

Relaciones de poder y nuevos liderazgos en el pueblo wayuu¹

Nila Leal González², Johnny Alarcón Puentes³ y Morelva Leal Jérez⁴
Departamento de Ciencias Humanas. Universidad del Zulia

Resumen

En este trabajo se hace una aproximación al estudio de las relaciones de poder en el pueblo wayuu. Los objetivos son describir, analizar e interpretar la aparición de grupos de poder y nuevos liderazgos en las comunidades wayuu de Kusi y Winkua y su corresponsabilidad con el Estado venezolano en la resolución de sus problemas que emergen en torno al abastecimiento de agua. El trabajo privilegia la metodología etnográfica que permite el estudio de los elementos socioculturales y políticos del pueblo wayuu y su interrelación con las novedosas formas asociativas impulsadas por las instituciones del Estado. La investigación asume que con las nuevas formas asociativas se han fomentado y fortalecido liderazgos emergentes y grupos de poder en las comunidades wayuu. Se concluye, que tanto los líderes tradicionales como los nuevos líderes, contribuyen a resolver los problemas de la sociedad wayuu, a pesar de que persisten dificultades para organizarse en función de los mecanismos e instancias que establece la legislación vigente

Palabras clave: Comunidades wayuu venezolanas, Estado, grupos de poder, nuevos liderazgos, problemática del agua.

Abstract

In this paper an approach is made to the study of the power relationships in wayuu people. Its objectives are to describe, to analyse and to interpret the appearance of groups of power and leaderships at the wayuu communities of Kusi and Winkua, and its correspondance with the Venezuelan State in the resolution of the problems that emerge around the lack of water. This study privileges the ethnographic methodology that allows the research of the social, cultural and political elements of the wayuu people and its interrelation with the novel associative forms impelled by the institutions of the State. The investigation assumes that the new associative forms have fomented and strengthened emergent leaderships and groups of power in the wayuu communities. It concludes that the traditional leaders as well as the new leaders, contribute to solve the problems of the wayuu society, although difficulties persist to be organized in function of the mechanisms and instances established by the actual legislation.

Key words: Wayuu Communities, State, groups of power, leaderships, water problems.

Introducción

El pueblo wayuu vive en la actualidad unas condiciones bastante difíciles, pues a las circunstancias geográficas, climáticas e hídricas se une el deterioro en el nivel de vida, lo cual constituye una amenaza a la pervivencia en sus territorios. Esta situación determina que tanto la etnia wayuu como el Estado venezolano deben replantearse las interrelaciones que permitan minimizar esta dinámica.

Desde que se instaura el Estado venezolano en el siglo XIX, parte del pueblo wayuu quedó dentro del ordenamiento jurídico-político, lo que en muchos aspectos significó la negación de la diferencia. No obstante, a pesar de las imposiciones, el wayuu ha mantenido una dinámica de negociaciones culturales que les ha permitido mantener sus particularidades e identidad. Esto ha favorecido en los últimos años su reconocimiento y participación en la sociedad venezolana. En efecto en la constitución vigente desde 1999 se establecen mecanismos de participación y relación de los pueblos indígenas con el Estado venezolano, así como instancias que facilitan la co-gestión y autogestión, que se expresan a través de formas asociativas tales como: asociaciones de vecinos, comités de agua, bloques vecinales. Tal situación ha propiciado el surgimiento de nuevos grupos de poder y liderazgos, que deben asumir la corresponsabilidad con los entes estatales en la búsqueda de soluciones a sus problemas más urgentes –mantenimiento y provisión de las fuentes de agua-.

El pueblo wayuu y sus relaciones con el Estado venezolano.

El pueblo wayuu se concibe principalmente como un grupo étnico en contacto permanente con el contexto local, nacional y transnacional, especialmente debido a que su actividad fundamental ha sido el comercio entre las regiones del Departamento de la Guajira en Colombia y el Occidente venezolano, constituido por el Estado Zulia. Debido a su ubicación geográfica y al encuentro con los entes estatales colombiano y venezolano que confluyen en la península de la Guajira puede afirmarse que la interrelación intercultural es la norma y lo ha sido durante mucho

tiempo (Clifford, 1999:15). En este complejo de interrelación se observan cambios y permanencias o continuidades, estas últimas se afirman creativamente con y contra fuerzas históricas del movimiento de homogenización. Tal es el caso de las sociedades indígenas que forman parte de Estados – nación, en esta dinámica se aplican ciertas normas, sanciones, y se estructuran líneas políticas tendientes a insertar a un pueblo en el sistema político de una sociedad determinada. Pero a la vez un grupo étnico subordinado puede hacer su contestación y elaborar nuevas interpretaciones estableciéndose cambios que tienden a nuevas interrelaciones. Los wayuu constituye una colectividad socio-cultural que ha quedado inserta dentro del Estado nacional venezolano, por tanto, esta etnia se ha constituido en un grupo que reclama sean reconocidos sus derechos específicos y particulares.

