

El Chivo y el Ovejo en la Cultura Wayúu

Ciencias Sociales
y Humanidades

Trashumancia, economía y
derecho consuetudinario

Daniel Castro Aniyar



Dossier Académico ULEAM



EDITORIAL
MAR ABIERTO



**EL CHIVO Y EL OVEJO
EN LA CULTURA WAYÚU**

**El Chivo y el Ovejo en la
Cultura Wayúu**
*Trashumancia, economía y
derecho consuetudinario*

Daniel Castro Aniyar



Este libro ha sido evaluado bajo el sistema de pares académicos y mediante la modalidad de doble ciego.

EL CHIVO Y EL OVEJO EN LA CULTURA WAYÚ.
TRASHUMANCIA, ECONOMÍA Y DERECHO CONSUECUDINARIO
© Daniel Castro Aniyar

UNIVERSIDAD LAICA ELOY ALFARO DE MANABÍ (ULEAM)
Ciudadela universitaria vía circunvalación (Manta)
www.ulead.edu.ec

Departamento de Edición y Publicación Universitaria (DEPU)
Editorial Mar Abierto
Telef. 2 623 026 Ext. 255
www.marabierto.ulead.edu.ec
www.depu.ulead.blogspot.com
www.editorialmarabierto.blogspot.com

Cuidado de edición: Alexis Cuzme
Diagramación y diseño de portada: José Márquez

ISBN: 978-9942-959-47-8

Primera edición: agosto 2016

Manta, Manabí, Ecuador.

Resumen

El Chivo y el Ovejo en la Cultura Wayúu. Trashumancia, economía y derecho consuetudinario resume en un solo cuerpo investigaciones realizadas desde diferentes ángulos que explican la relación entre historia, significación simbólica y derecho indígena del chivo y el ovejo en la cultura wayúu.

Se resalta la relación entre el animal y el parentesco, su valor económico en el matrimonio, la deuda y la constitución de linaje [casta] y, por esta vía, se construye una historia del pueblo wayúu en los últimos 400 años.

Se identifican valores de utilidad de la práctica del arreo [arruléjüin] y sus rituales en las sociedades rurales y, sobre todo, dentro del tejido urbano de la ciudad de Maracaibo, Venezuela, la ciudad wayúu más importante.

Palabras clave: Chivo, ovejo, wayúu, guajiro, derecho consuetudinario.

ÍNDICE

Resumen.....	7
Introducción.....	11
Parte I.....	27

Arruléjuin. El Pastoreo wayúu

Sobre la sociología económica de la cría del chivo y el ovejo. Geocognitividad de la cría sedentaria y la transhumante. El caprino, el arreo y su significación en la economía indígena y el derecho consuetudinario. La relación cultura-natura desde la metáfora del chivo y el ovejo en el imaginario wayúu

1. La sociedad pastoril en occidente y la sociedad pastoril wayúu.	27
2. El Arreo.	31
2.1 La jornada (técnicas, desplazamientos, tipos de animal, comida enfermedades, estaciones y ecología). Arruléjuin.	31
2.2. Técnicas comunes de arreo.	34
2.3. Conteo, afectos y robo.	39
2.4 El usufructo económico: lo comestible, excrementos y el cuerero	44
3. El valor simbólico. Carne y sangre: economía y derecho. Retribución al núcleo familiar y al clan. Del animal humanizado, al humano animalizado.	49
3.1. Carne y economía.	49
3.2. Sangre y pena.	52
3.2. Imago humano/animal.	54
3.2.1 Descola.	54
3.2.2 Infancia (sentido de responsabilidad, acompañamiento del pastor ante la soledad y el yoluja).	56
3.2.3. Ekirrá. El chivo emisario y el chivo expiatorio.	56

3.2.4. El chivo expiatorio en la pobreza y desigualdad wayúu.	67
--	----

II Parte.....73

Los tres Wayúu.....73

El wayúu, el chivo y el ovejo en la dimensión histórica. El derecho consuetudinario wayúu en la formación económica y política del pueblo wayúu.

1. El Chivo y el Ovejo en América y en la Provincia de Maracaibo.	73
2. Descripciones del primer wayúu, antes de la entrada del chivo y el ovejo.	74
3. La entrada del chivo, el ovejo y la aparición del wayúu del desierto , como medio de producción y apropiación del espacio.	78
3.1. La Frontera Norte	81
3.2. El chivo y el ovejo como valor de cambio y significación en la constitución de clanes.	88
4. El wayúu de la frontera y la trascendencia de la cría ovino-caprina	96

Bibliografía103

Introducción

La cultura Wayúu. Los Tres Wayúu. Importancia de este libro.

Tres Wayúu pueblan el espacio y el tiempo de la Península Guajira. El Wayúu primero, el Wayúu del desierto y el Wayúu de la frontera.

Pocos son los testimonios arqueológicos de la vida del Wayúu primero. Quizás navegantes, o hijos de navegantes, quizás alguna tribu perdida de los arawaks, o en todo caso, suponemos que llegaron a la región de la cuenca del Lago y a sus adyacencias en el primer milenio de nuestra era, (Fernández Montiel, 1984), posiblemente pescadores, cazadores y recolectores (Lizarralde y Perrin, 1971). Probablemente habitaban en casas colectivas; de todos modos, cualquier especulación recoge el hecho de que fue en los montes y las serranías Cocinas, Jala'ala, Makuira y Salima (Perrin, 1980), donde se han hallado sus restos más remotos; se trataba de tierras más frescas y fértiles, pobladas de animales de caza, y particularmente húmedas. (Polanco, 1991).

Se sabe de ellos, a partir de las primeras descripciones castellanas hechas de sus comunidades hacia la zona occidental de la Península, que comerciaban y trabajaban significativamente la sal con otros pueblos indígenas, obteniendo de este intercambio, un legado económico y cultural diverso. Los **walah*** hembra y macho (estatuillas de oro y aleaciones, de origen estético y cosmogónico chibcha)¹ en manos de la cosmovisión religiosa de shamanes y jefes wayúu, son un indicativo del papel jugado por el comercio y la sal (Matos Romero, 1971).

A la par de un probable conocimiento de la agricultura, en el que Maleiwa (Di-os primero de la vida y la fertilidad) juega un importante papel, el sentido social de la economía del Wayúu primero parecía entonces reflejar el comienzo de un uso simbólico conocido por el estructuralismo como «pensamiento binario», arraigado aún hoy: las dos partes de un acuerdo negociado en la base misma de la economía wayúu sobre la producción, circulación y consumo de lo simbólico.

En todo caso, el Wayúu primero habita más las fronteras de lo especulativo que de lo probatorio. Sin embargo, tenemos certeza de él a partir de las mencionadas crónicas castellanas de principios del siglo XVI, y de pruebas arqueológicas sobre su llegada y presencia agrícola en esas zonas (Oliver, 1989) y de un testimonio sumamente convincente: el Wayúu del desierto.

Con la llegada de los españoles, la nueva dimensión social y económica del Lago implicó la exterminación cul-

¹ Existen dos figuras totémicas que no podían ser observadas antiguamente so pena, según la leyenda, de quedar sin vista. Los *walah*, macho y hembra, son figuras de oro fabricadas entre los chibchas, en las proximidades, seguramente, de lo que hoy es Colombia y Tunja, mucho antes de llegar los españoles.

tural y física de pueblos cuyos asentamientos eran de importancia económica o estratégica para los nuevos vecinos. Los Añún, pueblos de agua y hermanos lingüísticos del Wayúu, fueron los primeros en sucumbir, sus comunidades lacustres y ribereñas significaban el control mismo del Lago, y sus desplazamientos forzosos constituían el propósito mismo de la conquista en la zona. (Wagner, 1980).

No debió ser así, sin embargo, con los Wayúu, pobladores de un vastísimo y poco estratégico (desde la perspectiva española) desierto; la resistencia indígena no debió arrastrarlos hasta la muerte. Por el contrario, les permitió definir un cerco y una territorialidad, una dimensión autárquica para sus economías, para sus propias esferas mágico-religiosas y para aprender a comprender el nuevo momento histórico y poderlo habitar.

Pero el **alijuna***, el no-wayúu, estaba muy lejos y muy cerca al mismo tiempo y el Wayúu aprendió a negociar con él. En los términos de la Teoría de las Negociaciones, quien negocia tiene «poder», es decir, puede ofrecer recursos que la otra parte puede disponer difícilmente o no dispone en absoluto. Obviamente, solo podría haber negociación cuando las partes todas, aliadas o no, tuvieran «poder». Es así que la supremacía numérica del Wayúu sobre la Península adquirió sentido en el cuerpo de un nuevo proceso. Desde el desierto, aislado y lleno de **pulowi,*** los Wayúu pudieron constituir una alianza militar, expresa o no, necesaria (¿definitiva?) para el control español sobre los territorios añún (Fuenmayor, 1991). Desde el desierto fueron vendidos a los españoles grandes cantidades de Wayúu (entre ellos, prisioneros y víctimas de guerra entre

las castas y otros deudores de las economías indígenas) de los que hoy son testimonio las comunidades wayúu del Sur del Lago, ahora vinculadas al trabajo agrícola y de conuco en la zona (Matos Romero, 1971). Desde el desierto y algunas islas de entrada al Golfo de Venezuela, llegaron los alimentos y pertrechos de todo tipo, truequeados por los Wayúu a los piratas y corsarios, que iban a incendiar y a asaltar Maracaibo y Gibraltar. Según Exquemelin, (1982), los Wayúu dieron la logística necesaria a figuras, hoy legendarias en las historias de piratas y corsarios que guarda aún la tradición oral y escrita de Maracaibo, como Morgan y El Olonés para la invasión del Lago. Al desierto de la Guajira escaparon numerosos ejércitos realistas y patriotas, liberales y conservadores, todos derrotados, a esconderse bajo la sombra de una decisión fatídica o salvadora que reposaba en el mejor acuerdo a llegar en las negociaciones pertinentes (Matos Romero, 1971).

En fin, la Guajira representa la vida y supervivencia estratégica del Wayúu, ha jugado un marginal pero necesario papel en la historia del *alijuna*, y es el escenario de la lucha permanente y terrible de sus dioses.

Michel Perrin, quizás el antropólogo que más profundamente ha estudiado la Guajira, comenta: «El Wayúu es el pueblo más duro del mundo.» (Fuenmayor, 1991).

Tan cerca y tan lejos del mundo *alijuna*, el Wayúu conoce al chivo, venido de manos extranjeras. Comprende que no puede atarse a la recolección, a la caza azarosa, a la pesca difícil y peligrosa.

El chivo (o cabra) y el ovejo (o cordero), aparecidos hacia 1550, pudieron viajar con él, pudieron soportar las

inclemencias y no requirieron mayores esfuerzos que los aprendidos en el pastoreo. Estos nuevos elementos son incorporados para constituirse en un hito (tal como la olla de aluminio entre los Barí, o el plátano entre los Yanomami) en el nuevo espacio epistémico wayúu (Lizarralde y Perrin, 1991). Las que pudieron ser las organizaciones comunitarias de los Wayúu primeros se dispersaron, la relación del hombre con la naturaleza se realizó a través del pastoreo y las tierras adquirieron nuevos valores económico-productivos; las riquezas se ligaron a la menor o mayor posesión del animal, las relaciones de los hombres se redimensionaron sociopolíticamente y las distancias geográficas entre los hombres fueron salvadas otra vez con la negociación y la conveniencia de una nueva estructura social: «las castas» (suerte de comunidades emparentadas consanguínea matrilinealmente que pueden funcionar a distancia y sobre campos económicos productivos diferentes), (Matos Romero, 1971), y se hizo consistente el pensamiento y la cosmovisión wayúu en torno al desierto de la Guajira. El chivo respondió a una necesidad económica, desintegró un modo de producción que hoy nosotros desconocemos y dio independencia al Wayúu primero de la comunidad; igualmente consolidó la casta desde el parentesco en la distancia, se convirtió en la moneda por excelencia y le dio al Wayúu el concepto del poder político, económico y de negociación (Lizarralde y Perrin, 1971). Lo dispersó en el desierto al lado de la soledad y *pulowi*. Es otro hombre, el Wayúu del desierto.

Los Wayúu de la Frontera.

A finales del siglo XIX se produjo la pacificación de la Península Guajira. El desarrollo de mercados y la organización social del los Wayúu parecía ser elaborada y compleja.

La aparición de riquezas en manos de algunas castas desarrolló el ejercicio del poder político sobre las otras, desarrollando a su vez criterios más unificados de mercados, jurisprudencia y de expectativa social.

Ya había aparecido la *tuu'ma* (piedra preciosa —semipreciosa para el alijuna— de diferentes valores y tipos) como moneda, símbolo de riqueza, amuleto y, a partir de su referente económico, símbolo de castas poderosas. El valor de cambio de la *tuu'ma* fue altísimo y algunas de ellas equivalían a las riquezas enteras de una casta. La *tuu'ma* además parecía sobreestimarse en tiempos de sequía o escasez.

Al otro lado del cerco, Colombia y Venezuela consolidaban sus procesos nacionales. En Venezuela, muy pronto el petróleo reconstituiría las estructuras sociales, económicas y políticas.

Por lo pronto, el proceso de unificación nacional se llamaría: carreteras, unificación del Ejército, gobierno central, progresivo desplazamiento de los modos de producción latifundistas, unificación de los mercados a través de tarifas aduaneras y Juan Vicente Gómez. Sin embargo, ya con Guzmán Blanco (casi 30 años antes), el esfuerzo por consolidar la nación tuvo por bandera la unificación ideológica y simbólica oficial y la tregua final de los federalistas; este proceso significó, en lo concerniente a las po-

blaciones indígenas, la abolición de la propiedad colectiva (permitida en un decreto dictado por Bolívar en la primera mitad del siglo pasado) en nombre de los estandartes federalistas.

El país estaba tomando cuerpo internamente, en lo social en lo jurídico, en lo comunicacional, en lo económico y en lo político; por inferencia, la línea de la frontera comenzó a tener nuevos sentidos e importancias. Para el Wayúu, la frontera es un absurdo que divide el desierto, sin mayor criterio que una larga línea recta (hace un ángulo de 10° perfectos con el Ecuador). Pero ella va a redimensionar todo el proceso anteriormente vivido por el Wayúu.

Con el desarrollo de los mercados nacionales, Venezuela y Colombia, luego de la aparición del petróleo en Venezuela, y de la manufactura colombiana, van a establecer tarifas, acuerdos y restricciones comerciales de múltiples tipos entre sí. Para el Wayúu, bastábale con atravesar el desierto, como solía hacerlo, para comunicarse con vendedores y consumidores de la otra banda. A partir del contrabando, el desarrollo de mercados informales condujo al desarrollo de circuitos económicos complejos, producción, almacenamiento, transporte, competencia, criterios no oficiales de precios, centros comerciales, servicios públicos, carreteras, desarrollo de la agricultura y nuevas estructuras de decisión políticas. El excedente comercial quedó en manos de familias de las castas más poderosas y, por otro lado, supuso la inversión sobre infraestructuras para los nuevos rumbos de la sociedad guajira. Sin embargo, ello implicó la incorporación necesaria a otros mercados que no eran wayúu y de los que el Wayúu no dependía. Por

ello, él y su tierra sirvieron para enriquecer inmensamente uno de los cabos del nuevo circuito económico, el cabo *alájuna* que produce y determina las ganancias fundamentales de todo el proceso.

El Wayúu de la frontera conoce los transportes rústicos y se hace chofer, mecánico. Empieza a penetrar las ciudades y muda sus familias hasta los barrios. Cuando el presidente venezolano Medina Angarita ordena la fundación de Ziruma en los años 30 (primer barrio guajiro de Maracaibo) ya existían viviendo en Maracaibo 10.000 Wayúu (Perrin, 1980 y Matos Romero, 1971). La ciudad absorbe mano de obra barata, proceso que también lo separa del desierto. La inserción económica con el *aíjuna* ha sido desventajosa, ha abandonado sus tierras y ahora depende de él. A Nazaret (Colombia) llegan las misiones católicas (Polanco, 1991) y la zona de Cojoro pierde su importancia demográfica frente a Los Filúos (población de actividad comercial en el paso de Venezuela a Colombia). (Perrin, 1980). Del mismo modo surge, en medio del desierto y al lado de la frontera, Maicao, paraíso fantasma del comercio y la zona franca colombo-venezolana, donde la clase media de ambos países pudo acceder a los perfumes más sofisticados y costosos de Chanel, como a innumerables y copiosos artículos de brujería. Más allá está Río Hacha, en Colombia, reclamando mano de obra wayúu para su economía (Montiel, 1991).

Los Filúos y Maicao marcan zonas de comercio de contrabando y demandan Wayúu para sus exigencias lucrativas. La primera abre mercados de consumo interno en la zona y la segunda, más que una ciudad, es un fenómeno

social que vincula los mercados de ambos países entre sí y con el exterior. Así Maracaibo y Río Hacha constituyen las fuentes fundamentales de la oferta y la demanda de la frontera, relación mercantil que constituye para el Wayúu una ruleta rusa en la que no siempre lleva las de ganar. Con el ingente ingreso petrolero, la ciudad de Maracaibo logra reunir a su alrededor más de la cuarta parte de la población guajira sobre lo que fuese solo cerca de la décima parte del territorio total de la Península. En 40 años el Moján pasó de tener una población eminentemente paraujana² a una mayoritariamente wayúu y criolla. (Palmar, 1991).

También aparecieron nuevos *yolujas*, *kerralis* y *wanülüs*, o espíritus de terror. Ya Miguel Angel Jusayú veía la llegada de wanülü como un alijuna a caballo vestido de negro (escena, al parecer muy difundida y que infunde temor a muchos Wayúu y que apareció de manera similar en su momento en la obra Sobre la Misma Tierra de Gallegos) (Jusayú y Subiri, 1988). Por un lado, los guardias nacionales de ambos países (siempre al acecho de los contrabandistas), extorsionadores, violentos y arbitrarios, ante los cuales las leyes guajiras del cobro de sangre (Derecho popular y Penal de «castas») apenas logran el control. Y por otro lado, el narcotraficante y el paramilitar, sea *alijuna* o Wayúu, ha acumulado demasiado poder para ser tocado, transita las fronteras del desierto y desata la violencia y la muerte sistemáticamente (Polanco, 1991).

² La identidad paraujana, a veces percibida indígena y a veces mestiza, es aquella descendiente de los pueblos amerindios de agua de la cuenca de agua dulce de Maracaibo, de viviendas palafíticas, como los Añún.

La importancia de este libro.

La Constitución ecuatoriana ha impulsado la aparición de definiciones jurídicas de nuevo tipo referidas a la relación entre la naturaleza, la multiculturalidad y la interculturalidad. Esta innovación permite, al menos, imaginar mejor la integración entre *natura y cultura*, abriendo posibilidades al lenguaje, a la generación de nuevas formas de conocimiento e incluso a la generación de las bases de un nuevo episteme histórico.

