que los une a la tierra de donde son oriundos...” Las viviendas cuya construcción se dispone se entregarán en usufructo a las familias más necesitadas de la comunidad indígena que actualmente reside en Tierra Negra.

nombre si él no estaba muerto y le dio el nombre Patria Bolivariana” Rosa González. **Patria Bolivariana**

Esta suerte de topogénesis es parte de un interesante relato de origen para la localidad, sin embargo no es suficiente para ilustrar lo que los miembros de la comunidad quieren comunicar, de modo que se completará la narrativa con la intervención de otro interlocutor, quien cuenta que:

Chávez caminó por aquí, se patió todo esto, y miraba y miraba, después vio una niñita jugando encima de las tuberías de agua con un zorrillo, y le preguntó que de donde era, ella de una vez lo llevó a donde estaban los demás y él les habló a los que estaban y les dijo que les iba a dar unas viviendas y que al cabo de una semana enviaría para acá a su gente. Asimismo pasaron los días y el presidente cumplió con su palabra al enviar personas de PDVSA, Mercosur, Corpozulia, para ayudarnos y darnos una mano, luego los organizaron les ofrecieron unos préstamos para que se beneficiaran ellos mismos, así fue que se formaron cooperativas de alimentación, panadería, maquinaria, artesanía y, *algotónico* (se refiere a un vivero y umbráculo para la siembra organopónica, ubicado al noreste de la comunidad). El relleno del terreno duró un año y las construcciones de las viviendas duró aproximadamente dos años. **José Castillo**

El proceso de la comunidad Patria Bolivariana, tuvo su formalización el día 6 de febrero de 2006 , en un acto público se entregaron 200 viviendas a un conjunto de pisatarios wayuu³⁹, posteriormente se creó un Centro Escolar Simoncito, se dotó a la comunidad de una cancha deportiva, además de un área denominada Socioproductiva, en la cual se fabricó un espacio dedicado al comerciό, con instalaciones para una panadería, una lavandería, venta de frutas y legumbres, centro de acopio artesanal el complejo habitacional Patria Bolivariana se proyectó como un Núcleo de Desarrollo Endόgeno donde

³⁹ Estos pisatarios se constituyeron en Consejo Comunal y fueron reelectos en 2013 y cuenta con 56 miembros, la mayoría de los cuales no cumplen sus funciones. Deisy Silva, Vocera de Protección Social Madre Integral en el Wapulee , Rosa Ortíz Vocera de Agua y Coordinadora del MERCAL Inés Silva Vocera de Finanzas: Maribel González, Vocera de Vivienda y Hábitat , Librada González, Supervisora de Educación; Josefa González, Madre Integral; Oswaldo Gómez Defensor de Salud y Enfermero del Barrio Adentro

había espacios de siembra colectiva y áreas de uso comunal. Ninguno de los dos componentes de tal proyecto logro materializarse, en la actualidad las llamadas áreas socioproductivas se encuentran en alto grado de deterioro y las actividades de producción artesanal, fundamentalmente tejido de chinchorros y bolsos se trasladó a las viviendas de cada familia que desarrolla tal actividad con finalidad comercial.

Un aspecto de interés es la aparición paulatina y consolidación de un mercado fundado por pobladores del barrio en el borde oeste del mismo, junto a la carretera que comunica el noroeste de Maracaibo con la vía nacional que conecta con las poblaciones de Santa Cruz, el Mojan y en general con los Municipios Mara y Páez. Dicho mercado, constituido en su principio por un conjunto de tenderetes improvisados con madera de desecho y palmas, ha sido paulatinamente fortalecido con la incorporación de Kioscos de metal y además con la venta de productos del renglón llamado mercancía seca, además de artículos de la llamada cesta básica, cuyos precios están regulados por el gobierno nacional, sin dejar de mencionar un área vecina en donde se concentran las transacciones que se realizan con gasolina y otros productos del renglón de los hidrocarburos en vista de que la comunidad está, como se ha dicho, flanqueada por dos carreteras, en buen estado que desembocan en la vía Troncal del Caribe, razón evidente para el beneficio y usufructo comercial.

3.3.- *Shawantamanaa nexos y distancias*

Otro de los escenarios cruciales a efectos del presente documento es el conocido como *Shawantamanaa*, se trata de un espacio que además de Terminal de pasajeros, sirve para ubicar un mercado de minoristas y buhoneros wayuu, así como un pequeño consultorio para la salud, un salón de conferencias, exposiciones y venta de artesanía.

Al igual que en el borde exterior de la comunidad de Patria Bolivariana y en algunos momentos, también en el barrio Ziruma, el patrón de ocupación y uso del espacio urbano wayuu, genera un particular conjunto de actividades comerciales, productivas y de intercambio social y familiar, con una interesante carga emocional e identitaria que presenta un atisbo a los códigos que interesan al presente estudio.

Shawantamanaa, permite un acceso a una forma contemporánea de prácticas wayuu en el contexto urbano, las mismas pueden ser consideradas clave para el pueblo wayuu, quienes como habitantes urbanos han mantenido la cohesión desde sus distintos momentos de movilización a la ciudad con sus comunidades de referencia.

Los factores de movilidad son diversos; la búsqueda de recursos para la garantía de su subsistencia, los desplazamientos causados por conflictos entre los grupos armados y conflictos interétnicos, el acceso a la educación formal y a la educación universitaria entre otros.

En este sentido y desde el siglo XX, los wayuu han desarrollado desde Maracaibo un sistema comercial (Perrin, Michel, 1981) destinado a abastecer de productos básicos a sus familiares en la Alta y Media Guajira, a través de una flota de camiones o vehículos de transportación de carga pesada.

Así, *Shawantamanaa* parece significar una estrategia altamente importante para la continuidad urbana del pueblo wayuu. Esa función de interconexión que aporta hace imprescindible su inclusión, en tanto fuente de códigos contemporáneos de la identidad urbana wayuu.

Shawantamanaa ha sido relocalizado en distintos lugares de Maracaibo. Comenzó en el Barrio Tierra Negra y posteriormente fue trasladado al Barrio Ziruma, por la necesidad que los wayuu en la ciudad tenían de mantenerse en contacto con sus familiares de la Guajira.

Debido a la expansión y crecimiento urbanístico y demográfico de Maracaibo hacia la parte norte, en la que décadas antes se habían asentado los wayuu y motivado a diferentes factores según lo refiere el informante José Machado, asesor jurídico de la Cooperativa Shawantamanaa, se replantea la ubicación del espacio que los wayuu usaban para mantener la comunicación con sus familiares y donde generaban intercambios de tipo social y comercial, hacia el Barrio “El Mamón”.

A finales de los años noventa del siglo pasado, organismos gubernamentales de la región se plantean el establecimiento definitivo del espacio para el desarrollo de las actividades antes mencionadas, se somete a los transportistas y vendedores a un sistema de organización en cooperativas y se establece lo que en la actualidad se conoce como Complejo Social y Cultural “*Shawantamanaa*” que traduce al español: “*Lugar de espera*”, ubicado en el sector de la “Bomba Caribe”, en la Parroquia Idelfonso Vásquez, prácticamente en el extremo norte de la ciudad Maracaibo, desde donde se establece una ruta directa a la carretera troncal del Caribe y por ende a la Península Guajira

Lo antes expuesto evidencia el valor de *Shawantamanaa*, a los efectos del presente trabajo y permite presentar de manera sintética un cuadro que facilite la comprensión expectativa de identificación de los códigos de interés para el presente trabajo, así como las estrategias de acceso a la información y propósito de las acciones de campo a emprender en cada espacio.

3.4.- Dios es amor, proyección pentecostal sobre el pueblo wayuu

En el centro histórico de Maracaibo, en plena parroquia Santa Lucía, desde mediados del siglo XX estuvo el Cine Avila, estructura diseñada para la proyección de películas en el enorme formato cinemascopio de pantalla horizontal y casi panorámica a la espalda y a todo lo ancho de la gran

pantalla un escenario de concreto vaciado de metro y medio de alto y cuatro de profundidad, más un proscenio de metro y medio, al frente, más de 500 butacas en esa gran sala dotada con todos los servicios; aire acondicionado, área de espera, cigarrería, fumatorio, caramelería, taquilla y espléndido alfombrado en piso y paredes hasta los tres metros. El lugar perfecto para disfrutar el mayor de los espectáculos.

De entrada los recuerdos del cine de la infancia son irreprimibles, allí me estrené como espectador con Ciento un Dálmatas de Disney de la mano de mi tía Ada y mi primo, su hijo Gustavo. Regreso para encontrarme finalmente con el Pastor Junior. La marquesina donde solían anunciarse los filmes en turno desde hace bastante exhibe un letrero impreso, una gigantografía con una consigna de color azul calipso en la que se lee: Dios es Amor, al centro de un enorme arcoíris que rodea por encima el flamante letrero.

Golpeo la puerta de vidrio a la entrada del edificio y un aseador me atiende e interroga.

.- ¿Qué quiere?

.- Vengo a ver al pastor.

.- ¿A cuál?

.- Al pastor Junior.- Respondo de inmediato, mientras intento pasar al salón de espera, que ahora está equipado con dos filas de butacas del cine, sin acolchado ni terciopelo en la tapicería. Entro y de inmediato el aseador cierra la puerta y me indica que me siente.

.- Espere por ahí.- Entra por detrás de la antigua taquilla y una eternidad después regresa.

.- El pastor está con un hermano, si quiere o espera, pero se va a tardar algo.

.- Como no, yo lo espero. El aseador se va a travesando una cortina desvaída que separa esa antesala donde estoy sentado en absoluto silencio.

Otra eternidad y un hombre moreno y joven, con camisa y corbata se me acerca.

.- Mucho gusto. Me da un apretón de mano anónimo.

Casi disculpándome trato de iniciar una conversación me presento, explico mi interés por conocerlo y la curiosidad que me mueve a procurar una entrevista con él. Me advierte que sólo puede dedicarme unos minutos, mientras mira su reloj dorado, resplandeciente al asomarse por el puño abotonado de su camisa.

.- Quisiera que usted me contara la historia de esta iglesia. A mí me recomendó que hablara con usted el señor Miguel Fernández, el que atiende el culto en la iglesia Dios es Amor de Barrio Blanco – *El señor Miguel es el encargado de una casita que funge como Iglesia en la calle 92, en la casa 54-145 para ser precisos, él y su familia participan de Dios es Amor, y aunque no es pastor, goza de prestigio entre los miembros de su congregación, aún así, se negó a darme información de la iglesia hasta tanto yo hablara con el pastor Junior-* el me dijo que usted me iba a atender hoy.

.- El Hermano Miguel, de Idelfonso – *se refiere a la parroquia Idelfonso Vásquez, donde está ubicada la comunidad wayuu de Barrio Blanco.* Pero no tengo claro que va a hacer con la entrevista.

En adelante, explique la naturaleza no periodística de mi entrevista, tampoco el pastor Junior parecía encontrar razones para que un profesor quisiera conocer más de cerca Dios es amor, sin embargo a lo largo de esta primera conversación dejó claro, que sin su permiso nadie hablaría conmigo, que no podía llevar cámara al templo y expuso:

Aquí está Dios es Amor, que reclamó Maracaibo para el señor y por su palabra estamos aquí. Tratamos y tratamos y en el 97 se

logró la obra, ese año el hermano Miranda clamó y Jesús respondió y aquí estamos. Maracaibo ahora tiene más de diez sedes y esta es la matriz. Hemos tenido enemigos que oyendo a Lucifer han abandonado y nos han hecho mucho daño. Otros volvieron y siguen aquí, porque el amor de Dios les abre muchas puertas. Lucifer está detrás y nos habla al oído y siempre susurra y te hace caer, pero hay que levantarse y entregarse a Jesús él es Dios y el te reclama como su hijo. Pero no le vamos a dejar el mundo al enemigo de abajo. Pastor Junior⁴⁰

A pesar de su recelo, el Pastor refirió que formó parte de los fundadores de Dios es Amor en el Zulia y que en diciembre de 2013, las bendiciones se habían multiplicado.

“En todas las calles de Maracaibo está corriendo la buena nueva, porque Jesús está entre nosotros, hace quince años no había una semilla de la verdad de Jesús, hoy hay 10 sedes de Dios es amor. Porque el Creador multiplica sus bendiciones en el justo. Si no es por la voluntad de Dios, no estaríamos aquí ni tu ni yo”

Me apresuro a preguntar de donde viene, su acento es difícil de descifrar. “Yo vengo del Creador, tu también y todos. Estaremos aquí según su voluntad” respondió casi automáticamente con una evasiva, sin embargo, en su discurso parecía jugar con mi interés. *“Yo sé lo que quieres saber, yo nací en Barranquilla, en el Barrio Siete Bocas, cuando tenía 6 ya vivía en Caracas, en Ruiz Pineda, en Caracas conocí a Dios, porque le debo la vida, sin Jesús yo estaba muerto y ahora estoy vivo.”*

Usted es quien coordina todas las iglesias Dios es amor,- pregunté- , porque veo unas cuantas, bueno ,es que yo trabajo en las zonas donde hay más wayuu y he visto varias iglesias allí. Miguel me dice que aquí viene mucha población indígena.

⁴⁰ El Pastor Junior, prefiere no revelar su apellido y manifestó en ese momento que el investigador debía referirse a los miembros de la iglesia como hermanos y hermanas.

Los indios guajiros, tienen mucha fe, pero tienen que conocer a Jesús. Ellos vienen a renunciar a su oscuridad y a clamar por Dios, abren los ojos y nacen por Jesús. Yo te invito a la Santa Cena, a las vigiliyas, a venir a los pedidos de oración a la liberación. Porque aquí somos libres. Ellos son libres, afuera está el enemigo, quemando y matando para llevarse las almas que le pertenecen a Dios

El testimonio del Pastor Junior, realmente fue una puerta abierta, las visitas siguientes me permitieron un acercamiento a los wayuu que se congregan en la Sede Matriz de I.P.D.A Zulia. Posteriormente supe que desde 1997, la Iglesia Pentecostal Dios Es Amor (IPDA) se expandió hacia las comunidades wayuu de Maracaibo. Hoy cuenta con una sede en el Barrio Calendario, Parroquia Antonio Borjas Romero; Cuatro sedes en la parroquia Idelfonso Vásquez; una en la avenida 91 de la limpia, cerca de la Curva de Molina, justo en el área donde los wayuu comercian chivos y ovejoes. Una más en el Barrio Blanco, cerca del asadero *Kaikaichon*, Otra en el populoso barrio wayuu Balmiro León, en la calle 34 y otra en el Barrio Catatumbo. También en la Parroquia Venancio Pulgar cuenta con dos sedes; una en el Barrio *wayuu* Sobre la Misma Tierra y otra en el Sector Los Navas, zona que se hizo notoria por los trágicos efectos de las lluvias entre 2010 y 2011 la protesta protagonizada por la comunidad *wayuu* del sector a causa de la irreparable pérdida de tres niñas de la familia Montiel Palmar.

Es interesante acotar que 7 de las 10 sedes de IPDA, están ubicadas en comunidades cuya población es mayoritariamente *wayuu*, pero además, también hay que considerar que la mayor parte de los creyentes de la Iglesia Pentecostal Dios Es Amor, que se congregan en la Sede Matriz, provienen de comunidades *wayuu*. Sin dejar de lado que también en Sinamaica, Cojoro, Paraguaipoa y Castilletes existen sedes de la Iglesia Pentecostal Dios es Amor.