Se entiende por cultura, en este caso, una multiplicidad de relaciones, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí y que constituyen el contexto dentro del cual puede describirse e interpretarse los modos de conducta; las instituciones y los procesos sociales (Geertz, C. 1997: 26 – 27). En el caso de la cultura wayuu en su encuentro con la cultura «criolla», intentamos entender como la Estado y la organización indígena se superponen, coexisten o entrelazan entre sí, condicionando la dinámica de negociación y cambio en el ámbito socio – político y cultural que conlleva a la aparición de nuevos liderazgos y grupos de poder.

El poder tal como lo explica Balandier «está siempre al servicio de una estructura social, la cual no puede mantenerse por la única intervención de la «costumbre» o de la ley, por una especie de conformidad automática a la norma» (Balandier, 1969: 43), es por ello que no se puede pensar el poder como si las sociedades fuesen estáticas, equilibradas, integradas; pues las tensiones, contradicciones y rupturas de la norma son inherentes a toda sociedad. En el caso de sociedades en constante relación interétnica como la wayuu, el poder se re-define, se re-constituye y toma características particulares debido a la complejidad generada por la coexistencia de prácticas diferentes.

En el plano nacional, una de las funciones del Estado es proporcionar un marco de ley y orden que permita a la población vivir de manera segura y administrar todos los aspectos que considere de su responsabilidad en la mediación de los conflictos. En el caso de esta investigación, lo primordial es estudiar la interrelación de la sociedad wayuu con el Estado venezolano, el cual a través de sus instancias y mecanismos políticos condiciona e influye en la vida y las relaciones de poder de dicho grupo étnico.

A raíz del proceso constituyente venezolano de 1999, se produjo un nuevo marco jurídico (Constitución) que atiende, entre otros, a los reclamos y planteamientos de los grupos indígenas. En el capítulo VIII (artículos 119 al 126) se reconocen su organización social, política y económica, sus culturas, usos, costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan.

Esto complementa lo consagrado en el artículo 70 de esta Constitución en donde se establece como instancia de participación en lo social y económico a la autogestión y otras formas asociativas, guiadas por los valores de la mutua cooperación y la solidaridad. Entre los que se pueden mencionar el bloque vecinal, las asociaciones de vecinos y comités de agua, a partir de las cuales se fomentan los liderazgos emergentes en función de la mediación en la conflictividad de las comunidades wayuu.

Se evidencia la existencia de una red de interrelaciones, que se expresa en una dinámica de continuidades (permanencia de su organización cultural tradicional) y de discontinuidades (cambios socio-políticos y culturales) enmarcados fundamentalmente en la actual transformación del orden jurídico constitucional venezolano que se establece desde 1999 y que se prolonga hasta el presente. Esta normativa crea una serie de instancias y mecanismos participativos de corresponsabilidad con el Estado con miras a que las comunidades wayuu asuman conjuntamente con el ente estatal algunas funciones que contribuyan a solventar sus problemas más inmediatos.

Método

La etnografía se asume como el proceso de interpretación y reinterpretación que se define en el diálogo con el otro. Stephen Tyler, refiriéndose a la etnografía posmoderna, nos dice que «ella pone en primer término al diálogo y no al monólogo, y enfatiza la naturaleza cooperativa y colaborativa de la situación etnográfica» (Tyler, 1998:301).

La metodología utilizada combina el enfoque documental y el etnográfico. El trabajo de campo (observación directa – entrevistas) se realizó principalmente en las comunidades wayuu de Kusi y Winkua (Alta Guajira venezolana) y, a través de tres recorridos efectuados entre los años 2000-2002, en toda la península de la Guajira, tanto el área correspondiente al Estado colombiano como al venezolano. Estas comunidades fueron seleccionadas por ser las más representativas de la región, en cuanto a: la existencia de una infraestructura para abastecimiento de agua proporcionada por el Estado venezolano (pozos de agua, cisternas) y la presencia activa de asociaciones de vecinos, y comités de agua para resolver sus problemas más apremiantes.

Se realizaron dieciséis entrevistas⁵ tanto a especialistas en la temática; funcionarios gubernamentales como a integrantes de las comunidades visitadas y a los principales líderes vecinales de Kusi y Winkua. Las entrevistas giraron en torno a los siguientes ejes temáticos: el agua en la cultura wayuu, sus usos y significados, la situación existente en las comunidades wayuu ante la falta de agua, políticas gubernamentales para solventar este problema y la mediación del Estado que propicia las diversas formas asociativas y los liderazgos emergentes.

Ubicación y características del pueblo wayuu

Las comunidades de Kusi y Winkua ubicadas en la Alta Guajira venezolana, forman parte del pueblo wayuu, grupo amerindio de la familia lingüística *arawak* que habita mayoritariamente en el departamento de La Guajira en Colombia y en el estado Zulia en Venezuela. Este pueblo se asentó en la península de la Guajira desde

mucho antes de la penetración europea. Geográficamente está ubicada a 11° y 12° 28' de latitud norte y 71° 06' y 72° 55' de longitud oeste y comprende tanto territorio colombiano como venezolano, con una extensión aproximada de 15.380 Km², de la cual tan sólo 3.380 Km² corresponden a nuestro país.