Este libro se coloca en esa posición, entre la ruda realidad de la sociedad occidental moderna, que no alcanza a comprender su economía y su cultura sin avasallar o extorsionar la existencia de la naturaleza, como si se tratase de un otro extraño, malvado y arbitrario, y la posibilidad de incluir a la naturaleza en la identidad humana, desafiando nuestras formas de pensamiento más rígidas.

De modo que el esfuerzo de abrir la comprensión de la significación del chivo y el ovejo en la trashumancia y la cosmovisión, nos permite reflejar recursos para tratar con las culturas que nos rodean y, a la vez, nos muestra una imaginación de la naturaleza integrada a la cultura. Para ello, es importante reconocer y generar puentes empáticos con las culturas que difícilmente podrían entender el universo sin esta integración.

Phillipe Descola, el discípulo naturalista de Levi-Strauss, indicaba que el cimiento de la sociedad occidental moderna consiste precisamente en ese divorcio, pues no hay otra cultura, ni antigua ni contemporánea, registrada a lo largo de la antropología, que haya traspasado esta oscura frontera como lo hicimos nosotros.

La cultura en la que vivimos, en expansión y sin muchos remordimientos, comprende intelectualmente que sin la naturaleza no podemos sobrevivir, pero emocionalmente, allí donde las cosmovisiones culturales toman sentido, resulta casi imposible integrar la idea de naturaleza en el *nosotros* cultural, quedando paulatinamente solitario y en vías de extinción, como resultado de esta empecinada soledad. Para poder enceguecerse, llena su lengua y cabeza de discursos mal llamados “realistas”, o bien de discursos de vanidad y orgullo sin centro.

Ese descentramiento fue indicado por Jung en *El Hombre y sus Símbolos*, donde el autor afirmaba, casi un siglo antes de los hallazgos de Descola, que el hombre contemporáneo es inmanentemente sicótico, precisamente, por la incapacidad de su cultura en incorporar el mundo exterior a sí mismo, puntualmente, a la naturaleza. Jung y Descola, desde dos ángulos muy diferentes y en tiempos diferentes, nos ayudan a comprender que la naturaleza no es una definición externa y que su externalización nos enajena. Así, lo que es verdaderamente artificial, no sería lo que lo el humano elabora desde ella, sino el hecho mismo de que el humano cree que está fuera de ella al controlarla, cosificarla y transformarla.

De manera diferente, el infante humano de todas las culturas personaliza a las plantas y los animales, dialoga con ellos constantemente y, de ese modo, experimenta sus condiciones, en respeto a la diversidad que muestran. El humano occidental moderno, sin embargo, necesita que el niño abandone ese mundo, para poder considerarlo hombre mayor, persona “realista”. Así, el conocimiento cultu-

ral, esto es, la mente humana, es lo que verdaderamente se ha artificializado, y no lo que solemos denominar artificial, es decir, los productos de la cultura.

Sin embargo, la marca en este horizonte utópico, impulsada por Jung, Descola o las Constituciones boliviana y ecuatoriana, no traen en su bolsillo la respuesta a los problemas más acuciantes del desarrollo sostenible, el conflicto social, la existencia misma y la supervivencia. Así funcionan las utopías. No resuelven los problemas, más bien problematizan el mundo conocido, haciéndolo más complejo y difícil de intervención o de convivencia.

***El Ovejo y el Chivo en la Cultura Wayúu. Trashuman-
cia, economía y derecho consuetudinario*** apunta mejor a resolver problemas concretos.

Colocándose en el ángulo del derecho consuetudinario, la historia y la significación del animal en la cultura wayúu, nos permite reconocer aspectos favorables a la imaginación del derecho y su evolución en las sociedades modernas.

Esto se debe, fundamentalmente a cinco razones:

a). Los wayúu no son un pueblo de aquellos que románticamente los antropólogos tayloristas y estructuralistas soñaban. No son útiles para identificar las raíces del hombre primitivo ni primigénico, ni para discernir acerca de la consistencia de los mitos o los parentescos en las bases más puras de la Humanidad. Ni siquiera permiten construir una noción de igualdad entre las diferentes etnias, que ayude a los fundamentos de la igualdad del cere-

bro humano en todas las cuatro esquinas del mundo.

Esto se debe a que lo que hace característico a los wayúu no es su pureza, sino el arte con el que han adquirido préstamos culturales, genéticos, económicos y se han reposicionado en el mundo contemporáneo, en la complejidad de la frontera colombo-venezolana, el narcotráfico, el contrabando, el *bachaqueo*, la política, el pensamiento o la poesía, sin ceder a una identidad central, que se transforma sin complejos y sin fetiches.

En ese sentido, la ventaja de esta etnografía es que los wayúu son pares culturales en el occidente moderno. La dinámica del mercado, en los diferentes epistemes históricos, han centrifugado su cultura, permitiendo así su supervivencia. Como sucede con los otavaleños en Ecuador, los wayúu están muy lejos de ser una etnia en extinción y, bien por el contrario, se reproducen y tecnifican su cultura dinámicamente en el nuevo contexto.

Por lo tanto, lo que ellos hagan es más susceptible de servir de inspiración para la solución de nuestros problemas, del mismo modo que ellos han tomado en préstamo y resemantizado los objetos y las prácticas de nuestros predios culturales, porque respondemos a lógicas similares, incluso a lecturas similares de nuestros modos de producción.

b). El derecho consuetudinario wayúu ya ha demostrado mayor eficiencia en resolver el conflicto social, o al menos así se percibe, que el fallido Estado de Derecho venezolano.

En los últimos 16 años, el paulatino extremo debilita-

miento de la economía venezolana en manos de un Estado que incrementa su poder petrolero como una herramienta de control político, ha afectado gravemente también a su función judicial y el sistema penal en su conjunto. En el caso de los homicidios se calcula un 95% de impunidad. Es prácticamente imposible conseguir una demanda viable contra el Estado en cualquiera de sus instancias, las políticas criminales se caracterizan por acciones represivas que no logran ser disuasivas pues, según cifras oficiales, los delitos más prominentes siguen aumentando hasta alcanzar una tasa de homicidio de más de 50 puntos (ó 90 puntos, según la OVV); del mismo modo, las principales cárceles son obsoletas, sobrepobladas y controladas económica y militarmente por los mismos delincuentes.

Hoy en día, la llamada “ley wayúu o goajira”, si bien también presenta algunos problemas, desafía estructuralmente la eficiencia de la “ley alijuna” (del no-wayúu) y resuelve lo que el Estado, claramente incapacitado, no puede resolver: es disuasiva, pacífica a las partes en conflicto y genera compensaciones que atienden directamente a las víctimas. El animal se convierte en una condición contable del poder entre las partes y permite devolver legítimamente el orden transgredido en la cultura. Las referencias locales acerca de la eficiencia de la “ley wayúu” no solo han sustituido en veces a la ley alijuna sino que, incluso, se ha convertido en una solución viable para los no-wayúu que comparten la zona.

c). El derecho consuetudinario wayúu también desafía la norma penal occidental en su conjunto. Mientras el

occidente moderno cuenta con la cárcel como su pena por excelencia, esto es, una pena que no se define por la compensación o la retribución, que supone una rehabilitación que nadie garantiza, que se basa en el castigo y oprobio al “malvado”, estigmatiza al delincuente, y reproduce la delincuencia frente a la Reacción Social, el sistema contable que se establece a través del caprino y el derramamiento de sangre, permite regenerar de algún modo las cuentas emocionales y económicas agredidas por la infracción. Promueve la mediación y el arbitraje, disuade con relativa eficiencia al transgresor en no repetir su acción en su comunidad, y disminuye la impunidad.

d). La relación del wayúu con el animal no es una relación sagrada, sino pragmática. Ello es lo que da dinamicidad al modelo, frente a modelos basados sobre simbolizaciones estructuradas acerca de la maldad del otro (el negro, el homosexual, el delincuente, el pecaminoso, etc.) y releva así la participación de la moral por las necesidades convenidas de las partes en resolver el daño causado.

De tal modo que, frente a otras formas del derecho consuetudinario indígena, es un modelo más preparado para comprender lo intercultural.

e). La necesidad de transmisión y reproducción de capitales así como de las lógicas del poder político, hacen posible el derecho wayúu, al igual que el nuestro. De tal modo que el Universo no se representa por sí mismo, como en construcciones a favor de la ecología, no supone la existencia de un GAIA y otras formas de ecologismo radical

que impiden la evolución de la tecnología contemporánea y la reproducción de capitales. El universo wayúu se representa en el manejo pragmático de la naturaleza, en virtud del poder político y económico que les confiere.

Pero no por ello, se desintegra de la naturaleza o la ignora. El derecho consuetudinario wayúu, en su contexto, provee de recursos para potenciar las posibilidades del ecologismo sin arriesgar la particularidad de la cultura en la que vivimos. Porque, como ellos, también somos el resultado de nuestra propia historia y, creer lo contrario podría llevarnos a una aventura muy peligrosa.

Parte I

***Arruléjüin*³. El Pastoreo wayúu.**

Sobre la sociología económica de la cría del chivo y el ovejo. Geoconitividad de la cría sedentaria y la transhumante. El caprino, el arreo y su significación en la economía indígena y el derecho consuetudinario. La relación cultura-natura desde la metáfora del chivo y el ovejo en el imaginario wayúu.

1. LA SOCIEDAD PASTORIL EN OCCIDENTE Y LA SOCIEDAD PASTORIL WAYÚU.

La sociedad pastoril en occidente ha estado vinculada al desarrollo de culturas rurales característicamente conservadoras. Sociedades añoradas en la literatura, en el uso del lenguaje, como *los viejos tiempos del campo*, “en oposición a la ciudad con su impersonalidad, desorganización, anomia, vicios y presiones competitivas” (Foster, 1988, p. 40).

³ La escritura ü aquí se utiliza para un sonido similar al de una u francesa con los labios apenas entreabiertos. En fonética es similar a la [μ].

Jefferson llegó a plantear para Norteamérica que se enviaran las materias primas a Europa para preservar “las costumbres y virtudes rurales de América” (Foster, 1988, p. 41).

La moral conservadora, el orgullo por las tradiciones emblemáticas, parafraseando a la teoría económica clásica de Smith, tendría en estas sociedades una causa en la teoría del pastel finito de la economía pastoril:

“Las técnicas productivas basadas en la energía humana o animal, y las simple herramientas que se usaron por primera vez desde antes de nuestra era, son esencialmente estáticas. En consecuencia, la producción es constante (excepto cuando la afecta el clima) y tal vez declina con el peso de los siglos como resultado de la erosión, la deforestación y otras consecuencias de la actividad humana. Esto es, el “pastel productivo” total de la aldea no cambia mucho y además no hay manera de aumentarlo por más arduamente que trabaje el individuo... si alguien parece progresar, lógicamente lo ha logrado a expensas de los demás vecinos de la aldea” (Foster, 1988, p. 50).

Sin embargo, aunque alguna de estas afirmaciones tengan similitud con el caso wayúu, como la necesidad de guardar tradiciones y un sistema de derecho consuetudinario complejo, no identifican bien la particularidad de su sociedad pastoril.

Esto se debe a que el chivo como préstamo cultural también importó, dada su naturaleza económica, las condiciones de desigualdad y exclusión del mundo pastoril que existían en España hasta la Goajira Colombo-Venezolana.

Las características más importantes que permitieron esta diferencia fueron, por un lado, la presencia de técnicas trashumantes de pastoreo y consiguientemente, por el otro lado, su ubicación en los interjuegos de la sociedad, por la vía del comercio no formal y la apropiación política y económicamente desigual del espacio por parte de los pastores.

La cría del chivo y, más particularmente, su “arreo”, imprime a las sociedades dependientes de la estaticidad de los recursos naturales, recursos de libertad y definición de horizontes de emprendimiento. El humano, gracias al pastoreo, cambia su geo-cognitividad por una basada en su propio *foco de control* sobre el espacio y, por ende, la representación del universo conocido. Por un lado, su economía depende de los clientes establecidos alrededor de aquellos parajes conservadores de los que hablaba Foster y, por el otro, depende de la audacia de sus desplazamientos en el espacio, así como el reconocimiento del espacio como una entidad viva, en permanente transformación, al que hay que saber leer e interpretar.

Durante el invierno español, las ovejas bajaban de la meseta de Castilla y en el verano volvían: iban de Norte a Sur por toda la Península. Tal era su trashumancia que, en 1273, el Honrado Concejo de la Mesta estipuló que todos los rebaños eran uno solo, protegidos por el Rey y por tan-

to exentos de peaje (Bernand y Gruzinski, 1996). Por vía de esta estrategia, la Corona feudal intentaba resolver ese vacío jurídico que problematizaban el chivo y el cordero:

a) Si su ámbito y pertenencias territoriales eran compartidos por varios reinos, ¿A cuál reino pagan tributos? ¿A cuál rendían obediencia?

b) Si pastaban en el Norte durante el verano y en el Sur durante el invierno ¿De quién son los pastos? ¿Cómo se tributa la producción?

c) Si venden en los mercados pero no son comerciantes ambulantes, sino propios del reino ¿Por qué ha de tratárseles como extranjeros?

De tal modo que la técnica trashumante, la cual sigue siendo predominante y casi exclusiva del Magreb, compite con toda la sociedad villana e hidalga que representaba el cerdo para el año 1550 en la Península, y con la sociedad mantuana, criolla y urbana que representa hasta hoy la res en Ecuador, Venezuela y Colombia.

Esta competencia es económica pero también cultural. El arreo impide que los hijos del arreador en largos ciclos geográficos y estacionarios, accedan a la misma educación que los hijos de los criadores de res y cerdo. Más bien acceden a una cultura normalmente muy sofisticada pero enfocada en la interpretación dinámica de las señales del tiempo, la geografía, los animales y de relaciones humanas parcas y pragmáticas.

El amor español por el pastoreo es entonces el amor de sectores sociales subalternos por la técnica, más que de

pastoreo, de **arreo**. Esto es, de técnicas de largos desplazamientos masivos que hacían este tipo de criadores. Una sociedad transversal, de poco gusto por la cultura citadina, y poco propensa a la moralidad eclesial característica de actividades sedentarias (Bernand y Gruzinski, 1996, p. 123).

Para el caso de la nación wayúu, la presencia de cría de ovejo, chivo y res es notificada en la ciudad de Maracaibo, tres años después de su fundación definitiva, esto es, en el célebre informe de Rodrigo de Argüelles y Gaspar de Párraga en 1579. Pero su desarrollo protagónico se da bajo la modalidad de arreos por largos desplazamientos (en wayúunaiki, *arruléjuin*) junto al pueblo wayúu, tanto por las razones socio-económicas y geo-cognitivas expuestas en la segunda parte de este libro, “*El Chivo, el Ovejo y los 3 Wayúu*”, como por la importancia del orgullo, en los mundo cotidianos de vida del wayúu del desierto, que representa ser un pueblo arreador.

2. EL ARREO.

2.1 LA JORNADA (TÉCNICAS, DESPLAZAMIENTOS, TIPOS DE ANIMAL, COMIDA ENFERMEDADES, ESTACIONES Y ECOLOGÍA). ARRULÉJUIN.

La jornada de pastoreo es estructuralmente similar en todas partes del mundo. Se levantan en la mañana pastor y rebaño. El pastor desayuna, se cuentan las cabezas, se prepara la salida del corral y luego la salida de los linderos domésticos, generalmente construidos cognitivamente mediante protocolos simbólicos diversos. Se escoge algún

circuito de arreo, y este será más largo o más corto si hay mayor sequía o no.

En el caso de la cultura wayúu, si son dos pastores, uno va atrás y otro adelante. Si son más, se cierra un rombo alrededor de la manada. El pastor de adelante debe conocer no solo el trayecto sino la posibilidad de que hayan elementos distractores no convenientes a la manada para preparar la estrategia de desvío. Hace las veces de un “freno” que desliza a la manada hacia algún lado. El pastor de atrás es quien realmente arrea la manada, es su “motor” y la conduce a lo largo del trayecto. Las técnicas que inducen el desplazamiento en la manada giran todas en la posibilidad de espantar a los animales en un sentido o en otro. No se mueve a la manada con mecanismos de atracción producidos por el hombre.

Los elementos distractores en el desierto tienen que ver con los huertos de los vecinos, alguna vía de vehículos, pequeños o grandes barrancos, aguas estancadas, otros rebaños cercanos, etc. En este caso la responsabilidad del movimiento de una *buena manada* pequeña (unas 100 cabezas) queda en el pastor trasero, a veces el único.

Los elementos distractores de la ciudad y el campo son mucho más complejos y además, cambiantes: chivos y ovejas se pueden comer los jardines de las casas, los huertos familiares, la basura acumulada en las cañadas, las bolsas de basura en el frente de las calles del barrio, los carros pasan más velozmente y pueden atravesar la calle, la geografía es más compleja y puede esconder a un ladrón de chivos, es más difícil conseguir levantamientos, atalayas con ángulos adecuados que permitan divisar la totalidad

del grupo y la disponibilidad de comida no solo depende de los ciclos de la naturaleza, sino también de la disponibilidad de terrenos baldíos, plazas abandonadas, y zonas intermedias entre hatos, granjas, o incluso permisos para entrar a los hatos.

La responsabilidad del pastor delantero es tan importante como la del trasero en manadas mayores de 50 cabezas y, si solo hay un pastor trasero, deber ir y venir preventiva y constantemente entre la punta y el final de la manada para “frenar”, evitar las distracciones y “doblar”. El pastor trasero o delantero debe reconocer la presencia de basura distractiva hasta en 2 Kms. de distancia, tal es la velocidad con la que se puede desplazar un grupo y luego el resto de la manada.

Los chivos y ovejos gustan mucho de la yuca, el plátano y otros productos agrícolas, por lo que el atractivo de un hato puede ser fatal para la convivencia entre el pastor y el horticultor. También gustan mucho de los residuos de las basuras. Alirio (Informante 1) dice que el chivo que come basura no se alimenta bien, y puede enfermarse. Ricardo (Informante 2) dice que el problema de la basura no es ella en sí misma sino la bolsa plástica, la cual puede producir asfixia.

Si hay abundancia de alimentos cerca del círculo domestico el pastor siempre vuelve al mediodía con la manada al corral para alimentarse él y prepararse para salir a otro circuito de arreo durante la tarde. Si no hay abundancia el pastor se prepara para viajar más lejos y llevar algún tipo de alimento propio que le sirva de almuerzo y no regresar hasta antes de caer el sol.

La manada debe mantener una forma oval, lo suficientemente estrecha como para que el animal siempre reconozca la punta y el final de la mancha, y prosiga su dirección. De ahí la importancia de los pastores laterales en las grandes manadas. Ricardo dice que lo mejor es un ancho de solo seis animales.