3.5.-Espacios en tránsito

Es propicio reafirmar aquí, que algunos de los aportes realizados por interlocutores wayuu, ocurrieron mientras el investigador se trasladaba en transportes públicos a las localidades donde ocurrieron las interacciones. En Maracaibo, es característico que en los carritos por puesto⁴¹ sean espacios de expresión de opiniones de las más variadas índoles. Igualmente en transportes de mayor capacidad, como autobuses, camionetas vans o bateas de carga de camiones de pequeña envergadura, es habitual que se establezcan animadas y largas conversaciones. Algunas veces, los puntos de vista que emergen en estos contextos son de gran elocuencia y utilidad para la comprensión de problemáticas específicas.

Me atrevo a decir, que funcionan como grupos focales espontáneos y apasionados, además de contar, la mayoría de las veces con información de primera mano. Por ese motivo, me atrevo a exponer aquí un punto de vista recogido de un interlocutor wayuu al referirse a sí mismo.

El joven en cuestión se llama Emerson Sencial y su testimonio fue recogido en un por puesto de la línea Ziruma –Mercado Guajiro. El factor que desencadena la conversación es una pregunta del chofer, también wayuu, por el aspecto y cuidado del joven.

Yo te veo con un corte de pelo muy raro y esa ropa apretá no parecís guajiro” afirma el conductor del transporte. El joven contesta: “es que no tengo guayucos limpios y desnudo me devuelven del trabajo”.

Todos los pasajeros reímos de la ocurrencia del joven, quien continúa diciendo. “Con esta cara por qué me tengo que disfrazar de guajiro, si cuando voy pa’la alta, allá lo que quieren es que les

⁴¹ Modalidad de transporte en la cual los usuarios comparten un automóvil de cinco puestos, cuya vía es un recorrido fijo y en los cuales es notoria la ausencia de privacidad y la exacerbada disposición a la conversación sobre hechos y problemas de la vida cotidiana y política

corten el pelo como lo cargo yo, y que les dejen aunque sea veinte litros de gasolina”

Intervengo preguntando,.- pero qué, ¿donde trabajáis vos?.-

De martes a sábado de vigilante en un parley, pero libro domingo y lunes. Ahí es que me gano la boloñita con la gasolina pa'allá arriba.

Una vez más interviene el chofer. .- Yo quiero un trabajito desos.-

Cortate el pelo como yo. .- *Respondió el joven y volvieron a reír los pasajeros.*

Esta corta escena de la vida cotidiana, se convierte en un ejemplo del modo creativo con el cual los wayuu enfrentan situaciones que se presentan diariamente en unas circunstancias de espacio tiempo fugaces, en interacciones que ocurren de modo contingente, pero que además muestran el uso que un sujeto en una situación determinada, da a su identidad wayuu y la matiza con elementos de su identidad criolla, sin experimentar conflicto alguno en una ciudad como Maracaibo en tanto contexto.

Ahora me encuentro aquí acostumbrado a vivir entre los ali'junas; ahora ya no quiero separarme de ellos. Y ahora yo no soy capaz de bajarme por nada del camión al que antes le tuve miedo.

Miguel Ángel Jusayú

CAPÍTULO V

1.- Códigos en rotación

En el capítulo precedente se marca la primera y mayor unidad espacio-tiempo; el primer cronotopo de interés a este proceso de construcción de conocimiento, en tanto descriptor de los procesos urbanos donde los wayuu viven sus identidades.

La primera acción que denota la apropiación espacial y la expresión de este código simbólico, es la denominación “ Nombrar el territorio es asumirlo en una extensión lingüística e imaginaria ; en tanto que recorrerlo, pisándolo, marcándolo de una u otra forma, es darle entidad física que se conjuga, por supuesto, con el acto denominativo” (Silva, A. 1998 : 48). Con el aparentemente sencillo acto e conferir un nombre a unas coordenadas, que en ese momento pasan a ser territorio.

www.bdigital.ula.ve

Este es el caso de la denominación *Marracayaa*, vocablo *wayuunaiki* usado para denominar una ciudad, específicamente para Maracaibo, que a diferencia de otra, como *Suchiimma*⁴², (Rio Hacha), se considera sea una wayuunaikización⁴³, de la palabra Maracaibo, toponímico de difícil definición. Se ha postulado, interpretaciones del posible significado del vocablo *Maracaibo* en lenguas indígenas realizando derivaciones de lenguas actualmente utilizadas en la región. También se hacen referencias a ideas de historiadores, quienes en este sentido sugieren *Maara-iwo*, lo que significaría "lugar donde abundan las serpientes", debido a la abundancia de ofidios en la zona ribereña del lago . También está la expresión *Maare kaye*, a la cual se le atribuye el significado de "lugar frente al mar", y se supone es una voz en lengua arawaca no determinada. Asimismo se ha mencionado “ Río de loros” a causa de la profusión de estos pájaros entre las especies de la fauna particular de la zona. De hecho, en un documento publicado por Luis Carrero en la revista *Consciencia y Diálogo* N° 3, de la Universidad de los Andes, asume: “Tres acepciones, todas de dialecto indígena:

- 1.-Un cacique vencido llamado Mara-cayó.
- 2.- Maara-iwo- donde abundan las serpientes cascabel.
- 3.-Maare-kaye- lugar frente al mar. (Carrero R, Luis. 2012: 70)”⁴⁴

Por otra parte, tal como plantea Adolfo Salazar Quijada, con respecto al nombre de Maracaibo :

⁴² Vocablo que constituidos por las palabras rio y tierra, para referir la característica de estar localizada en la conjunción uno y otra.

⁴³ El autor asume la construcción de ese neologismo por considerarlo mejor que guajirización, término que se usa coloquialmente para distinguir aquello que adquiere atributos provenientes de la cultura wayuu, en caso de un aspecto extralingüístico, se asume igualmente el término wayuunización.

⁴⁴ Las acepciones de este topónimo utilizadas por ese autor son tomadas de: <http://maracaibo.blogia.com/2008/021201-origen-del-nombre-maracaibop>. También Rodríguez Carrero refiere que otra de sus fuentes es: angelmonagas.blog.com.es/2005/12/27/un_poco_de_historia_sobre_maracaibo-419265; al efecto ninguna de las fuentes aludidas es un estudio histórico o toponímico de carácter académico

Es notoria la dificultad de las ciencias toponímicas para explicar su tipología con precisión, el nombre de Maracaibo aparece en la cartografía histórica del estado Zulia desde 1552 con una ortografía casi invariable Maracayvo, Maracaivo, Maracaibo. Un estudio toponímico a profundidad es necesario para saber el origen y el significado del enigmático nombre de Maracaibo; sin embargo existe la versión del Doctor Adolfo Ernst, quien señala que esta voz significa en lengua guaraní y en caribe “mano de tigre”, cuestión que se habrá de precisar mejor. (Salazar Q, Adolfo. 1994:403).

Queda un espacio abierto a la investigación en la construcción de toponímicos aplicados a nuevas realidades urbanas al interior de la sociedad wayuu.

Por otra parte, casos como, Ziruma obedecen a políticas oficiales de denominación, las cuales son acogidas por la población que se hace adjudicataria de viviendas, mientras que algunas como Patria Bolivariana, obedecen a constructos políticamente coincidentes con el ejercicio político oficial y entran en concordancia con la adherencia de los adjudicatarios de las casas.

En otros casos como el de *Shawantamanaa*, cuyo nombre es descriptor de la acción que se ejecuta en ese lugar; permanecer parado, presentan una circunstancia particular que consiste en el tránsito de la denominación a través de la ciudad acompañando la práctica y la configuración final de la función.

Otro de los elementos que se aviene al código simbólico espacial está en el tipo de operación que los sujetos generan con respecto al lugar, las analogías que construyen y los usos que atribuyen a la función espacial.

“Maracaibo es para los wayuu, lo que la Meca para los musulmanes, los que vivimos en Colombia todos los años esperamos el momento de venir”. El comentario anterior fue tomado de una conferencia ofrecida en el I Coloquio de Antropología, en la Maestría en Antropología de la Universidad del Zulia por el antropólogo wayuu Wieldler Guerra Curvelo, quien en su interesante acotación hace visible la expectativa que se presume comparten un buen número de hombres y mujeres wayuu.

Por otra parte, algunos de los interlocutores, quienes residen en la ciudad de Maracaibo, evidencian un sentido distinto, como lo expresan los testimonio de un comerciante de verduras, cuyo puesto está en la esquina contigua a la plaza del barrio Ziruma, y el de una madre costurera de Patria Bolivariana :

Yo no me vine de ninguna parte, yo nací aquí, estude allá - refiriéndose a la Escuela Marcial Hernández⁴⁵, - jugaba ahí en la plaza, yo soy wayuu y soy maracucho. **Josner Lopez. Barrio Ziruma**

Yo le agradezco a mi comandante, que nos dio esto aquí, la revolución si nos dio, Pablo no hacía caso de nadie, puro pa'í bolsillo de él. Yo estaba en Chino Julio arrimada uuuuuhh y tenía dos y después tres que van pa'arriba. Y te dicen andá pa' la Guajira. Ajá, nooo - *extendiendo la pronunciación de la vocal* - por qué, que voy a hacer allá, aquí sí, si hay tejo, si hay hago unas manta, chinchorro no. Aquí mismo me las vienen a buscar, las mantas aquí las coso y las vendo, las hago sencillas de casa y las alijunas las quieren para las tardes andar cerca, que si a la farmacia y así. Unas clientas piden de salir o de fiesta, porque nosotras las mujeres, *las arijunas y las wayuu de Maracaibo*, vemos que la manta viste mucho, de eso gano yo, que voy a hacer pa'lla nada. **Nivia Fernández. Patria Bolivariana**

⁴⁵ La Escuela Básica Integral Marcial Hernández, el Dispensario de Salud, La Iglesia de San Bartolomé y la Prefectura, junto con una Plaza Circular , son el equipamiento urbano con el cual fue dotada la comunidad desde su entrega. En la actualidad la prefectura está siendo demolida y e su lugar se construirá un comando de la Guardia Nacional Bolivariana.

Otro testimonio que revela una postura interesante, es el de la señora Yuly Silva, es una mujer wayuu de 35 años, de profesión maestra, habitante del Barrio Ziruma desde su nacimiento. Trabaja en la Escuela Básica Nacional Bolivariana Carmelo Fernández Paz, en sus propias palabras:

Mi escuela queda en la vía de Cuatro Bocas, pero como si uno fuera para la Concepción, Yo salgo de aquí a las 5 y está oscuro, llego a las 6 y media y ya está claro, porque el bus lo cojo aquí mismo en la avenida y me bajo en el aviso, que es en la entrada y ahí mismo está la escuela.- *La interlocutora esgrime esa aclaratoria, cuyo resultado nos comienza a situar en el lugar de las acciones.*- Allá pasa de todo, no veis que estamos los wayuu con los demás, mezclados todos, más que aquí en el barrio, porque aquí ya no hay casi de los que nacieron en la guajira, a no sea que vengan o que se metan a vivir, *aquí somos casi todos maracuchos.*

Dos testimonios que colocan en evidencia cierto tipo de tensión entre wayuu de diferentes localidades:

Cuando llegamos a vaciar están otros vaciando, viven en Carrasquero, pero llenan en la bomba de aquí,- refiriéndose a la Estación de Servicios Universitaria, ubicada a 300 metros de la plaza de Ziruma en la avenida Fuerzas Armadas- aaah, les hablo y no me contestan ,no me dicen nada. Me volteo y dicen: Zirumer *Tü nou'shukat aa'wanajanüsü sou maiki*⁴⁶. (Zirumero, a su abuela la cambiaron por maíz) De una vez le iba a entrar, me paró el guardia que me dijo: quieto que este no es tu patio. A esos lo agarro en Maracaibo, ese si es mi patio. **Alex González. Barrio Ziruma**

Los arijuna dicen que nosotros somos sus ancestros, que somos sus abuelos, será que creen ellos, nuestros nietos son de

⁴⁶ La escritura en wayuunaiki y su traducción fue realizada por Rubia Iguarán, wayuu y docente de wayuunaiki. En este momento prepara su tesis para obtener el grado de licenciatura en la Escuela de Educación de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia y una colaboradora clave en esta investigación.

Maracaibo, pero son wayuu. Maracuchos y wayuu. **Miguel Palmar. Patria Bolivariana.**

En los testimonios anteriores, existe una marca discursiva de la ubicación identitaria a partir del código simbólico espacial, vinculado a Maracaibo como el lugar de nacimiento, pero al mismo tiempo es posible apreciar un énfasis dirigido al código de parentesco, mostrado en la relación de consanguinidad generacional como articulador a la procedencia étnica wayuu.

En la mayoría de las conversaciones con los interlocutores del Barrio Ziruma, se aprecia la mención al fallecimiento de las personas que identifican como fundadores y existe una identificación de las familias en las cuales están presentes descendientes de los mismos.

Con respecto a la expresión que motiva el enunciado de Alex González, hay que iniciar una aclaración que refiere al distanciamiento y la tensión entre wayuu procedentes de Ziruma y no procedentes de esta localidad. A este respecto Rubia Iguarán hace el siguiente aporte:

La expresión: *Zirumer Tü nou'shukat aa'wanajanüsü sou maiki*, es despectiva si alguien llega a referirse a un wayuu así se va a ofender, aunque algunos ni lo entienden, porque no conocen bien de donde vienen sus ancestros o la historia de cómo nos fuimos mezclados con blancos que llegaron en las costas de o en la sabana, algunos ignoran de donde proviene esa expresión. Yo tengo la información, no solo por los libros sino por mis antepasados, mi difunta abuela me decía que era producto de una mezcla entre blanco y wayuu, mi bisabuela era hija de un blanco de ojos bellos y que hoy en día los han heredado algunos nietos. Es algo muy íntimo muy bien guardado, por vergüenza las abuelas se las manifiestan a sus hijas o nietas. Eso no se le dice a un varón wayuu, eso es una ofensa

También en los discursos compilados están presentes tensiones dirigidas hacia el componente criollo, en este caso, se construye una relación con el

origen étnico y al mismo tiempo con la cualidad locativa desde la que se modela socialmente el arraigo, al mismo tiempo se desestima cualquier filiación pretendida o expresa.

A continuación, una corta frase de un transportista que corona la disposición discursiva para la construcción identitaria desde el referente espacial: “En cualquier lugar donde esté un wayúu, ahí está el territorio wayúu” Eloy Mengual. Shawantamanaa.

Este enunciado corporiza el territorio y simultáneamente territorializa el cuerpo, lo que motiva a establecer un puente de relación con la Fenomenología de la Percepción de Merleau-Ponty, cuando enuncia:

En el silencio de la conciencia originaria, vemos aparecer no sólo lo que quieren decir las palabras, sino más aún, lo que quieren decir las cosas, el núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y de expresión. (Merleau-Ponty, M. 1993: 15)

Este es un ejercicio de la fuerza enunciativa y al mismo tiempo de la cualidad demiúrgica del ser wayuu, en el mundo, exteriorizado en acción dinámica y reconocimiento de su identidad afirmativa, aquí se expresa el anclaje desde donde el sujeto transforma el mundo en su mundo como un hecho enunciativo irrefutable en su profundidad.

2.- Las imágenes wayuu hablan en el presente

El reconocimiento de la fuerza de trabajo wayuu en la edificación de Maracaibo es ampliamente conocido, sin embargo este aparte se refiere a un elemento más que está presente en el cronotopo que sintetiza a la ciudad, en clave de códigos contemporáneos de la identidad wayuu, está visible en la ciudad misma como superficie sobre la cual se imprime la presencia *wayuu*, no siempre propiciada por los mismos *wayuu*, pero reconocida con claridad

por ellos, que ven sus elementos gráficos, símbolos e historias exteriorizados y emblematizados, ocupando las paredes de las avenidas en forma de murales donde la representación pictórica de la mujer wayuu, agrupada mirando al transeúnte; esgrimiendo su femineidad de madre, mujer, anciana y niña, y retando al espectador ante la evidencia de su matrilineaje.