La Alta Guajira venezolana es una región accidentada con características desérticas, interrumpida por grandes extensiones áridas en la proximidad de la costa, la vegetación es xerófila, con cactus espinosos, con pocas precipitaciones anuales y no existen ríos propiamente, sino cauces arenosos que sirven de drenaje en la estación lluviosa. La región es relativamente llana, aunque cuenta con varios accidentes orográficos de poca altitud como son las elevaciones de Macuira, Jarara y Cosinas. El clima es semiárido y cálido, con una temperatura de 27 °C de promedio y precipitaciones inferiores a los 400 mm anuales, lo que conlleva a una vegetación escasa. Los wayuu, viven una larga estación de sequía que se extiende desde el mes de enero hasta septiembre u octubre, luego comienza la estación de lluvias. En la estación seca se sufren las mayores penalidades para la población y para sus animales domésticos, ya que faltan el agua y los alimentos.

Los wayuu, no reconocen límites o demarcaciones políticas territoriales, se desplazan de un lado a otro en toda la península, atendiendo a su propia organización socio – política y cultural. Si bien es cierto, que están conscientes de su pertenencia a un determinado Estado nacional (Colombia o Venezuela), también lo están, de que conforman un grupo étnico que mantiene fuertes lazos identitarios como su lengua, su organización socio – política y el complejo mundo mitológico a través del cual explican su vida.

La distribución espacial de la población wayuu corresponde a un patrón de asentamiento disperso. En su mayoría las personas que habitan el territorio no suelen conformar poblados propiamente, sino conjuntos de viviendas, integradas por un grupo de cinco a diez casas, que conforman caseríos o rancherías (*püchipala*). Cada ranchería tiene un

nombre geográfico. Además designan a estos lugares que contienen rancherías con el apellido transmitido por matrifiliación: por ejemplo, la tierra de los Uriana, la tierra de los Ipuana.

El tipo de asentamiento disperso puede estar relacionado con las características semidesérticas del territorio wayuu que obliga a los distintos grupos familiares a realizar una explotación extensiva de los recursos naturales presentes en él. La dispersión facilita también el manejo y control de los rebaños de ovinos y caprinos que constituyen la actividad económica predominante entre estas comunidades, lo cual reduce los riesgos de disputas entre sus miembros. No obstante, la distribución espacial de la población no es de ninguna manera uniforme y ello puede hallarse relacionado entre otros factores, con las oportunidades económicas y las opciones ecológicas disponibles en las diferentes áreas de la península (Vergara, 1990: 145).

En sentido estricto no existe actualmente nomadismo entre los wayuu. Resulta más conveniente denominar a sus desplazamientos como de poliresidencialidad que se hace efectiva a través del control por parte de un grupo familiar wayuu de algunas estaciones diferenciadas a través de las cuales circulan sus miembros. Esto obedece a patrones migratorios definidos y limitados. La más frecuente de las migraciones wayuu (*O'onowaca*) se da cíclicamente con la presencia de rígidis y prolongados veranos que amenazan la conservación del rebaño y afectan a sus propietarios, lo cual obliga a un desplazamiento temporal hacia zonas que presentan condiciones ambientales más benignas en búsqueda de pastos y fuentes de agua, pero que finaliza cuando retornan las lluvias (Guerra 2000:5).

La descripción del hábitat wayuu evidencia el difícil medio geográfico y ecológico que condiciona la vida y la organización sociocultural de esta etnia. Por tanto, la escasez de agua constituye un problema complejo y de difícil resolución.

Problemática del agua

Los wayuu participan de la universal preocupación por el agua y vienen luchando desde hace tiempo para lograr abastecerse de este elemento vital. Ellos refieren y hacen remontar el origen de su vida al agua en su conjunción con la tierra. De tal manera que, el agua es uno de los símbolos generadores de vida, «*los wayuu somos hijos de la lluvia*»; está asociado a *Juyá*, deidad masculina que cae sobre Mma (la tierra) para generar la vida. El agua o *Juyá* se le representa como un hombre que manifiesta su llegada con rayos y truenos, como también en las lecturas que pueden hacerse de la ubicación de las estrellas y las formas que éstas asumen y que se relacionan con la llegada del agua, de *Juyá*. Esta interpretación sirve al wayuu para diferenciar y considerar en algunos casos, elpreciado líquido como elemento benefactor y destructor, igualmente servirá de orientación para el desarrollo de sus actividades productivas y su vida espiritual.

Juyá es el que llueve, es quien trae agua para la Guajira y para nosotros es como un Dios, porque Dios es quien nos manda el agua, porque allí empieza a sembrar la gente, todas las personas se alegran porque ya tienen para la alimentación, ya que en dos meses están comiendo frijoles, patilla, melón, auyama, maíz... (Fernández, Julio, 2001.)