Cuando el grupo arreado se divide en dos grupos, es el inicio de un problema para el arriero, pues reunificar el grupo no siempre es sencillo, y su control es implica mucho esfuerzo y pocas posibilidades de logro.

Cuando chivos y ovejos son arreados juntos, las chivas son las que conducen mayormente la manada, dada la inquietud y la velocidad con la que acceden al espacio. El padrote nunca dirige la manada.

2.2. TÉCNICAS COMUNES DE ARREO.

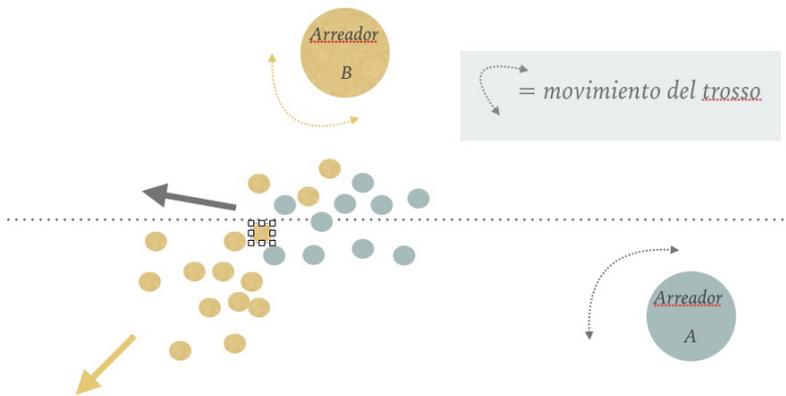
El arriero debe tener un sombrero y una vara o *trosso*⁴. A veces una alforja (industrial, un mapire o un *susú*, pareciera ser indiferente) para los circuitos de arreo más lejanos.

La vara *trosso* debe ser sólida, gruesa y derecha. La madera más apreciada por el pastor es el *curarire*⁵ o alguna otra que haga consistente (fuerte, calibrada) a la vara. Para identificar el objeto, se realizó un pequeño documental con el fin de explorar la cotidianidad del arreador. Ver video “Pastores: Alirio” desde 0:52 en https://youtu.be/Pbe_5K5HODk

4 El sonido de la s [j] es prolongada.

5 *Handroatus serratifolius*

La principal función de la vara es expresiva. Cuando el arriero quiere movilizar la manada hacia la izquierda, debe gritarle señales vocales ya codificadas y batir la vara en el aire, en un ángulo visible para el ojo animal, en la diagonal contraria al sentido en que se quiere conducir a la manada, en este caso, en sentido diagonal. El principio es sencillo:



Arreo

Para ver la imagen de Alirio utilizando el *trosso*, observe desde 0.38 en el mismo video.

La segunda función de la vara es extender el brazo del arriero: cuando la manada pierde forma y las cabezas de chivos y ovejoes parecen apuntar a una dirección no conveniente, o cuando un animal parece romper el óvalo o rombo, y el arriero no había previsto la situación, este debe lanzar la vara con el fin de hacer ruido y colocar la

presencia humana en el sitio donde no se quiere que se desvíe el animal o la manada. Con el fin de ilustrar esta práctica y reconocer emocionalmente el tiempo y el entorno cotidiano del arreador, se realizó otro video. Ver aquí: “Pastores: Abraham”: <https://www.youtube.com/watch?v=uNad9o1TSVY>

Es evidente que la manada teme a la vara, aunque jamás hayan sido golpeados por ella. En algunos casos, lanzar la vara puede, en la desesperación, golpear a un animal e incluso matar a los fetos de una cabra embarazada. De hecho, las entrevistas denuncian que algunos arrieros golpean regularmente a los animales para espantarlos o detenerlos. Esta es una preocupación clara en todas las entrevistas. Como un aporte a este problema, Antonio confeccionó una vara de fuerte madera, pero recubierta de plástico PVC y plástico de manguera, para evitar un accidente más doloroso al animal. La vara puede ser de tipo “garabato”, lo cual permite al arriero “engancha el animal” por el cuello o, en un extremo, la pata.

La tercera, y no por ello menos importante, función de la vara es entregar el control del arreo a otra persona. Para ello, los padres, abuelos e iniciadores en el oficio de arrear deben saber fabricar varas sólidas, calibradas, largas, incluso de buen color (Ricardo recuerda las que le fabricaban de madera de hermoso color amarillo), según la costumbre de cada arriero por décadas y seguramente por generaciones.

En el mismo video de Alirio, puede apreciarse el momento en que supo que queríamos pastorear con él; ya en el campo buscó una rama bien seleccionada entre muchas,

ceremoniosamente la alisó con su machete, y nos la entregó como un acto de cercanía y complicidad. El valor simbólico de esta vara es importante, y refleja un acto de traspaso de autoridad, adultez y responsabilidad en el mundo del niño. Es de hecho, muy agradable, sentir el peso y la fuerza de una buena vara en la mano.

El *trosso* es un testimonio local, en la cultura popular indígena latinoamericana, cuyas metáforas son los báculos y bastones ceremoniales de los Reyes, Papas y aún hoy de algunos Presidentes.

Cuando un ovejo, quizás por provenir de un corral diferente, se resiste a seguir a la manada y se puede perder, hay una técnica, para evitar que se pierdan, muy diferente al cencerro europeo. Con una madera similar al de la vara de arreo, se amarra un palo verticalmente a la cabeza del animal nuevo. Si la vara es larga, le impide al animal correr y desaparecerse, y si la vara es más corta, deja la huella de su trayecto sobre la tierra, haciendo más sencilla su localización.

Los pastores fueron adiestrados en el oficio desde muy pequeños (es común ver niños de 4 a 5 años de edad, apenas pronunciando bien el idioma, que ya son responsables de una parte del proceso) y el pastoreo les permitió salir de la casa, adentrarse en la inmensidad del mundo, explorar siendo, además, responsables del trayecto y responsables de la manada.

Así cuenta el importante cultor wayúu, Miguel Ángel Jusayú, cómo el personaje de “Ni era Vaca ni era Caballo”, de cierta inspiración autobiográfica, comienza el pastoreo:

“Ahora bien, cuando ya yo estaba un poquito grande, “¿qué será mejor para el niño?” –decía el hombre de quien yo era hijo. “Lo mejor es que yo le dé animales; conviene que yo busque ovejas para que él las pastoree” –decía él. Y así lo hizo...”

...” Sí, aquí tienes unas ovejas para que las pastorees. Tendrás que ser diligente detrás de ellas; no las vayas a desatender, las tienes que querer. No tienes que estar allí junto al fuego en las topias, contemplando la olla. Sábetete que tener animales es lo mejor; si no tienes animales, tendrás que estar mendigando por ahí la leche de animales ajenos” –me decía mi padre cerca de las ovejas...”

...”Nosotros comíamos de nuestra cosecha; solíamos comer la carne de los animales que criábamos. Había comida, fruto de los lloros en los velorios; otras veces comíamos con el pago dado por las muchachas; otras veces comíamos comida cambiada por otras cosas...”

...” Cada vez que andaba por el camino, no sentía tanto miedo. La presencia de las ovejas me libraba del miedo. Me preocupaba constantemente de que mi rebaño estuviese completo para que no me mandasen al anochecer a mirar entre los rebaños de los vecinos en busca de alguna que faltaba...”

...”Después fui muy apreciado por el cui-

dado de sus ovejas. Me regalaban algo así como un sombrerito, la camisita o si no comida. Si en alguna oportunidad pasaba por sus casas con hambre, “ahí está, déngle de comer” –me decían.” (Jusayú, 1986, pp. 56-60)

Asumir el pastoreo en la cultura wayúu implica traspasar una frontera iniciática entre la vida y la muerte (supervivencia cultural), entre los espíritus malvados y la protección familiar (tensión entre lo doméstico y el mundo laboral masculino), entre la comida y el hambre (economía), entre la soledad y el intercambio (comercio y emprendimiento), así como entre el niño y el adulto (biología humana).

Contar ovejas y arrearlas, para el niño wayúu, es la clave de una afectividad importante desde la cual se construye el mundo.

2.3. CONTEO, AFECTOS Y ROBO.

Si bien la tendencia más contemporánea es a vender todos los animales cuando la oportunidad llega, el wayúu ha procurado y sigue procurando mantener algunas unidades mínimas que le permitan la nueva reproducción del rebaño. De tal modo que, por ejemplo, *el padrote* no sea cambiado por otro *padrote* esta vez comprado en el mercado, sino que, mientras dure su ímpetu siga formando parte de la manada.

Esta actitud, muchas veces silenciada en el discurso explícito, parece estar asociada a una relación afectiva que se consolida con años de acompañamiento y recono-

cimiento mutuo entre el pastor y el animal. Esto parece ser normal en las sociedades pastoriles tradicionales y produce emociones encontradas, dado que el animal en tanto proveedor de comida y recursos, no es finalmente un igual. Esta dolorosa contradicción es ilustrada en los relatos de pastores ante el impacto de la modernidad. Ante la progresiva modernización que vive el Saharai en manos del gobierno marroquí los pastores declaran su apego a la trashumancia, en tiempos en que el animal no era totalmente cosificado:

“Las gentes mayores de Smara han dado la bienvenida a esos progresos, pero de sus conversaciones se desprende una irreprimible nostalgia de los viejos tiempos del nomadismo y el pastoreo de cabras y camellos. ‘El camello’, dice uno, ‘es un regalo de Alá a los hombres; el animal más hermoso e inteligente que existe’.”
(Valenzuela, 2008)

Miguel Ángel Jusayú desata esta relación, en un hermoso relato en el que una mujer pulowi⁶ cuida sus tortugas como si fuera rebaño. La analogía es clara: Parrusa, el protagonista, se roba las tortugas, lo que no es más que la amenaza cotidiana más importante de un pastor. La mujer pulowi, dueña de dominios del mar, no entiende el mercado y cree que el robo solo es posible para el consumo del propio ladrón. Su rebaño de tortugas es uno que no

6 Pulowi es un principio de hiperfeminidad que gobierna el universo sustantivo, una suerte de sitio doméstico infinito, múltiple y, muchas veces peligroso, en la cultura wayúu. Una mujer pulowi es una mujer mítica, proveniente de un dominio misterioso.

responde a las obligaciones intercambio en una sociedad extendida. Entonces la mujer marina, estalla en furia:

“Sí, con que éste es él, sí, con que éste es el hombre que tiene tanta barriga para comerse mis animales, que ni siquiera dejaba un día de comerlas. Se come una que es grande, se come una joven, uno que sea castrado, una que sea parida; y cómo sufre su hijo llorando en su ausencia. Son hartas y graves sus fechorías, ¿Qué será bueno para que él sufra como merece? Lo mejor es que me lo lleve ahora para mi casa para hacer con él lo que quiera”. (Jusayú, 1986, p. 47).

Es más fácil comprender la relación afectiva entre el animal y la cultura en el capítulo “Imago humano/animal” de este mismo estudio. Pero vale la pena hacer un aparte para desarrollar la relación entre el pastor y su manada.

Ricardo, quien fue pastor infantil en las zonas de rurales de las afueras de Maracaibo, en puntos intermedios entre la Paz, San Isidro y La Concepción, dice que el control de la manada requiere de varias técnicas, todas indispensables, pero que el trabajo fundamental, el más constante, es reconocer todos los animales, los hijos, los hijos de los hijos, los padres, las preñadas, las amamantantes y los abuelos. De esa manera se facilita la cuenta de manadas que pueden pasar los 50 animales. La cuenta de los animales, es en sí mismo el cuidado de ellos.

No es difícil pensar que no es una coincidencia que la

primera diferencia apuntada en los pastores entrevistados entre el chivo y el ovejo es que el primero es más inquieto, y por lo tanto es más fácil de perderse y robarse. “El chivo se roba hasta 7 veces más”, dice Ricardo⁷.

En los tres pastores rurales-urbanos entrevistados los sistemas de conteo son por conjuntos y subconjuntos de familias, y 50 cabezas es un número fácil de controlar para una sola persona, en la frontera de lo que comienza a ser difícil. Entre 100 animales y 300 se trata de una manada de oficio, importante. Por ello los pastores en las zonas rurales y urbanas suelen reconocer, casi en un tono de leyenda, que los pastores en el desierto pueden pasar las 1000 cabezas.

El reconocimiento de la manada por sus familias, coloca al pastor en la necesidad de comprender las relaciones, las parejas, los conflictos entre los machos y de quien es hijo cada animal. La comprensión de la manada es entonces de un proceso de domesticación en el tiempo entre el pastor y un rebaño con historia, con cosas que contar. Ricardo sabía que, además, su abuelo le pagaría con un chivato, para que él lo venda o lo *domestique*⁸, o se lo coma, lo que él quiera. La historia que observaba de niño ante sus ojos, iba a incluirlo a él.

Son comunes los relatos de robo. Desde hombres que llegan a toda velocidad con camionetas y armas de fuego,

7 Extrañamente, a diferencia de los testimonios de todos los pastores, testimonios de campo y de la bibliografía técnica consultada, Jusayú clasifica al ovejo y a la cabra de manera inversa. El primero es más inquieto y la segunda es más tranquila por lo que es preferible pastorearla. Sin embargo, en el resto del relato lo que arrea el protagonista de Ni era Vaca ni Era Caballo, son los ovejos que le cede su padre. Puede bien tratarse de un error de transcripción. (Jusayú, 1986, p. 56)

8 Quizás sería mejor decir *mascotize*, dada la condición dinámica y abierta de lo doméstico en el nomadismo y el semi-nomadismo.

hasta personajes que han cultivado astucias “zorras” para hacerse de cabezas. No se conoció en ningún relato, casos de animales que depredasen el rebaño, como en las referencias europeas de los cuentos de nuestra infancia. Esto debió ser un aliciente para el desarrollo del pastoreo en estas tierras y nos regala la imagen de una fauna pequeña y pobre que recibe apaciblemente al caprino recién llegado en la Goajira, desde la fundación de Río Hacha hasta Maracaibo.

También son comunes la historias de personas que se pierden buscando un chivito y entran en lado peligroso del mundo, donde *pulowi* y todos sus espantos gobiernan (*wanuulus*, *keerralis*, *yolujas*...). Este es el caso de la célebre narración “El Burrito y la Tuna” de la tradición oral wayúu, de la cual extraemos esta narración:

“A la cuarta noche, el hombre se bajó de su burro y colgó su chinchorro para descansar. De repente, en el fondo de la noche, se oyó el silbido espeluznante de un Wanuluu que le seguía los pasos. Lleno de miedo, el hombre brincó de su chinchorro y se escondió detrás de un olivo. El burrito no oyó al Wanuluu y siguió tranquilo masticando el fruto de unos cujíes.

La segunda vez el silbido sonó más cercano... el burrito paró las orejas. El hombre se acurrucó lo más que pudo detrás del tronco del olivo y vio... a la luz de la luna, un jinete sin cara. Llevaba plumas blancas en la cabeza y cabalgaba sobre un caballo de sombras” (Paz

Ipuana, 1983).

Más allá de los tradicionales cuentos de misterio, los wayúu reconocen en la dimensión *pulowi* parte importante del episteme característico *del desierto*, entre el s. XVII y principios del s. XX (ver más sobre azazel-pulowi en el subcapítulo “Ekirrá” de este estudio). El escenario del terro wayúu es el desierto. El aliado del wayúu en contra de la inmensidad de la Goajira, los espejismos, los demonios de fuego, es el chivo, el ovejo o el burro, el cómplice humanizado, como si fuese el Sancho de las aventuras wayúu.

2.4 EL USUFRUCTO ECONÓMICO: LO COMESTIBLE, EXCREMENTOS Y EL CUERERO.

Una chiva hembra puede pesar cerca de 28 kgs y un padrote hasta 40 kgs dentro de la norma. En momentos que se escribe este texto, el bs x kgs varía de 18 a 25, según el mercado, no la calidad del animal.



Hoja de cují y “ramita redonda”

Nueve ovejos o chivos pueden comer dos hectáreas por día de abrojos y maleza. En tiempo de lluvia, la tierra puede reponer estas dos hectáreas en solo cuatro días. Esto se debe a que el chivo y el ovejo prefieren los brotes tiernos de la mayor parte de la compleja diversidad vegetal de las tierras secas de Maracaibo y La Goajira. No gusta del pasto ni pajonales altos. Es por esta razón que no es aconsejable arrear reses con chivos y ovejos al mismo tiempo.

Para el pastor, lo que es llamado simplemente así, “monte” (abrojos y maleza), es un enorme abanico de posibilidades nutritivas y nomenclaturas.

Según Ricardo, este es el “monte” característico que prefieren el chivo y el ovejo:

La hojita del cují⁹ (el chivo más que el ovejo), los hijos del cují, monte de florecita blanca, monte de florecita azul, la paja de caballo o cadillo¹⁰ cuando está húmeda y es de textura lisa, la hoja del curarire¹¹ (el chivo más que el ovejo), la corteza de algunos árboles (el chivo más que el ovejo), el cardón¹² cuando está verde y jugoso, la ciruela (su tronco y su hoja), los brotes de paja-pasto, el atajaviejos¹³ o grama cola¹⁴ cuando está suave y la enredada. Durante la sequía, gustan de la paja seca y el pastor tumba ramas de árboles como el cují, para bajar el alimento al animal, y la dormidera.

9 *Prosopis juliflora*

10 *Cenchrus equinatus*

11 *Handroatus serratifolius*

12 *Echinopsis atacamensis*

13 *Lolium perenne*

14 *Equisetum*



Algunos rebaños se alimentan exclusivamente del pasto seco que sobra de las podadas en las granjas, resolviendo un problema al dueño de la tierra.

También gustan del espinito, de la uña de gato (la que tiene un “maní” por dentro), y la muy famosa “lengua de vaca”, solo cuando está tierna.

Alimentos preferidos del chivo II



Hijo de cují

Como se ve, la fama de depredador absoluto que, sobre todo, tiene el chivo no es tal: Alirio calcula que nueve animales (tres preñadas un macho y cinco en crecimiento) pueden comer 1 kg y medio por día de “monte” en un espacio de dos hectáreas, el cual además se regenera muy rá-

pidamente. Los abrojos son inútiles para todo cultivo, son más bien, el tipo de monte que se produce cuando se deja descansar la tierra por un año. Se trata de especies que no necesitan sembrarse ni fertilizarse, dada la total endogeneidad de su naturaleza.

Hugo Medina (1992) realizó una investigación sobre consumo forrajero del ovejo para fines de cría industrial en el Zulia, Venezuela, y calcula que, para un forraje mixto (del potrero al pastoreo durante el día, el cual luce conveniente pues reconoce “la poca tradición en nuestro medio en el uso de pastores”) el animal consume 1,9 hectáreas cada siete días, cuando es vientre (preñada), el macho 0,5 y las hembras en crecimiento 0,4 hectáreas. Para el rebaño de nueve animales de Alirio esta fórmula da 1,6 has por día, esto es, un aproximado cercano del cálculo del mismo Medina.