Otras paredes declaran la identidad *wayuu* como envolvente y protectora de otras expresiones de la zulianidad⁴⁷, mujeres *wayuu* vistiendo una manta colorida y abierta que cobija iconos como la gaita y el puente. También el hombre está presente en el dominio de los espacios pictóricos públicos, representado a través de la exaltación de los atributos pastoriles, como la interpretación de los aerófonos *wayuu*, como el *massi* y el *wotoroyoi* y siempre con sombrero tejido en paja dándole un marco a la expresión idílica.

Los elementos que representan contemporáneamente el producto de lo que se podría considerar una industria cultural con motivos wayuu están presentes en toda la ciudad, pinturas, figuras cerámicas, miniaturas, bisutería y mucho más. Sin embargo en este segmento de la presencia urbana está el resultado de procesos como:

Un desplazamiento de la producción artística desde los elementos abstracto - geométricos hacia los elementos figurativos, aun con el mantenimiento de algunos elementos simbólicos como la espiral wayuu, como identificadores étnicos de las producciones artísticas.

Encontramos también una caricaturización de la producción en función del mercado. Esto va desde la asunción de elementos de la pictórica oriental, particularmente japonesa, mediante la incorporación de esquemas pictóricos propios del animé, hasta la incorporación en mochilas y chinchorros wayuu de

⁴⁷ Acción motivada a fomentar un sentimiento de pertenencia dese el sector oficial y que se ha mantenido durante los últimos 20 años con la intención de exaltar la cualidad de zuliano, como una identidad, intermedia entre la superidentidad nacional y las identidades locales. En su origen se propuso la instrumentación de la zulianidad como estrategia cohesionadora para la región zuliana y mitigadora del impacto centralista de Maracaibo frente a los otros componentes de la entidad geopolítica y territorial. zuliana

marcas globalizadas como Tomy Hilfiger, Polar, y Old Parr, plasmadas en formidables textiles multicolor.

En los sofisticados hoteles de la ciudad están presentes imponentes mujeres wayuu, emprendedoras comerciantes y diseñadoras quienes muestran en los aparadores de sus propias tiendas el resultado de su creación. De modo que bolsos tipo *susu*, collares de tumas, cornelinas y azabaches, preciosos abalorios confeccionados en múltiples formas, materiales, colores y diseños utilizados, son ofrecidos a turistas y visitantes como artículos para la decoración personal.

Estos mismos artículos suntuarios, vuelven a estar presentes en el extremo opuesto de la ciudad, esta vez no en lujosas vitrinas sino en tenderetes improvisados en los mercados de *Shawantamanaa*, el Mamón o la Curva de Molina, donde cualquier viajero en espera de emprender su recorrido a los destinos finales en la guajira, puede adquirirlos a un precio infinitamente menor, claramente sin la firma de diseño exclusivo y el ambiente cargado de perfume de autor, pero no por ello menos hermoso y atractivo como hecho de creación.

Una de las imágenes en tránsito, más poderosas con la cual los wayuu marcan sus espacios, son las utilizadas para la decoración de sus unidades autobuseras. En ellas, los transportistas hacen gala de sus habilidades en la colocación de cortinillas para los parabrisas delanteros, tejidas con diseños geométricos y rematadas al final con diminutas borlas multicolores. También adornan con pequeñas réplicas de chinchorros wayuu y muy frecuentemente con calcomanías retadoras con letreros que dicen: ¿Soy wayuu y qué?. En ocasiones incluyen en la unidad automotora, el símbolo de su linaje con una enseña que lo identifica.

Es también interesante incluir en este aparte, el conjunto de elementos iconográficos identificadores de organizaciones delictivas, que constituyen las marcas de los grupos de protección/extorsión conocidas coloquialmente con el

término “vacuna”, las cuales están presentes con estampas coloridas y calcomanías con letreros como “Zamulkay” y “Tawalachón” en unidades automotoras de servicio público, de la misma manera que en vehículos privados, locales comerciales y residencias familiares, como expresión pragmática de la protección que sobre automóviles e inmuebles proyectan las organizaciones que utilizan palabras fácilmente asociables con vocablos del wayuunaiki, lo cual no significa necesariamente que este tipo de bandas estén constituidas por componentes wayuu, aunque tampoco signifique lo contrario.

3.-De Maracaibo para el mundo

Al realizar un acercamiento, a la incorporación de los wayuu a la industria cultural local emergen figuras como Blanca Fernández⁴⁸, diseñadora wayuu que inmediatamente marca su pertenencia al linaje *Ja'yaliyuu*.

Igualmente se ocupa de hacer notar a su interlocutor el hecho de haber nacido en la Guajira venezolana, donde creció hasta que se mudó a Maracaibo para estudiar en la universidad y en sus ratos libres se ocupaba de diseñar su propia ropa, según sus palabras:

Cuando uno busca ropa wayuu no hay un sitio donde se consiga, es por eso que nosotras mismas.- refiriéndose a las mujeres wayuu- hacemos nuestros trajes, a nuestro gusto y con nuestro toque personal. Es por eso que todas las *wayuu* somos diseñadoras desde pequeñas y sin estudio.

⁴⁸ Está emprendedora wayuu ha colocado productos de su marca Aikaa, Arte Indígena Contemporánea en toda Venezuela y en el exterior. Con importantes aliados en el sector empresarial a logrado contrataciones para realización del vestuario de las candidatas a la feria de La Chinita y al Miss Venezuela. También, ha elaborado trajes típicos para Miss Zulia, Miss Universo y Miss Mundo. *Y además a recibido el honor de realizar el Manto de la Chinita (Además le ha hecho la capa a la chinita para la feria y la salida en la procesión hace unos 4 años)*

Está interlocutora ha desarrollado su propuesta creativa en compañía de otras mujeres wayuu. Al principio fue una iniciativa que se desplegó en su comunidad y con la participación de colaboradoras.

La idea nació luego de que convencí a un grupo de paisanas tejedoras para que trabajaran conmigo y así obtuvieran ingresos para mantener a sus familias, porque la idea de mi trabajo es rescatar la esencia de nuestros ancestros, lo que nos han heredado a través de la cultura, con nuestros productos particulares y que se hacen en La Guajira y los tenemos aquí en Maracaibo en un momento". **Blanca Fernández.**

De la presencia de mujeres wayuu, se resalta que en vista del éxito de este emprendimiento, en numerosos comercios de Maracaibo están presentes: bolsos, camisas, chinchorros, sombreros, accesorios, cuadros, artesanía y joyas y abalorios, saltando desde el interior de las comunidades wayuu urbanas hasta los anaqueles de la ciudad, expandiendo y facilitando el reconocimiento de su repertorio icónico y abriéndolo al consumo masivo en el contexto urbano de Maracaibo.

Muchos de estos productos se hacen visibles con el uso de códigos simbólicos que incluso incorporan elementos de la relación con lo sagrado, al menos en el discurso publicitario, pues los elementos que destacan en su estrategia de venta afianzan la protección y la fuerza espiritual con componentes extraídos de la madre tierra del pueblo wayuu, todos cargados de elementos simbólicos de la cultura wayuu.

No obstante, en este flujo se hacen presentes figuras ideacionales tomadas del sistema simbólico wayuu, sacadas de contexto y con un significado diferente al de la cultura propia⁴⁹ se trata de una operación

⁴⁹ El mejor de los ejemplos de lo anterior es la realización del Manto de la Chinita, para cuya creación la diseñadora dijo haber experimentado una epifanía, tal como lo muestra su testimonio "Es la primera vez que una india le hace algo a la Virgen. Yo le dije en wayuunaiki: Virgencita, me tenéis que ayudar porque el tiempo es corto y tengo que hacerte algo para que tú te veas como toda una reina, así que ilumíname para que todo salga

compleja, en la cual el mundo simbólico wayuu es expuesto a una variación, pues dependiendo de esta y del usuario, el elemento simbólico(como el espiral o el icono de linaje) y el artículo que le da soporte material, sea el sombrero , el susu, o la jamuchi, experimenta un cambio de sentido, y esto en cuanto a significantes; en cuanto a significados, habría que considerar si la expectativa del usuario es acceder a un excedente de sentido y/o a una “plusvalía de significado”⁵⁰ como por ejemplo, quienes vistiéndose como wayuu o usando un sombrero wayuu visible a través de la ventana de los automóviles, buscan generar respeto en los potenciales delincuentes.

En este nivel de expresión de códigos simbólicos están también las marcas que corresponden a organizaciones de índole mucho menos noble, se tratan de organizaciones delictivas que operan en la ciudad de Maracaibo y en las poblaciones vecinas mediante la extorsión, el cobro de vacunas, la recuperación de vehículos y otras prácticas

perfecto. De inmediato se me vino a la mente el motivo principal del manto" en su proceso creativo utilizó : "Un lino blanco, como símbolo de pureza, fue la tela escogida para confeccionar la túnica de tres metros de ancho y dos de largo que lucirá La Chinita en su aurora. Blanca Fernández reveló que el motivo central del vestido es el Waala (dios de los wayuu antes de su evangelización). Un radiante sol que simboliza la energía y la riqueza está debajo del dios, y una corona adornada con piedras semipreciosas típicas de la región Guajira, como la cornelina y la tuma, además de cientos de cristales de swarovski, pondrán el toque final para que el Waala brille en todo su esplendor. Los 34 linajes pertenecientes al pueblo indígena wayuu también están representados en el manto, esto como emblema de la unión entre los indígenas quienes desean expresarle su amor incondicional a la Reina Morena. Un paraíso de aves y flores rodean a la figura central. Veintenas de cardones, flor típica de la Guajira, cargadas de semillas de asis multicolores, caracoles y lentejuelas dan brillo a la creación. Los pájaros vuelan sin cesar por el edén. Cientos de plumas de diversos tonos traídas de Nueva York formarán el cuerpo de las aves. Los frutos guajiros caen a modo de lluvia en el manto. Las aves y los frutos que forman el paraíso es para pedirle a la Virgen que bendiga al pueblo wayuu y lo llene de alimentos y de buenas cosechas".

⁵⁰ Esta construcción sugiere un valor mayor que estará asociado a su capacidad de penetrar en la mente de los perceptores siempre en relación con el emisor del símbolo y entre ambos media la intencionalidad, el reconocimiento y el recuerdo que permite la actualización y eficiencia en la su activación denotativa y connotativa

Ilícitas. El factor de interés que debe expresarse aquí, es el uso de los iconos que identifican a los linajes wayuu, impresos en calcomanías indicativas de la protección que determinado grupo presta al propietario de algún local o automotor. La calcomanía impresa en el lugar adecuado de la propiedad, persuade a cualquier interesado a no transgredir la potestad que ese colectivo ejerce sobre el bien mueble o inmueble simbolizado.

Por tratarse de los identificadores de los linaje wayuu, su uso refiere al código simbólico de parentesco y al mismo tiempo al de relación con lo sagrado, sin embargo, dada la profusa presencia en la ciudad, se considera pertinente incluirlo como elemento descriptor del cronotopo códigos contemporáneos de la identidad wayuu en Maracaibo.

4.- Ziruma, anclada en la nostalgia

En las situaciones descritas y referidas desde el principio de este documento, se advierten elementos del proceso de construcción y negociación de las identidades *wayuu* que se articulan en el espacio social de barrios y comunidades, razón por la cual es pertinente entender las presentes consideraciones como una aproximación a dichos procesos a partir de las prácticas y narrativas de los de los interlocutores wayuu

En el segundo nivel de interpretación de este trabajo se presentan, elementos que se constituyen como particulares de cada espacio social donde se realizó el trabajo de campo, se muestran testimonios enlazados con los códigos simbólicos temporales.

En el caso del Barrio Ziruma, las conversaciones y entrevistas se deslizaron temáticamente hacia una percepción de la comunidad fuertemente anclada en el pasado reciente. Las mujeres wayuu de la comunidad recurrentemente sitúan en el pasado una vida de mayor facilidad y mejores condiciones,

algunos testimonios son de gran elocuencia en su sencillez, es el caso de la señora Martha Sobeida Atencio.

Mi mamá llegó chiquita a aquí, no hablaba nada, pero me mandaba a la escuela y a mí no me gustaba, ella me obligaba, no me pegaba. Allá nos daban los libros y los cuadernos. Yo aprendía obligada. Las otras muchachitas no las obligaban a ir, a mi sí. Era para que yo supiera ir a la choza, hablarle a los arijuna y para que hablara por ella. Ella me hablaba y yo repetía en castellano y ella me decía otra cosa y me mandaba. Mi papá iba y venía, hasta que no vino más, pero yo crecía y hacía todo, me encargué de mi mamá y le di dos nietos. Siempre me decía que les hablara castellano y yo no le hice caso, les enseñé y ellos aprendieron lo que quisieron y trabajan, pero siguen pobres, porque nadie les ayudo, ni tíos, ni papa mío, que se murió, ni el papá de ellos. Pero crecieron y tenían de todo porque yo trabajaba aquí mismo y había de todo. Ahora no hay nada. Venían turista y poníamos ventas afuera de las casas. Ahora no hay nada. **Martha Sobeida Atencio.**

La señora Martha enfatiza en la presentación de una situación de mejores condiciones en el pasado y marca el presente como tiempo de carencias, como tiempo de privaciones.

Otros testimonios confirman recurrentemente el pasado como un tiempo mejor. **Renis Rodriguez** comenta que “...en Ziruma ya no quedan tradiciones, como las que se tenían antes aquí se veían las mantas colgando en frente de las casas, yo tengo 44 años y vi todo eso, aquí venían el gobierno y se hacían actos en la escuela y estaba el Capitolio, un cine que cerró hace años”

También en el testimonio de la señora Martha, se presenta uno de los elementos con mayor presencia en esta comunidad, muchas de las familias en Ziruma, están compuestas por madres e hijos, es recurrente la referencia al padre que se fue a trabajar y dejó de volver a la casa, convirtiéndose en un hogar monoparental, sin embargo, también hay evidencia de la convivencia de más de una familia en cada casa debido a la acogida de

parientes de paso, quienes permanecen en Ziruma hasta ubicarse en otra zona de la ciudad. Hay que resalta que no hubo referencias a grandes unidades de parentesco migrando simultáneamente. Siempre se trata de personas que migran individualmente.

Durante el trabajo de campo se pudo constatar que la familia matriloc extendida, reportada regularmente como tradicional en la sociedad wayuu, no parece estar presente en el Barrio Ziruma. En los hogares visitados priva la familia constituida por madre, hijos. Sin embargo se presentan casos de madre, hermanas e hijos de ambas hermanas, lo cual es consistente con algún aspecto, incluso residual, de la familia extensa matrilocalizada.

Por otra parte, la estructura de la familia wayuu y el valor en la presencia del tío materno se debilita, pues en los testimonios tomados en Ziruma, la presencia del componente masculino no recibe una marca significativa. El tío materno como figura de gran importancia para la crianza de los hijos y la trasmisión de los modelos masculinos idóneos de acuerdo a las pautas culturales de la sociedad wayuu no es suficientemente relevante. Del mismo modo que tampoco lo es su contribución al sostenimiento del sobrino.

De alguna manera esto revela que en el barrio, los lazos de parentesco están casi circunscritos a la familia inmediata, al preguntárseles por sus parientes, se limitan a marcar los primos maternos, hijos de las hermanas de la madre que comparte la vivienda con ella, casi nadie refiere a parientes o familia que viva en la guajira, por el contrario, señalan que sus parientes viven en otros barrios de Maracaibo pero no se ven. Igualmente, confirman que se reúnen con los parientes en los entierros y segundos velorios.