El problema de la escasez de agua en la región se ha agravado últimamente debido, por una parte, a cambios hídricos, climatológicos, y por la otra, al sobrepastoreo y otras actividades de deforestación (Vergara, 1.990: 143).

Existen varias formas de provisión de agua. Durante la estación seca, los wayuu obtienen el agua para beber, tanto ellos como sus animales, de los jagüeyes (estanques artificiales que también recogen el agua de la lluvia) y casimbas⁶ (pozo de tamaño reducido que recoge agua subterránea). Con mayor intensidad en anteriores décadas que hoy, muchos pozos y jagüeyes son construidos por los indígenas usando su propio trabajo y

herramientas. Abren las casimbas en los lechos de los arroyos en plena sequía o donde la vegetación denuncia la presencia no muy profunda de agua subterránea, por lo tanto éstas sólo pueden hacerse en limitadas áreas. Los jagüeyes se ubican casi siempre en las cercanías de un arroyo o caño estacional donde se recogen las aguas con relativa facilidad.

El Estado venezolano ha construido en la zona jagüeyes y molinos, éstos últimos consisten en la instalación de una estructura de hierro sobre un pozo, que a través de un sistema de bombeo succiona agua y la lleva hasta la superficie. Muchos de estos pozos, producen una insuficiente cantidad de agua en la estación seca, a esto se agrega que la mayoría de éstos producen agua salobre. Ante esta situación deben migrar con sus rebaños buscando el acceso a pozos de otros grupos con quienes están relacionados por parentesco, matrimonio u otro patrón de alianza.

La provisión de agua se hace también con los camiones cisternas, este es un servicio del gobierno local, se reparte agua dos o tres veces al mes, con cobertura limitada a las zonas de fácil acceso y en muchos casos mediada por la afinidad con el partido de gobierno o con el liderazgo de la comunidad que controle su suministro, lo que ha generado niveles de conflictividad entre los nuevos líderes políticos dificultando el abastecimiento.

En Kusi existe un molino a unos quinientos metros del poblado, a él acuden diariamente los habitantes de esta y otras comunidades cercanas, van a pie, en burro o vehículos, allí se realizan diversas actividades: algunos hombres y mujeres llenan sus envases que transportan; otros llenan los bebederos para sus animales. Los dueños de los rebaños se turnan para alimentar a sus animales. También algunas mujeres lavan sus ropas y asean a los niños. Este lugar constituye un espacio cultural o punto de encuentro de la comunidad, donde se efectúa un intercambio de información (los wayuu son un pueblo predominantemente de tradición oral y ésta es rápida y efectiva en estas comunidades), y donde se evidencian las reglas que se han establecido para la distribución del agua.

Es importante mencionar que la escogencia del sitio para construir un molino o jagüey ha respondido en muchas ocasiones a criterios no técnicos y culturales tales como influencias políticas, lazos de parentesco y de amistad, etc.

Por otra parte, en la comunidad de Winkua se habla de la existencia de 18 casas, distribuidas distantes unas de otras. Aquí se encuentra el único molino de agua dulce de toda la Alta Guajira venezolana, por lo cual se considera un lugar privilegiado, que proporciona agua no sólo a sus pobladores, sino a las comunidades más próximas tanto venezolanas como colombianas, por lo cual se recorren considerables distancias para transportar cantidades limitadas de agua para el consumo. Para Julio Fernández (maestro y líder):

...alguna gente se resuelve con el carro, pero hay gente, la mayoría que no tiene, mire, esa viene de lejos, por lo menos una o dos horas de viaje, ¿te vas a llevar cuántos tobos? Cinco tobos, ella tiene como seis peláitos y no le dura nada el agua y tiene que venir todos los días... (Fernández, Julio. Entrevista 2001)

Esta situación llevó al Estado venezolano a ampliar los mecanismos para dotar de agua al pueblo wayuu (pozos, jagüeyes, camiones cisternas, entre otros) e impulsar formas asociativas que le permitan vincularse con los organismos del Estado encargados del suministro de agua.

Parentesco y organización social wayuu

Se puede verificar en la sociedad wayuu una organización bajo la denominación de *clan* o *sib* expresada por el *E'irukuu* que está constituido por aquellas personas que están unidas por un antepasado común y utilizan un mismo apellido. Esto quiere decir que la pertenencia a un grupo de filiación entre los wayuu viene adscrita desde el nacimiento y dura de por vida. El clan no es una entidad corporativa en la cual se adquieran responsabilidades y obligaciones con todos sus miembros. Los clanes son

categorías no coordinadas de personas, no es una entidad política. Por el contrario, solo se comparte una condición social. Se afirma que los wayuu descienden de 36 clanes primigenios ⁷, llamados por ellos castas, cada uno originalmente en posesión de un territorio propio.