Toda la zona de protección de la ciudad de Maracaibo, de la que solo hay una ocupación humana del 15%, está compuesta por abrojos de estas especies. El interés agrícola de estas tierras compite negativamente con las tierras más fértiles de la Concepción, Sur de La Cañada y Perijá, sitios a los que además llegan importantes vías vehiculares. La amenaza fundamental sobre las tierras de la zona protectora de Maracaibo consiste en la fabricación de inmuebles, la extensión de barrios y la extracción de arenas y tierras para la construcción.

Sin embargo, sobre estas tierras camina una importante reserva proteica, desconocida por los ciudadanos: chivos, ovejos y reses, las mismas que rápidamente se aclimataron a la Maracaibo del siglo XVI y que sirvieron para la

fundación criolla de la ciudad de hoy.

Por otro lado, los chivos y ovejos suelen guardarse en corrales pequeños, donde todos duermen muy pegados y excretan de manera concentrada. Un corral debe siempre oler a orín de cabra y ovejo. Estos corrales se limpian cerca de una vez a la semana (a veces más, a veces mucho menos). Recientemente la tierra impregnada de excrementos es solicitada por viveros y granjas, que aprecian enormemente el uso de abonos de úrea natural. Esa tierra es el mismo abono de úrea natural, una vez se seca y se le separan la piezas de excremento sólido.



Enredada

Ya hay firmas comerciales que venden este producto sistemáticamente. Los antiguos buscadores de excrementos de chivo, que iban en bicicletas por todos los barrios rururbanos, ya no pasan: en puntos de encuentro reconocidos por el pueblo wayúu que vive en Maracaibo (como la Bomba Caribe) se compran los excrementos secados y separados de chivo y ovejo, a mejor precio. Se trata de una industria artesanal que crece a la sombra del valor protei-

co del animal.

Otro usufructo es lo que pasa con los cuereros, que van de barrio en barrio, y pueblo en pueblo, con sus bicicletas buscando cuero de chivo y ovejo (3BsF –0,25\$, cada cuero completo) y vaca (10BsF –menos de 1\$). También se puede ir hoy a la Bomba Caribe a vender el cuero, luego de solearlo con un kilo y medio de sal por cuero (una inversión de 1,5 BsF –0,15\$, por cuero, si se usa la sal comercial que es más cara).

Finalmente, el chivo y el ovejo que se alimentan de “monte” demuestran la pervivencia en el medio moderno urbano de carnes resistentes a las enfermedades, que normalmente no requieren de antibióticos ni vacunas ni medicinas para sobrevivir, no requieren de pastos caros ni fertilizantes ni tampoco grandes cantidades de agua para esos pastos. Es fundamentalmente un alimento ecológico, de alta accesibilidad.

3. EL VALOR SIMBÓLICO. CARNE Y SANGRE: ECONOMÍA Y DERECHO. RETRIBUCIÓN AL NÚCLEO FAMILIAR Y AL CLAN¹⁵. DEL ANIMAL HUMANIZADO, AL HUMANO ANIMALIZADO.

3.1. CARNE Y ECONOMÍA.

En la contemporaneidad urbana las normas de herencia clánica se disipan pasando el capital del rebaño a transmitirse solo como capital monetario, dada la fuerza del peso colombiano y el bolívar en las economías cotidianas.

15

En la lengua wayúu o wayuunaiki, al “clan” se le llama “casta”.

Los rebaños se venden, se compran, de prestan y se heredan de manera generalizada, apenas con ciertas discriminaciones por raza. La riqueza del rebaño depende del peso en monedas (Kgs x bolívares, por ejemplo).

La medida kgs x bs también afecta el cálculo del rebaño contemporáneo, incluso el rural, en los casos de pago por derramamiento de sangre o “dote” (precio de la prometida), por ejemplo.

Para comprender el paso del cálculo del valor de cambio del chivo y el ovejo del wayúu del desierto al wayúu de la frontera, es importante conocer cómo se efectuaban tales transacciones anteriormente. El antropólogo Salvador Montiel (2006) aporta a la comprensión de este fenómeno cuando revela precios como estos, correspondientes a los años ‘30 y ‘40 del siglo XX:

**Pago de “Dote”¹⁶ en matrimonio Uriana-Ipuana
(dos clanes de elevado prestigio):**

Collares de Tumma	Caballos	Reses	Chivos	Burros	Otros (máquina de coser)
0	22	50	380	120	1

Pago de un derramamiento de sangre y muerte de miembro de un clan importante (a pagar en dos partes por dos años):

Collares de Tumma	Caballos	Reses	Chivos	Otros
10	12	45	300	0

Como se entiende de estos cuadros y de las citas de Montiel, el chivo son moneda, pero no de valor fijo. La equidistancia monetaria está colocada en alguna coorde-

16

En la lengua wayúu o wayuunaiki, al “precio de la prometida” se le llama “dote”.

nada emocional, sujeto al interjuego, la capacidad persuasiva de la negociación, la vehemencia y una idea de valor del daño que es propio a una lectura situacional y empática del dolor producido entre los sujetos del acuerdo.

La contabilidad exacta de cada animal también da cuenta de la minuciosa red de preocupaciones que debe atender la familia agraviada, y que debe comprender el *putchipú*, para hacer “cumplible” el acuerdo.

Ahora véase el siguiente ejemplo:

Pago por dos heridos:

Collares de Tumma	Reses	Chivos	Otros	Bestias (tracción de sangre)	Collares de oro	Carneros (ovejos)
1	50	50	0	50	4	50

Aquí se nota mejor la equidistancia emocional de la moneda wayúu: el número, al repetirse, refleja su valor contable y a la vez, emocional. En este caso, la estrategia conciliatoria del *putchipú* (palabrero o abogado wayúu) hace uso del valor mágico de la redondez del número, como en la fuerza que da la simetría del verso a un poema. El número redondo y repetido es una anáfora de la intención de las partes en no desperdiciar energía negociatoria en “el sencillo”. Luce así la negociación expedita, clara, pragmática, y por esta vía, cumplible.

El valor kgs.x bs., más característico del wayúu de la frontera (ver acápite *Los tres wayúu*), es similar al valor del ovejo y la res en la sociedad romana. Como se sabe, la palabra *pecunio* proviene del latín *pecos*, que significa ganado de pastoreo. Las riquezas en el patriarcado romano fueron

medidas originalmente por valores exactos, en cabezas y pesos. De tal modo que las multas que se solicitaban eran precisas y codificadas en moneda ovina, bovina y tierras, sobre cualquier otra forma monetaria, como la sal o las joyas.

3.2. SANGRE Y PENA.

En el caso wayúu, sin embargo, el valor monetario del caprino permite contabilizar la relación entre el delito y la pena.

No es adecuado indicar que el wayúu otorga un valor monetario a la existencia humana a través el cobro de sangre y el intercambio de bienes en su ley consuetudinaria. Sin embargo sí es adecuado decir que el caprino monetariza la desviación, la falta cometida y su relación con la pena.

Mientras, por un lado, el occidental moderno reconoce que el delito de homicidio es una afrenta a la vida, la integridad física, el honor, la reputación (Asamblea Nacional, 1999) e incluso la seguridad ciudadana, el wayúu reconoce a través de la pena el valor simbólico de la sangre derramada, la discapacidad permanente o transitoria del clan o familia en hacer frente a sus deudas y proyectos, y la ausencia del factor económico que hubiera representado el occiso.

Por ello, el occidental moderno pena con cárcel o, como en estados de los EE.UU., con la muerte. El único pago posible de una afrenta a la dignidad es con la neutralización simetrizante de la dignidad de la otra persona, o su muerte. Es “lo que merece”, por decirlo con palabras usuales en la cultura. Por ello los debates en el penalismo

tradicional suelen centrarse en los años de la pena y en la facilidad de llevar un caso al proceso judicial, y no en la naturaleza del delito.

En Ecuador incluso, donde ha habido un importante avance de los medios de conciliación como la Mediación y el Arbitraje, la ley impide su aplicación para casos penales de alta peligrosidad.

Por el contrario, para el wayúu, la ley permite un sistema de contrapesos persuasivos que a) obliga a la casta o familia a desarrollar sus medios de producción económicos y b) no busca el castigo *per se* sino el control social, esto es la compensación de la víctima y la prevención del delito. ¿De qué sirve que luego de haber asesinado, lo lleven a la cárcel? Las reparaciones y la habilitación de la víctima en la legislación venezolana o ecuatoriana son previstas pero en la práctica no se aplican. El sistema de compensaciones económicas imprime la presión en la familia y es esta la que responde como conjunto, controlando al agresor y pagando con recursos valiosos. Incluso, como en el caso de Jacob en la casa de Labán, llegando a entregar hijos e hijas para ser explotados laboralmente, como parte del pago.

Las sociedades patriarcales beduinas del desierto del Magreb, como los Berber de Marruecos y Argelia, incluso hoy testimonian, la presencia de figuras de intercambio, quizás testimoniales de la práctica pastoril en el antiguo Mediterráneo patriarcal: el precio de una joroba de camello o de otro ganado pastoril es relativamente estable en toda la región, del norte del Sahara hasta Mauritania (Webislam, 2005). Sin embargo en estas sociedades sobrevive una práctica que aún mantienen incluso grupos sedenta-

rios y urbanos: el regateo. El regateo coloca en tensión los intereses entre comprador y vendedor, permitiendo un juego del habla donde puede hacerse mano de argumentos emocionales, estratégicos, experiencias previas.

El regateo es una practica asociable con los acuerdos mediados por el putchipú, el abogado wayúu o “palabrero”.

Además la relación directa entre las prácticas del antiguo Al’andalous y las wayúu, son fuertemente probables, a través de préstamos culturales de objetos como el redoblante francés (el *kaashi*) y el violín judío (la *turumpse* o trompa) del mediterráneo en la cosmovisión musical wayúu (Castro Aniyar, 2008). Algunas opiniones canalizan este tema y dan eco a la hipótesis de que las divisiones de rebaños por parentescos y clanes pudieron haber sido también un préstamo cultural entre las tribus nómadas y pastores del Mediterráneo, la cultura morisca española y los arawak (Paz, 2000). A fin de cuentas, en los barcos venían los primeros chivos y también los primeros pastores.

3.2. IMAGO HUMANO/ANIMAL.

3.2.1 DESCOLA

Antes de desarrollar el asunto del imago en el humano wayúu, el chivo y el ovejo, hay que liberar nociones que regularmente guardamos los occidentales modernos en nuestro lenguaje y concepción del mundo sobre nuestras alteridades en la naturaleza.

Philippe Descola, conocido antropólogo francés y discípulo de Lévi-Strauss, en su libro “Par-delà Nature

Culture” (2005) considera que las representaciones modernas occidentales de la naturaleza incurren en la trampa de una clasificación que no es más que la representación de un “universalismo particular”.

Según Descola la oposición entre Naturaleza y Cultura, tal como la entendemos: dos reinos extraños entre sí, incluso desigualmente diferenciados, solo existe en la cultura occidental/moderna. Esta visión “naturalista”, que supone una frontera infranqueable entre el mundo de nosotros y el de la “naturaleza”, ha estado imponiéndose en el resto del mundo de manera amenazante. Sus estudios sobre los Achuar de Perú (llamados también Jíbaros) así como sobre centenares de pueblos del mundo más bien revelan que muchos animales poseen atributos culturales importantes como el lenguaje y la moral. «Las alianzas con el mundo animal suceden, a veces materializadas por un matrimonio que se presenta con evidencias en los sueños y en los trances alucinógenos» (Descola, 2005 en Fumey, 2006).

Esta última idea es fundamental para comprender el sitio del chivo y el ovejo como materia donde se proyecta el sí mismo en la cosmología wayúu, tal como se verá a continuación en el subcapítulo del *Ekirrá*.

3.2.2 INFANCIA (SENTIDO DE RESPONSABILIDAD, ACOMPAÑAMIENTO DEL PASTOR ANTE LA SOLEDAD Y EL YOLUJA).

3.2.3. EKIRRÁ. EL CHIVO EMISARIO Y EL CHIVO EXPIATORIO.

El poeta indígena José Ángel Fernández habla de los significados constantes en el mundo onírico wayúu, sin importar la(el) soñante. Significados e interpretaciones de enorme relevancia en los asuntos de enfermedad, encuentros, muerte, economía, parentesco, entre otros (Fernández, 2008).

Hay una importante bibliografía sobre este tema, entre la que destaca la conocida obra “Les Practiciens du Rêve”, acerca de las concepciones del mundo de un piache wayúu y el uso curativo de sus sueños (Perrin, 2001):

« Las sociedades de tradición oral también hacen un importante uso intelectual y social del sueño. Ellas los consideran como la voz del “Otro Mundo”, el “Mundo Sobrenatural”, y es tomado muy en serio. Debe obedecerse si da órdenes claras, hay que descifrarlo si es oscuro. Se hace del sueño un uso tan intenso que genera sueños estereotipados, que mantienen un ir y venir constante entre el sueño y el mito. Tan rico el sueño, también en imágenes, que implica filtrar y a veces también censurar. En todos los casos gran número de sociedades tradicionales hacen de estas secreciones parti-

culares que son los sueños, un modo de comunicación y una fuente permanente de reflexiones e interrogaciones»¹⁷

De estos “sueños estereotipados, que mantienen un ir y venir constante entre el sueño y el mito” es a lo que se refiere José Ángel Fernández cuando habla de la constancia de los significados.

De esta relación a varios niveles de complejidad entre natura-deidad-sueños, se producen cuatro imagos o espejos representadores de la identidad del chivo en la cultura wayúu.

Carmen Laura Paz aporta una importante reflexión sobre este tema y reconstruye la relación entre sueño-enfermedad-cura para el wayúu. Según su estudio (2007) la llegada de una enfermedad o la interrogación sobre su cura es un asunto de *lapü*, la deidad de los sueños, y debe ser resuelto en las analogías propias a la simbolización onírica. De tal modo que el sueño procede sistemáticamente, a lo largo de la cultura wayúu, en comprender el origen de la enfermedad, su relación con el cuerpo enfermo y las analogías simbólico-oníricas que necesita ese cuerpo para ser curado.

En Paz como en Perrin, las analogías simbólicas no responden al azar individual sino que parecen atrapadas

¹⁷ « Les sociétés de tradition orale font aussi un grand usage intellectuel et social du rêve. Elles le considèrent comme la voix du « monde autre », le monde « surnaturel », et il est pris très au sérieux. On doit lui obéir s'il donne des ordres clairs, il faut le déchiffrer s'il est obscur. On en fait un usage tellement intense qu'il suscite des rêves stéréotypés, qu'il entraîne un va-et-vient constant entre le rêve et le mythe, si riche lui aussi en images, qu'il implique un filtrage et parfois même la censure. Dans tous les cas, maintes sociétés traditionnelles font de ces sécrétions individuelles que sont les songes un mode de communication et une source permanente de réflexions et d'interrogations. »

a través del sueño colectivo, en arquetipos propios de la cultura wayúu, del mismo modo que existen los relatos mitológicos.

En este caso la constante de los significados no solo produce una relación estable entre sueño y mito, sino que también tiene una realidad práctica, cuya cura, al ser efectiva, confirma la autenticidad de las analogías oníricas de la cultura.

Por ejemplo, si un niño enferma, la madre sabe que es “carne de su carne”, por lo que puede enfermar a todo el matrilineaje (*apushi*). Si comer una comida mordida por un rabipelado fue la causa de la enfermedad, se le da de comer y se le baña con el rabipelado causante. Si comer iguana produjo la enfermedad, se le da a comer iguana.

Dice Paz: “Es tan grande la semejanza entre tal o cual síntoma y tal o cual rasgo del animal que no puede ser sino el efecto de este animal en el cuerpo del niño o de la parturienta” (2007, p. 157).

Entre los animales contaminantes característicos están el perico, el rabipelado, el Rey Zamuro, la boa... pero casi nunca el animal del pastoreo.

Muy por el contrario, la analogía que porta el animal de pastoreo es la de servir de puente entre el animal contaminante y el ser humano. En algunos casos, la cura del niño comienza por amarrar un becerro a un árbol con el fin de calmar el alma moribunda, mientras se busca, por ejemplo, el báquiro contaminante. Solo el báquiro provocará la cura, el becerro no. Solo calma el dolor, porque el protector del becerro es el hombre, y no la deidad propia del animal.

De aquí se desprende el Imago ·1:

El becerro, como el chivo y el ovejo, entonces, son animales, pero forman parte en la analogía onírica, del conjunto humano y es, por tanto, aliado. Es un elemento interno al humano (y a las redes domésticas del medio de producción familiar, ver “El chivo y el ovejo como valor de cambio y significación en la constitución de clanes”) que permite hacer el puente entre el conjunto humano y el mundo peligroso, extraño y contaminante de los demás animales. En la analogía onírica que confirma la cura de un niño enfermo, el becerro, el chivo y el ovejo son un nosotros-ellos (y no un ellos-nosotros).

Entonces ¿Qué significará el chivo en el sueño de una soñante wayúu?

En relación a tal constante de significados oníricos, José Ángel Fernández testimonia sobre la humanización del rebaño: “soñar con chivos...kaula... es soñar con personas wayúu y soñar con ovejos es soñar con alíjunas¹⁸” (2008). Estos sueños se refieren a multitudes, mezclas, llegada de uno entre otros. Un *kaula* entre muchos ovejos, previene que él o la wayúu se encontrará entre multitudes de alíjunas.

Es indicable que el chivo es percibido por la cultura como más adaptativo y montaraz que el ovejo. Tiende más a disgregarse y perderse solo en el ecosistema silvestre de la sabana. Es más rústico y fuerte. “El ovejo es más tranquilo... se roba menos. El chivo es más inquieto... y

¹⁸ El alíjuna es el no-wayúu y generalmente representa al no indígena. En relatos y mitos del Wayúu del desierto suele tratarse de un personaje misterioso y malvado. En el Wayúu de la frontera, urbano e integrado a la cultura alíjuna, este es solo la identidad alter, sin la connotación perversa.

más sabroso... el ovejo da un vaso de leche solo, lo más... el chivo da mucha leche y hacéis queso” describe un joven pastor wayúu (Ricardo, 2008). “Cuando se reparte la comida en el velorio, a veces se da chivo a los pobres, y ovejo a los ricos, pero, claro, eso se hace de manera solapada...” (Fernández, 2008). Si bien por muchos años y en las zonas más alejadas el ovejo y el chivo tuvieron el mismo kgs.x Bs, hoy en día, y sobre todo en los mercados controlados por *alíjunas*, el ovejo es más cotizado en el mercado, por su carne blanda.