Se nota en esta comunidad, que no está presente el tratamiento que en otras zonas wayuu de la ciudad dan los más jóvenes a cualquier hombre adulto, con la expresión “mi tío” antes y después de dirigirle la palabra por el motivo que sea. Ese tratamiento, se percibe en toda la ciudad como un protocolo de la sociedad wayuu expandido a la sociedad criolla, su utilización implica

respeto y también busca crear una disposición para la oferta de un servicio o producto.

Otro conjunto de datos interesantes aportados por los interlocutores de Ziruma, está enfocado completamente en el pasado reciente, específicamente en la Fiesta de la Virgen del Carmen⁵¹, actividad que solía ser nocturna y que por la violencia recurrente, no solo se redujo, sino que se convirtió en vespertina. Dicha feria, paulatinamente se ha desdibujado del panorama festivo, sin embargo, las actividades en honor a la virgen se mantienen en los espacios domésticos de la comunidad de Ziruma, por lo tanto es común ver celebraciones en los frentes y patios de las casas como parte de los festejos para honrar a la Virgen del Carmen.

De hecho, para la clausura de la actividad, en esta oportunidad, una de las agrupaciones gaiteras locales, anunció el estreno de una gaita titulada “Guajiro” cuya letra y música son de Horangel Paz, quien además es el promotor de la agrupación Ziruma en Gaita. El intérprete del tema se llama Benito –Basurita⁵²- Quintero, quien además fue recibido de manera entusiasta por el público asistente a la última festividad en la plaza de Ziruma hasta el momento.

La canción fue interpretada por algunos integrantes de la agrupación gaitera Ziruma en Gaita, y a pesar de ser una novedad, el mencionado interprete refirió que la pieza musical ya estaba sonando en las emisoras locales de radio y pidió a la concurrencia apoyar con llamadas telefónicas y solicitudes a la creación gaitera de la cual a continuación se presentan los versos y estribillo organizados de modo que permiten apreciar la letra y el significado de dicha composición musical:

⁵¹ Esta fiesta religiosa, así como la Feria de Ziruma en honor a San Bartolomé, fueron suspendidas en el año 2013 por las autoridades religiosas y civiles, dada la peligrosidad de las reyertas y pleitos con armas blancas y de fuego que proliferaron durante las anteriores celebraciones.

⁵² El apelativo “Basurita” hace alusión a la baja estatura del referido cantante.

Letra	Reducción Sémica
<p>Guajiro, guajiro soy y mía es la zulianidad nuestra originalidad la llevo en mi corazón y aunque despreciado soy sigo siendo la verdad</p> <p>I</p> <p>La verdad vive conmigo por la colonización que ha dado a mi corazón ser un humilde Guajiro</p> <p>II</p> <p>No soy ningún bandolero trabajo y tengo razones que mas que mis dos tachones y la guajira que quiero.</p> <p>III</p> <p>Hoy me dijo un paraujano con palabras que le admiro igual me siento guajiro porque el guajiro es mi hermano</p> <p>VI</p> <p>Yo me lleno de emoción y hasta me siento feliz cuando te escucho decir cantá y bailá waleechón.</p>	<p>Soy el origen de la zulianidad</p> <p>Recibo desprecio del otro ignoto</p> <p>La colonización es la causa de mis dificultades y privaciones</p> <p>Soy honesto y comprometido con la crianza de mis descendientes</p> <p>Los paraujanos⁵³ y los guajiros somos iguales</p> <p>La motivación externa es necesaria para completar la celebración</p>
<p>Tabla N° 3.Letra y reducción sémica de gaita Guajiro Soy.</p>	

⁵³ La palabra paraujanos es un alteronímico castellanizado que los wayuu utilizan para referirse a al pueblo añú, el término es de uso generalizado entre los criollos zulianos.

Esta creación artística, refleja un conjunto de temas que son altamente recurrentes en los discursos en los cuales se busca exponer la victimización del indígena, al motivar una conversación sobre la letra de la canción un pequeño grupo de hombres concurrentes a la actividad comentan que ciertamente fue la colonización la causa de los problemas de los indígenas y que hasta hoy sigue repercutiendo en la vida de los pobladores de Ziruma, sin menoscabo del planteamiento anterior, surge también la duda en cuanto a que lo expresado en la canción sea consecuencia de la acumulación de un discurso oficial que victimiza al indígena, o de una acción sistemática del indigenismo mal entendido para producir una causalidad simplista de una problemática sociohistórica multifactorial . El mismo Horangel apunta que “... si no hubieran venido los españoles los indios estuviéramos mejor”. - Intervengo preguntando, ¿ pero todos los indígena o los wayuu nada más? , el responde de inmediato.- “Todos, pero si ya te lo dije en la canción, todos somos hermanos, todos somos hijos de Dios”. - Continúo, y que pasa si nadie te dice cantá y bailá waleechón. - Otro participante de la conversación interviene diciendo .- “Se pone triste, porque nade trae riquiti” .- Mientras pronuncia la frase apunta el pulgar hacia la boca y simula el movimiento de una botella de licor en el momento de tomarse un trago directamente del recipiente.

En el contexto de la fiesta, se pudo notar una asistencia significativa de personas del barrio a la actividad religiosa, a diferencia de otras comunidades wayuu, la vida religiosa presente en la comunidad, se sitúa en una práctica católica. Se puede notar en algunas señoras mayores, devociones activas. Ellas se encargan de los santos y del sacerdote. Por otra parte, aunque sean , al menos nominalmente católicos, los wayuu de Ziruma, mantienen sus práctica asociadas al interés por el significado de los sueños y al ser sondeados al respecto, sin ninguna timidez, aclaran aspectos específicos del sueño del investigador,

Una vez más, la señora Martha ofrece sus aclaraciones, cuando el investigador presenta un postulado erróneo con respecto al significado de los sueños.

.- Entonces, si yo sueño con avispas es que va a llover? De inmediato la señora me miró. No, si sueña con avispas son problemas, si te pican es que te pegan unos tiros, también puede ser una mujer que esté diciendo mentiras y te meta en problemas. Cuando uno sueña que va a llover son los familiares que te están buscando, si llueve es porque están pidiendo que los saquen, que los lleven a la guajira, allá donde sea, donde están las abuelas de uno, y las madres de uno.” La señora hizo una larga pausa y le pidió café a la mujer de su hijo, cuando se levantó la nuera, continuó.- “Cuando yo me vaya me tendrán aquí, después que me lleven a descansar a la alta allá me reúno con mi mamá, porque yo la llevé ella me espera allá”.

Otro testimonio que corrobora las prácticas asociadas a lo sagrado por parte de la comunidad de Ziruma, está una vez más en el testimonio de la maestra Yully Silva

Quando yo tenía a mi niña pequeña, a la primera, yo soñé que se me iba, se me perdía, en el sueño yo me veía pintándole la cara a la muchachita, ya sabía lo que tenía que hacer, pero donde que consigo pai pai para pintarla, no tenía nada para eso, porque no era carnaval ni día de la raza, ni nada, entonces me la llevé a la escuela y en el camino paré en la plaza de toros, me fui por allá atrás, porque una señora que yo sabía que tenía y entonces le conté el sueño a ella y le hice los círculos en los cachetes a la niña y así la cargué conmigo y no pasó nada. Es que esa era una costumbre de los wayuu de antes y mamá de la respetaba, por eso yo me puse a dibujarle los círculos a ella. Aquí muchos wayuu se apegan a las costumbres de antes. Yo no con todo, pero con esto si soy apegada. **Yuly Silva. Barrio Ziruma**

Para los wayuu, los sueños albergan un profundo sentido como práctica de su cultura, aún cuando entran a un sistema social diferenciado o cuando realizan ajustes al propio, para dar continuidad a su vida hay aspectos que

se mantienen como cruciales para la persistencia de como sujetos diferenciados, con identidad propia frente a las diversas alteridades. Para el wayuu de Ziruma sobrevivir implica conciliar relaciones en entorno humano cambiante, sin renunciar a elementos que les mantengan vinculados con los componentes que consideran esenciales, esperar nacimientos y muertes dentro de su familia son circunstancias que necesitan ser afrontadas en el proceso dinámico de las construcciones identitarias.

Otro de los elementos cruciales que deben ser recogidos en el presente documento en lo que corresponde a los códigos contemporáneos de la identidad wayuu, es el vinculado a los rituales funerarios, sin embargo ese aspecto en particular, será tratado en forma separada, pues en la comunidad de Ziruma, no se presentó ningún fallecimiento o segundo velorio a lo largo de la duración del trabajo e campo desarrollado en esa comunidad.

Otro de los elementos cruciales que deben ser recogidos en el presente documento en lo que corresponde a los códigos contemporáneos de la identidad wayuu, es el vinculado a los rituales funerarios, sin embargo ese aspecto en particular, será tratado en forma separada, pues en la comunidad de Ziruma, no se presentó ningún fallecimiento o segundo velorio a lo largo de la duración del trabajo e campo desarrollado en esa comunidad. Tampoco en Patria Bolivariana se realizó un segundo velorio, sin embargo, fue posible asistir a uno en uno en El Hediondito, uno de los barrios cercanos. A continuación se presenta el reporte descriptivo de la experiencia:

No se presencié la salida del sol en la sabana guajira, no estaban las hamacas multicolores extendidas haciendo contraste unas con otras, mientras albergaban el sueño pegado a los ojos de los asistentes o el trasnocho apesadumbrado de los dolientes de aquella persona cuyo segundo velorio tendría lugar antes del siguiente amanecer. Tampoco hubo corrales, ni gallinas picoteando, ni hombres en *yanama*, trabajo colectivo, levantando

enramadas alrededor de la casa familiar de quien habría de ser devuelto a su recinto, al hogar donde creció, por unas pocas noches, hasta partir definitivamente hacia Jepirra.

Para acompañar a la familia Cambar bastó salir de casa a las 9 de la mañana de un viernes a finales de enero, cruzar la ciudad, hacer escalas, recoger compañeros y finalmente atravesar la calle 61, que separa los sectores Ciudad Lossada y Nectario Andrade Labarca, ambos constituyentes del barrio conocido con el nombre de “ El Hediondito” en la parroquia Ildelfonso Vásquez, la misa donde se ubica Patria Bolivariana. Luego caminar ochenta metros por la urbana acera, a pleno sol de once de la mañana y esperar. Esperar la llegada de los restos, como quien espera en una sala velatoria los servicios funerarios prestados por especialistas en el ramo.

La madre de Luis Ángel Cambar, mujer wayuu de amplia sonrisa recibe agradecida a quienes van llegando, María su hermana sin mediar palabras dice: “Ya nosotros lo recibimos y yo le dije bienvenido mi hermano a tu casa, donde te vamos a acompañar nosotros que somos tus hermanos y que estamos contentos de tenerte aquí”

La familia recibe a cada uno de los que llegan con un café recién colado, seguido casi de inmediato, por un vaso de chicha dulce y de una vez un sancocho de res; no es servido en totuma, ni en plato de arcilla, ni peltre pintado, cada uno recibe un cuenco de anime y una cucharilla blanca de plástico, a la usanza contemporánea de los centros comerciales, también llamados malls. Asépticos los cuencos y cucharas entregados de mano a mano a cada recién llegado, suculenta sopa recién salida de enormes ollas de aluminio acabadas de quitar del fuego de una hoguera esquinada a la pared del fondo y apoyada en la tierra arcillosa de una franja de patio que de no dar lugar a los cuatro fogones que la ocupan carecería por completo de sentido. Leña y carbón son el combustible que aviva la llama atendida por las incansables cocineras que encucilladas o de pie atienden los alimentos que

sin interrupción se sirven a los asistentes a la despedida de Luis Ángel Cambar.

En este segundo velorio, son numerosas las diferencias con aquellos presenciados en la sabana guajira. Las enramadas, de palma y madera de *yoto jolo*⁵⁴ son sustituidas por tiendas de lona plastificada con armazones metálicos instaladas a manera de toldería a un costado de la residencia de los Cambar, en cuyo espacio posterior se ubica una mesa a vestida con manteles a la manera de los altares católicos para la celebración de la misa, el objeto central en este escenario es una pequeña urna, adquirida en una funeraria y debidamente flanqueada por una impresión de 90x 60 centímetros cuya imagen es el rostro de Luis Ángel sobre un fondo de cielo azul claro adornado por tímidas nubes blancas y casi en el extremo inferior el nombre y apellido de aquel cuyos restos han retornado al hogar materno para luego ser llevados al espacio de su linaje en la península Guajira.

También, colgando de fondo a la urna en la que se colocaron los restos de Luis Ángel pendía un rectángulo de tela marrón con letras blancas de bordes amarillos, se podía leer “*Anajawaa de los Püshain*”, expresión que se traduce como “Recogida de los Pushaina” y alude al segundo entierro, pues el primero de los rituales mortuorios se suele denominar con la palabra *Alapajaa*⁵⁵.

El movimiento en la enramada se hacía más intenso, los hombres de mediana edad se disponían a dar muerte al ganado que esperaba al otro lado de la acera, al cruzar la avenida principal que conduce al Hospital de

⁵⁴ Son troncos de la parte central leñosa del cactus o cardón, *Pachycereus pringlei*, se le llama así cuando está seco y se utiliza como varilla para techar los ranchos o como larguero para las enramadas.

⁵⁵ Ese término es descriptor, según el Diccionario sistemático de la lengua guajira”, de la acción correspondiente a: Asistir al velorio las personas no familiares del difunto. Una extensión de la acepción amplia el sentido de este vocablo hacia *Alapajauá*, cuya traducción sería: “acudir a casa o a la sepultura de un difunto fallecido recientemente con el fin de expresar condolencia.”(Jusayú ,M y Olza, Jesús:2006: 30)

Especialidades pediátricas de Maracaibo. Sin embargo los automóviles circulaban en un tránsito indiferente, el sacrificio de tres reses no es común en plena avenida, pero aquí no parece percatarse nadie, está es una comunidad wayuu.

Las vacas son aproximadas mansamente a un árbol en la orilla de la acera, un matarife, quien es uno de los hermanos mayores de Luis Ángel, con una certera estocada abre el cuello del animal y mientras la sangre cae en un recipiente estratégicamente situado para eso, la primera res se eleva y queda pendida de una rama fuerte que la sostiene mientras termina de desangrarse. Inmediatamente con total pericia, el oficiante del sacrificio retira el cuero y destajaza por completo la res, sus sobrinos más jóvenes se encargan de llevar las piezas de carne separadas de los huesos a la casa de los Cambar, al otro lado de la calle, a la cocina, donde las incansables cocineras la reciben y organizan en un mesón destinado a la colocación de la misma. Aparte, pero al mismo tiempo, están sirviendo en pequeños vasos plásticos raciones de *ayajaushi*, una especie de atol de maíz salado, más espeso que la chicha y caliente. Una de las asistentes comenta a su compañera, la carne se va a tardar, toma eso para la espera.

De regreso en el matadero a la orilla de la vía, pregunto al hermano de Luis Ángel, si no hay ovejos ni chivos, el responde “si estamos en la Guajira si matamos chivos y ovejos, pero aquí no, menos trabajo, con una sola vaca son como diez chivos” (risas), “las reses rinden más, no las matamos a cada rato”.

Mientras, continúa la matanza, la segunda y la tercera res son sacrificadas, su carne compartida es también la del *eirruku* que despide definitivamente a uno de sus miembros. Los voluntarios, para tirar de la vaca muerta y amarrada por los garrones traseros; son cada vez menos, es la hora de sumarse al trabajo físico, alar, sostener, ayudar, como otro de los hombres congregados en el matadero, es ese un espacio masculino, fluyen los chistes

sobre la verga del toro para secarla y darle azotes a la burra, también un cuñado de los cambar, aligera a su hijo para que agarre los testículos del torete sacrificado.