Los clanes (*E'irukuu*) a su vez están formados por los *Apüshi* que se corresponde con el nivel del linaje. En este se aglutinan las personas que descienden de un antepasado conocido común, es decir, la hembra fundadora de una línea genealógica ininterrumpida. Cuando esta línea con ese miembro fundador se rompe nacen nuevos linajes producto de una nueva vinculación genealógica. Es por ello que los linajes no son estructuras estáticas en las cuales no se verifican cambios o escisiones, por el contrario, ellos se dividen constantemente. En el caso wayuu, cada mujer en sí es una fundadora potencial de un linaje. Los *Apüshi* tienen dos vertientes una que se expresa en la amplitud de todos los miembros que reconocen un antepasado y un territorio común de origen y otro, el de la familia que habita un lugar específico.

En el pueblo wayuu existe una clara separación entre *E'irukuu* y *Apüshi*. Alfonso Echeto (habitante de Kusi) se representa tal situación de esta manera:

Los de la casta no son todos familia, porque no son de la misma ascendencia, ni del mismo sitio. Cada quien tiene un sitio su cabeza de donde es. Si hay un problema yo no voy a buscar los de otro sitio u origen, pues yo sé cuáles son mis abuelos que salieron desde el principio. Por lo menos yo soy Jayariyú, ejemplo, si hay cinco mil Jayariyú, ellos son mi e'irukuu, mi misma carne, pero no son mi Apüshi mi origen. Entonces a los que busco para resolver los problemas son a los de mi origen no a otros. (Echeto, Alfonso. Entrevista. 2001)

Alfonso diferencia entre sus parientes por *E'irukuu* y sus parientes por *Apüshi*. Esto da una clara definición de a quienes recurrir en caso de conflictos. De acuerdo con esto, en los conflictos intraétnicos los que se

enfrentan son los linajes (*Apüshi*) y no los clanes (*E'irukuu*), pues ellos no son entidades políticas funcionales, no son corporativas. Entre mayor sea el número de personas que se reconozcan como pertenecientes a un *Apüshi* el poder y la influencia política sobre los demás grupos es mayor.

Según testimonios en Kusi y Winkua desde el nacimiento, todo individuo pasa a formar parte de un *Apüshi* determinado, debiendo compartir normas y obligaciones tácitas en ella y, a la vez, este grupo se responsabiliza de manera legal y colectivamente por los actos de sus miembros. Entonces el *Apüshi*, es una conformación política donde sus miembros están unidos por lazos de parentesco y afinidad, este controla uno o varios territorios, fuentes de agua y cementerios. El *Apüshi* refleja una unidad que cumple funciones económicas, políticas y sociales útiles para los individuos. El *Apüshi* está compuesto por varias familias nucleares que necesariamente no habitan el mismo territorio.

En Kusi y Winkua se observó cómo el parentesco en un *Apüshi* da a los individuos derechos, obligaciones, status, patrimonio y elementos simbólicos claros. Es decir, el sistema de parentesco establece un modo de vida, la solidaridad social, la obligación de prestar ayuda mutua, la participación en ritos y ceremonias, y el deber de venganza.

Liderazgos tradicionales Wayuu

El *ta'alaiila* o tío materno

En las comunidades de Kusi y Winkua no se reconoce la presencia de un jefe para todo el poblado, es decir, no existe un poder político centralizado. La autoridad se establece a nivel del *Apüshi* que en todo caso tiene vertientes en diferentes espacios. Para el wayuu es evidente el papel del tío como representante familiar ante cualquier problema. El status de tío materno representante del *Apüshi* es por adscripción pues está establecido en la norma consuetudinaria, pero el nombramiento de uno u otro es por asignación.

Según los informantes es el tío materno de mayor prestigio el que debe asumir el rol de cohesionar el Apüshi. Esta persona se escoge por su cercanía afectiva con una de sus hermanas, por su prestigio, por su responsabilidad, por su posición económica, por su facilidad de palabra, por sus buenas relaciones con otros Apüshi. Esto quiere decir que no es el azar lo que determina el rol de tío materno, sino unas determinadas características personales que le dan poder en la estructura política de la familia. Esto lo compromete con una serie de actividades que debe cumplir para su Apüshi.

Por consiguiente, quienes resuelven los problemas de la familia son los tíos maternos. Sus parientes se refieren a él como *ta'alaiila* (mi viejo, mi autoridad, mi tío materno) y se encarga de organizar la construcción de viviendas, de buscar medios para proveerse de agua y de minimizar las fricciones cuando los parientes uterinos tienen problemas de importancia y peligros extremos. El tío no tiene una acción territorial específica y su práctica va más allá de su lugar de habitación. Esto se debe a que el tío al casarse siempre se inserta en un Apüshi por afinidad y forma su familia. Pero como él es representante de los hijos de sus hermanas, en una gran mayoría de casos, viven distantes, por tanto el tío debe trasladarse hasta ese lugar para establecer contacto. Muchas veces los conflictos también rebasan los límites de las comunidades de habitación tanto del tío como del Apüshi que representan, pues los sobrinos se desplazan constantemente, entonces el tío debe llevar su acción hasta ese espacio.