Aquí está pues el Imago ·2:

El chivo y el ovejo comparten su sitio emblemático en el rebaño étnico, pero el chivo es considerado más propio del sitio. El sueño dicta que el lugar del chivo en la manada es el lugar del wayúu entre los demás humanos: sea entre los suyos como entre los extraños. El chivo es el animal emblemático de todas las castas, y, a diferencia del animal que representa a la “casta”, su naturaleza simbólica es vivida auténticamente en lo cotidiano y sobre otras posibles figuras totémicas.

Otro proceso crucial de humanización de la imagen del chivo y el ovejo se produce mediante el *Ekirrá*: “*reparto, carne, chivo, aguardiente que se reparte en velorios bailes, etc.; comida o bebida que se da a los que realizan algún trabajo*” (Jusayú y Olza, 1988).

El *Ekirrá* es claramente un pago liberador, dado *in extenso* a todo visitante en el momento de un velorio o una celebración, en forma de comida y emblemáticamente, de chivo. Cuando el *ekirrá* es por trabajo, como por ejemplo

Jikirra óusá, (pago por deshierbar, por limpiar de maleza) también se entiende que su pago es un sacrificio que limpia, mejora o purifica.

La muerte llega al wayúu como el cobro de sangre. Pero a la muerte no se le cobra, por el contrario, se le da y se le da en proporción y tamaño de las circunstancias del velorio. Se le da porque así se calma el dolor de la pérdida y se le espanta, para que no vuelva. Es un cobro de sangre invertido.

Sin embargo, dada la emblematicidad del *ekirrá* como carne que se reparte en un velorio y dada la emblematicidad de la carne de chivo sobre las demás comidas del *ekirrá*, esta comida simbólica está sujeta a una norma: es prohibido que el grupo que ofrece el *ekirrá* coma de él. “En los velorios los familiares no reciben del *ekirrá*” (Jusayú y Olza, 1988, p. 93); “se da a los extraños al muerto, sería como comer la propia carne” (Jusayú, 1986, p. 23).

El *ekirrá* no puede ser consumido ni por la familia de carne (el clan o “casta”, el parentesco matrilineal) ni por la familia de sangre (el núcleo familiar, el apellido patrilineal). De tal modo que el chivo y el ovejo se convierten, a la hora de la muerte, en miembros de las dos familias, la que dio el precio de la prometida en el matrimonio y la que recibe la herencia matrilateral (ver “El chivo y el ovejo como valor de cambio y significación en la constitución de clanes”, en Castro Aniyar, 2008b) .

Ante el drama y contundencia de la muerte, la carne del chivo ha alimentado a la carne de la familia de carne y a la de sangre. Es, por tanto la misma carne y la misma sangre. De algún modo, en el momento de la muerte, el

parentesco entre el chivo y la familia se hace patente. La casa se extiende al corral o, aún más apropiadamente, el corral se extiende hasta cubrir la casa humana. El chivo se convierte en una metáfora de la supervivencia de la familia, por ello asciende en ese momento al grado de miembro de la familia.

Este es el Imago ·3:

El nosotros doméstico wayúu a través del *ekirrá* expresa con toda su fuerza la identidad familiar con el rebaño. Este fenómeno luce similar a cierta actitud totémica que experimenta la cultura occidental moderna con el perro y el gato. Pero a diferencia de la mascota, el chivo y el ovejo se entregan para su ingesta, se sacrifican, se regalan a los desconocidos y se dan como pago, como moneda común. Ellos constituyen nuestra propia naturaleza sacrificada, el símbolo del dolor, del desprendimiento que supone seguir viviendo.

El nosotros alíjuna no puede dejar de preguntarse ¿Por qué es identofagia ingerir carne del rebaño familiar durante el ritual funerario y al mismo tiempo persiste la obligación de regalar la carne del rebaño a todo visitante, wayúu o alíjuna, precisamente para lo mismo, para su ingestión?

Sin duda se trata de material para mejores investigaciones. Puede dar pie a conjeturas materialistas como la existencia de una primitiva antropofagia que discriminaba e identificaba la carne de los extraños (incluyendo las primeras formas clánicas) como carne no humana. Una tesis similar se usa en el caso de los Barí (Fuenmayor, 1984).

Sin embargo, hay un antecedente importante en el caso de la cabra de la cultura hebrea en la Torá.

La cabra más popular de la tradición bíblica es la expiatoria. Y expiatorios son también los corderos como el de sacrificio, el mesiánico, el *aqedah* de Abraham o el paschal. La cabra es el animal bíblico del sacrificio por excelencia, y luego se convirtió en un concepto unificador narrativa y teológicamente de todos los libros que constituyen la Biblia cristiana.

La cabra o chivo expiatorio (cuya analogía con la cultura wayúu existe y se explicará más adelante) es una figura complementaria a la cabra o chivo “emisario”, que aparece en Levíticos 16: 20-22, o en la Torá: Parashat Aja-rei 16: 3-28.

El chivo emisario, como el expiatorio, resume en su existencia el lado sagrado y el lado mundano de la creación. Es precisamente en esa medida que chivo y ovejo (cabra y cordero, se dice más propiamente en el léxico bíblico) son pureza, mesías y, a la vez, objeto de destrucción con el fin de liberar al mundo de la impureza. Pureza y mácula a la vez, y de ahí la más importante metáfora humanizante que se atribuye al rebaño.

En Levíticos, Aaron recibe la orden de ritualizar una transferencia de los pecados de la comunidad al chivo para luego soltarlo en el desierto, para que allí se vaya, no vuelva y naufrague en la inclemencia:

“Aarón apoyará sus dos manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo y confesará sobre él todas las iniquidades de los hijos de Israel, y

todos sus pecados de rebelión entre todos sus pecados, y los colocará en la cabeza del macho cabrío y lo enviará con un hombre designado al desierto. El macho cabrío cargará sobre sí todas sus iniquidades hacia una tierra no habitada, y debe enviar al macho cabrío al desierto” (Ajarei 16:20-22)

Este sitio impreciso del desierto es Azazel, un símbolo del mundo, lugar injusto, incultivado y peligroso que rodea permanente a los seres humanos, los asusta y los seduce.

“De esa forma, mientras la comunidad reunida en torno al templo se siente segura, resguardada y limpia... los expulsados de Azazel no tienen más remedio que morir (física, social, culturalmente) en el desierto externo” (Pikaza, 2007:194)

Los conceptos de bien y mal, o la idea de Dios como fuente única e inagotable de justicia, tan característicos de las sociedades pastoriles judeocristianas y musulmanas, no son aplicables al mundo pastoril del wayúu. Pero si bien los pivotes cosmogónicos son diferentes y los objetivos semánticos muchas veces son siquiera traducibles a la lengua wayúu o wayuunaiki, la cabra emisaria y el *ekirrá* comparten el mismo juego, la misma estructura sintáctica.

Según la cosmogonización de los wayúu que levanta Perrin en su clásico “El Camino de los Indios Muertos”, dos condiciones hacen la vida del wayúu en la Goajira y más allá:

a) la condición masculina Juyá (lluvia) que fertiliza los suelos, que es única y devuelve la vida. Es una condición móvil y pasajera, pero alrededor de juyá sobrevive el wayúu.

b) La condición Puroi o Pulowi (tierra, agujeros, serpiente, mar salado), múltiple, femenina, permanente. Su sola presencia es la muerte del wayúu. Ella representa la hostilidad del desierto. Sin embargo es la materia fecundable por Juyá, así que contiene en su naturaleza también la condición de vida.

El chivo y el ovejo se desplazan junto al hombre por el espacio agreste. Hace fértil lo que luce hostil, y a través de su leche y su carne, así como a través de su intercambio. A través del caprino el wayúu está lleno de vida. Pero el entorno sigue siendo, a decir de la Torá, “azazel”, extraño, desconocido, peligroso, azaroso, despoblado o poblado por los que no son aliados. Es lo que las liturgias pentecostales se ha traducido como “lo mundano”.

El entorno puede arrebatarse en cualquier momento todas las condiciones de vida. Sequía, derramamientos de sangre, guerras, yolujas, kérralis, enfermedades, wanülüs, alíjunas peligrosos, paramilitares, crimen, mundo desconocido. A través de la muerte de un familiar, lo azazel-pulowi y el yoluja-alíjuna previene al pequeño círculo familiar, custodiado por un dócil rebaño, que existe rodeado de lo inconmesurable y lo infalible, pues no es posible escapar de ese entorno.

Entonces la familia entrega a uno de sus hijos a lo azazel-pulowi y al yoluja-alíjuna, a manera de impuesto o

“vacuna”¹⁹. Es un acto de respeto ante lo que no es posible controlar.

Al rebaño familiar, que tanto ha costado criar, que es la defensa ante cualquier posible “cobro” que arruine el capital familiar, que ha acompañado a los niños pastores y les ha alejado a los yolujas o demonios, que es la “dote” que garantizará el mejor acuerdo interclánico, se le ve devorado por caras extrañas, por cobradores, por distribuidores, camioneros, vecinos lejanos, las familias desconocidas de los amigos, de los compadres, los primos de los primos que vienen de Caracas...

El rebaño y el wayúu se definen como sujetos diferentes en tiempos de un cobro de sangre. No existe el cálculo ni la posibilidad de evaluación terrenal, ni la negociación. El animal es entregado al pasajero, al transeúnte, sin medida, en una metáfora de la naturaleza incalculable del desierto y la naturaleza.

Se entrega el rebaño a Azazel, y en el estómago de los comensales, interminables, incontables, en el esfuerzo de las mujeres de servirles a todos durante nueve días y nueve noches, en la procura de sillas, café, y noches en vela, en la escucha insistente del lloro, se reconoce la pequeñez, se limpia la soberbia, se purifica la vida, se le devuelve al mundo una porción de lo que ha sido explotado, se ayuna alimentando a todos, se paga a la suerte con azar, se entrega la carne propia para que sea ingestada por el mundo.

19 En el argot paramilitar y guerrillero de Colombia, se llama “vacuna” al pago que una persona, familia o empresa amenazada debe pagar al agresor para seguir vivos.

Por tanto y en consecuencia, se produce el Imago ·4:

Ante la amenaza de azazel que penetra en el círculo doméstico, la contaminación es un hecho contundente. Hay que negociar con ella, piensa el wayúu. Por ello, la carne de chivo y ovejo entregada en *ekirrá*, en forma de *friche*²⁰, es también el nosotros impuro, enfermizo, contaminado por la llegada de la muerte en nuestra intimidad. Por ello se le expulsa y se le ofrenda a lo inconmesurable.

3.2.4. EL CHIVO EXPIATORIO EN LA POBREZA Y DESIGUALDAD WAYÚU.

El proceso histórico que define la distribución desigual de las riquezas entre “castas” y entre grupos internos de las “castas”, en parte descrito en el capítulo “El chivo y el ovejo como valor de cambio y significación en la constitución de clanes” del estudio *El Chivo, el Ovejo y los Tres Wayúu* que acompaña este trabajo, supone un interjuego económico y sociocultural en el que el valor de la persona está determinado por la posesión de formas de capital.

Durante el episteme del wayúu del desierto, es imposible escapar a este juego, a no ser que la familia se refugiese en el espacio privado, lejos del alcance de los vertiginosos intercambios de parentesco, políticos y culturales que tuvieron lugar en la Península de la Goajira desde el siglo XVII hasta los años 30 ó 40 del siglo XX.

En los patriarcados grecorromanos funcionaba de manera similar: la condición de ciudadanía ateniense, tan bien publicitada como origen de la Democracia moderna,

20

Carne de caprino asada y muchas veces secada.

estaba constreñida por un férreo sistema de exclusiones, pero que tenía por objetivo la multiplicación de los capitales que hacían posible materialmente la República. Como es conocido, solo podía ser ciudadano aquel que poseía logros (oratoria, cultura general), tierras y fuese varón. La tierra fue la base del capital sobre la que se sostuvieron las grandes ciudades de los imperios griego y romano. Sobre las tierras, la moneda corriente fue el ganado caprino, ovino y bovino, el llamado *pecunia* (Marcos Casquero, 2005). Mantener el estamento social implicaba tener la posibilidad sumar los capitales de una familia con otra, a través de la herencia. Es por ello que el sistema de parentescos contemporáneo occidental moderno también se le llama “sistema griego”, en la medida que nuestras clases sociales, sobre todo en América Latina, también requieren de su perpetuación por la vía de acuerdos de reciprocidad de capital y cultura.

Como se vio al principio de este estudio, la sociedad pastoril procura la expansión de sus rebaños sobre un territorio pastoreable, donde puedan aumentarse. En muchas partes del mundo este territorio es un “pastel finito”: no caben más territorios ni más rebaños (Foster, 1988). La finitud del pastel impone la necesidad de sociedades más conservadoras que autorregulen el derecho adquirido a la misma pieza del pastel.

En el interjuego cultural y productivo wayúu encuentra su finitud en la poca valoración del producto en el mercado criollo. Si bien el pastel territorial y los rebaños no parecen finitos, sino por el contrario, parecen expandirse, la dinámica del mercado de bienes, servicios colombo-ve-

nezolanos limita el crecimiento de un tipo de carne que no satisface enteramente la demanda. La carne de chivo y ovejo, a pesar de que su oferta es abundante, no puede competir con la carne de res y cerdo en el mercado. Ello también tiene que ver con el hecho de que la culinaria wayúu y las tradiciones culinarias criollas alrededor del chivo son aún precarias y en desarrollo.

El capital sin embargo necesita multiplicarse. En el sistema tradicional wayúu del desierto la riqueza se obtiene por varios medios: la vegecultura, el pastoreo, el comercio, y la producción de algunos productos periféricos como la recolección de moluscos, la pesca, el coco etc. El pastoreo y el comercio son los más promisorios.

Las vías para acumular capitales son, además del comercio propiamente y la producción endógena, el intercambio por herencia, “dotes” (precios de la prometida), el cobro por pacificación (el servicio del putchipú) y el cobro por derramamientos de sangre.

Las familias prósperas acceden a esta re-partición de recursos y capitales regularmente, en otras palabras “lo que se pierde por una vía se compensa por otra”. El circuito de chivos, ovejos, caballos, tuummas, oro y tecnologías debió ser permanente y creciente para las familias de carne y sangre que entraron en el sistema. A diferencia del caso bíblico la sangre humana derramada es compensada por la sangre no derramada. La violencia es expiada con sangre viva²¹.

Pero el sistema no tiene muchas posibilidades de

21 En la Biblia no hay lugar a dudas acerca de que la expiación del animal conlleva su muerte: “La sangre significa la violencia al servicio de la vida, para expiar, es decir, reconciliar” (Pikaza, 2007, p. 193)

compensar a las familias que no poseen los suficientes capitales. Esto se debe a varias cosas: parte del principio de compensación por derramamiento de sangre consiste en la evaluación de las expectativas económicas que la familia ha depositado en el joven herido o muerto, por dar un ejemplo. Pero si la familia, su clan o el sector interno de su clan no tienen la suficiente capacidad de movilización de fuerzas, o la posibilidad de multiplicar sus pocos capitales, la compensación, en caso de que la hubiese, corresponderá a las expectativas del medio de producción que representan, y siempre será menor que la de una persona formando parte de un grupo más poderoso.

Pero por si el contrario, el derramamiento de sangre es producido por la familia o clan pobre sobre un miembro de clan poderoso, el cobro posiblemente acabe de manera fulminante con el medio de producción y de vida que la primera familia representa. En muchos casos, es preferible escapar del sistema.

Por un lado, el derecho consuetudinario wayúu presiona a las familias y castas a incrementar sus recursos económicos, lo que ha permitido a esta etnia reproducirse contra todo pronóstico, e incrementar su posición política y económica, diferencia de otras etnias, en medio de los cambios societarios y económicos en el mundo criollo. Pero, por el otro, cuando las familias o castas no son competitivas, no se ofrecen alternativas.

Las pocas posibilidades de movilidad social que este sistema ofrece, tanto por la transmisión de herencias a través de alianzas convenientes, como por acceso a los medios económicos y culturales que implica el comercio interétni-

co en esa zona, como también por la dificultad de ascender definitivamente por el camino del cobro de sangre, ha condicionado por siglos la existencia de una estructura en la que grupos de parentesco dominan a otros grupos de parentesco²². Esta dominación se ha manifestado por siglos entre otras cosas, en la práctica de venta de esclavos a medios de producción wayúu o alijunas.

El chivo y el ovejo, tienen por ello, una función generalmente no descrita en este sistema desde la perspectiva de los estamentos o clases menos poderosas: en el nosotros familiar, el rebaño fue la frontera entre la libertad y la esclavitud. De la posesión del capital pastoril pudo depender que la familia pagase la deuda convenientemente y escapase a tener que ofrecer carne humana por carne animal.

Muchos grupos humanos wayúu fueron vendidos y esparcidos por lo que hoy es Venezuela y Colombia. Niños, mujeres, jóvenes. En los años 30 muchos llegaron como esclavos al Sur del Lago (Montiel, 2006) como mano de obra campesina, aprendieron el oficio de la tierra de una manera diferente al conuco, y luego sus posteriores generaciones se expandieron como campesinos por el mismo territorio y hacia Perijá, generando asentamientos y un importante crecimiento demográfico en la zona. Se alejaron del rebaño tradicional y entraron en el mercado agropecuario “moderno”.

Si bien existió el agente esclavista, también es cierto

22 La desigualdad es un hecho tan contumaz que la cultura wayúu incluso la presenta luego de la muerte: “Jurruliana presencié la llegada del espíritu de la gente rica a Jepi’rra. Traían mucha carga; por delante iban desfilando en hilera sus ganados. Eran saludados inmediatamente por todos los que ahí se encontraban, que ya estaban allí. Y presencié también la llegada de la gente pobre; no traían nada de nada, caminaban sin traer nada consigo” (Jusayú, 1986, p. 79)

que muchas familias pobres voluntariamente ofrecieron a sus hijos para poder obtener recursos o pagar deudas (Perrin, 2001).

El sistema tenía previsto el lugar del animal, pero no de la persona en deuda o sin animales.

Ese es el Imago ·5:

Al no tener cuerpos de animales no se puede pagar y se toma el cuerpo del wayúu. Visto desde otro ángulo, el proceso de esclavización de las “castas” y los grupos más poderosos se detiene, o se suaviza, ante la existencia del chivo y el ovejo. En este caso, como los anteriores, el animal representa otra vez el valor del hombre, y se entrega para salvarlo²³. En el caso de su inexistencia, el hombre queda desprotegido, desnudo y “crudo”, para usar los términos de Levi-Strauss. Sigue siendo wayúu pero ya no se pertenece.

²³ A manera de curiosidad sobre esta función salvadora del chivo y el ovejo, aquí se transcribe la canción del cordero de Siete ojos y Siete cuernos que aparece en el libro cristiano de Apocalipsis: “¡Digno eres de recibir el Libro y de soltar sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre compraste para Dios hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación!” (Ap. 5:5-9). Es sin duda una imagen victoriosa del sacrificio del cordero.