A la casa siguen llegando condolientes, María Cambar, la hermana de Luis Ángel, me cuenta, que no se pudo hacer el *Anajawaa* en la guajira. “ Es muy costoso todo y ahorita que no se consiguen las cosas más difícil.” Me explica casi como aclaratoria.

La concurrencia sigue desfilando, mujeres llegan al recinto y lloran sonoramente, abrazan a la madre del fallecido y gimen con fuerza, casi vociferando, se hace la noche y continua el proceso ritual. Uno de los elementos que llamo la atención, es que en esta oportunidad, no fue una joven quien exhumó y limpió los restos con chirrinche⁵⁶ o alcohol, fue el hijo de la hermana mayor, sobrino de Luis Ángel, el criterio de su escogencia fue explicado por María, su madre:

Quando él estaba chiquito él era el consentido de Luis Ángel, lo cargaba , jugaba con él, le traía juguetes que le compraba, tenía tres añitos y mi hermano 18 cuando murió. Quando se empezó a buscar para que sacaran los restos, iba a ser una sobrinita mía, pero estaba muy chiquita, siete años tiene la niña y a esa edad se podía asustar y no sería bueno. Wilmer fue el que le dijo a la abuela que si le daba permiso, el tomo su decisión y así fue, porque él quiso mucho a su tío y aunque era un niño lo recordaba. Para mí es un orgullo, para todos, porque vemos a mi hermano en él, hizo una cosa muy grande y se ganó el respeto de su familia

María Cambar

El velorio continúa, la casa llena de gente, conversando, tomando el güisqui que ofrece la familia, el ambiente nocturno es festivo, eventualmente llantos; pero llama la atención que un grupo de mujeres empiezan a rezar un rosario, a este se suma la madre del fallecido. Ese es un evento que no había

⁵⁶ El Chirrinche es un licor artesanal hecho a partir del jugo, también llamado guarapo, o del secado del jugo de la caña de azúcar convertido en melaza o pasta y que los wayuu destilan en alambiques de fabricación casera.

presenciado en otras oportunidades. Podría ser una particularidad de la familia, o también una práctica que se da en el contexto urbano. Una vez más la hermana del fallecido me saca de la duda. “Cuando la gente tiene sus creencias uno la respeta, porque así somos los wayuu, respetamos a los que quieran hacer una oración, a los que vengan a rezar, porque esto es un velorio”

Lo descrito anteriormente forma parte de lo observado en el contexto urbano. También en la ciudad se ha asistido a un Anajawaa en el cual hubo presencia de un sacerdote, de hecho, un *wayuu* que acababa de ser ordenado, quien rezó un rosario después de un momento de llanto, en la noche ya en el velorio propiamente dicho, rezó las oraciones utilizadas por los católicos en los entierros. Esta familia en todo lo demás siguió las secuencias rituales descritas anteriormente y la ceremonia duró sólo dos días comenzó el sábado y terminó el domingo a mediodía cuando se llevaron el osario con los restos para darle sepultura en el cementerio de Paraguaipoa, en el municipio Guajira.

En la ciudad, la concurrencia no se congrega antes del amanecer, familiares y amigos muy cercanos se reúnen para trasladarse al cementerio al inicio de la mañana albergando el sueño pegado a los ojos los asistentes y el trasnocho apesadumbrado los condolientes de aquella persona cuyo *anawajaa* tendrá lugar antes del siguiente amanecer.

En sentido cronológico, el rito sufre una contracción, pues en vez de 5 días, tiende a durar un fin de semana, algunos son sólo sábado y domingo y en otros casos se inician el viernes en las primeras horas de la mañana, entre 6 y 7 media de la mañana y terminan el domingo. Después de la exhumación, los restos se limpian de la misma manera como lo hemos descrito anteriormente, se depositan en osarios y hay presencia de símbolos religiosos del cristianismo católico en la mayoría de los casos o del cristianismo pentecostal. En los velorios de los restos urbanos regularmente

se construye un altar con una mesa y fotos del rostro de la o las personas que se están velando, así como con símbolos cristianos como la cruz. De igual manera, se escribe su nombre y el linaje al cual pertenece.

Durante los días que dura este acontecimiento, se matan entre tres y seis reses compradas como ganado en pie, una media docena de ovejos – a lo mejor el *eirriku* no posee rebaño de ningún tipo - y son sacrificadas en los espacios cercanos o como en uno de los velorios que se llevó a cabo en uno de los sectores más urbanizados y no habían espacios vecinos para el sacrificio de los animales, éste se realizó en un matadero público cercano. Al final del velatorio los restos son llevados al cementerio del linaje acompañados de un exiguo cortejo, porque a decir de un asistente, “...si aquí en Maracaibo la cosa está mala, en la Guajira es verdad que está peor”.

Los ritos del velorio de los restos siguen siendo un elemento central de la cultura *wayuu*. En el medio urbano algunos aspectos de la parafernalia ritual cambian e incluye rituales orales y signos de otras denominaciones religiosas cristianas – católicas y pentecostales -, al fallecido se le nombra y se representa su rostro con fotografías. Sin embargo, es justo reconocer que en todos los ejemplos que hemos citado hay elementos comunes: prácticas simbólicas dominantes que permanecen como son: la exhumación, la limpieza de los restos, la despedida, la reintegración o inhumación al territorio o patria *wayuu*, lo que permite afirmar que este rito puede ser calificado como un rito de crisis vital (Turner; 1969)

La permanencia de estas secuencias, en el transcurrir del tiempo nos dan idea del dominio cultural que han tenido los *wayuu* para tomar elementos de otras culturas y realizar, al mismo tiempo, una verdadera reconstitución de su identidad étnica y asumir su identidad diferenciada, por eso se presenta tal secuencia en el cuadro a continuación. Pues puede ser visualizada como una transición que partiendo del mundo *anasú* en su recorrido se desplaza al

mundo *pulasü*.⁵⁷ Desde la congregación de quienes vienen a participar del velorio hasta la vuelta de los restos a la tierra de su linaje materno.

Rituales del Anajawaa

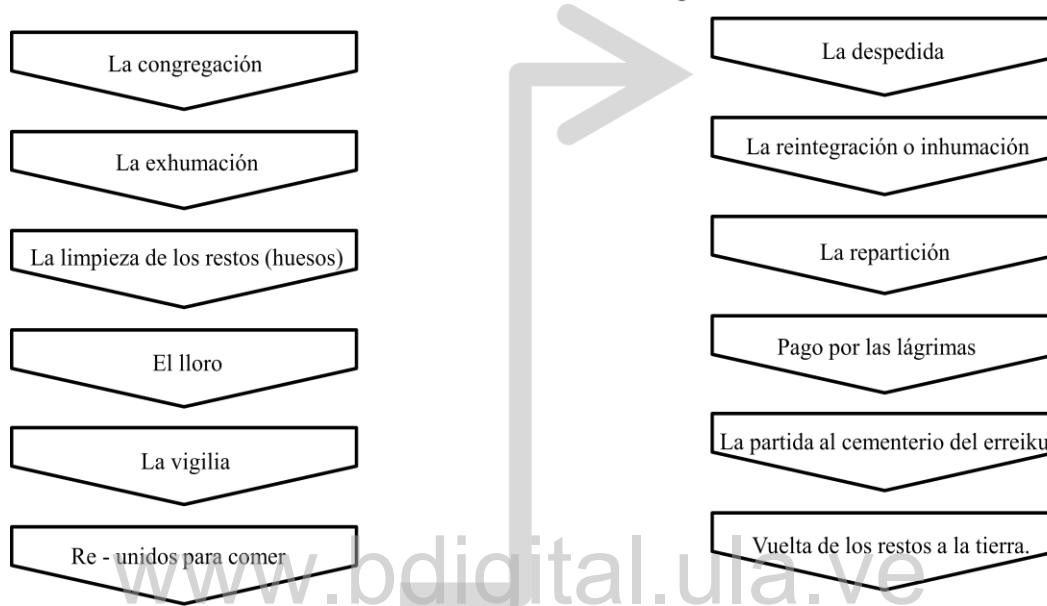


Tabla N° 4. Rituales del Alanajawaa

⁵⁷ Los *wayuu* transcurren su vida en realidades diferentes y bien diferenciadas: la realidad *anasü* o “mundo natural”, que es la realidad de la vida cotidiana de lo tecno económico, lo tecno ecológico y de las interrelaciones personales; la realidad del “mundo de los muertos” o *Yolujas* (espectros, espíritus y familiares muertos) y la realidad del mundo *pulasü*, que nosotros traducimos como sagrado, y que es el “mundo del más allá”. De estas tres realidades, la intermedia es del dominio de *Lapü*. Éste es quien pone en los niños, recién nacidos, el *aa'in*⁵⁷, su animus, su espíritu y “cuando se está muriendo una persona se la quita” (Macuanta). *Lapü* está cotidianamente en contacto con el *wayuu* cuando éste duerme, que es el momento cuando cada uno se encuentra con su doble, cada suceso es anticipado se perciben como reflejos y sombras fuera de la espera y de los tiempos ordinarios, envía mensajes premonitorios y prescriptivos que deben ser leído por la/el *outsü/outshi*. A veces puede ser violento como en las pesadillas o cuando hay peligro de muerte. Para la cultura *wayuu* los sueños están íntimamente relacionados con los linajes, el amuleto o contra familiar o *l'alanía*, el enfermo y con la muerte. Es en el sueño donde los *wayuu* muertos piden que sus restos sean exhumados y velados nuevamente. (García Gavidia, N y Valbuena C.: 2004:15)

El segundo velorio es un espacio de convivencia entre parientes, aliados y amigos; es expresión simbólica, metáfora de la comunión entre los asistentes y el linaje del difunto. Con el fallecimiento, hay pérdida de individuos para la comunidad de referencia y tanto para el del linaje de la madre o *apüshi* como para el del linaje del padre o *oupayu*, en tanto que aliados y consanguíneos. En ellos se pone en escena la transferencia de bienes que son el centro de la actividad económica: se transfiere la carne de ganado vacuno, ovino y caprino; de esta manera el linaje honra al difunto. La noticia de la “*sacada de los restos*” se llega a todos los parientes, amigos y aliados, quienes se trasladaran a compartir el “velorio de los restos”, de aquellos que van pasar al más allá.

El segundo velorio abre una puerta para aprehender a la sociedad wayuu como un todo, pues consigue reunir tanto a los vivos como a los fallecidos, la muerte y más precisamente el segundo velorio o *anajawaa*, permite la transmigración y asociación definitiva de hombres y mujeres wayuu a sus principios cosmogónicos: masculino y femenino.

En este trabajo se verifica como una manera de restituir el orden doméstico y de comunidad del grupo. Su dinámica y continuidad en el tiempo hasta el presente son una respuesta a las exigencias de las adaptaciones y contingencias que les ha tocado vivir y que viven actualmente. En los ejemplos citados se observó cómo los wayuu en el contexto urbano han reconstruido su sistema simbólico con materiales procedentes de sistemas simbólicos ajenos como consecuencia de las relaciones interétnicas.

5.- El evangelismo de la profusión

En el desarrollo de esta investigación se manifestó la expresión de elementos imaginarios emergentes como representaciones, algunos desde los relatos aportados por los interlocutores wayuu que asisten a la Iglesia

Dios es Amor. Otros incorporados desde testimonios de la comunidad de Patria Bolivariana.

En el caso de Dios es Amor, se aprecia que esa variedad de pentecostalismo genera una particularidad en la expresión discursiva de los wayuu que asisten a como feligreses y marca unas formas de identidad que se hacen interesantes para este trabajo, por tratarse de un modo de relación con los sagrado que imprime en los asistentes al culto, imaginarios que posteriormente se difunden hacia las comunidades wayuu urbanas, mediante la acción de los evangelistas, quienes son sujetos que diseminan de modo misional los contenidos de su sistema de creencias y sus prácticas, pero también de parte de los feligreses de la mencionada iglesia, pues se convierten en reclutadores de nuevos creyentes.

El ejemplo corresponde al testimonio de Alexander Barroso, evangelista de Dios es amor, quien con autorización del Pastor Junior se convirtió en anfitrión y mediador para cualquier acercamiento a los miembros de la congregación.

La conversación comienza, con una mutua presentación y las aclaratorias procedimentales de parte del Hermano Barroso⁵⁸.

¿Eres wayuu de Maracaibo o viniste de la Guajira?

No, yo soy de Maracaibo, Nací en Maracaibo.

Mi mama es wayuu y mi papá es maracucho, y me siento orgulloso de que soy wayuu, yo me siento más wayuu que maracucho, y no hablo el wayuu, no lo sé hablar.

¿Cuál es su tarea aquí en la iglesia?

Te voy a responder que hacemos nosotros como cristianos Varón, nosotros no andamos, como decir, esta es información que nosotros llevamos, quienes somos nosotros, los hijos de Dios, Dios me hizo un llamado a mí para predicar la palabra.

⁵⁸ Por instrucciones previamente recibidas fui notificado de las restricciones que aplican a la comunicación pública de opiniones e informaciones sobre la I.P.D.A.

Bíblicamente nosotros no podemos involucrarnos con la política como muchos lo han hecho.

No podemos involucrarnos con otros organismos competentes de la ciudad. Ellos no suministran buena información, ellos lo que hacen es desparramar. Yo como cristiano y como hombre de Dios yo te voy a dar información para que tú la digas a aquellas personas que crean en Cristo. Si tu crees en Dios, tu vas a venir al pie de Cristo. Nada es obligado en esta vida. Sino que cuando la persona le nace, de nacer de dentro del espíritu, la persona va a un punto de decir, bueno, yo conocí a Dios, porque tuve un encuentro con Dios. Todo el mundo tiene el llamado de Dios, Todos somos hijos de Dios, mas no todos tenemos el llamado de ser pastores, como quiere el señor, de ser apóstoles, o sea, son varias partes.

Bíblicamente fuimos llamados todos, sin color, sin nacionalidad, no tiene que ver ni decir, porque el otro es americano, es gringo o es hindú, tiene que saber que el llamado Dios lo hace a cualquier persona, en cual quiero momento. En nuestro ministerio nosotros creamos reglamentos, en la iglesia no se trabaja ni con brujería, ni con malas cosas, sino que trabajan con la palabra de Dios, y nosotros prácticamente tenemos un reglamento interno. No se trabaja con nada de esas abominaciones. Hace trece años comencé en esta iglesia, esta iglesia, tiene como quince años.

El testimoniante, construye un sistema de doble estándar, expresa repudio a las prácticas que considera abominaciones, mientras que en el mismo nivel del discurso expone apertura hacia la diversidad de origen étnico o nacional.

¿Tú eres pastor?

No yo soy evangelista todavía

¿Cuál es la diferencia?

O sea el evangelista, algunos me dicen pastor, pero yo soy evangelista. El evangelista es el que sale a evangelizar de aquí para Maracaibo, para los países. El pastor es un pastor, o sea pues, ya el pastor es casado, está ya en una iglesia y yo siempre digo esto. Tenemos que prepararnos, varón para todo en esta vida, pero una cosa si tenemos que hacer nosotros, prepararnos para la venida de Cristo, si me entiendes, o sea me enseñaron a

mi eso y no es religión pues porque es verdad, y el mundo como está ahorita mismo, el mundo como está, voltíao, los jóvenes roban, no hay ley, la sociedad, cada día como que se contamina más. No quieren agarrar dos días feriados, quieren agarrar cuatro días.