El Pütchipü y su poder

Otro agente que intervine en la regulación social y política es el *Pütchipü*. Hay en la sociedad wayuu dos tipos de *Pütchipü*: uno que es para resolver todo tipo de problemas y otro que es sólo para delitos menores como heridas, la dote, delito de niños, niños que tienen accidentes y robo. El *Pütchipü* es el representante de los intereses del Apüshi que defiende, por ello se le valora y respeta por su experiencia. El *Pütchipü* Rudesindo Fernández (Uriana) plantea lo siguiente:

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

Del *Pütchipü* se espera que sea un mensajero fiel de los designios de las partes en conflicto, pero las estrategias y políticas a seguir son decisión del *Apüshi*. Ser *Pütchipü* significa tener paciencia y aguantar las ofensas de los dos bandos, pues la ira por exigir un determinado precio o ya sea por que no se ha logrado un acuerdo se transforma en ofensas y maldiciones para el *Pütchipü*. La función del *palabreo* es básica, pues se encarga de dialogar con las partes en conflictos y llegar a algún acuerdo, para que el agravio no se transforme en venganza de sangre y, por el contrario, se concrete la compensación material, que satisfaga a las partes. El enfrentamiento por el control de las fuentes de agua ha sido, desde siempre uno de los conflictos que el *Pütchipü* se ha encargado de dirimir. Actualmente se observa que los líderes tradicionales mantienen cierto prestigio, influencia y actividades cotidianas pero, además, también han asumido el rol de intermediarios ante los organismos gubernamentales.

Grupos de poder y liderazgos emergentes

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

Desde finales de la década de los 80 el Estado venezolano dio impulso a la formación de Asociaciones de Vecinos en todo el territorio

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

Aunque desde décadas anteriores existen las asociaciones de vecinos entre los wayuu, legalmente se establecen en 1989 con el reglamento de participación vecinal. A partir de 1999, los wayuu de Kusi, comienzan a organizarse de manera concreta en asociaciones de vecinos para relacionarse con el Estado y recibir beneficios, así lo refiere Eleodora Montiel, presidenta de una de las asociaciones de vecinos de la población de Kusi, «Aquí no existían las asociaciones, después que se aprobó la constitución se comenzaron a formar, porque se oyó que todos los recursos que vinieran de la presidencia iban a bajar a manos de las asociaciones de vecinos» (Montiel, Eleodora. Entrevista julio 2002).

Estas formas asociativas propiciadas por la dinámica del Estado nacional han permitido el surgimiento de nuevos liderazgos y grupos de poder que funcionan como mediadores entre la sociedad wayuu y el Estado, principalmente en lo que se refiere a gestión de soluciones a problemas como: educación, salud y, particularmente, provisión de agua.

Esta vinculación con las instituciones del Estado es expresada por Eleodora Montiel de la siguiente manera «si algún problema se le presenta aquí a la gente la asociación va allá y le pide una cisterna con agua a la Alcaldía. El alcalde tiene muy en cuenta a la asociación de vecinos» (Montiel, Eleodora. Entrevista julio 2002).

Las asociaciones de vecinos y los comités de agua son muestras de este tipo de forma asociativa propiciada desde el Estado y que ha proporcionado a la sociedad wayuu una instancia de comunicación o corresponsabilidad relativamente con el gobierno nacional, regional y local al tiempo que ha incorporado una forma de participación

ciudadana que fortalece la dinámica intercultural que esta población ha mostrado históricamente.

Eleodora Montiel, reconoce la importancia de la asociación de vecinos y la define así: «*es la unión de los vecinos, o sea, cualquier proyecto, cualquier obra que se requiera hacer, tenemos que hacer una reunión y de ahí pedir la ayuda...*» (Montiel, Eleodora. Entrevista junio 2001)

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

... la ley de nosotros es tan fregada, es tan costoso que ustedes lo puedan entender... porque a partir de la cultura wayuu lo único que se puede resolver es un problema de enfrentamiento, entonces va el palabrero... pero lo demás, respecto a lo demás no creo... cuando vino el comandante, le dijimos que eso nos podía traer beneficios y sabe cuál fue la respuesta que dieron que el único que puede traerle beneficios era Dios porque lo único que necesitaban era agua... ellos no entienden que es una asociación... les he explicado de mil maneras y no entienden (Montiel, Eleodora. Entrevista 2001)

Este tipo de liderazgo funciona como enlace entre la comunidad y el dirigente o gobernante, su función es lograr que las medicinas, el agua, el crédito, «bajen» hasta las comunidades o «suba» una inquietud o necesidad hasta el funcionario del Estado. Se trata de que en esa relación vertical y de gran distancia que se tiene con el Estado, exista un mediador. La autoridad del líder se logra en la medida que sus acciones sean efectivas, basa su poder en la posibilidad de establecer comunicación directa con el gobernante (poder) «*yo le pasé una carta al alcalde... él dijo que lo iba a canalizar...*». Por tanto, el líder es antes que nada un gestor de soluciones a los problemas concretos de la comunidad.