II Parte

Los tres Wayúu.

El wayúu, el chivo y el ovejo en la dimensión histórica. El derecho consuetudinario wayúu en la formación económica y política del pueblo wayúu.

1. EL CHIVO Y EL OVEJO EN AMÉRICA Y EN LA PROVINCIA DE MARACAIBO.

La presencia de cría de ovejo, chivo y res es notificada en la ciudad de Maracaibo, tres años después de su fundación definitiva, esto es, en el célebre informe de Rodrigo de Argüelles y Gaspar de Párraga al Rey, firmado en 1579. Pero su desarrollo protagónico se da bajo la modalidad de arreos por largos desplazamientos (en wayúunaiki, *arruléjüin*) junto al pueblo wayúu, tanto por las razones socioespaciales expuestas a continuación, como la importancia,

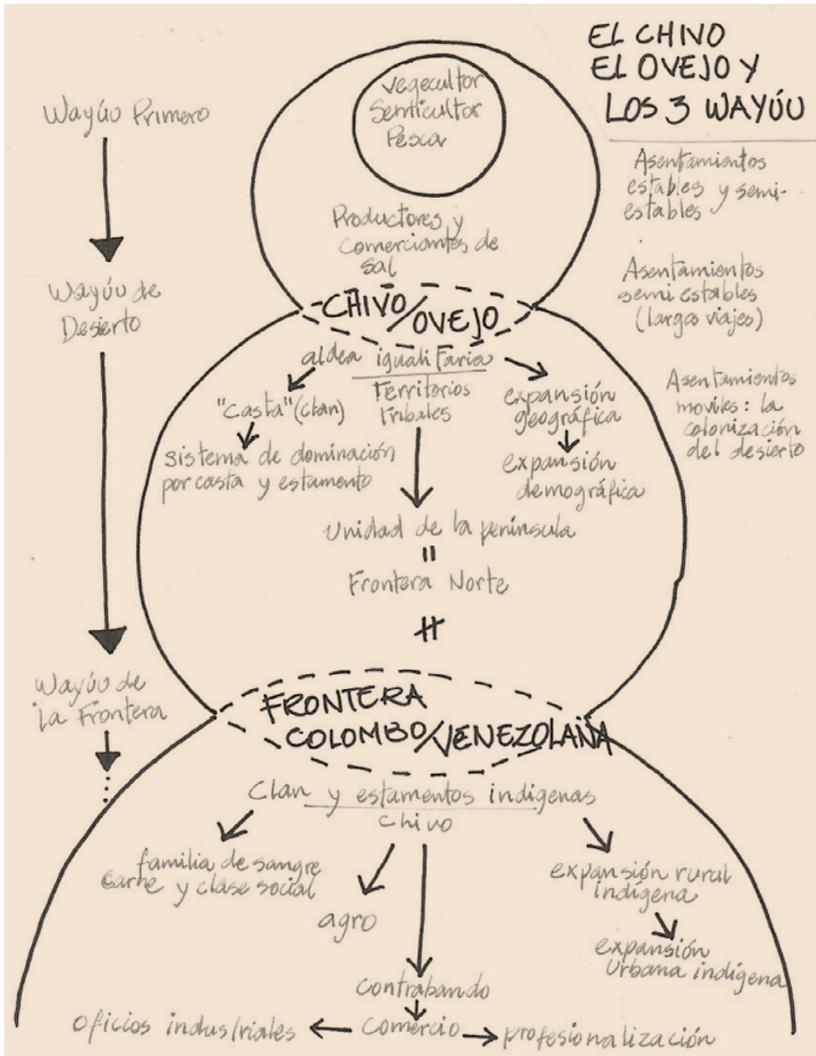
el orgullo, en los mundos cotidianos de vida del *wayúu del desierto*, que representa ser un pueblo arreador.

2. DESCRIPCIONES DEL PRIMER WAYÚU, ANTES DE LA ENTRADA DEL CHIVO Y EL OVEJO.

El chivo y el ovejo son, precisamente, los animales que permiten explicar y comprender la construcción de los tres epistemes en la historia del pueblo wayúu, al menos, de los últimos 500 años.

Una actitud predominante en el pueblo wayúu al préstamo cultural, sin por ello perder la fuerza de sus raíces, de sus cosmogonías más estructurales, ha sido una estrategia exitosa para uno de los pocos pueblos indígenas cuya extinción no es un hecho incuestionable.

Para comprender la etnicidad en movimiento de este pueblo, este estudio se sostiene en una estructura de tres cuerpos epistémicos, entendidos a la manera de Foucault. El *wayúu primero*, antes de los préstamos de pastoreo, el *wayúu del desierto*, alrededor del mundo del pastoreo, y el *wayúu de la frontera*, en la sustitución del pastoreo por otras tensiones negociadoras ([ver diagrama los 3 wayúu](#))



Los tres Wayúu. Núcleos y transiciones de su Cultura y Economía.

Cada wayúu es un nudo de relaciones cosmogónicas en íntima relación con determinaciones materiales, movimientos semánticos, identidades profundas, su poesía

cotidiana y, aquello que Nietzsche llamaba “la verdad misma”: lo político.

Daniel Mato sostiene que el uso de la cultura negociadora del wayúu justifica la idea de que la globalización ha ingresado en la cultura de este pueblo. De algún modo, libera al wayúu de las etiquetas externas e internas con las cuales se pretende clasificar su etnicidad en base objetos de museo y no a su dinámica contemporánea. En su libro dice:

“¿Cabrá afirmar que existe una manera guayú de narrar? ¿Será posible asumir que unos y no otros tipos de relatos son los “auténticamente guayú”? ¿Será posible sostener en consecuencia una de estas maneras de narrar y uno de estos tipos de relatos expresan la “autenticidad guayú, y que constituyen “la tradición oral guayú”, depositaria del “alma” y el “espíritu” “auténticamente” guayú?” Pienso que resulta evidente que sostener tales cosas es hacer políticas de identidades (...)” (Mato, 2003, p. 121)

De algún modo el meta-relato que subyace en ese planteamiento consiste en que un pueblo indígena es aquel que se parece a las estampas primitivistas que han promocionado los discursos etnocéntricos y ciertos nacionalismos. Parece reflejar que no es explicable cómo un pueblo indígena invierte en inmuebles en Florida, forma parte del alto gobierno, tiene curas, profesores y pastores evangélicos. Este relato tiene que ver con la incapacidad

de entender la cultura como un cuerpo estable pero en movimiento, un cruce integrado de identidades sólidas entre las realidades y los deseos. No entender al wayúu desde su etnicidad en movimiento, es quererlo presto a nuestros fetiches más universalistas y etnocéntricos y es caer en la tentación de romanticismos indigenistas que facilitan las demandas coyunturales del populismo, pero no permiten comprender, diagnosticar de manera más profunda las necesidades y las posibilidades de transformación y liberación de un pueblo en maduro crecimiento.

Pero desde una perspectiva histórica, que enfoque cómo la cosmovisión wayúu ha interpretado su entorno y actuado en consecuencia, es visible el rol central que tiene la negociación y los sistemas de compensación en su cosmogonía en cualquiera de sus tres momentos epistémicos. Esta manera de comprender la compensación, esto es, el pago, el comercio, los sistemas de acumulación y transmisión de recursos a través de la herencia y los parentescos, así como la habilidad en reproducirlos, fueron finalmente funcionales ante la evolución de la formación económica y social de Venezuela y Colombia hacia el capitalismo. Ello permitió que la cultura wayúu, constituida por esa misma cosmogonía, y no por sus apariencias folclóricas, haya aumentado en su incidencia demográfica, política y económica sobre la sociedad *alijuna*, cuando las demás etnias de Venezuela y Colombia amenazan con su extinción.

Según Iraida Vargas, la Península de la Goajira estuvo poblada por varios pueblos *igualitarios vegecultores*, *igualitarios semicultores* e *igualitarios mixtos* (Vargas en Paz, 2000). Sin embargo, crónicas castellanas del siglo

XVI ya apuntan a la existencia de comerciantes de sal los cuales podían trasladarse por largos caminos para concretar intercambios con otras culturas (Diego, 2013). Sobre estos encuentros se han tejido incluso leyendas, como el de los *walah*, hembra y macho, dos ídolos de oro de tradición chibcha que pudieron haber guardado los wayúu desde aquel entonces (Matos Romero, 1971).

Las tradiciones vinculadas al comercio de sal, como lo fue el jade para los uto-aztecas, es una actividad que quizás permite entender cómo el hoy pueblo wayúu calcó con tanta confianza el uso del comercio para adquirir simbólicamente y desarrollar una relación tan provechosa con la lana, el *kaashi* (un redoblante francés trasplantado), el cuchillo, el arma de fuego y sobre todo, esos recién llegados visitantes de cuatro patas: el chivo, el ovejo, el caballo, el burro, la mula y la res.

3. LA ENTRADA DEL CHIVO, EL OVEJO Y LA APARICIÓN DEL WAYÚU DEL DESIERTO, COMO MEDIO DE PRODUCCIÓN Y APROPIACIÓN DEL ESPACIO.

El tamaño del rebaño produjo entonces tanto orgullo como el tamaño de la familia. El rebaño refleja el orgullo de una familia grande, con alianzas entre clanes poderosos, los *alíjunas*, con muchas mujeres, algunas esposas formales y “comederos”²⁴.

La familia y sus relaciones guardan, suman y multiplican el capital caprino y ovino, creando varios anillos de riqueza, algunos de acceso directo, y otros por la vía de so-

24

Las casas y las mujeres de las concubinas.

licitar préstamos y favores, como en el caso de los *a'laüla*²⁵ y los compadres.

El tamaño de la familia produce entonces una geografía de poder que puede extenderse, multiplicarse y apuesta en todo caso al crecimiento de las alianzas. El territorio del wayúu está, por la vía de tales alianzas, tejido con el territorio de otros grupos familiares y otros grupos étnicos, generando una geografía invisible para el extraño, un territorio oculto, pero que se evidencia, con toda su fuerza económica y armada, en el momento de un conflicto.

Este territorio invisible es una metáfora del chivo y el ovejo como medio de producción. Los animales del pastoreo resisten las distancias y le permiten al wayúu liberar el espacio antes dominado por la sequía, la lejanía y los *yolujá*. Liberar con la presencia humana, la temible condición *pulowi* del mundo circundante. El pastoreo no define un territorio propio, ahí donde el pastor se desplaza, sino que la humanidad del wayúu del desierto desconjura la hostilidad del desierto mientras se desplaza. Es como un campo de protección que se desplaza junto al rebaño creando una propiedad transitoria y muchas veces cíclica, pero jamás propia de manera permanente. El wayúu incluso de hoy diferencia el pastoreo tradicionalmente *alíjuna* del propio precisamente en ese aspecto: el *alíjuna* prefiere un hato, una granja para la cría, el wayúu necesita solo espacio disponible.

La metáfora de las relaciones de parentesco consiste en que las alianzas, como lo son los matrimonios y sus descendencias, no se circunscriben a un territorio propio,

25

El *a'laüla* o tío materno, es la figura ejecutiva más importante de un clan.

como en el caso de la familia nuclear, sino a los espacios humanos disponibles sobre los que es posible dibujar, como en el caso del pastoreo, un mapa de direcciones, hitos y navegaciones sociales.

Usando otra metáfora tomada de la gramática, las redes de la familia clánica y el pastoreo hacen uso de una territorialización definida por el verbo, por las acciones realizadas y no por los sustantivos, las fronteras e hitos estables que la constituyen en la estabilidad del espacio. Por eso el territorio del clan, como el del pastor, es invisible para el extranjero, salvo que tenga la oportunidad de observar las relaciones que se producen en el tiempo.

El chivo y el ovejo disipan la soledad de los grandes espacios. El pastor se siente protegido junto a ellos (ver video “Pastores: Alirio” y los extractos de “Ni Era Vaca ni Era Caballo” de Jusayú en el estudio anexo “Arruljúün”), y le permiten una cognición del mundo donde las virtudes giran alrededor de la paciencia, los monólogos, el silencio y la actitud reflexiva.

La música es reflejo de esta cognición. El wayúu del desierto gusta de instrumentos individuales de uso personal y fácil transporte en su alforja. El instrumento de pastoreo característico es el Wa’wai, una pequeña calabaza de insuflación indirecta con uno o dos orificios para los tonos, con el que el pastor experimentado, según cuentan, puede llamar a miembros específicos de su rebaño. Pero no deja de ser significativo que otros dos importantes instrumentos, el taliray (cordófono de fricción, compuesto por un arco y una crin tensada, interpretado con otro arco similar pero de fibra vegetal) y el turumpse o trompa (ideófono de

punteado, con vibrador de metal), solo son perfectamente escuchados por el intérprete, puesto que sus cajas de resonancia son los huesos de la boca y la cara.

El káulayawá, káulawát, o baile de la Cabrita, y el yonna, interpretado con el tambor káashi, un membranófono de dos parches con cuero de chivo o cordero tensado, tienen la significación contraria de los instrumentos solitarios, y se entiende porqué. Se trata de dos géneros, el primero cantado, y el segundo ejecutado con redobles de baquetas, en el que se celebra la reunión de los wayúu reunidos en un sitio de juegos, baile o Pueyo, luego de la dispersión. Es el tiempo del reencuentro, por ellos más que música son instituciones sociales en sí mismo. De tales encuentros, los jóvenes reconocen a las majayuras, se producen los matrimonios, y reafinan las alianzas.

El chivo y el ovejo han permitido un cambio radical en la cultura, en sus relaciones sociales, tribales y de parentesco, en la lengua, en los modos de apropiación de la naturaleza y en la geografía. Han permitido, en otras palabras, la aparición del *wayúu del desierto*.

3.1. LA FRONTERA NORTE

Los españoles colocaron una frontera sicológica, geográfica y económica sobre las zonas del Río Limón (también llamado Socuy). Ella estará presente en las crónicas de evangelización, en los registros de las administraciones coloniales, y en los archivos administrativos de la Gran Colombia y de la República de Venezuela hasta 1890, aun si ella no fue trazada como un borde geográfico, su existencia es socialmente real.

La Frontera Norte y el mar delimitan la existencia del wayúu del desierto.

Esta frontera, que llamaremos aquí “Frontera Norte” es el resultado de cogniciones geográficas (Candelier, 1994), guerras por la apropiación del territorio en el que hoy viven los wayúu (Paz, 2000), poco interés histórico de los europeos en el desierto y en las selvas de manglar (Cormier Salem, 1994), entramados comerciales y de contrabando, zonas de difícil acceso lingüístico, etc.

La Frontera Norte (compuesta por las áreas del Río Socuy, su delta y embocadura al Lago, las montañas de Guana, y el límite Sur del desierto de la Guajira hasta Río Hacha, a todo lo largo del río Rancherías) ha sido el sitio donde comunidades indígenas arawak habitantes de los palafitos se protegieron, y a partir del cual comienza el territorio que los wayúu logran colonizar gracias al chivo y el ovejo. Luego de esa frontera comienza el desierto de la Goajira. Ella va a permitir un marco de protección y, a la vez, “válvulas de contacto” (pasajes, sitios clandestinos de encuentro, recursos hídricos compartidos, la similitud a una vía paralela al camino real...) para las etnias que allí vivieron incluyendo a los parroujo y los wayúu.

También juega un rol en la economía colonial de la región, que hay que explicar desde la significación del lago en las prácticas económica de la Colonia.

La significación social del Lago de Maracaibo había cambiado radicalmente luego de la llegada de los españoles por el Sur y la fundación de los pueblos andinos. La única ruta navegable para llegar a los Andes venezolanos, pasaba por las riberas habitadas por los indígenas del Sur

del Lago, lejos del tráfico natural del Caribe al momento de sus primeras fundaciones. De hecho, y como bien se sabe, las dos primeras fundaciones de la ciudad/puerto de Maracaibo, realizadas a partir de expediciones provenientes del Norte, habían prácticamente fracasado y desaparecido. La fundación de Maracaibo proveniente del Sur del Lago, esto es, desde las fundaciones andinas, fue la única exitosa pues identificó la utilidad del puerto de Maracaibo en dinámica que iba a jugar la cuenca. Desde entonces, transformó el Lago en la base de un circuito económico que sostenía la producción y la exportación de cacao y café de los Andes. Era un acceso de navegación fluvial para la producción del territorio andino, característicamente inaccesible.

De hecho, la inaccesibilidad a los Andes venezolanos por el Sur y por el Oeste, ha marcado también la historia de América Latina: Bolívar, con el Ejército Emancipador, atravesó la cordillera para exportar la Independencia venezolana a la Nueva Granada, atacando a Bogotá por la espalda, esto es, por sus fronteras más desprotegidas. Este esfuerzo contra la geografía, que implicó la muerte de muchos soldados, fue considerado como la primera ofensiva militar de importancia contra la corona española al principio del siglo XIX y llamada por tal razón la "Campaña Admirable".

Por el lado de la Sierra de Perijá, los entonces llamados "motilones" (los Barí) habían bloqueado el paso de los españoles a través de los ríos Zulia y Catatumbo en virtud de que eran pasos a los puertos de Cartagena y Barranquilla (Jaulin, 1974). La imposibilidad de franquear la fronte-

ra motilona está inscrita incluso en la cultura popular española y en sus canciones infantiles. Alguna de ellas reza: *y los indios motilones, les cortaron los cojones* (Castro Aniyar, 2008).

Maracaibo se funda entonces como un puerto exclusivo para la salida de productos andinos, cuya base proteica fue, desde su tercera y última fundación, la sureña, precisamente el chivo, el ovejo y la res. Maracaibo es fundada por europeos, reses, chivos y ovejos. Solo luego la alimentación se diversifica por el contacto con los Andes. Las anteriores fundaciones perecieron o se asimilaron en las culturas palafíticas y del desierto.

Las mismas especies exóticas, menos la res, replicaron la colonización pero esta vez liderada por los Wayúu sobre la Península Goajira. No habría entonces de sorprenderse que mientras Maracaibo se convirtió por todo ello en un gran puerto que monopolizaba casi toda salida de la producción andina (Vallarino de Bracho, 1989) y Río de Hacha un puerto accesorio a los grandes puertos del Magdalena y Cartagena, la Frontera Norte protegió a la identidad wayúu a la vez que percoló importantes préstamos culturales como el chivo, los cuales facilitaron la transformación y crecimiento de esa cultura indígena.

Al sur de esta frontera, las crónicas indican la existencia de múltiples "naciones" palafíticas, que fueron rápidamente sometidas y/o relocalizadas ("reducidas") sobre la tierra firme. Las comunidades lacustres y de las riberas del Norte del Lago, se convirtieron en los cinturones de desarrollo de Maracaibo. Es por esta razón, también, que el número de "naciones" enumeradas irá desapa-

reciendo en la medida en que las crónicas avanzan. Pero, más al Norte, en las riberas del Socuy y su delta de manglares, demasiado cerca de los wayúu y del desierto de la Goajira para ser totalmente conquistados por los españoles, se crea un espacio marginal, intermedio y protegido donde el nuevo juego socioeconómico encuentra un alivio de las normas de la Corona, la moralidad, el contrabando y la insurrección.