Mientras avanza la conversación, el Hermano Alexander se exalta y su animosidad produce en él un acaloramiento exagerado. Se limpia el sudor con un pañuelo impecablemente blanco

Hay mucho vandalismo, mucha discriminación, mucha discriminación, mucho pleito en el hogar, quien controla eso. Nadie puede controlar, ¿Quién lo puede controlar? El señor, Dios puede hacer eso. Ahora, muchos que nos dicen de locos de mentirosos, o sea charlatanes, muchos dicen, esos están ahí por el dinero, nosotros no andamos por la plata, aquí nosotros no, si yo estuviera rico, tuviera ahorita mi tremenda Blazer, mi Explorer, pero no, de que me vale hacerme rico, si yo prácticamente, nosotros no tenemos esa ideología, esa mirada, sino que predicamos, o sea, que las almas se arrepientan. Porque algún día, Dios va a justificarnos, y nosotros con nuestras obras, con lo que nosotros hicimos en este mundo, y vamos a ser justificados delante del padre, porque lo que hicimos bien y lo que hicimos mal, lo que a nosotros Dios nos mandó a hacer en esta tierra, llevar el evangelio, predicar la palabra para que muchos se arrepientan porque hay muchos afligidos entre vosotros, dice la biblia, hay muchas almas, quienes son las almas, tu cuando mueres, tu tienes cuerpo, alma y espíritu, el alma es el que nos queda a nosotros, el que tenemos ahorita, el espíritu es el que va a descansar.

¿ Y sabes lo que piensan los wayuu sobre Dios?

Esos son creencias paganas, son creencias del hombre, son creencias de uno mismo, o sea de ellos, Mas yo no creo en eso, si se cuáles son, si sé que es así, porque mi mamá prácticamente, anteriormente los que morían, algunos que le hacían también esas cosas, por eso es que vino Cristo al mundo y él nos hizo pasar de ley en gracia, anteriormente iban por una ley, por la ley de anteriormente, tu no podrías hablar con cualquier persona, ahora no, porque ibas a ser muerto a pedradas o te iban a matar por la fe, o sea por la gracia, por la certeza de lo que tú no estás

viendo, por la convicción que no ves y por la certeza de que tú vas a hacer algo que no estás viendo, que no entiendes, Sin ningún intermediario, sin ninguna persona que se atraviere, sin ningún obstáculo del espíritu, sino que todo va a ser según tu creas y tu pienses.

¿Pero tú estás orgulloso de ser wayuu?

Y no lo niego, mi orgullo es que soy wayuu, si lo soy. Pero varón, yo te digo una cosa varón, nosotros morimos para el mundo bíblicamente, el mundo es esto, o sea vivir la realidad, mis creencias varón se quedaron enterradas, eso está enterrado, yo no voy a vivir esas creencias, yo no voy hacia atrás, entiendes, hay muchos que se están preparando para otras cosas, y el mundo para donde va, de pa'tras, tú no estás viendo la guerra que está aconteciendo ahora, las bombas, estados unidos. Tienes que examinar eso, que vamos hoy en día para una tercera guerra mundial, somos seres humanos, no vamos a caer en la ignorancia, de que el día que yo muera voy a no sé dónde. Tenemos que buscar a Dios en estos momentos, mi deber es este, mi mirada es esta, mirar a Dios.

En este momento, la forma de experimentar su nueva fe como una separación radical de su cultura de referencia, se hace fuertemente contrastante con sus afirmaciones y expresiones de sentimientos de pertenencia a su identidad wayuu

Ahora existe un infierno, existe un hades, existe un lago que pasa ahí varón y nunca se apaga y el agua es de azufre, a donde van las personas cuando mueren, quien no tiene a Cristo, va hacia el infierno esa alma, quien saca esa alma de allá, nadie hermano.

Frente al conjunto metafórico e hiperbólico esgrimido por el Hermano Barroso en el cual se identifica un fuerte e intimidante imaginario religioso, se altera el esquema de preguntas y se introduce la siguiente:

¿Eso es lo que dices cuando evangelizas?

Nosotros tenemos en este mundo que mirar a Cristo, no es que somos perfectos, buscamos la perfección de Dios, el único perfecto en esta vida se llama Jesucristo, quien es él, el único

perfecto y una vez los discípulos le dijeron: Señor bueno, y él les dijo, yo no soy bueno, el único bueno es mi padre que está en el cielo. Aquí no hay nadie bueno. Amigos no hay en esta vida, hay es conocidos, y de un momento a otro ellos de cualquier manera te van a fregar o te van a hacer algo malo. Bíblicamente la palabra dice maldito el hombre que confíe en otro hombre, y es verdad barón, Dios nos está maldiciendo y esta maldiciendo a la otra persona. Tú tienes que tener conocidos, pero tienes que agarrarte de algo más fuerte, pero no de un padre carnal, sino, de un padre que te apoya y te proteja, que este por ti en todo momento que se llama el padre Cristo, tu papa Jesús, el padre y el espíritu santo, esa es una protección que va a acompañar en todo momento

¿Si les dices que no confíen en nadie, cómo van a confiar en ti?

Al que puedas ayudar lo ayudas, porque Dios no te está cerrando un camino, mientras un camino se te cierra para el mundo se te abre otra puerta, otra ventana se te está abriendo, pero una ventana mejor, un camino mejor, un camino en el que tú vas a llegar y vas a alcanzar promesas que tu ni quizá pensabas alcanzar. Hay cosas tremendas que Dios te está preparando y si pones confianza en mí la pones en él.

Que nos está preparando a los dos, vamos que va a comenzar la palabra.

El Hermano Barroso, interrumpe su monólogo y juntos entramos a la gran sala del antiguo cine. Del último segmento de la conversación se deduce una equivalencia entre Dios y el evangelista. El investigador está al borde de la realidad, las luces, el cortinaje, la microfónica, todo indicaba el inicio de un gran espectáculo, y así fue. El Pastor Junior hizo una exhibición de habilidades escénicas, canto, desplazamientos, retórica y capacidad de convencimiento, aseguraron una gran disposición de la congregación a realizar aportes económicos. A ojos vista, ochenta por ciento de los asistentes eran wayuu. Desde mi ubicación los vi llegar en chirincheras⁵⁹, camiones y a pie. Poco después supe que algunos caminaban al menos diez

⁵⁹ Las chirincheras son camiones o camionetas, techados en la parte posterior, con asientos de madera y barandales de tabla los asientos pueden ser acolchados.

kilómetros ida y regreso atravesando el centro de Maracaibo para asistir a este culto.

Los testimonios captados en la iglesia Dios es amor, reafirmaban la existencia de una fuerte valoración de la identidad wayuu y al mismo tiempo la implantación de un imaginario que les hace ver su sistema de creencias, cosmogonía y prácticas funerarias como el *anajawaa*, desde una perspectiva negadora de su valor cultural, los interlocutores coinciden en considerarlo brujería, abominaciones, pecados, ofensas a Dios y a Cristo, maldad, Sin embargo ninguno de los interlocutores se refirió al demonio o a cualquier otra de las acepciones que se le refieran. No así al castigo del infierno, claramente identificado con lava volcánica, ríos e fuego, hogueras y otros sanciones todas asociados a flamas, llamaradas y todo tipo de escenarios de violencia y éxtasis pirogénico.

Es interesante la apertura a las identidades nacionales y étnicas diferentes, una de las interlocutoras, Yasnaira González, aclaró. “Dios tiene su gente en todas partes, y vienen y traen a su gente, es lo que Cristo hacía, viajaba y salvaba a sus discípulos, ahora nosotros hacemos la voluntad de Dios y aquí llegan de todas partes”

Una de las compañeras de culto de Yasnaira agregó una idea:

En todos los lugares donde esté Dios tenemos que estar nosotros porque hay mucha gente perdida en la ignorancia de Dios, si no has reconocido a tu padre, cómo tu padre va a querer ver de tu persona. Esos son los falsos dioses que vienen de la ignorancia y de la esclavitud, esos que te imponen un encierro y que te fumen tabaco esa es una ofensa de la ignorancia, nosotros somos civilizados desde hace mucho y quien no acate la palabra de Jesús está muerto” *Nubia Pana. I.P.D.A*

Pareciera que la condición transnacional de la iglesia Dios es Amor, cuya sede central está en Brasil ha fomentado entre los wayuu adscritos, una cualidad de acogida en el contexto urbano e igualmente les hace abrir su mundo y permitir el flujo de componentes culturales en un doble recorrido, que va desde la internidad del grupo hacia su exterioridad, y de ella retorna.

Sin embargo entre los contenidos que entran en ese flujo, no están ninguna de las prácticas del sistema de creencias wayuu al menos en el período observado.

No obstante, las dinámicas de construcción de identidad del pueblo wayuu, han estado caracterizadas por circunstancias adversas, en múltiples ocasiones, de hecho en la actualidad son diversas las problemáticas que enfrentan, sin embargo, el signo dominante ha sido la capacidad de los wayuu para responder creativamente a estas situaciones, revalorando los elementos básicos y fundamentales de su cultura y realizando la incorporación y redefinición de conocimientos y prácticas culturales de distintos grupos y constituyendo una síntesis deseable, a pesar de la carga negadora implícita en el discurso ajeno.

6.- Una realidad de muchos rostros

Imágenes particulares en los códigos simbólicos de relación con lo sagrado se incorporan al mundo wayuu urbano desde los contextos de vida y sistemas simbólicos ajenos como consecuencia de las relaciones interétnicas, pero también la vida urbana se hace presente entre los factores que empujan a emerger imágenes desde las relaciones sociales, desde la vida cotidiana y los eventos originados en circunstancias específicas de tales contextos. Desde allí nuevos imaginarios asaltan el acontecer diario e instauran una organización de la realidad que presiona hacia una racionalidad diferenciada desde el exterior.

En *Shawantamanaa*, durante la realización de una visita de campo en compañía de Euro González, interlocutor de la comunidad de Patria Bolivariana, en diciembre 2014. Él necesitaba enviar un encargo a Puerto Estrella, yo aprovechaba la oportunidad para hacer una nueva visita al lugar, ubicado relativamente cerca de la comunidad. En el recorrido, la conversación se enfocó en la situación de la comunidad, la manera en la que

los vecinos *wayuu*, descuidaban sus casas y las áreas colectivas que habían sido provistas a los *wayuu*, para realizar actividades. Realizando una especie de distanciamiento autoconsiente, Euro explica: *“Los guajiros son como la marabunta, donde llega van arrasando, fijate que ya lo que era un centro comercial no sirve, es que no cuidan, eso lo entregaron completo. Ahí ya está en el suelo, y no lo para nadie”*.

Ya en el en *Shawantamana*, cada uno toma un camino distinto. Me dedico a mirar desde no muy cerca un grupo de jóvenes que se agrupa en un toldo a tomarse fotografías, escucho a uno de ellos preguntar el precio, son a ochenta para el otro día y a ciento veinte de una vez, la curiosidad me mueve. Junto a un arbolito imitación plástica de un pequeño pino canadiense, hay un decorado con fondo nevado y bordes rojos y dorados, donde un “Santa Claus” impreso y brillante espera a los chicos que se prueban las indumentarias que forman parte de la oferta fotográfica.

Se preparan para posar después de haber escogido botas rojas de fieltro, grandes cuellos verdes y blancos y las características gorras rojas con borlas blancas. Me acerco a ver el momento del click. No me sorprende que sean tres fotografías instantáneas y tres más para el día siguiente. Menos me sorprende que cada uno de los jóvenes escriba una nota y se la entregue al fotógrafo para que la guarde en el respectivo sobre debidamente cerrado y con la foto y carta en su interior.

Quedo gratamente impresionado, porque durante todo el tiempo transcurrido hasta el momento, los tres jóvenes peluqueros de un salón unisex vecino al terminal, no hayan sido objeto de ningún tipo de comentario despectivo o irritante. Veo a los fotografiados caminar con paso rápido hacia una de las chirrincheras a punto de salir gritando para llamar la atención del ayudante

del chofer.-“Dalero, dalero”⁶⁰, gritan agitando las manos con los sobres y otros paquetes y corriendo Para mi sorpresa, no se embarcaron en el vehículo, únicamente entregaron sobres al ayudante del chofer, “al dalero” y continuaron su camino hacia afuera de *Shawantamana*.

Me apresuro a buscar al señor Euro, pero lo encuentro conversando animadamente con dos personas más, me hace señas para que me siente y eso hago. Euro me introduce con los desconocidos, dos de ellos transportistas y el otro trabajador de un servicio de comida que surte a los responsables de cobrar a los transportistas una especie de impuesto por el uso de las instalaciones del terminal. En ese momento 11 cooperativas de transporte son las operadoras de los servicios y de las demás de instalaciones, entre las que se encuentra un lote asfaltado que los fines de semana funciona como mercado de productos variados y especialmente de artículos como bisutería, medicinas tradicionales y farmacéuticas traídas de Colombia, ropa, productos y utensilios de limpieza, juguetes y muchas otras cosas.

La conversación trata de una circunstancia que parecer impactante para los wayuu, a continuación la transcripción del relato.

En Las Peonías” - se refiere a una invasión de pisatarios que se instalaron en las inmediaciones de la laguna de las Peonías a finales de 2010, un importante número de los habitantes de esa comunidad es wayuu y algunos de ellos aspiraban ser favorecidos al momento de la entrega de las casas de Patria Bolivariana. .- Dicen que las tenían allá porque estaban vomitando sangre, o que se las llevaron a Sinamaica. La madre no quiere hablar. Dicen que ella oyó a las cuatro de la mañana el autobús y le dijo a las hijas que ya venía llegando, las dos mujeres se apuraron, era un autobús blanco con luces prendidas por todos lados y empezó a echar corneta y corneta, buju, buju echando corneta . A

⁶⁰ Nombre que le atribuyen a las personas que en los transportes públicos, como estas camionetas de carga convertidas en unidades de movilización de pasajeros, se encargan de organizar a las personas que suben, bajan y cargan su equipaje, y posteriormente gritan - dale, dale,- ara indicar al conductor que puede continuar su viaje.

la madre no le pareció el mismo bus, las mujeres se montaron porque ellas limpian camarones de las camaroneras⁶¹. Se fueron de madrugada y regresaron con las bocas rotas y rasguñadas por las piernas y con los pies con sangre y preguntando qué día era, que día es preguntando. La hermana dice que ella las oyó llegar y que estaban como borrachas pero ellas no beben, que le decían a la madre que las ayudara, ayudame que tengo frío, que tengo frío ayudame, decían. Que las dos mujeres le dijeron a la madre que se montaron en el autobús, pero que toda la gente iba dormida y se iban poniendo blancos y pasaban las horas y una de ellas se extrañó porque no llegaban al puente de Las Playitas⁶², y seguían y seguían rodando y nadie más estaba despierto y que se ponían más blancos y blaancoos. Una y que le dijo a otra que iba a dormir y la hermana le dijo que no, que no se durmiera y de una vez le empezó a pegar gritos al chofer y el chofer nada. Las dos mujeres se tiraron del bus y todavía era de noche y estaban hasta las rodillas de agua con sipa neeegra, la hermana dice una decía que caminaban y caminaban y no se hacía de idea, que encontraron un policía wayuu y le iban a decir lo que les pasó y el que las mandó a acostar boca abajo en la carretera, y les dijo que cuando el les dijera se iban a levantar y que no le podían decir a nadie lo que les pasó. Váyanse pues les dijo y se pararon y estaban en los manglares de la entrada, no salieron y se fueron en carrera y llegaron a su casa como llegaron, como quedaron. Eso dijo la hermana me dijeron a mi.”

.- Esas ya se murieron hace días, .- interviene Euro .- hace como una semana, diez días. El que se monta se muere. En las peonías no hay nadie, allá no hay velorio, esas no están, se las llevaron, porque hablaron.