Al igual que en la sociedad política nacional, los cambios de gobierno propician la elección de nuevas juntas de vecinos, o el cambio de proyectos. Los criterios para elegir al dirigente central pasan primeramente por la posibilidad que éste tenga de comunicarse con el Estado, de allí que sea también un liderazgo partidista.

...se volvió a elegir la Asociación de Vecinos entonces convoqué a la asamblea, vinieron la gente y dijeron que tenía que ser yo, porque tu sabes hablar y plantear las cosas... yo también tenía otro proyecto, también eso lo había hablado con la presidenta de Corpozulia, pero como hubo cambio de gobierno, entonces eso se vino abajo... (Montiel, Eleodora. Entrevista 2001)

Existen también conflictos entre los líderes locales, todas mujeres en el caso de Kusi, que al parecer «cada una trabaja por su lado» y cada una plantea que fueron elegidas por la comunidad, es el caso de María Isabel Palmar, dirigente de la comunidad de Kusi, representante de la Alcaldía de Páez «en el asunto del agua», su tarea fundamental es hacer llegar los camiones cisternas a la comunidad y repartir el agua a toda la gente. Tal como nos dice «yo soy la que hago las diligencias» y refiriéndose a Eleodora plantea: «ella trabajó con los copeyanos, yo trabajé con los adecos»⁸ «ella se reúne con 12 personas nada más», «ella no es representante legal de la comunidad» (Palmar, Isabel. Entrevista junio 2001)

La legitimidad de la asociación de vecinos se logra a través de un acta o registro que lleva las normas jurídicas establecidas por el Estado y utilizando los códigos escritos occidentales. Sin registro no puede validarse ese liderazgo, aunque la comunidad también lo hace en la medida que demanda la presencia de un líder o acude a su convocatoria. Este es el conflicto entre líderes que se presenta en Kusi, de hecho uno de los argumentos principales es que «... ella (Eleodora) no lleva el ritmo de un acta donde lleve el nombre de la Asociación de Vecinos» (Palmar, Isabel. Entrevista junio 2001)

Asimismo, Julio Fernández, maestro y líder de Winkua manifiesta la necesidad de este requisito para legitimar el funcionamiento de la asociación, «eso lo hablé con Eleodora para que me preste el contenido para hacerla funcionar, el registro pues», sin embargo, de hecho el liderazgo de Julio es innegable y se muestra en su capacidad de convocatoria

«Cuando hay una reunión, la hacemos aquí, yo convoco, cuando por lo menos tu me dices: mira Julio, necesito a la gente de Winkua reúnemelos para el viernes, entonces yo los reúno y se hace como cuando los políticos vienen con sus mentiras y todo» (Fernández, Julio. Entrevista 2001)

Este tipo de relaciones se asemeja a las actitudes propias del Estado paternalista y del líder partidista presente en la sociedad nacional y en sus asociaciones comunitarias, por lo que son frecuentes las siguientes posiciones *«Por el agua ahorita, no tenemos problemas, porque gracias a papá Chávez»*⁹

Se refiere al actual presidente de la República Bolivariana de Venezuela.

Se trata de líderes comunitarios cuya legitimidad está en primer lugar en el poder de convocatoria y en la credibilidad que tengan en la comunidad, en segundo lugar, su poder para ser legítimo debe expresarse en el papel (acta o registro). Son principalmente funcionarios de gobierno, maestros, o personas que por vínculos de amistad o parentesco están cercanas a alguna autoridad local o regional.

Conclusión

Se evidencia la existencia de una red de interrelaciones entre el pueblo wayuu y el Estado venezolano, que se expresa en una dinámica de continuidades (permanencia de aspectos esenciales de su organización social) y discontinuidades (cambios socio-políticos y culturales)

enmarcadas en el nuevo ordenamiento jurídico-constitucional de Venezuela. La Constitución de 1999 afianza el proceso que viene gestándose desde 1989 con la promulgación del Reglamento Vecinal. De allí surgen una serie de instancias y mecanismos participativos que permite el surgimiento de grupos de poder y líderes emergentes, los cuales asumen con el ente estatal algunas funciones destinadas a solventar sus problemas más urgentes.

Las asociaciones de vecinos, los comités de agua y los bloques vecinales son muestra de las diversas formas asociativas propiciadas desde el Estado y que han proporcionado a las comunidades wayuu de Kusi y Winkua una instancia de comunicación y corresponsabilidad relativa con el gobierno nacional, regional y local. Esta nueva manera de participación ciudadana refuerza la dinámica intercultural.

Al analizar el problema del agua en las comunidades wayuu de Kusi y Winkua y las distintas formas de abordar su solución parcial se puede afirmar, que el control de éstas ha favorecido el surgimiento y fortalecimiento de un nuevo liderazgo, una nueva forma de poder que se ubica en las fronteras de ambas culturas para conectarlas, gestionar, y beneficiarse individual o colectivamente de esas gestiones. No obstante, los nuevos líderes coexisten con los liderazgos tradicionales wayuu que, en algunos casos los mismos individuos ejercen ambos roles.