Aún en el siglo XVIII, las crónicas militares coloniales indican que los sitios Parauje y Sinamaica son barreras naturales de río Socuy los cuales "esconden todavía" grupos indígenas no reducidos. Concretamente, se habla de los Garaballos, Aliles y Carecas que "se encuentran en el sitio Garabuya, distante a legua y media del parage que denominan El Moján" (Moreno y Tarazona, 1984, p. 76), esto es, un lugar situado cerca de donde se encuentra la Laguna de Sinamaica y la Sinamaica wayúu de hoy.

En efecto, la hostilidad de los wayúu al Norte de esta frontera será largamente descrita en los documentos de la época. En 1730 los Capuchinos relatan acerca de la "imposibilidad" de pacificar y de reducir a los Guajiros, desde la ciudad de Río Hacha hasta Maracaibo, esto es, la misma Frontera Norte. A través de aquellos se sabe que ya en 1721, los Wayúu utilizaban caballos y estaban armados (de Armellada, 1960). De hecho, esta orden recorrió y describió al Socuy como un frontera, allí donde los pueblos de agua comienzan, y donde la presencia "guajira" es menos peligrosa que en el desierto: luego de haber atravesado el lado desértico de la frontera y de haber encontrado resistencia por todo lo largo del recorrido, el relato relaciona

que la intención consistía en alcanzar el río Socuy, donde los peligros desaparecerían finalmente (de Armellada, 1960).

Este incidente va a hacer comprender a la misión capuchina que la frontera no puede ser ni franqueada ni recorrida fácilmente, razón por la que la administración religiosa de la orden se va a separar en dos misiones independientes, cada una en los lados opuestos del Socuy: del lado Nor-Oeste, los catalanes cuya sede central fue la misión de Río Hacha y Santa Marta, y del lado Sur- Este, los navarros cuya sede central fue la misión de Maracaibo y Perijá (de Armellada, 1960).

Otras fuentes, no necesariamente contradictorias, indican que fue un levantamiento goajiro llamado "La Peste" el que empujó a los Capuchinos a replegarse del lado Sur-Este de la frontera, a encontrar refugio en Maracaibo y fundar ahí su misión en 1701 (Oliveiros de Castro, 1975).

Una vez en Maracaibo, las crónicas relatan que se encontraban entonces en un territorio pacificado que, aunque reúnen múltiples comunidades lacustres no reducidas, como los Aliles, han sido "lentamente" incorporadas a la misión.

No será sino hasta el final del siglo XVIII que se produzca la primera penetración capuchina entre los Guajiros, esta vez, pedida por estos últimos, interesados en la idea de establecer canales de interacción política y económica con los españoles (de Armellada, 1960). De tal modo que la misma penetración colonial fue regulada y legitimada por los Wayúu. Estas solicitudes de intercambios "regulados", avaladas muchas veces por españoles y criollos, vuel-

ven a aparecer reiteradas veces en los reportes oficiales de la Colombia y Venezuela, y no hacen más que refrendar un equilibrio que cuida a la Frontera Norte como frontera interétnica necesaria.

En ese sentido, los contrabandistas y "peruleros" criollos y mestizos del siglo XVIII afirmaban, contradiciendo las crónicas, que no habían "indios salvajes" en la Provincia del "Hacha" (correspondiente a la administración colombiana de la época en el Oeste de La Guajira hasta el río Socuy) (Moreno y Tarazona, 1984). Estas declaraciones pueden estar asociadas a la relación descrita entre el contrabando de la época y los Guajiros del desierto, donde las perlas juegan un importante papel y al interés que los europeos tuvieron por que la frontera se mantuviera, con los beneficios que les proveía.

La frontera norte, no solo estará delimitada por el peligro y la guerra contra los indígenas, sino también contra los piratas, los corsarios y los contrabandistas: ya se había construido en 1682, cerca de la embocadura misma del río Limón o Socuy, el fuerte San Carlos, el más importante punto militar de la Frontera Norte para la protección ante otros invasores. Hasta 1880 los hitos del lado venezolano son el puesto militar de Sinamaica y la isla de San Carlos. La Frontera Norte es cruzada por la Frontera Colombo venezolana haciéndola lentamente desaparecer desde 1890 cuando ya se habla del Distrito Páez cuya referencia es Paraguaipoa y, sobre todo en 1926, año en que se declara formalmente el cobro impuestos en Castilletes.

El chivo y el ovejo iban a correr mejor suerte del lado de la Península Goajira, dado el protagonismo que iba a

experimentar en el seno de una cultura que creció gracias, por y para su pastoreo.

3.2. EL CHIVO Y EL OVEJO COMO VALOR DE CAMBIO Y SIGNIFICACIÓN EN LA CONSTITUCIÓN DE CLANES.

Durante el siglo XIX, la pesca fue una actividad exclusiva de los *parroujo* (las personas del agua, los paraujanos, testimonios indígenas y de origen indígena de la población de la embocadura del Lago de Maracaibo) (Montiel, 2006, p. 5). Se trataba de una actividad relativamente despreciada y que representaba una otredad interclánicas para los Wayúu. Sin embargo, las evidencias actuales muestran que no se trataba de otro clan Wayúu sino de varias culturas con lenguas diferentes al Wayuunaiki. Sin embargo la decisión de “humanizar” o “re-etnizar” a los parroujo, les permitía incluirlos en su sistemas de cobro de sangre, activar contra ellos, y adquirir sus *majayuras*²⁶ ampliando las propiedades el alcance territorial y los parentescos con los otros indígenas.

Hoy en día, los Añún, de rasgos más finos y tez más clara, testimonios vivos de los parroujo o paraujanos que alguna vez dominaron la geografía antes de la llegada de los españoles, describen con tristeza las guerras en las que fueron obligados a entregar sus mujeres a los Wayúu e, incluso, convertirse en una cultura de mujeres para el matrimonio o para los *comederos* (Castro Aniyar, 1996; 1998).

El proceso de expansión espacial del wayúu implica también su expansión sobre y dentro de los territorios ocupados por otros grupos culturales, discriminados por

26

Muchachas púberes.

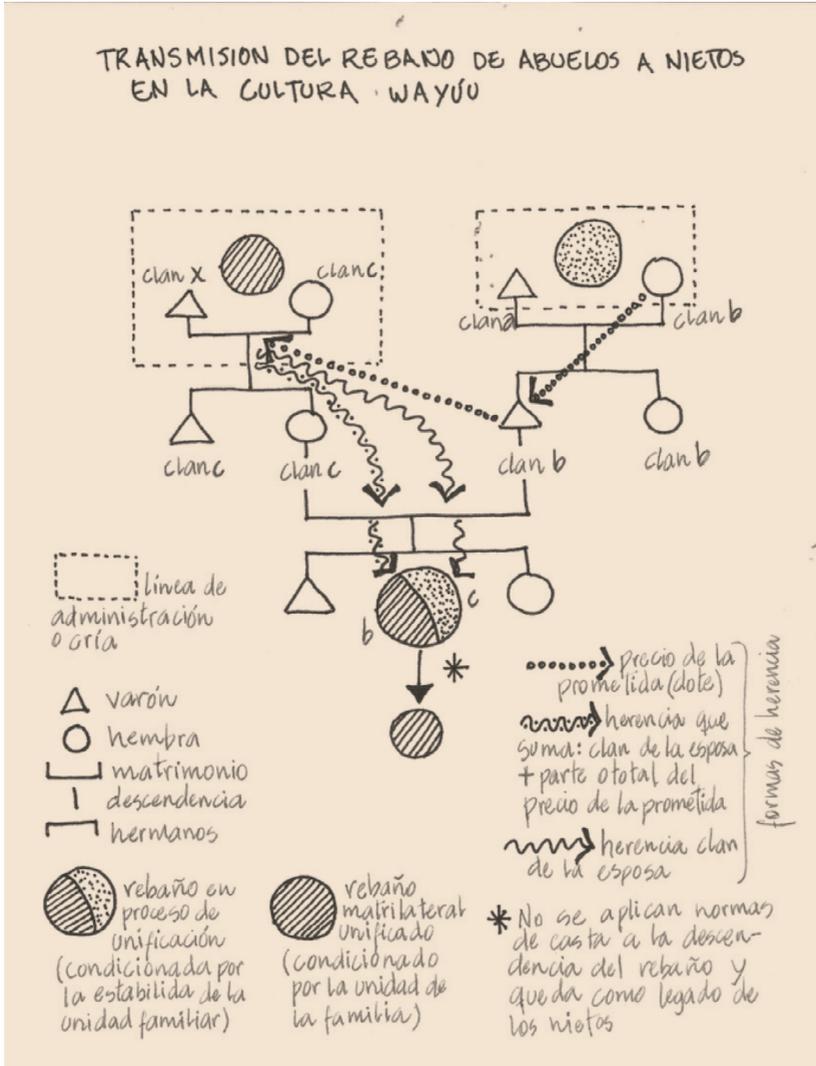
no poseer ganado. El caso de los añún es manifiesto: los wayúu no los reconocen como una etnia diferente, sino como una casta (clan) diferente. El añún no compartió esta clasificación pero debe vivir dentro de ella. No pudiendo deshacerse de la clasificación inclusiva del wayúu, dada la fuerza demográfica y económica de estos, quedan dentro de un sistema discriminatorio inverso al del español: los añún no son dominados por ser no-wayúu, sino por formar parte de la casta inferior, la de menor prestigio, dentro de la identidad wayúu (Castro Aniyar, 1998).

Mucho tiempo después, la expansión demográfica y territorial del wayúu se encontró con la necesidad de explotar la pesca, como quizás lo hicieron sus antepasados, produciendo nuevos espacios de encuentro con las comunidades paraujanas. Pero el pastoreo centró la identidad del *wayúu del desierto* y clasificó la identidad del otro por oposición.

La diferencia clánica que se refleja en el caso de los wayúu y los añún, está determinada por la incapacidad de estos en responder adecuadamente a los requerimientos de “dote” (precio de la prometida) y herencia que constituyen la riqueza del clan y de la familia nuclear, precisamente, por la vía del rebaño. Por tanto la diferencia estriba en la significación cultural otorgada al medio de producción que practica el grupo, esto es, el pastoreo contra la pesca. Por ello, las connotaciones que giran alrededor del término *parroujo* no solo identifican al hombre dentro la especificidad de su hábitat, sino el bajo estatus que implica pertenecer a ese hábitat. *Parroujo* también significa, gente que huele a mar, que hiede a pescado (Castro Aniyar, 1998).

Dentro de la centralidad de la cultura wayúu, las diferencias entre las castas más poderosas y las castas menos poderosas, o los grupos intra-casta más poderosos y los intra-casta menos poderosos, giran alrededor del chivo y el ovejo, emblema fundamental del rebaño y del capital familiar de sangre o de carne.

El capital se perpetúa y se multiplica por la vía de las alianzas sobre redes de medios de producción que satisfagan las necesidades del mismo. Del mismo modo en que en la sociedad *alíjuna*, gente de clase media busca primordialmente alianzas matrimoniales dentro de la misma clase, o con clases superiores. Se trata de una estrategia que garantiza, no como generalmente se cree, la transmisión de la herencia de padres a hijos, sino de abuelos a nietos, allí donde la perpetuación del capital denota estabilidad en el tiempo y ante las vicisitudes. Este tema se desarrolla mejor en la I Parte “Arruléjüin”, así como en el diagrama que se presenta aquí:



Transmisión del Rebaño de Abuelos a Nietos en la Cultura wayúu

Como se ve en este diagrama, el pretendiente ofrece parte del rebaño de su linaje materno en forma de “precio de la prometida” (en el campo, la “dote”). Por tal, el rebaño

pasa a manos de la familia materna de la mujer, esto es, su clan. Hasta ahí es el ritual formal, el intercambio explícito. Pero dentro del clan funciona el área administrativa del hombre y la mujer, esto es, el núcleo cognático, por cuanto son los padres de la recién esposada hija. Son los llamados en campo, familia “de sangre”. Ellos ceden parte de su rebaño al nuevo matrimonio, con el fin de aportar al bienestar de los nietos, esto es, los hijos por venir. Pero no ceden un rebaño cualquiera, sino que preveen una posible ruptura (en el pueblo wayúu la ruptura matrimonial puede suceder si el hombre lleva otra mujer y tiene relaciones con ella en la casa de la esposa, o si la mujer tiene relaciones con otro hombre, entre otros casos a definir), y entregan un rebaño mixto, esto es, una parte del clan de la madre de la hija y otra parte del clan de la madre del esposo.

Es para ello que se realizan los cortes de oreja del ovejo y chivo. Se trata de cortes que permiten identificar la procedencia clánica de cada animal. Estos cortes, en caso de ruptura, permiten reconocer cual es el patrimonio que se debe devolver y cual no. El tiempo en que ese rebaño mixto vuelve a tener crías (un año o menos), es un tiempo de prueba para la pareja en la que se revela la fertilidad o infertilidad de algunas de las partes y se pueden catalizar conflictos. Las nuevas crías de ovejos y chivos serán propiedad directa de los nietos, aunque sean administrados por el núcleo cognático en representación del clan materno de ellos.

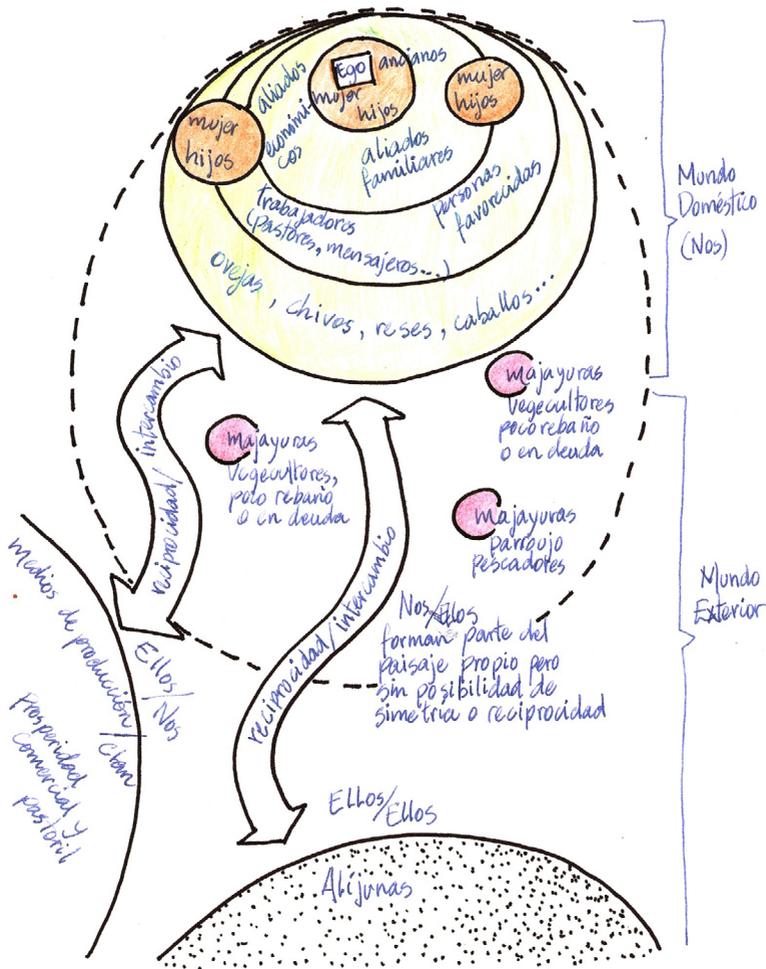
Sin embargo, la importancia de este argumento consiste en cómo este imperativo material condiciona la construcción de identidades interclánicas, un mapa de

apropiaciones de capital, y de percepciones del otro, de distribución diferencial de patrimonios culturales, sobre el que se construye la estructura de la sociedad *wayúu del desierto*.

Para ello, este estudio se valdrá de un ejemplo extraído de los relatos en “Los Compadres y los A’laüla” (Montiel, 2006), sopesado con la información extraída de los 112 reportes de las autoridades grancolombianas y venezolanas en los puestos de Sinamaica y Paraguaipoa (Archivo General, 1834-1930), que daremos por nombre “Alteridad del Wayúu del Desierto. Ego: Torito Fernández” y que se encuentra aquí.

Torito Fernández es una importante figura de la vida *wayúu del desierto* y los inicios de la *frontera* en la Guajira colombiana y venezolana. Propietario de importantes rebaños, referencia de los inicios del contrabando colombiano venezolano, *putchipú* (abogado o palabrero wayúu) de reconocido prestigio y figura visible de una inmensa red de matriarcados. La estabilidad política y económica que él representa en la Goajira de los años 20 a los 40 del siglo XX, tanto por la vía de su poder económico, como por el de su capacidad disuasiva en los asuntos internos de su pueblo, le vale el título de “pacificador”. Su familia entra en la literatura universal de la mano de la novela de Rómulo Gallegos, quien, además, lo visita siendo presidente de Venezuela. También participó, al menos como testigo, en el proceso de venta de importantes contingentes de mano de obra wayúu para las crecientes necesidades de las haciendas del Sur del Lago de Maracaibo.

ALTERIDAD SOCIOECONÓMICA DEL WAYÚU DEL DESIERTO. EGO "TORITO FERNÁNDEZ"



Alteridad del Wayúu del Desierto. Ego: Torito Fernández. Por acá

En el dibujo es posible observar:

1. El coito no siempre implica alianza, como en las sociedades testimonio y pastoriles del antiguo Al-Andalous.

El mundo doméstico, un sistema de células de poder cuya frontera es precisamente la frontera del rebaño, define un adentro y un afuera en el que se atribuyen derechos diferenciados de reciprocidad. La presencia de un medio de producción próspero en el grupo social aumenta las posibilidades de intercambio recíproco (matrimonial, comercial, político, cultural...). Por ello, alrededor del mundo doméstico, en la extensión inconmesurable del desierto, están las majayuras del camino. Ellas no son prostitutas (una figura *alíjuna* de menor prestigio) ni esposas, pero pueden tener hijos de Torito, con pocas posibilidades de reconocimiento. Ellas son “del camino”, no corresponden a ningún medio de producción próspero ni a alguna “casta” o grupo interno de “casta” cuya alianza tenga un valor de reciprocidad significativo. Ellas forman parte del paisaje propio pero exterior al mundo de Torito: alivian el paso del viajero poderoso con sus atenciones.

ii. El “nosotros” es todo lo que hace posible el estatus, es propiamente el estamento clánico, e incluye al rebaño (ver el capítulo *Ekirrá*).

iii. La posesión del rebaño u otra materia susceptible de intercambio (como la tecnología *alíjuna*, por ejemplo), produce simetría y reciprocidad.

iv. La majayura del núcleo o clan sin rebaño, sea vegecultor, pescador, pobre o en situación de deuda, forma parte de la naturaleza sobre la que se acciona sin necesidad ni obligación de intercambio.

v. Esta majayura identifica una relación social que puede ser testimonio del dominio del capital comercial, pastoril y/o salinero sobre el vegecul-

tor, el semicultor y el pescador. Tal relación define y constituye la cultura wayúu desde la colonia hasta hoy y ha debido consolidar los estamentos de la sociedad no igualitaria del *wayúu del desierto*.

vi. El chivo, el ovejo, la res, el caballo, el burro y la mula son la frontera final entre el *nosotros* doméstico y el *nos/ellos* exterior al sistema, donde están las majayuras del camino. Tienen una función más precisa en el interjuego social que la majayuras.

vii. No hay que sorprenderse, tal como se repetirá en el capítulo de *Ekirrá*: Philippe Descola, uno de los más importantes discípulos de Levi-Strauss demuestra, ante el estudio de centenares de culturas, que solo la cultura occidental-moderna considera a todas las especies animales inferiores y extrañas al ser humano. Con la excepción de la mascota, somos incapaces de atribuirle a la naturaleza alguna forma de “nosotros”. El ecologismo contemporáneo estaría recuperando una percepción menos desigual (Descola, 2005).