Se dio por terminada la conversación y nos fuimos de vuelta a Patria Bolivariana. Apenas Euro cerró la puerta del carro comentó que el autobús era un fantasma, era malo y los que se montaban se morían, Lo que dice

⁶¹ Las camaroneras a las que se refiere el narrador están ubicadas en la población del El Bajo, municipio San Francisco, donde las trabajadoras que limpian camarón manualmente para su procesamiento empacado son mayoritariamente mujeres wayuu

⁶² Se refiere al puente sobre la cañada Morillo, ubicado al inicio de la avenida los Haticos, una vía costanera que va desde el centro de Maracaibo hasta el municipio San Francisco y continúa hacia el sur, siempre por la costa hasta la población del Bajo, donde finaliza. Este puente es contiguo al Mercado de Las Playitas al norte y el Terminal de Pasajeros de Maracaibo al sur. En este puente queda una de las paradas de transportes que conducen al ajo

Yendri⁶³ , refiriéndose al narrador del relato anterior, es verdad, y siguió contando:

El único que se ha salvado es un borracho que iba pa' Las Playitas a vender un saco de cocos que se encontró a orillas de la carretera, por el puente del Limón, le pasó igualito, se subió al bus que vio venir y era brillante, con muchas luces prendías en la noche, la gente en el bus se puso blanca y no se despertaba y el bus seguía y seguía , lo que pasó es que como estaba borracho se cayó del bus, se le pegó atrás porque se le quedaron los cocos y cuando le tiraron el saco, eran cabezas de araguato. Salió corriendo y lo encontró la guardia del Rio Limón. No bebió más. Se compuso, ese si vivió”

De los relatos anteriores, se ha podido escuchar distintas versiones, algunas varían en sus componentes, sin embargo todas tienen como elementos comunes el ingreso al auto bus, los pasajeros blanquecinos y dormidos, el tiempo transcurrido y el espacio recorrido sufren una alteración o una anulación, un encapsulamiento que les limita a la noche perpetua. Otro elemento común, es que los protagonistas se dirigen hacia Maracaibo, un destino al cual nunca llegan y donde son absorbidos por un autobús⁶⁴, estaríamos delante de un complejo simbólico que bien podría estar constituido por distintos elementos imaginario wayuu o bien como afirma la siguiente cita:

Dentro de los elementos propios del sistema sociocultural wayuu están los que caracterizan su experiencia religiosa. Ésta forma parte de su patrimonio cultural heredado de las generaciones anteriores. En ella existe una definición del individuo, de la persona, la cual comprende al individuo en su totalidad, al medio social, al ambiente que lo rodea y al cosmos. El individuo

⁶³ Se trata de un hombre de aproximadamente 30 años, chofer que trabaja en la Cooperativa de transporte que Alejirawaa, cuyo nombre es Yendri Núñez.

⁶⁴ Los automotores son componentes que aparecen reiteradamente en los cuentos y relatos wayuu, como en No era Vaca ni era Caballo, cuento de Miguel Ángel Jusayú

transcurre en realidades diferentes que corresponden a los ciclos por los que debe pasar todo ser humano: el ciclo vital que corresponde a la realidad *anasü* o "mundo natural" (de lo tecno económico, lo tecno ecológico y de lo sociocultural), el mundo de los muertos o *Yolujas* y el mundo de más allá de la muerte que corresponden a la realidad *pülasü*, que nosotros traduciremos como sagrada. Entre estas realidades hay un *continuum*, lo que justifica la necesidad de la muerte, ya que los muertos van a continuar una cadena de transformaciones que asegura la reproducción simbólica de la sociedad. En el mundo *pülasü* se ubica *Jepirra*, tierra mítica, localizada en un islote del noroeste del territorio guajiro, donde van los espíritus después del segundo entierro. En ese lugar, el *wayuu* se encuentra con sus parientes difuntos, y el rebaño que fue sacrificado en sus funerales.

Los mundos *pülasü* están poblados por mediadores, seres míticos y sagrados, que tienen incidencia directa en la vida de los *wayuu* y en algunos casos forman parte de su cotidianidad. Entre los seres míticos pueden citarse:

a) *Maleiwa*, quien después de organizar la sociedad *wayuu* se apartó y se transformó en una deidad ociosa y distante.

b) *Juyá*, deidad masculina múltiple y dinámico, ambivalente, dueño de la lluvia y de la cacería, errante, asociado a la vida que renace, a la fecundidad, a la horticultura, al reverdecer de los pastos y a la cría de ganado; se representa como la lluvia y su arma es el relámpago.

c) *Pulowi*, deidad femenina, fija, múltiple y polifacética, ambivalente, dueña de la caza subterránea, de todos los animales que se arrastran, de las piedras, de las cavidades y de los islotes rocosos; está asociada a la muerte, a la sequía y a la oscuridad, a la tierra y al mar; se manifiesta en lugares llamados también *Pulowi*, sobre todo en aquellos que están situados entre la vegetación o próximos a los ríos; debe evitarse para no caer gravemente enfermo o morir.

d) Los *Yolujas* o espíritus de los *wayuu* muertos que adoptan formas humanas. Al morir, los seres humanos se convierten en *Yoluja*, nuevos soportes del alma, siluetas imprecisas y sin huesos; estos espectros residen en *Jepirra*. Según los mitos, los *Yoluja* tienen una sexualidad incontrolable.

e) Los *akalapui*, enanos de apariencia humana que atacan a los humanos hasta matarlos.

f) Los *epeyüit* y los *marüla*, también asociados a las diferentes enfermedades y a la muerte.

g) Los *wanülü*, que son emisarios de *Pulowi* y están, igualmente, asociados a la enfermedad y a la muerte, toman la apariencia humana; por las noches, ellos lanzan sus flechas invisibles con las cuales hieren o matan a los humanos. Sólo los piaches en el momento de su viaje se ponen en contacto con ellos.

h) Sueño o *Lapü*, tiene un lugar especial en la cultura *wayuu* y en nuestra opinión puede ser considerado como una deidad; él es quien señala el destino de tal manera que hasta *Maleiwa* le ha consultado; pone, poco a poco, el alma en el recién nacido, así como la quita de aquél que se está muriendo. Está cotidianamente en contacto con el *wayuu* por medio de la actividad de soñar al momento de dormir, en la cual cada uno se reencuentra con su doble, y donde cada suceso es anticipado bajo la forma de reflejos o de sombras, fuera de la espera y de los tiempos y las condiciones ordinarias; los sueños son los mensajes de *Lapu*, son premonitorios y prescriptivos. *Lapu* o Sueño puede ser algunas veces violento como en las pesadillas, o en la amenaza de muerte cuando no hay sueños, porque no soñar es signo de enfermedad grave. Quien no sueña es como si estuviera muerto, porque ha desaparecido con el sueño la prueba de la existencia de su alma” (García Gavidia, N. Valbuena C. 2004: 17)

Estos elementos podrían connotar un encuentro con *Pulowi*, entre cuyos atributos está manifestarse como una serpiente dotada de la capacidad de engullir, acción fácilmente asimilable al ingreso de los actores al interior del autobús, a la forma alargada de tales vehículos sinterizando el gigantismo de la serpiente que engulle hacia el dominio de la muerte, hacia la caída⁶⁵, pero también convirtiéndose en el arca, nave que conduce hasta la muerte, pero que a su vez genera arcano y emana la orden de secreto; todos componentes del régimen diurno de las imágenes (Durand, G. 1986:104), desliziándose hacia el mal, hacia la contracción del espacio y angustia del tiempo envuelto en las tinieblas nefastas.

⁶⁵ Todos estos elementos están descritos en Las Estructuras Antropológicas e lo Imaginario de Gilbert Durand. 1986 Edit. Tauro España

Están en el relato, otros elementos del imaginario wayuu podrían ser considerados presentes, como los *Wanülü*, en este caso inertes y cautivos presentes y blanquecinos, como la muerte simbolizada en una tela o urna blanca, en el sueño de los que no sueñan en la peor de las epifanías de *Lapü*.

Como quiera que los contextos de la vida material son los convocados a poblar los componentes de la conciencia y a motivar la poderosa fuerza de la imaginación, se incluye como dato el hecho de que en la carretera troncal del Caribe, han ocurrido desde 2010 algunos accidentes desastrosos en los cuales han sido afectados trágicamente un importante número de *wayuu*. Aparte de esto, el imaginario *wayuu* en el contexto urbano puede generar imágenes de alerta frente a las amenazas que la ciudad significa de modo que a través de esta vía se organizan respuestas hacia lo real y se constituye una para afrontar el fenómeno urbano, en tanto grupo étnico en permanente conformación de una cultura propia, en la que sus elementos, se conjugan con elementos de otras, y corroboran la visibilidad de procesos de apropiación e innovación. Claramente la sociedad *wayuu* está en disposición performativa de someter elementos culturales propios o ajenos al cambio, a la redefinición y a la apropiación a partir de la construcción de una relación significativa y simbolizante desde su internidad, hacia los campos culturales ajenos con los cuales entra en reacción e incorporarlos o redefinirlos en relación a los elementos culturales propios.

Al otro extremo de lo anterior están aquellas circunstancias donde se presentan situaciones que hacen visibles las contradicciones, pues, si bien los *wayuu* poseen un “ámbito de cultura autónomo, a partir del cual se define su identidad colectiva y hace posible la reproducción de sus límites en tanto sociedad diferenciada” (Bonfil Batalla, G. 1989:15). En ellos hay una concienciación de tener características tanto físicas como culturales que los hacen diferentes no sólo a los nacionales sino a otros grupos de amerindios.

Ellos experimentan una vivencia intercultural desde múltiples perspectivas desde las cuales, deben redefinir constantemente sus perfiles identitarios, lo cual hacen, en algunos casos, motivados por la élite intelectual wayuu, en pos de una revitalización de sus formas culturales y comunales de organización. En otros casos por una redefinición de sus símbolos y en otros con la invención de nuevos símbolos. Y es aquí donde surgen los conflictos sociales y culturales. Éstos se dan al interior del grupo y al exterior del mismo como consecuencia de la exposición al contacto con los valores y con el modo de vida de la sociedad criolla.

Los testimonios que siguen hacen evidentes algunos aspectos en contradicción.

La madre mía me critica porque yo no llevo manta, ni tampoco dejé que me hicieran un encierro, mis tías querían pero yo no, yo no iba a dejar de ir a la universidad para estar pegada al techo, encaramada y aprendiendo a hacer oficios. Yo voy a ser profesional, que los oficios me los haga otra” Joselín Piña. Patria Bolivariana.

“No me pongo manta, primero porque no tengo, segundo porque no me gusta, a mi me gusta un bluyín y mis tacones, con una blusa bonita y me veo bella, no me lo tiene que decir nadie, es como me sienta yo y al que no le guste que no me mire” Raquel Castillo. Patria Bolivariana

“Cuando no me pongo mi manta es como si estuviera desnuda, yo soy de la nación wayuu y esta es mi la ropa de mi raza” Liliana Epieyu. Patria Bolivariana

“Las guajiras nos vemos mejor con las mantas, las cornalinas, y los collares de *tuuma*. Donde quiera una llega la miran, todo el mundo tiene que ver con una cuando se viste así.” Saily Ferrer. Patria Bolivariana

Los discursos se puede apreciar el conflicto cultural, evidenciado en las posiciones de algunas jóvenes universitarias de la comunidad de Patria Bolivariana sus adhesiones están divididas frente al uso de la indumentaria

con la que se identifica a la mujer wayuu, pero más allá de ese detalle que podría parecer superfluo, también están posturas como de las hermanas de la iglesia Dios es Amor, donde expresan testimonios como:

Yo rechazo lo que hacen los *wayuu*, los que no conocen el verdadero Dios, porque todo lo que piensan es guiado por su brujería y por eso no tienen perdón hasta que vean del Dios verdadero. Yasnaira González. IPDA.

Estas posiciones, son claramente negadoras de aspectos centrales de la cosmovisión *wayuu*, con la asunción de los provenientes del sistema de creencias al cual se adscriben.

Otros testimonios hacen visible la existencia de un conflicto que se expresa en la representación que algunos wayuu poseen del territorio de la península guajira. Son testimonios de jóvenes que han nacido y viven fuera de la guajira y consideran que :

La guajira es como un cementerio, uno solamente va cuando hay un velorio. Miguel Castillo. Barrio Ziruma

Allá no hay nada, eso es un cementerio, puro muerto y más nada Carmelina González. Barrio Ziruma

“Eso era antes, que los guajiros querían estar en el monte, ahora aquí en Maracaibo es donde uno está mejor, para que vamos a volver para una tierra seca, donde lo único que hay son muertos y viejos” Luz Iguarán. Patria Bolivariana

Las palabras anteriores muestran lo que puede ser un fenómeno generacional en el cual, es posible identificar una consecuencia del proceso de expansión wayuu, pues a la par de este, se desarrolla un proceso de desarraigo que termina por generar en los jóvenes una actitud de desapego a los territorios referenciales de su cultura

Esta condición de intereses divididos está presente en diversas formas. Ana Julia Guanipa dice:

Para nosotros es importante conservar nuestra cultura porque somos únicos, nuestra etnia es única y mis padres me decían, que les pegaba mucho no poder cultivar los alimentos propios y no criar animales, porque la forma de vida de la ciudad no es igual a la forma de vida que podían tener ellos, es que para ellos y para uno, vivir aquí en Maracaibo siempre cuesta” Ana Julia Guanipa.
Barrio Ziruma

El wayuu urbano vive confrontado entre dos cosmovisiones y en muchos casos abandona el apego a la moral y a la cultura de origen, para adoptar pragmáticamente los elementos de la cultura criolla urbana. Estas son evidencias de las dinámicas culturales que intervienen en los procesos de cambio social y las transformaciones que ocurren en la cultura wayuu son el resultado de ajustes, paulatinos a veces y bruscos otras veces, para la convivencia y la coexistencia en el contexto urbano contemporáneo de la ciudad de Maracaibo

www.bdigital.ula.ve

CONCLUSIONES

1.- El pueblo wayuu, la homogeneidad imposible

En el proceso de trabajo emprendido se partió de la comprensión de estar frente a una sociedad compleja, pues a priori, toda cultura lo es. En la

C.C.Reconocimiento

medida en la cual, tanto el proceso de interacción como la construcción discursiva de este documento fueron madurando, se sustanció la sensación de heterogeneidad; en las yuxtaposiciones de los sujetos que pugnan por emerger en la textura urbana, en los cruces de intereses de toda índole colisionando, sintetizándose o antagonizándose y a la vez se constató una especie de sociogénesis interminable que se expresa en el modo en el cual la sociedad wayuu se ajusta y reacomoda y también en la forma en que se hace evidente la creación de nuevas posibilidades, todo esto a pesar de la pequeña escala de este estudio.

Es posible afirmar aquí, que la cultura wayuu existe y es visible en términos planetarios, dado el éxito que iniciativas de sus miembros tienen tanto en el ámbito de la cultura de masas, como en su inserción en las instituciones que verifican el valor de su cultura y sociedad en el panorama global.

En el presente trabajo, se evidencia la existencia de cambios que ocurren en la sociedad y cultura wayuu en el contexto urbano de Maracaibo, en primer término; el patrón residencial urbano, que a su vez impacta la organización familiar o de linaje, así como el sistema tradicional de alianzas y filiación matrimonial; los roles económicos, la autoridad política y la relación con lo sagrado están en dinamismo y se percibe en sentido pragmático, a través de las prácticas que toman cuerpo en la vida del pueblo wayuu en el contexto urbano de la llamada Tierra del sol amada. En segundo término, están presentes, de igual modo, los dinamismos en las representaciones que los wayuu construyen frente a la realidad que les toca vivir y poblar con sus símbolos, su imaginario, con los códigos contemporáneos de sus identidades en el contexto urbano.

Sin embargo, los poderes estatales y supraestatales invisibilizan la fragmentación y la entropía, del mismo modo que los ajustes y acomodaciones que la compleja sociedad wayuu experimenta en los distintos tipos y grupos que la constituyen.