Se manifiesta dificultades para organizarse, por una parte, los conflictos de los liderazgos internos y las tendencias políticas que enfrentan a los miembros de las comunidades y, por otra, los trámites administrativos resultan complicados y limitantes (registro de asociaciones, mecanismos de elección y formulación de proyectos). Esto permite afirmar, que a pesar que con las nuevas leyes de la república se establece el reconocimiento de la identidad y particularidad de la ciudadanía wayuu, se mantiene una visión y práctica que permite uniformidad en la superposición de las formas asociativas, negando de este modo la diferencia y especificidad de la organización sociocultural wayuu.

Por consiguiente, se requiere de instrumentos participativos que se apeguen al ordenamiento jurídico actual, pero que a la vez reconozcan la aportación del pueblo wayuu y sus distintas formas organizativas.

Notas:

- ¹ Este artículo se terminó de escribir en junio del 2003, fue entregado para su evaluación en julio de 2003 y arbitrado en esa misma fecha [Nota del Comité Editorial]. El artículo constituye un avance del Proyecto de Investigación: La autogestión de las comunidades wayuu, el cual forma parte del Programa de Investigación El Pueblo Wayuu: Dinámicas de vida, continuidades y negociación de identidades, financiada por La Universidad del Zulia (CONDES) y FONACIT.
- ² Profesora Titular de la Universidad del Zulia. Departamento de Ciencias Humanas de la Facultad Experimental de Ciencias. Unidad de Antropología. E-mail: nlealg@cantv.net.
- ³ Profesor Agregado de la Universidad del Zulia. Departamento de Ciencias Humanas de la Facultad Experimental de Ciencias. Unidad de Antropología. E-mail: alarconpuentes@hotmail.com.
- ⁴ Profesora Agregada de la Universidad del Zulia. Magíster en Antropología LUZ. Coordinadora de la Maestría en Antropología- Universidad del Zulia. E-mail: morelvaleal@hotmail.com.
- ⁵ Entre los entrevistados o informantes se pueden mencionar: en el 2000-2001 a Julio Fernández (líder y maestro de Winkua), María Isabel Palmar (funcionaria de la Alcaldía de Páez), José Uriana, Rudesindo Fernández (tío materno); en el 2001 a Jesús Machado, Luis Durán (funcionarios de la Alcaldía de Páez), Jorge Fernández y José Martín (funcionarios de Corpozulia); y en el 2000- 2001 – 2002 a Eleodora Montiel (maestra y presidenta de la asociación de vecinos de Kusi), Alfonso Echeto (pütchipü), todos ellos integrantes de la etnia wayuu.
- ⁶ Las casimbas son pozos construidos por los indígenas wayuu desde hace cientos de años, para producir agua potable a partir de agua del mar. Ver el trabajo de Rodolfo Salas – Auvert Desalinización natural de agua salada, por arena. 1999. LUZ.

- ⁷ Leer en la obra de Paz Ipuana (1972) lo referente a estos clanes primigenios entre los que pueden mencionarse, Epieyuu (los nativos de la propia casa), Epinayuu (los que golpean duros los caminos) Pushaina (los hirientes) Jipuana (los que moran sobre las piedras).
- ⁸ La entrevistada hace referencia a los partidos tradicionales del sistema político venezolano: Social Cristiano (COPEI) y Acción Democrática (AD).
- ⁹ Se refiere al actual presidente de la República Bolivariana de Venezuela.

Bibliografía:

- Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela.
2000. *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Gaceta Oficial 5.453 del 24. Mar. Caracas.
- Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela
2001. *Anteproyecto de Ley Orgánica del Poder Público Municipal*. Caracas.
- Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela.
2000. *Ley Orgánica de Participación*. Caracas.
- Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela.
2001. *Proyecto. Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas*. Caracas.
- BALANDIER, Georges.
1969. «*Antropología política*». Península. España.
1994. «*El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*». Júcar. España.
- CLIFFORD, J.
1999. «*Itinerarios transculturales*». Gedisa Editorial. Barcelona-España.
- GEERTZ, C.
1997. «*La interpretación de las culturas*». Gedisa Editorial. Barcelona-España.

GUERRA, Weildler.

2000. «Adaptación de los Wayuu a la vida del desierto» en, *Conferencia Museo del Oro*. Bogotá.

LEAL G, Nila.

1990. «La participación comunal en Colombia y Venezuela ¿Privatización o Democracia Participativa?», en *Revista Venezolana de Gerencia*. Universidad del Zulia. Venezuela.

TYLER, Stephen.

1998. «La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto» en, *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Editorial Gedisa. España.

VERGARA, O.

1990. «*Los Wayuu. Hombres del Desierto en la Guajira*». Centro Editorial Nacional de Colombia. Bogotá.