4. EL WAYÚU DE LA FRONTERA Y LA TRASCENDENCIA DE LA CRÍA OVINO-CAPRINA

El papel jugado por el chivo y el ovejo en la historia de este territorio, entre los criollos pero sobre todo para los wayúu es absoluto. Ha hecho posible la conquista, los asentamientos españoles, y luego, en forma de préstamo cultural, ha entrado en la Península cambiando la geogra-

ña humana y sus estrategias de poblamiento. Ha sido el medio de producción más importante del wayúu por al menos tres siglos, y ha constituido la base alimentaria proteica más persistente de la clases populares criollas hasta el siglo XIX.

Sin embargo, ya a finales del siglo XIX el puesto de Sinamaica abre paso al puesto de Paraguaipoa, y luego el puesto de Castillete, todos más al norte de la Frontera Norte. Castilletes es también un puerto y alimenta los mercados de un concepto poco visible en los documentos hasta el momento; la binacionalidad. Colombia hace lo suyo y extiende desde Puerto López, ahora puerto libre de impuestos, una ciudad comercial, Maicao, decretada también puerto libre en 1934, con el fin de alcanzar oficialmente lo que es un hecho desde los documentos de la Gran Colombia: el auge comercial binacional.

Con la aparición de la frontera geopolítica se empieza a disolver la Frontera Norte, pero los wayúu, gracias al chivo y el ovejo, tienen ya tres siglos de ventaja sobre el territorio de la nueva frontera.

Como vimos en el caso de las familias sin capacidad de intercambio, las deudas y la ausencia de pastoreo llevó al Wayúu a convertirse en trabajador forzado del agro en el Sur del Lago. Por contraste, la presencia de pastoreo le ha permitido entrar a varios de ellos en el mundo del comercio, el mundo rural y el urbano aprendiendo oficios industriales y agrícolas, con relativa ventaja. Algunos menos, luego de varias cadenas de acumulación de capitales económicos y culturales, al mundo profesionalizado, la política y la inversión.

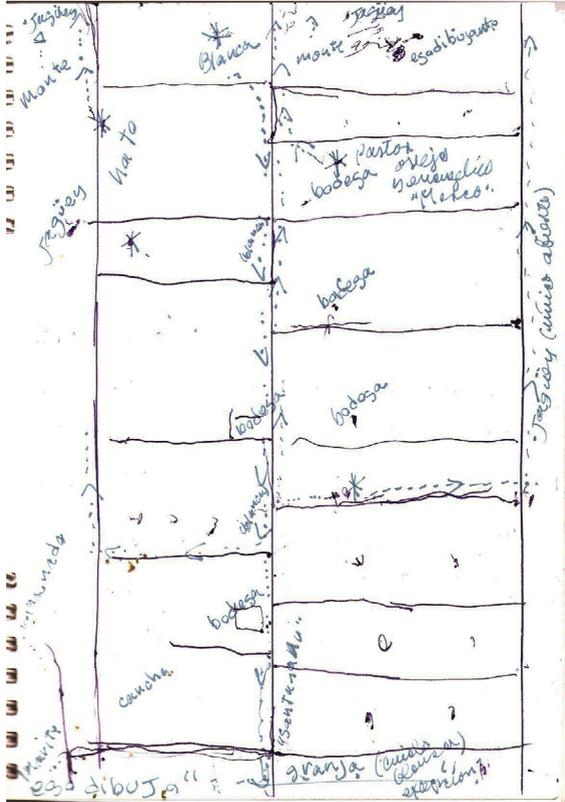
Pero el chivo y el ovejo, en sí mismos, corrieron con menos suerte. Su competidor más fuerte, la res, y en segundo lugar, el cerdo, se han establecido en el territorio criollo con más demanda y por abundancia. En el siglo XIX y principios del XX, no solo se produjeron reses en las afueras de la gran ciudad, y se desarrolló la producción con las nuevas inmigraciones al Sur del Lago y Perijá, sino que Maracaibo contó con un matadero moderno, y con políticas sanitarias, incluso de exportación. El chivo y el ovejo no pudieron auspiciar el éxito del Wayúu en la ciudad. Hasta el día de hoy, no cuentan sino con las técnicas y circuitos artesanales, los mismos que sirvieron de piso en el desierto de los años 40 del siglo XX, a los Wayúu que hoy prosperan en otras ramas de la economía y en las grandes ciudades.

Nilda Bermúdez (2006), hace la descripción de la vida cotidiana en la Maracaibo del siglo XIX quizás más detallada y completa. Ahí manadas de chivos deambulaban en las calles empantanadas de la ciudad, interrumpen el paso y forman parte indiscutible del paisaje. Sin embargo, en los archivos oficiales, 100 años de reportes, cartas y disposiciones del gobierno en la región de Maracaibo, Zulia o Falcón-Zulia, sorprendentemente, no hablan del ovejo ni del chivo económicamente, salvo por una excepción por razones de salubridad pública (Archivo General del Estado, 1834-1930).

Mientras el chivo y el ovejo fueron protagonistas de la escena social del otro lado de la frontera Norte, del lado criollo ha quedado a la sombra de la vaca, en una presencia popular de tipo fundamentalmente doméstica, marginal y

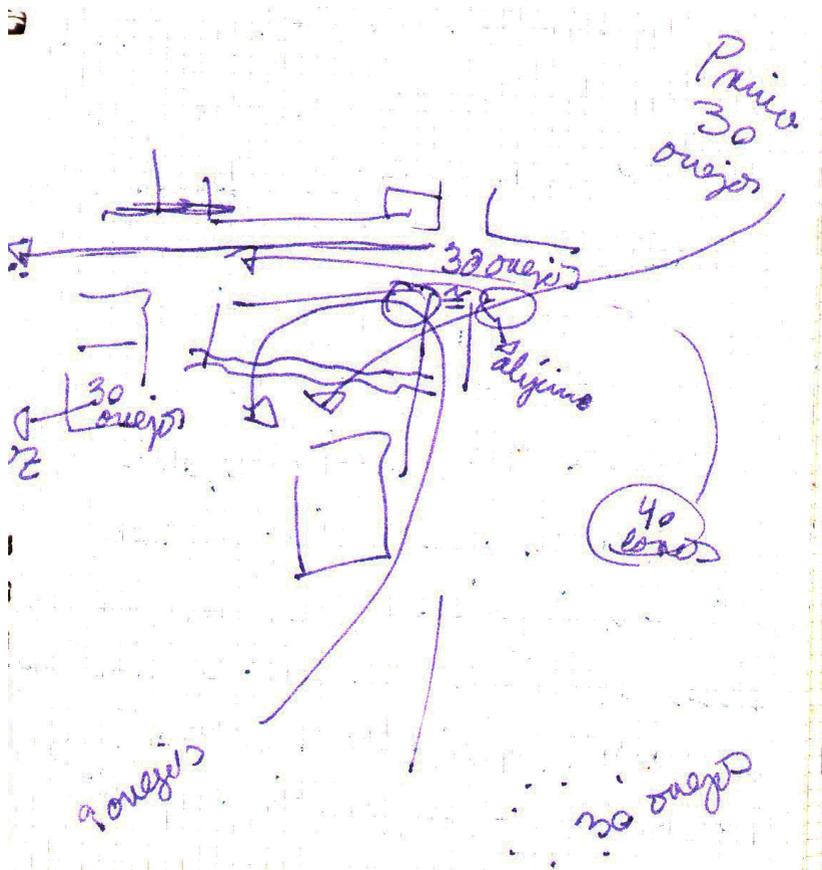
afluada al mercado informal.

En los siguientes mapas cognitivos el arreado wayúu describe los trayectos de su rebaño dentro del tramado urbano de Maracaibo:



Mapa cognitivo²⁷ del arreador del barrio "Santa Ana".
Oeste de Maracaibo

27 Mapas hechos por los mismos pastores, con excepción de algunas leyendas por causa de un alfabetismo precario. Los diarios de campo correspondientes que se usaron en este estudio se leen a través de entrevistas y observaciones etnográficas.



Mapa Cognitivo del arreador del Barrio Ciudad Lissada,
Norte de Maracaibo.

En los barrios con componentes wayúu de la ciudad de Maracaibo es posible ver cómo la cría de ganado caprino y ovino es numerosa a la vez que invisible.

Los trayectos de los pastores son siempre modificados, se mejoran en cada ciclo, no se cruzan ni coinciden con las mismas zonas de comida. Muchos evitan la basura y suelen explorar la presencia de “monte” de nadie en

el barrio y sus linderos exteriores. Cada pastor o arreador puede llevar 9, 30 ó 50 animales. Varios de ellos pueden estar dentro del mismo barrio. En Ciudad Lössada, solo en el cruce de calles dibujado, pasan, sin que los mismos vecinos lo adviertan, 169 cabezas.

En el barrio Santa Ana sucede igual. Se aprovecha una suerte de patio trasero del barrio que da a la zona protectora para llevar a la manada, pero los pastores hacen trayectos diferentes y a diferentes horas, para evitar el cruce y confusión de los rebaños. Pero esto no permite ver más que uno o a lo más dos arreos por vecindario. En este pequeño barrio de 16 cuadras, hay cinco pastores (señalados con asteriscos en el mapa cognitivo) con sus respectivos rebaños.

El valor del animal, que antes establecía riquezas relativas importantes, ahora debe ser cambiado por nuevas divisas, como la moneda nacional, el artículo de contrabando o la educación. Así como cuenta el protagonista de “Ni era Vaca ni era Caballo” su cambio del burro por el camión (Jusayú, 1986):

“(...) Hoy en día, yo ya me he hecho mayor entre los ali´junas, y además yo ya sé el idioma de los ali´junas. Aunque siento tristeza por mi tierra y aunque tengo ganas de ir a casa, es inmensamente grande la vergüenza que he pasado por haber quemado el burrito.

Así me sucedió allá por donde yo soy. 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.

Y se acabó esto”.

Pero el ovejo y el chivo no desaparecieron, solo se resemantizaron en la sociedad.

Mientras la cría prácticamente desapareció del mundo criollo, esta siguió acompañando la economía de las familias wayúu de las clases populares hasta el día de hoy, con muchas de sus tradiciones de arreo, ahí entre los más pobres, donde su carne evitó la esclavitud, el hambre, la soledad en el espacio, la soledad amorosa y el espanto.

Y al igual que en el siglo XIX, en el siglo XXI la cría ovino-caprina permanece invisible de las cifras económicas y de las políticas públicas, a pesar de que su incontable presencia es palpable y crucial en el mundo urbano popular.

Bibliografía

- Amodio, E. (1993), "La Construcción de la Identidad en los Sistemas Multiétnicos de Interacción Regional: Los Pueblos Indígenas de la Cuenca del Río Branco (Brasil)" en Introducción a la Antropología. Comp. Emanuel Amodio, Maracaibo: Polycopie FEC.
- Archivo General del Estado Carlos Medina Chirinos 1834-1930. Acervo Histórico del Zulia. Maracaibo.
- De Argüelles, R. y de Párraga, G. (1579), Descripción de la Laguna de Maracaibo. Archivo Histórico Nacional. Diversas Colecciones, 45, N.15. Madrid.
- De Armellada, C. (1960), Por la Venezuela Indígena, Caracas: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.
- Diego, B. (2013), Crónicas Wayúu: La cuestión de la sal, El Toque. Fundación Friederich Ebert, recuperado de <http://archivo.eltoque.com/slideshow/cronicas-wayuu-la-cuestion-de-la-sal>
- Bernard, C. y Gruzinski, S. (1996), Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea 1492-1550, México: FCE.
- Candelier, H. (1994) [1893], Riohacha y los Indios Guajiros, Sata Fé de Bogotá: ECOE Ediciones..
- Castro Aniyar, D. (2008), El Entendimiento. Historia y Significación de la Música Indígena del Lago de Maracaibo, Maracaibo: Ediciones del Vicerrectorado

Académico, Universidad del Zulia.

Castro Aniyar, D. (1997). "Los Añúu: lo Oculto y lo Femenino", en París VII. Memoria DEA, París: EHESS.

Castro Aniyar, D. (1996), Oraciones, Serpientes y Soplidos. Música y Cultura Añúu, Maracaibo: Ediciones Dirección de Cultura, Universidad del Zulia.

Cormier-Salem, M.C. (1994), "À la Découverte des Mangroves: Regards Multiples sur un Objet de Recherche Mourant" à Dynamique et Usages de la Mangrove dans les Pays des Rivières du Sud (Du Sénégal à la Sierra Léone), París: Orstom Editions.

Descola, P. (2005), "Par-delà Nature et Culture", Paris: Gallimard.

Exquemelin, A. O. (1982), Piratas de América, Barcelona: Los libros de Plon.

Fernández, J. A. (2008), Entrevista realizada en octubre. Maracaibo.

Fernández Montiel, N. (1984), "Prólogo a la Ira. edición de 1984», en *Mito y cultura guajira*, de FINOL, José Enrique.

Foster, G. M. (1988) [1964], "Las Culturas Tradicionales y los Cambios Técnicos", México: FCE.

Fuenmayor, E. (1984), Entrevista realizada en el contexto del proyecto "La Imagen y la Graffía en la Sociedad venezolana". Abril. Mayo y junio. Universidad del

Zulia. Maracaibo.

Fuenmayor, E. (1991), Entrevista realizada en el contexto del proyecto “La Imagen y la Grafía en la Sociedad venezolana”. Marzo. Universidad del Zulia. Maracaibo.

Fumey, G. (2006), Par-delà nature et culture (Philippe Descola), recuperado de http://www.cafe-geo.net/article.php3?id_article=798

JAULIN, R. (1974), La Paix Blanche. Introduction à l’Ethnocide, Vol I: Indiens et Colons, París: Union Générale d’Editions.

Jusayú, M. A. y Olza, Z. (1988), Diccionario Sistemático de Lengua Guajira, Caracas: Centro de Lenguas Indígenas. UCAB.

Lizarralde, R. y Perrin, M. (1971), “Prólogo al disco Chicha Mayo, Folclor de la Guajira Venezolana”. Caracas: Sello Laffer.

Marcos Casquero, M. A. (2005), Pecunia. Historia de un vocablo, recuperado de http://www3.unileon.es/pecunia/pecunia01/01_001_012.pdf.

Mato, D. (2003), Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades, Caracas: UCV-CDCH.

Matos Romero, M. (1971), Juitatay Juyá (Ojalá lloviera), Caracas: El Cojo C.A.

Medina, H. (1992), “El Presupuesto Forrajero en las

Explotaciones Ovinas”, Maracaibo: Luz.

Montiel, N. (2006), Los Alaüla y los Compadres wayúu, Maracaibo: Dirección de Cultura, Universidad del Zulia.

Moreno, J. y Tarazona, A. (1984), "Materiales paa el Estudio de las Relaciones Interétnicas en la Guajira, s. XVIII", Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Oliveiros de Castro, M. T. (1975), La Guajira, Mérida: Ediciones del Rectorado de la ULA.

Oliver, J. (1989), “The Archeological, Linguistic and Ethnohistorical evidence for the Expansion of Arawaks into North Western Venezuela and North Eastern Colombia”, Chicago: University of Illinois.

Paz Ipuana, R. (1989), El burrito y la tuna, Maracaibo: Ekaré.

Paz Reverol, C. L. (2000), La Sociedad wayúu: Identidad y Resistencia (s.XVIII a mediados s. XIX). (Tesis de Maestría), Universidad del Zulia, Maracaibo.

Paz Reverol, C. L. (2007), Sistema explicativo del proceso de salud-enfermedad en niños wayúu. Propuestas para la promoción de Salud desde la interculturalidad, Maracaibo: Ediciones del Vicerrectorado académico, Universidad del Zulia.

Perrin, M. (1980), El camino de los indios muertos, Caracas: Monte Ávila Editores.

Perrin, M. (2001), Les praticiens du rêve : Un exemple de chamanisme, París: Presses Universitaires de France.

Pikaza, X. (2007), Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra, Estella, Navarra: Verbo Divino.

Polanco, M. (1991), Habitante wayúu del barrio Chino Julio de Maracaibo y de Nazareth (Alta Guajira). Entrevistada en los meses de abril, mayo y junio. Maracaibo.

Valenzuela, J. (2008), Las tribus saharauis dejan de ser nómadas. En Smara, las gentes mayores aceptan el progreso, pero sienten nostalgia del pastoreo, recuperado de http://www.elpais.com/articulo/internacional/MARRUECOS/SaHARA_OCCIDENTAL/MARRUECOS/SaHARA_OCCIDENTAL/tribus/saharauis/dejan/ser/nomadas/elpepiint/19880928elpepiint_19/Tes/26/10/

Vallarino De Bracho, C. (1989), La Nueva Frontera, Maracaibo: EDILUZ.

Wagner, E. (1980), Los pobladores palafíticos de la cuenca de Maracaibo, Caracas: Cuadernos Lagoven.

Webislam, 2001. <http://www.webislam.com/?idt=1786>

Autor

Daniel Castro-Aniyar es profesor de criminología de la ULEAM, Ecuador. Es venezolano, israelí y español. Cuenta con los títulos de Sociólogo, Antropólogo, magister en Antropología (EHES-París), magister y PhD en Conflicto (UCM Madrid). En 1996 fue Premio Casa de las Américas por su obra “El Entendimiento”. Ha sido profesor invitado en Estocolmo, Wilhemstad, París, Jerusalén, La Habana, Caracas, Quito y Madrid, así como asesor de cuatro gobiernos latinoamericanos en política criminal y medios.



Todos los derechos reservados
Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra sin
la autorización de su autor o editor
2016