Los primeros cambios parecen corresponder en gran medida a el surgimiento de oportunidades de empleo y otras opciones de actividades económicas existentes en el contexto urbano, de hecho, al momento, la mayoría de los hombres adultos entrevistados están ausentes de sus hogares, trabajando como obreros no especializados o capacitados en ocupaciones tales como construcción, donde sus deberes generales involucran desde abrir hoyos hasta llevar cargas pesadas e incluso operar maquinaria. También en la construcción realizan trabajos manuales que requieren especialización, como la carpintería y la herrería y en no pocos casos detentan responsabilidad en la ejecución de obras de ingeniería de variada índole.

Existe en el subsector económico de transporte un importante número de emprendedores que a través de la figura de cooperativas y/o empresas de transportistas participan de la oferta en ese subsector de la economía urbana con una flotilla que supera las 450 unidades disponibles, en propiedad de hombres y mujeres wayuu, así como, un importante número de comerciantes formales e informales cuya movilización de bienes involucra buena parte de la oferta laboral wayuu en y desde Maracaibo. Finalmente existe una actividad comercial de perfil difuso que se ha dado en llamar “bachaqueo”, que no ha sido suficientemente investigada y cuyo reflejo en el presente documento es apenas tangencial a pesar de sumar un importante número de mujeres de las comunidades wayuu en las cuales se desarrolla el presente trabajo, realizando esta tarea de comercio de menudeo y alta inversión de tiempo y energía.

En el aspecto pragmático asociado al mantenimiento de las relaciones de parentesco y de la vida familiar de acuerdo a las pautas tradicionales, al menos en el sentido físico, por los rígidos y determinados patrones de asentamiento urbano, se concluye en la existencia de una atenuación, específicamente en la relación de los hijos varones y sus tíos de la generación precedente. De hecho, si un muchacho crece en Ziruma o en

Patria Bolivariana y su tío materno vive en la Guajira, la falta de contacto estrecho entre los dos evita la formación de una relación sólida y duradera, en la que el tío se sienta obligado a educar a su sobrino y proveerle una herencia formal; algunos interlocutores que han crecido en el barrio Ziruma nunca recibieron un trato beneficioso o especial de parte de sus tíos residenciados en la península y en los casos en los cuales los parientes uterinos llegan a Maracaibo, las condiciones económicas de los migrantes les obligan a mantenerse en una especie de distancia que en algunos casos termina en una expresión mínima, reduciéndose a eventos como velorios de familiares.

Un elemento a considerar como conclusivo, es la existencia de una marca discursiva de la ubicación identitaria a partir del código simbólico espacial, vinculado a Maracaibo como el lugar de nacimiento, pero al mismo tiempo es posible apreciar un énfasis dirigido al código de parentesco, mostrado en la relación de consanguinidad generacional como articulador a la procedencia étnica wayuu. De modo que quien nace en Maracaibo, y además es hijo de wayuu, posee dos registros identitarios coincidentes desde su nacimiento.

Existe una tendencia en la población wayuu en las comunidades y espacios donde se desarrolló la actividad de campo a enunciar referencias a cobros y aplicación de la "ley guajira" frente a ofensas y daños potenciales, lo cual sugiere la vigencia del llamado sistema de derecho consuetudinario wayuu cuya figura principal es el *putchipü*, sin embargo desde el 2014 al 2015 no se presenciaron ni escucharon de la resolución de conflictos por estos procedimientos, por el contrario, la presencia de violencia y formas de intimidación en la comunidad de Ziruma se adjudican a delincuentes que descalifican las formas de organización tradicional y la autoridad de figuras de mediación.

Las relaciones de poder y política se multiplican en comunidades altamente adherentes a un constructo ideológico, como en el caso de Patria Bolivariana y responden a los liderazgos partidistas detentados por hombres

o mujeres wayuu, así como a los “cargos gubernamentales y representativos” alcanzados por individualidades. También debe considerarse los liderazgos vinculados a las actividades ajenas a las prácticas político económicas lícitas, pues los comerciantes, emprendedores y representantes de organizaciones o cooperativas reciben reconocimiento.

La sociedad wayuu reconoce en sí misma la existencia de una identidad, disímil, diferente, diversa y en constante cambio frente a los organismos gubernamentales de cualquier nivel territorial. El manejo de este paradigma, no permite que el estado los excluya como indígenas en el panorama político y estimula las iniciativas de desarrollo local y provee de programas sociales y misiones a las comunidades wayuu como Patria Bolivariana y Ziruma.

Atendiendo al segundo termino de estas conclusiones, que involucra los dinamismos en las representaciones construidas frente a las diferentes determinaciones de lo real que corresponden a su mundo de vida, sus símbolos, su imaginario y los códigos contemporáneos de sus identidades en el contexto urbano.

Se concluye, que los procesos de urbanización de la sociedad wayuu, les ha orillado a realizar adecuaciones en la organización de sus espacios domésticos, tanto en Ziruma, como en Patria Bolivariana, los patrones de ocupación y uso de sus residencias obedecen a el esquema dominante del modelo de vivienda criolla de urbanismos gubernamentales frente a los cuales las adecuaciones son mínimas, en Ziruma, aparte del baño incorporado a la casa, y la ausencia de enramadas, en la actualidad el área de porche en todas las casa visitadas se encuentra profusamente enrejada; un ajuste ante la sensación de inseguridad que experimentan los habitantes del barrio en general y los wayuu en particular.

En Patria Bolivariana, los ocupantes de las viviendas tienden a mantener el patrón impuesto por el modelo oficial de vivienda unifamiliar, sin embargo

han convertido los porches en áreas de tejido o en pequeñas áreas de comercio. En este caso, durante las visitas de campo no se encontró fabricación de enramadas, sin embargo, actividades como el lavado de ropa, se hace en las áreas exteriores de las viviendas. Los wayuu incorporan las características arquitectónicas constitutivas de las viviendas de los urbanismos oficiales, y evidencian el control cultural de los elementos ajenos al entrar en el imaginario propio, asumiendo los beneficios que brindan las viviendas.

En el caso de *Shawantamana*, los wayuu han construido una terminal de pasajeros y centro de comercio de acuerdo a sus pautas propias, con abundante espacio residual, pero perfectamente funcional, incluyendo un habitáculo y área de oficina según las pautas criollas, incluyendo la climatización y la perspectiva panóptica.

En ese sentido, los códigos espaciales urbanos contemporáneos son tendientes a la funcionalidad, y asunción del patrón de uso criollo del espacio doméstico. En cuanto al espacio público se constata la innovación en la organización de espacios públicos como la terminal referida.

En lo correspondiente a los códigos temporales, existe en el barrio Ziruma, una construcción signada por la nostalgia, dirigida al pasado previo a la ocupación del barrio y también al pasado reciente, en la nostalgia por tiempos mejores.

En Patria Bolivariana, así como en *Shawantamana*, y en los escenarios en tránsito, existe una tendencia al pragmatismo, se tiende a una temporalidad presentificada, sobre todo desde los sujetos más jóvenes que en estos espacios, son un número mayor que los sujetos de mediana edad o adultos mayores, al contrario que en el caso de Ziruma donde la presencia de adultos mayores es notoria.

En cuanto al código temporal entre los wayuu el contexto urbano de Maracaibo, hay que identificar la ausencia de uniformidad, sin embargo hay que rescatar la conciencia de contemporaneidad que está presente incluso en los discursos nostálgicos en la construcción de este código.

En relación al código simbólico de relación con lo sagrado, el signo dominante es la adecuación de las prácticas y representaciones de este código al contexto urbano.

Se verifica que los rituales funerarios son el complejo simbólico por antonomasia que identifica al pueblo wayuu, tanto en el contexto urbano, como en los territorios tradicionales de la península guajira. Son una referencia en el transcurrir del tiempo y proporcionan idea del dominio cultural que han tenido los wayuu para tomar elementos de otras culturas y realizar, al mismo tiempo, una verdadera reconstitución de su identidad étnica y asumir su identidad diferenciada. Estos rituales congregan a los grupos de parentesco, facilitan la concreción de alianzas, marcan los modelos y valores a seguir, coadyuvan a favor de la valoración del pasado y los orígenes culturales del grupo, y proporcionan herramientas para enfrentar la incertidumbre, y la inestabilidad del presente igualmente son propicios para elaborar estrategias de proyección a futuro.

Imágenes particulares en los códigos simbólicos de relación con lo sagrado se incorporan al mundo wayuu urbano desde los contextos de vida y sistemas simbólicos ajenos como consecuencia de las relaciones interétnicas, pero también la vida urbana se hace presente entre los factores que empujan a emerger imágenes desde las relaciones sociales, desde la vida cotidiana y los eventos originados en circunstancias específicas de tales contextos. Desde allí nuevos imaginarios asaltan el acontecer diario e instauran una organización de la realidad que presiona hacia una racionalidad diferenciada desde el exterior.

En una dirección contraria, se aprecia la proyección de los imaginarios wayuu, sobre nuevas realidades urbanas, la ciudad criolla se hace ciudad wayuu, la presencia de su simbólica ocupa la ciudad y se convierte en uno de los códigos de la identidad urbana de Maracaibo. La sociedad wayuu ha logrado evidenciar su control cultural, a su vez a sociedad criolla ha asumido este constituyente en su complejidad y contemporaneidad, Maracaibo y Marracaya, tienden a ser homológicas en su heterogeneidad, el dinamismo de las identidades de los wayuu urbanos demuestra su versatilidad y consistencia; los wayuu son cada vez más urbanos, la ciudad de Maracaibo es cada vez más wayuu, sin que esto implique la anulación de ninguno de los términos implicados en ese enunciado.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

BIBLIOGRAFÍA

AMODIO, Emanuele (1993b): *“Soñar al Otro: La Identidad Étnica y sus Transformaciones entre los Pueblos Indígenas de América Latina”*. En Daniel Mato (ed.), **DIVERSIDAD CULTURAL Y CONSTRUCCION DE IDENTIDADES**. Fondo Editorial Tropykos. Caracas.

AMODIO, Emanuele (1993a): **Formas de la alteridad**. Ediciones ABYA-YALA. Quito. Ecuador

BERTAUX, Daniel (1993). *“De la perspectiva de la historia de vida a la transformación de la práctica sociológica”*. En :MARINAS, José,

BOLINDER, Gustaf. (2011) **Indios a Caballo**. Editorial Gente Nueva. Bogota. Colombia.

RODRÍGUEZ C, Luis (2012) **La toponimia en Venezuela:una forma de encuentro pluricultural**. Consciencia y Diálogo. Año 3, Nº 3.

CRAIG WATSON, Lawrence (1973) **La personalidad guajira y el proceso de urbanización**. Ediciones Instituto Agrario Nacional. Caracas. Venezuela

BARTRA, Roger. (2008).**Culturas líquidas en tierra baldía**. Katz Editores/ Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.

BAUMAN, Zigmunt. (2004). **Modernidad Líquida**. Edit. Fondo de Cultura Económica.México.DF.

BOHANAN, Paul. GLAZER, Mark (1994). **Antropología. Lecturas**. Edit Mc Graw Hill. Mexico.

CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain.(1.993) **Diccionario de los Símbolos**. Herder,

COLINA, Mirtha y otros. (1997). **Marco programático y líneas maestras de la política cultural de la Secretaría de Cultura** . Edit SCEZ. Maracaibo.

DEL VALLE, Teresa. (1999) *Procesos de la Memoria*. Revista La Ventana. Barceeeeeeelona. España

DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO CASTELL. (1985).Edit. Castell. España.

EDDINE AFFAYA, Mohammed . (1997) *Lo Intercultural o el señuelo de la identidad*. **Afers Internacionals Número 36**. Versión electrónica, Cidob. España

FIORE, Bárbara. (1985) *Antropologia dello spazio*. **La Ricerca Folklorica Nº 11**. Grafo Ediizioni. Brescia. Italia.

FOX, Robin. *Encounter with the Anthropology*. Traducción personal de Carlos Valbuena Mimeografiado Maracaibo 1996

GADAMER, Hans-Georg, (1993) **Verdad y método**. Ediciones Sígueme Salamanca. España

GARCÍA, Nelly. (1991) *Persistencia de lo sagrado. Notas para la comprensión de la fiesta*. En: **Opción Nº 11**, Edit. Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia.

GARCÍA, NELLY. (1996) “*Códigos utilizados en la invención, re creación y negociación de la identidad nacional*.” En: **Opción Nº 20**, Edit. Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia.

- GEERTZ, Clifford.(1997) La interpretación de las culturas. Gedisa. España
- GRIMSON, Alejandro.(2011) **Los límites de la cultura**. Editorial Siglo XXI. B.A. Argentina
- JOCILES, María Isabel. (1999). Gazeta Antropológica N° 15. **Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico**.Edit Universidad de Granada- España.
- JUSAYÚ ,M y OLZA, Jesús (2006) **Diccionario sistemático de la lengua guajira.** Publicaciones UCAB. Caracas. Venezuela
- KOTTAK, Conrad. (1994). **Antropología**. Edit Mc Graw Hill, Madrid.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.(1973) **Antropología estructural**. Alianza Editorial, Madrid
- MAGDELBAUM. David. (1975) *Agrupamientos Sociales*. En :SHAPIRO. H.L. **“Hombre, cultura y sociedad”** Edit. Fondo de Cultura Económica, México.
- MATO, Daniel y otros. (1996) **América latina en tiempos de globalización**. Edit. Cresalc. Unesco.
- MAUSS, Marcel. (1967) **Introducción a la Etnografía**. Ediciones ISTMO. Madrid.
- MERCIER, Paul.(1976) **Historia de la Antropología**. Ediciones Península. Barcelona.
- Merleau-Ponty. Maurice (1993) **Fenomenología de la Percepción**. Edit. Planeta. Buenos Aires Argentina

NADEL, Frank. (1951) *El uso de informantes y El uso del lenguaje*, en **Fundamentos de antropología social**. Madrid, FCE, 1974 (47-60).

VII plan del Estado Zulia(1997). **Unidad para el desarrollo**. Edit Conzuplan. Maracaibo

OCANDO YAMARTE, Gustavo.(1986). **Historia del Zulia**. Editorial Arte. Caracas Venezuela

PAZ REVEROL, Carmen; LEAL JEREZ, Morelva y ALARCON PUENTES, Johnny. *Identidad-alteridad wayuu. Imágenes de lo diverso en la prensa del siglo XIX*. **Opción** 2005, vol.21, n.48, pp. 9-33. Edit Astrodata. Maracaibo

PÉREZ, Antonio (2006) *De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas*. **Tierra Firme, N° 93**

PEREZ, Luis Adolfo. (2006) *Los wayuu: tiempos, espacios y circunstancias*. **Espacio Abierto**. N°.1-2 vol 15.

POLO ACUÑA, José. (2005) **Etnicidad, poder y negociación en la frontera guajira, 1750 – 1820**. Instituto colombiano de antropología e historia – ICANH. Bogotá

RABINOW, Paul (1992) **Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos**. Editorial Júcar. Madrid. 1992

SALAZAR Q, Adolfo. (1994) Origen de los nombres de los estados y municipios de Venezuela Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Comisión Nacional de Nombres Geográficos. Caracas

SANTAMARINA, Cristina.(**La Historia oral : Métodos y experiencias**. Edit Debate. Madrid. España.

SCOTTO D. Itala (1991). **Los Cuchillos de la Ausencia**. Una aproximación a la teoría del Desarraigo. KSK. Caracas.

SILVA, Armando.(2006) **Imaginarios Urbanos**. Arango. Editores. Bogotá. Colombia

VIÑAS, David (2002). **Historia de la crítica literaria**. Edit, Ariel. Barcelona. España.

ZUBIRÍA, Sergio. ABELLO, Ignació. (1997) **Guías de Cultura I**. Editotial Organización de Estados Iberoamericanos. www. OEI. Madrid. España

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento