

Felicito al Profesor Oyuela por la obra que ha llevando a cabo en San Jacinto y más que nada por el hecho de que todavía muestra el mismo entusiasmo seguir adelante con nuevos análisis (como el de los restos de animales) que, sin duda, ampliarán más aún nuestros conocimientos en la arqueología de Colombia.

CAMBIO Y PERMANENCIA EN EL CARIBE COLOMBIANO TRAS EL CONTACTO CON EUROPA: UNA MIRADA DESDE LA GUAJIRA

*Gerardo Ardila**

Uno de los campos en el que se pueden hacer preguntas interesantes para la antropología y la historia de América Latina tiene que ver con el tipo de permanencias culturales y sociales y con los cambios que surgieron tras el contacto con Europa. El tipo de problemas surgidos por este interés se reúne, por lo general, bajo el título amplio de “relaciones interétnicas”, y ha tenido una creciente atención por parte de los estudiosos de diferentes disciplinas. No obstante, a pesar del carácter crítico --y a menudo displicente-- con el que muchos de los nuevos investigadores abordan los avances anteriores sobre los viejos problemas, el *aislamiento disciplinar* ha tenido como consecuencia que se acepten sin discusión aseveraciones e “imágenes” de las sociedades actuales que no corresponden con su realidad histórica, social y/o cultural, o que se planteen alternativas que no pueden ser explicadas sin incurrir en graves distorsiones de la historia, en particular de las relaciones entre los seres humanos con la naturaleza, y de las implicaciones de las transformaciones naturales, sociales, culturales y políticas a diferentes escalas a través del tiempo y del espacio.

Gran parte de estos problemas y distorsiones se deben a la ausencia de programas de investigación que consideren el presente como una formación histórica y que asuman el estudio de la historia como un ejercicio académico con implicaciones políticas en las sociedades del presente. La especialización ha impedido el diálogo entre disciplinas, así como ha facilitado la creación de lugares comunes y de aseveraciones no demostradas con datos empíricos, las cuales contribuyen a la formación de imágenes sobre la historia, la estructura social, o las relaciones entre sectores diferentes de las sociedades regionales, aceptadas por todos, pero que no tienen correspondencias con los datos históricos o etnográficos.

* Programa de Ecología Histórica, Centro de Estudios Sociales –CES--, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Poco se sabe sobre lo ocurrido con las sociedades que se encontraban en los alrededores de lo que hoy es Cartagena después de la conquista europea (Calvo y Meisel 1998; Del Castillo 1983:17; 1998:285; Melo 1998:249; Ruiz 1996:10). Aunque hay una buena cantidad de información de muy buena calidad sobre distintos momentos de la historia prehispánica al sur del Departamento de Bolívar (Falchetti 1995; Groot de Mahecha 1989; Oyuela and Bonzani 2005; Reichel-Dolmatoff 1955, 1985, 1986), la bibliografía e investigaciones realizadas sobre el área de Cartagena y sus alrededores es casi inexistente (Calvo y Meisel 1998; Del Castillo 1983; Dussán 1954; Ruiz 1996). La población indígena de los alrededores de Cartagena debió ser considerable, en lo que concuerdan casi todos los investigadores, pues, de una parte, la ciudad más antigua fue construida en forma exclusiva con la “invisible” mano de obra indígena hasta la llegada de un número importante de africanos esclavizados y, por la otra, los abastecimientos de la ciudad debieron llegar desde las áreas rurales adyacentes, no colonizadas aun ni por los humanos ni por los cultivos europeos (Ruiz 1996:11).

Aunque la presión colonizadora en el área no se ejerció con mucha fuerza hasta 1532, lo cual trajo como consecuencia dos levantamientos indígenas (en 1535 y 1542) (Gómez 1994:33), desde los comienzos mismos de las entradas españolas en la región, la población indígena fue mermada debido a enfermedades, desplazamientos, y captura de cautivos para los mercados de esclavos en el Caribe. A comienzos del siglo XVII los registros de tributarios del partido de Cartagena muestran bajas cifras con relación a las mencionadas en las crónicas y documentos conocidos de la conquista (Ruiz 1996). Cook (1996: 183), plantea que en el siglo XVII Cartagena de Indias fue la puerta de entrada de las epidemias y enfermedades (gripes, tifus, viruelas, meningitis y encefalitis, malaria) más graves que ingresaron en América y que explican la veloz desaparición de las sociedades indígenas del Caribe. Pero su trabajo sugiere que en el siglo XVI Cartagena fue alcanzada por las mortíferas epidemias que azolaron a España a finales del siglo XV y durante el siglo XVI. La llegada de los barcos del segundo viaje de Colón a las tierras americanas, en 1493, implicó la introducción a Santo Domingo de una de epidemia de viruelas que ocurría en Cádiz durante la preparación de su flota para zarpar, y que fue la razón de la muerte de varios de sus expedicionarios, así como de los indios que le servirían de interpretes, los cuales salieron de Cádiz, pero tan sólo dos llegaron a América (Cook 1996). Las evidencias de contactos permanentes en el Caribe en los últimos años del siglo XV y en los albores del siglo XVI son abundantes y explican en gran parte la desaparición de las poblaciones locales³.

³Muchas enfermedades viajaron por el Caribe más rápido que los europeos, de suerte que su dispersión precedió a la llegada física de los conquistadores. Entre 1514 y 1515 los españoles introdujeron la enfermedad en el Darién, como está bien documentado para la expedición de Pedrarias Dávila y su encuentro con Balboa. El sobrino de Pedrarias viajó al Sinú con 200 hombres y no regresaron más de cien de ellos, quienes murieron en el camino causa de la “modorra”, que podría haber sido la meningitis epidémica, la encefalitis letárgica o el tifus (Cook

¿Cuál fue el destino de estas poblaciones del siglo XVI? ¿Desaparecieron en su totalidad por la presión europea y africana? ¿Se desplazaron a otras regiones en las cuales cambió su identidad y construyeron nuevas sociedades alejadas de su tierra ancestral? Hay algunas luces sobre la existencia de algunas de estas poblaciones aun hoy (Turbay y Jaramillo 1986), pero puede decirse que no hay investigación sobre el destino que le correspondió a la población indígena cartagenera y a la de la provincia que le sirvió de sustento⁴. Estas investigaciones tendrán que hacerse en un futuro cercano, por lo que puede ser importante conocer el proceso de construcción de esta historia realizado en algunas áreas vecinas del Caribe. Como un aporte inicial a estas discusiones, en este caso, voy a referirme a algunos aspectos generales de estos estudios en la región y con la gente de la península de la Guajira.

Sin duda una de las zonas de mayor interés para explorar lo sucedido con las sociedades indígenas del Caribe y con su interpretación histórica tras la llegada de los europeos a América es el territorio de la Guajira, debido a la existencia de trabajos históricos y etnográficos realizados allí y en los territorios vecinos como la Sierra Nevada de Santa Marta y el lago de Maracaibo, y al carácter cambiante y de “mosaico” de las características biológicas, geológicas y climáticas de la península. Por tal razón, en estos minutos trataré de concentrarme en algunos aspectos de la historia regional que sirven como marco para un programa de investigaciones que apenas se pone en marcha. Aunque no estoy seguro de la posibilidad de generalización que pueda hacerse desde el ejemplo guajiro sobre el resto del Caribe, sí me parece que puede tomarse como un punto de contraste para pensar la historia de otras áreas del Caribe colombiano.

La mayoría de los historiadores desconocen la discusión de la etnografía, y la mayoría de los etnógrafos ignoran las contradicciones de la historia. No pretendo llenar puntos oscuros ni subsanar contradicciones, pero el esfuerzo de revisión de una gran parte de la literatura disponible me permite reconocer algunos elementos importantes tanto de la historia Wayúu como de las representaciones que de esa historia nos hemos hecho los interesados no especialistas y los académicos. Delinearé algunas ideas para incitar a la discusión y a la indagación de este campo de trabajo que puede ser de gran utilidad tanto para los Wayúu y sus luchas por la sobrevivencia y por la construcción de sus propias políticas de identidad, como para los estudiosos de la vida cultural del Caribe y nuestros intentos por acercarnos a la historia y al presente de nuestra sociedad.

1996:63-64). ¿Cuántos muertos indígenas a causa de la enfermedad pudo haber significado este viaje, y hasta dónde llegaron sus alcances?

⁴ Un buen punto de partida pueden ser los trabajos de Cook (2006), Borrego Pla (1983); Ruiz Rivera (1996).

Los goajiros o guajiros⁵, como fueron llamados de manera indiscriminada durante los siglos XVI, XVII, XVIII, XIX, e incluso a comienzos del XX, formaron una “nación indígena”⁶ que desde el siglo XVIII se reconoce con el etnónimo de *wayúu* que, como es común, entre ellos significa *gente*. Hablan una lengua arawak, *wayúunaiki*⁷, de la cual hoy se cuentan cerca de trescientos mil hablantes en la península y sus alrededores (Oficina Central de Estadística 1995). Las autoridades gubernamentales hicieron varios intentos fallidos entre los siglos XVI y XVIII para reducirlos y controlarlos a ellos y a sus territorios a causa del interés colonial sobre los recursos naturales y las rutas comerciales a través de la península, y por su importancia para el orden político. Los esfuerzos posteriores de los gobiernos de Colombia y Venezuela para tomar el control de sus tierras han pasado por muchos eventos y políticas que incluyen la creación de un barrio en Maracaibo, para atraer a la población indígena a la vida urbana (Arévalo 2004; Barrera 1998, 2000; Bishof 1968; Byrd 1970; de la Rosa 1945; Douglas 1974; Grahn 1995; Guerra 2001; Helg 2004; Herrera 2002; Isaacs 1951; Jahn 1973; Kuethe 1970; Martín 1977; Moreno y Tarazona 1984; Nectario 1977; Nicholas 1901; Otte 1977; Paz 2002; Picon 1983; Polo 1999, 2000; Reichel-Dolmatoff 1977; Saether 2005; Simons 1885; Valdeblánquez 1964; Vásquez 1990; Vásquez y Correa 1986). En el presente continúan enfrentando presiones culturales (simbólicas, rituales), políticas (retos a la identidad, nuevas formas de autoridad y contrastantes sistemas para los procedimientos de toma de decisiones y resolución de conflictos, además de la penetración paramilitar con gente procedente de Antioquia en el territorio Wayúu), y sociales (relaciones con comunidades internacionales árabes, indígenas y afro descendientes rurales y urbanas colombo-venezolanas), a causa de la urbanización de las áreas vecinas, el desarrollo de macro proyectos de explotación minera sobre sus territorios ancestrales, las presiones armadas por parte de fuerzas irregulares y su continuo involucramiento en la expansión del turismo sobre la península⁸

⁵ Friedemann y Arocha (1985:331) mencionan dos mapas dibujados por Fernando Colón y Diego Ribera in 1527 y 1529, en los cuales aparece el nombre de *Guajira* por primera vez. Aparecen nuevas menciones a la Guajira en 1612-20 (Pedro Mártir de Anglería), 1627 (Fray Pedro Simón) y 1688 (Lucas Fernández de Piedrahíta). Hay varias hipótesis sobre el origen de este nombre. Sin embargo, la más aceptada parece ser la que postula que el nombre es una adaptación Española de palabras arawak y, con posibilidad, una derivación de la forma plural de “Wayúu”, que se puede traducir como “gente”. Esta misma denominación existe hoy en la Republica Dominicana y Cuba, donde tiene significados muy diferentes (Pichardo 1985, and Zayas 1931).

⁶ Uso el concepto de “nación indígena” en el sentido que le han dado algunos dirigentes Wayúu en Colombia y Venezuela. Este concepto tiene la ventaja de que reconoce “la diferencia en medio de la unidad” y considera que las políticas de identidad y de defensa del territorio guajiro no pueden desconocer esta caracterización como parte fundamental de su posibilidad de avance.

⁷ Comparto la idea de Rivera (1990-1991:89) en el sentido de que la expresión *wayuunaiki* es un pleonasma, pues significa “la lengua de la gente”. No obstante, los especialistas se refieren a esta lengua con este nombre, por lo que no veo razón para no usarlo.

⁸El actual gobierno colombiano tiene especial interés en la transformación e “integración” de los Wayúu porque algunos asesores gubernamentales creen que ellos son un riesgo político y un peligro en una frontera tan sensible con la Venezuela de Chávez. Hace poco, el presidente Álvaro

(Ardila 1990; Ashman 1960; Bolinder 1957; Fridemann y Arocha 1985; Grahn 1995; Guerra 2000, 2002; Perrin 1990; Picon 1996; Saler 1988; Wilbert 1972, 1976; Vergara 1990, 2004).

La lengua de los Wayúu forma parte de la gran familia lingüística Arawak, algunos de cuyos hablantes se expandieron desde el Amazonas Central hasta las costas del Caribe desde hace cerca de tres mil años, llegando hasta el sur de Brasil y al norte de la Florida⁹. Un grupo de investigadores se han asociado en un proyecto colectivo de gran alcance que se llama “Historias Arawak Comparativas”, el cual busca identificar la posible existencia de un “ethos” de la gente arawak; un tipo de “arawkaneidad”, que debería reconocerse a pesar de los cambios locales y de la infinidad de historias regionales y locales a las que estas comunidades han estado sometidas. En otras palabras, la idea que está atrás de esta investigación es que existe una relación muy estrecha entre lengua y cultura, la cual posee un núcleo que persiste a pesar de los cambios en otros aspectos de la vida social y cultural, y a pesar de las transformaciones y especificidades propias de múltiples historias particulares. Esta visión tiende a revisar viejos conceptos boasianos y a replantear el valor heurístico de instrumentos conceptuales tales como los de familia lingüística y área cultural, que han sido objeto de grandes debates en las últimas décadas.

Como parte de ese proyecto, he querido embarcarme en la tarea de explorar la historia cultural de la gente Wayúu, centrando mi atención en los procesos de cambio que afectan la identidad, los procesos de afiliación étnica, la organización social, los usos de la tierra, y el establecimiento de nuevas instituciones sociales y culturales entre la gente Wayúu a través del tiempo y del espacio. Un segundo objetivo ha sido el de comparar los cambios históricos Wayúu con prácticas pretendidamente arawak, analizando la estructura social, los patrones de asentamiento, las relaciones de poder, los cambios en la distribución y uso del territorio, y la manifestación de principios étnicos e identitarios a través del tiempo. Para lograr alcanzar unos objetivos tan ambiciosos he tratado de vincular los datos arqueológicos regionales relacionadas con gentes que, al parecer, hablaban lenguas arawak (hace cerca de dos mil quinientos años), con los rastros que pueden

Uribe posó ante las cámaras de televisión y los periodistas, durmiendo una noche en una hamaca en una ranchería, para invitar a los turistas colombianos a visitar la península, mientras que, por el mismo tiempo, un grupo de fuerzas paramilitares masacraba una familia Wayúu a pocos kilómetros de donde estaba el presidente, para “invitar” a los Wayúu a abandonar la península y a perder el control de su propio territorio. Una política sistemática de penetración controlada por los paramilitares se lleva a cabo en el presente.

⁹Los datos para identificar a la gente Arawak al norte de la Florida nunca han sido descritos con claridad, a pesar de la insistencia de su presencia en esas áreas (véase por ejemplo Heckenberger 2002, 2005)

reconocerse en los documentos arqueológicos, etnohistóricos, históricos, y etnográficos asociados al territorio y a la historia Wayúu.

A pesar de la inmensa literatura producida sobre la Guajira y sobre los Wayúu, la historia cultural de este pueblo y de sus interrelaciones con los vecinos no ha contado con suficiente atención por parte de los especialistas. El primer intento importante por vincular historia y etnografía fue el de Picon (1983), que ha servido como modelo para los trabajos posteriores de Rivera (1986), Vásquez y Correa (1989), y para los más recientes de Barrera (2000) y Mancuso (2002). Rivera (1986, 1990-1991) también hizo un esfuerzo por analizar las diferencias de criterios entre los académicos sobre la unidad identitaria Wayúu, pero optó por concentrarse en los últimos cien años de la historia, aceptando de paso las versiones de la historia anterior al siglo XIX. No obstante, su trabajo sobre la migración laboral y sobre la esclavitud de los guajiros por parte de la sociedad venezolana y colombiana durante el siglo XIX y hasta mediados del siglo XX es un aporte muy importante. Saler (1983; 1988a) es el primer investigador que cuestiona algunas descripciones y conclusiones mostrando incongruencias y contradicciones. Otro investigador que poco a poco ha ido entregando una obra de gran valor sobre la historia de la Guajira ha sido Weilder Guerra¹⁰. No obstante, con los debidos reconocimientos al trabajo de Picon (1983)¹¹, hoy es necesario hacer una historia crítica que vincule con profundidad la historia y la antropología desde las nuevas perspectivas e información, y que permita reconocer las grandes transformaciones que, como otras sociedades suramericanas, sufrieron los Wayúu, como producto de los “contactos polimorfos y pluriseculares” con los europeos (Boccaro 1999:426).

El acercamiento a la historia de la gente de la Guajira y a sus implicaciones en el resto del Caribe no es fácil por varias razones: (1) la arqueología regional – fundamental para tener una base comparativa contra la cual establecer los cambios posteriores y para probar algunas hipótesis sobre las cuales no existe base documental-- se ha dedicado, ante todo, al establecimiento de secuencias culturales y a su distribución en el territorio, lo cual es fundamental y muy valioso, pero insuficiente. Apenas se empieza a trabajar en la indagación de preguntas más puntuales sobre las relaciones étnicas y la identidad, la creación del territorio, la construcción del paisaje, así como a probar hipótesis históricas; (2) aunque la

¹⁰Wilbert publicó varios trabajos en los que indica la gran influencia africana en la conformación de la sociedad Wayúu, pero la debilidad de sus argumentos radica precisamente en su carácter puramente cultural y etnográfico, sin recurrir a la historia. En un sentido similar, varios estudiosos de la música Wayúu han intentado demostrar las relaciones formales y estructurales entre los instrumentos y melodías musicales utilizados por los Wayúu y algunas tradiciones africanas. Todos los analistas de la historia Wayúu mencionan la necesidad de hacer la historia de las relaciones entre afrodescendientes e indígenas en la historia de la península.

¹¹El trabajo más reciente ha sido realizado por Alessandro Mancuso (2002), y tiene un acercamiento muy interesante aunque, como ocurre en la mayoría de los casos, descansa en los datos e interpretaciones de Picon.

estructura y las características generales de la lengua guajira —el wayuúnaiki— se conocen bien, no hay estudios de lingüística histórica ni trabajos comparativos en suficiente detalle como para hacer correlaciones entre la lingüística y otros estudios históricos que expliquen, por ejemplo, la existencia de las diferencias dialectales tan marcadas entre la baja y la alta Guajira¹²; (3) la información documental tiene grandes periodos de oscuridad¹³, en especial entre una buena parte del siglo XVI y mediados del siglo XVIII¹⁴, debido a que durante este tiempo la Guajira dependió de la Audiencia de Santo Domingo (fue confundida muchas veces con Cubagua) y los documentos correspondientes están extraviados y quizás desaparecidos (al menos en parte) tras una peregrinación que tomó algunos siglos, entre Santo Domingo, La Habana, y Sevilla¹⁵; (4) en la mayoría de los estudios etnohistóricos e históricos sobre la Guajira se asume, por una parte, que la península posee una homogeneidad ambiental (el territorio imaginado) y, por la otra, se cometen errores geográficos y ligerezas al situar eventos en áreas que no pueden corresponder con aquellas en las que tales cosas debieron ocurrir, o al suponer que el ambiente ha sido inalterado desde entonces; (5) una buena parte de la etnografía realizada en la Guajira ha contribuido a la construcción de una imagen de los indígenas Wayúu actuales que no parece corresponder con su realidad histórica y etnográfica (Saler 1989), lo cual dificulta la comparación y el seguimiento de las transformaciones sociales, económicas y políticas que se sucedieron a través del tiempo¹⁶; (6) hay una tendencia durante el siglo XX a reproducir aseveraciones anteriores sin una revisión crítica de la manera como se han construido sus datos o sus interpretaciones e, incluso, sin citar las fuentes correspondientes, de suerte que artículos como el de Simons (1885), los de Reclus (1861, 1957), o el de Kuethe

¹²Apenas se acaba de terminar una tesis de doctorado en París, la cual hace un trabajo comparativo entre lenguas Arawak regionales que promete muchos aportes, de acuerdo con el concepto de su director, Jon Landaburu.

¹³El resultado de esta ausencia de documentos ha sido ante todo la homogeneización cultural del pasado y del presente de los Wayúu, y la interpretación de toda diferencia como una manifestación de un proceso de aculturación en marcha. Un error metodológico ha sido la proyección de datos correspondientes a una época, sector social, y lugar específicos, hacia el pasado o el presente de toda la Guajira o de todos los guajiros.

¹⁴Picon (1983:32) publicó un cuadro comparativo sobre la presencia y ausencia de documentos en los archivos de Sevilla y Bogotá, para mostrar que toda la información se centra en un lapso de tiempo entre alrededor de 1720 y 1800. Lo interesante es saber si esta concentración demuestra un interés ocasional de los españoles en la Guajira, o si existen otras explicaciones.

¹⁵Otro problema lo constituye el saqueo de una parte importante de documentos no publicados por parte de alguno —o algunos— investigadores que poco a poco retiraron la mayoría de documentos que reposaban en el Instituto Colombiano de Antropología y cuya consecución hoy es en extremo difícil.

¹⁶Saler (1988) ha publicado una tabla en la que presenta los trabajos publicados más importantes sobre la península y su relación con el tiempo y el lugar del trabajo de campo, pues las diferencias son tan profundas entre diferentes autores, que hay que buscar explicaciones en los métodos de los investigadores y no en sus resultados o conclusiones.

(1970)¹⁷ se reproducen de manera acrítica y sin las debidas referencias¹⁸; (7) a pesar de que es muy posible que la historia de las sociedades guajiras pueda haber sido similar en otras partes del Caribe colombiano y venezolano, no se dispone aún de bases de datos comparativas que permitan asegurar que este haya sido el caso; y (8) hay serias dificultades metodológicas para establecer aspectos claves, tales como la *continuidad*, al intentar una historia cultural que abarque un tiempo tan largo y aún con tan pocos datos producidos.

I. WAYÚU: ¿PASTORES NÓMADAS?

Varios autores (Barrera 2000, Cook 2001, Grahn 1995, Mancuso (2002), Picon 1983) han planteado que la sociedad Wayúu tuvo en la adquisición del ganado una base fundamental para su construcción como la sociedad actual, debido a que este elemento les permitió, por una parte, resistir a los embates europeos y criollos para tratar de reducirlos, utilizando el mestizaje como estrategia política; y por otra parte, creando una base económica sobre la cual se desarrollaron otros aspectos de la cultura, tal como se describe en el presente¹⁹. Picon (1983:9-10)²⁰, quien empieza a ser leído y tiene un impacto muy grande en las versiones actuales de la historia e identidad Wayúu, concreta varias de las ideas, y algunas de las contradicciones sobre las que se ha construido una imagen de los wayúu: “De muy temprano contacto con los españoles, ellos no han dejado de estarlo hasta nuestros días (...) Conquistadores, misioneros, funcionarios reales, habitantes “blancos” de la región, viajeros y etnólogos, todos, desde 1530 hasta nuestros días, se sirven de los habitantes de la Guajira. Desde mediados del siglo XVI son descritos como practicantes de la ganadería, entre otras actividades tales como la caza y recolección, pesca y, en raras ocasiones, la agricultura. A principios del siglo XIX y más tarde, ellos se reconocen casi exclusivamente como pastores y nómadas (...) En un continente donde las economías de subsistencia predominantes son otras, el hecho que los Guajiros se diferencien tan radicalmente del resto de las sociedades indígenas no parece, más allá de una simple mención acentuada a veces con un poco de sorpresa o resultado de una inclinación a un cierto “exotismo”, plantear problemas a aquellos que los han conocido, descrito o estudiado (...) Antes de la Conquista, sin embargo, esta descripción, particularmente difusa de la economía,

¹⁷Después de tener a disposición el texto publicado por Sourdis (2004) con los diarios de Arévalo y de Galluzo se puede ver que Kuethe no dispuso de la información completa y que algunas de sus aseveraciones fueron proyecciones que consideró lógicas a partir de los datos disponibles. Al encontrarlas en otros autores se puede colegir que las tomaron de Kuethe, pero sin citarlas.

¹⁸En épocas recientes el trabajo que más se cita y reproduce es el de Picon (1983).

¹⁹Mancuso (2002) reproduce la tendencia interpretativa sobre los wayúu, pues hace una interpretación desde la visión del pastoralismo nómádico de Salzman, pero con los datos de Picon (1996), lo cual le lleva a caracterizar a la sociedad Wayúu como una “sociedad pastoril tribal”, que desde luego no tiene relación con la diversidad de la sociedad Wayúu actual (Mancuso 2002:137).

²⁰Traducción del texto francés.

no era aceptable: el rasgo principal -la ganadería- estaba ausente y lo que los caracterizaba entonces -la caza, la recolección, la agricultura y la pesca- son bastante secundarios hoy en día (...) En un tiempo relativamente corto, aproximadamente a partir de 1530, los habitantes de La Guajira fueron cayendo, poco a poco, en una actividad de subsistencia que no era posible prever en la sociedad de antes de la Conquista.

Eran cazadores-recolectores (y agricultores en algunas regiones) y algunos se dedicaban a la pesca a lo largo de las costas. Parece que todos habían practicado, en diversos grados, estas actividades y, en todo caso, que ninguna les era desconocida. De todas maneras, se trataba de una economía diversificada y totalmente extraña a aquella hacia la cual tornaron más tarde: puesta a un lado la agricultura, se dedicaban, junto con la caza, la recolección y la pesca, a la adquisición directa de productos salvajes; mientras que la ganadería, itinerante o no, constituye una actividad en la que el rendimiento y las ganancias son diferidas, los recursos y el producto constantemente controlables y almacenadas en pie.”

En estos textos de Picon hay varias de las ideas a las que me refiero: (1) asegura que a principios del siglo XIX “ellos (los “guajiros” o “los habitantes de Guajira”) se reconocen como pastores nómadas”. ¿De dónde sale tal aseveración? ¿Cuáles son los datos que permiten asegurar que los Wayúu se reconocen a sí mismos como pastores y como nómadas?; (2) caracteriza a los guajiros como cazadores-recolectores y pescadores, y plantea que se dedicaban la “adquisición directa de productos salvajes”, lo cual desconoce los datos en otro sentido aportados por los documentos disponibles; (3) menciona la agricultura como una actividad que se practicaba en “algunas regiones” o sugiere hacer una “puesta a un lado” de la agricultura, con lo que subraya el carácter “salvaje” y la movilidad de los habitantes de la Guajira; (4) sugiere que antes de la conquista no había una “economía difusa”, quizás enfatizando el carácter de economías especializadas vinculadas con áreas determinadas, lo que acentúa la discrepancia con sus interpretaciones posteriores. Picon, como lo fue antes Simons²¹, será objeto de repeticiones y transcripciones que, no siempre, son citadas por quienes las utilizan, de manera que ciertas ideas se recogen como verdades no discutibles y se

²¹ Simons (1885:781), a su vez, sugiere que el texto de Nicolás de la Rosa (1739) ha sido la base de muchos de los errores de apreciación sobre los indios de la Guajira. Pero el caso de Simons es muy interesante, hasta el punto de que frases suyas aparecen con mucha frecuencia en la literatura, aunque ya no se reconoce su origen. Tal es el caso, por ejemplo, con una aseveración de Simons (1885:781-2) sobre el origen y las relaciones establecidas por los indios de la Guajira, como él los llama, al llegar a la península: “That the present race are not the original inhabitants of the peninsula is certain. The indians themselves have a legend that they came from a great distance, and are able to point out traces of villages belonging to the former inhabitants, whom they assert are the Arhuacos of the Sierra Nevada” (subrayado mio). Esta referencia es recurrente en la mayoría de introducciones históricas a la etnografía Wayúu, presentada, en general, en tiempo presente y sugiriendo que es una información de los Wayúu.

incorporan como partes medulares de la descripción histórica y de la caracterización identitaria de los Wayúu.

La suposición de que la importancia de la ganadería como metáfora fundadora de la cosmovisión Wayúu necesita de la existencia de grandes rebaños en algún tiempo en la Guajira, ha contribuido al fortalecimiento de una imagen de los Wayúu como pastores nómadas, lo cual no responde ni a la realidad etnográfica ni a los datos históricos. Sin que exista una base documental –y más bien contra las evidencias documentales-- se supone que, “en el pasado” (?), sí hubo grandes rebaños en la Guajira, en manos tanto de “vecinos” españoles como de indígenas. Al enfrentarse con los datos que contradicen el carácter de pastoreo nomádico de la economía guajira, se hacen esfuerzos por explicar las causas de su transformación. Rivera (1986:31), por ejemplo, plantea que la desaparición de las migraciones con ganado y la transformación de la actividad pastoril como el eje de la vida Wayúu a finales del siglo XIX se debe a la conjunción de factores tales como el ascenso impresionante del número de Wayúu que se entregaba al trabajo asalariado (mediante múltiples formas y mecanismos de reclutamiento y permanencia), el desarrollo del comercio y del transporte terrestre, el avance colonizador sobre la Sierra Nevada de Santa Marta y la Serranía de Perijá, que disminuyeron territorios de pastoreo durante los años 1920 a 1960, los cuales jugaron un papel en el desarrollo de una paradoja: en la medida en que se incrementaron las migraciones laborales se deterioraron las prácticas de pastoreo lo cual estimuló más migraciones laborales. En otra parte (Rivera 1990-91:99), asegura que “se dieron cambios ecológicos en la península y que aparecieron nuevas enfermedades en los rebaños que afectaron las respuestas wayuus a la experiencia migratoria”; sin embargo, no presenta pruebas del carácter, duración, y extensión de los cambios ecológicos. Las enfermedades a las que se refiere, posiblemente, tienen que ver con las continuas epidemias de la fiebre equina, que se reportan en varias oportunidades durante el siglo XX.

Grahn (1995:128), ha escrito un artículo sobre el valor del ganado como base de la cosmovisión y de la identidad de los Wayúu: “Los Wayúu han demostrado en el curso de cinco siglos (... especialmente en el siglo XVIII) la capacidad para cambiar y para perseverar; para adaptarse a los órdenes del nuevo mundo y a las economías Atlánticas; para adoptar nuevas formas de organización cultural y económica; y para sostenerse en su territorio tradicional... ellos incorporaron el pastoreo en el corazón económico y mitológico de su cultura...²²”. Grahn basó su trabajo en datos tomados de dos publicaciones (Perrin 1987; Purdy 1987), sin haber estado jamás en la península y sin conocer a los wayúu. A pesar de que su trabajo aporta una interesante visión acerca de la manera como los Wayúu construyen territorio y paisaje y cambian su propia organización como parte de su resistencia, su análisis descansa en la aceptación de que los Wayúu constituyen una sociedad

²²Traducido del inglés.

de pastores y nómades. La excesiva confianza en el trabajo de Purdy le impidió reconocer las limitaciones y juicios de esta autora, surgidos de una experiencia sesgada y muy particularizada de la vida de la nación Wayúu.

Saler (1988:36) hace la descripción más cercana a los datos sobre la importancia del ganado: “Los Wayúu consiguieron ganado de los europeos; a principios del siglo XVII la ganadería se convirtió en un medio de subsistencia importante para cierto número de indígenas, y permitió una nueva forma de uso de las tierras secas de la península. El ganado vacuno, equino, mular, asnal, ovino y caprino permitió a los Wayúu utilizar extensas áreas del interior donde es imposible la pesca, escasea la caza y la agricultura no es factible o es problemática. Probablemente esto llevó a una mayor dispersión de la población humana en un área más grande; puede haber sido uno de los factores que posteriormente llevaron al aumento de la población de la península.” Esta posibilidad de que el ganado permitió ocupar de manera permanente áreas difíciles por sus características ambientales, parece estar más cerca de los datos, pues no hay descripciones de comunidades permanentes en grandes áreas de las sabanas guajiras durante los primeros contactos, incluso hasta la segunda parte del siglo XVIII. Por último, Plumacher, cónsul de los Estados Unidos en Maracaibo a finales del siglo XIX (Plumacher 1887) sugiere que más que pastores nómadas de grandes rebaños, los Wayúu eran buenos negociantes e intermediarios para la compra venta de ganado, quienes aprovechaban su fama de criadores de buenos caballos, y quienes llegaban a Maracaibo con cantidades grandes de animales que no eran fruto de su trabajo como pastores o ganaderos, sino que se constituían con ganados producidos en los ranchos y en los hatos que existen aún entre la Guajira y Maracaibo, en las áreas piedemontanas, y los llevaban a vender, consolidando su imagen entre los venezolanos²³.

Es difícil aceptar el argumento de Picon, al decir que “no es materia de discusión la legitimidad de los Guajiros como pastores nómadas totales. El simplísimo acto de ver ganado, cabras y ovejas pastando en cualquier lugar en el que sea posible en un paisaje árido y sin cercas, sería suficiente para cualificarlos como pastores nómadas”²⁴ (1996:308). Aschman (1960:408) hace una descripción menos fuerte, pues no menciona el nomadismo y elude la discusión de una u otra forma de pastoralismo cuando dice que “la cría de ganado no sólo constituye la base esencial de la economía nativa en la península de la Guajira, sino que está íntimamente

²³Saler (1988:106-107) sugiere que algunos Wayúu son negociantes de ganado: “compraban animales a ganaderos colombianos o hacían otro tipo de arreglos comerciales con los proveedores no indígenas. El hecho de que los Wayúu hayan transportado muchas cabezas dado a Venezuela es, posiblemente, una de las razones por las cuales algunos estudiosos han supuesto que estos indígenas suelen pastorear rebaños mayores de lo que son en realidad”.

²⁴“It is not a matter of advocating the legitimacy of the Guajiros as full pastoral nomads. The very simple fact of seeing cattle, goats and sheep grazing whatever can be grazed in an arid unfenced landscape should suffice to qualify them as pastoral nomads.”

involucrada en el sistema de valores y en la estructura social de la sociedad indígena”. Saler (1988:43-45, 62) rechaza la caracterización de las gentes Wayúu como pastores, sugiriendo que ellos tan solo tienen una “propensión pastoral”²⁵, debida a la importancia que la estructura pastoral tiene en el pensamiento Wayúu. En resumen, la caracterización de los Wayúu como pastores nómadas no se acomoda a la realidad etnográfica y, más aún, parece que tampoco lo fueron en algún momento de su historia (nadie ha publicado nunca una ruta de migración de los Wayúu con sus ganados, ni hay estudios, ni gráficos, ni cuadros de distribución de las áreas de pastoreo que corresponden a determinados segmentos de la sociedad, talvez porque esto no existe).

II. LA GUAJIRA: ¿NATURALEZA SIN HISTORIA?

Como ya lo he anotado, más allá de los datos históricos descritos, el otro elemento fundamental para entender la vida en la Guajira es el de su historia natural. El clima, la geomorfología, la geología, y los suelos, juegan un papel muy importante en la vida en la península, pues determina cambios muy abruptos entre diferentes ecosistemas, con su consecuente efecto de mosaico, y una serie de cambios muy sensibles a variaciones de poca monta. Cuando uno observa diferentes áreas de la península por periodos relativamente largos (más de veinticinco años, en mi caso) se puede descubrir que hay transformaciones completas en muy pocas semanas debido a la presencia de periodos de lluvias o de sequías un poco más o menos largos, lo que ha sido tratado con mucha ligereza tanto por historiadores como por etnógrafos. Ya hay una base de datos suficientes para entender las dinámicas y la complejidad de los eventos de la historia natural en la Guajira y para coleccionar los impactos que estas transformaciones, a veces muy puntuales tanto el tiempo como en el espacio, pueden tener sobre la vida humana y sobre el tipo de decisiones que se toman (Cavelier 1988, 1989; Sugden 1979, 1982; van der Hammen y Cano 2005). Junto a esta reflexión acerca de la historia natural, también es necesario involucrar los nuevos datos sobre los sistemas de cultivo, su tradición y distribución en el presente, los cuales obligan a replantear el papel jugado por la agricultura en el desarrollo de la nación Wayúu y del tipo de condiciones que crearon para que uno de los grupos involucrados en ese proceso tuviera un mayor

²⁵Meadow (1992) muestra la dificultad para establecer precisión entre procesos muy variados en torno de la movilidad, los cuales pueden ocurrir, incluso, entre una misma sociedad en momentos diferentes, o como parte de procesos diferentes en la cría y manejo de los ganados, o en sectores sociales diversos; entre los términos y frases empleadas en estas descripciones Meadow (1992:262) cita: movilidad individual, movilidad de grupo, movilidad residencial, movilidad logística, migración, circulación, radiación, trashumancia, y nomadismo. Se podría hacer más grande la lista con diáspora, desplazamiento, emplazamiento, y otros más, pero lo importante es remarcar el hecho de que las características particulares de la movilidad denotan diferencias fundamentales en el tipo de sociedad. En el caso de los Wayúu, la precisión ha estado ausente, facilitando la generalización y la homogenización y contribuyendo a la creación del cliché con el que se analiza a esta nación indígena.

peso en el conjunto de decisiones que llevaron a una u otra escogencia en la conformación de una nueva identidad.

En fin, la hipótesis de la ganadería extendida entre los Wayúu y de su importancia como elemento contrastante en la formación de una sociedad con la complejidad de la nación Wayúu actual, se basa en la aceptación de que entre los siglos XVI y XVII, y aún a mediados del siglo XVIII, los Wayúu no tenían una organización política centralizada y que se parecían más a los Cocinas descritos por Castellanos (sin rey, sin fe y sin ley²⁶) que a los Caquetíos y demás pueblos agricultores arawak y chibchas descritos para las áreas vecinas del Caribe, los contornos del Golfo de Maracaibo, la Sierra Nevada de Santa Marta, y el sureste serrano. También implica aceptar que los Wayúu, gracias a la adopción del ganado, crearon en poco tiempo una base cultural muy compleja, con una estructura social basada en la descendencia materna, y con un conjunto elaborado de mitos y rituales cuya base epistemológica sería la ganadería y el nomadismo (Grahm 1995). Es decir, se plantea que las transformaciones económicas trajeron como consecuencia la creación de un entramado cultural inédito que surgió no sólo a pesar de las estructuras anteriores, sino como contraposición –e incluso como superación de-- a ellas. Por último, requiere pasar por alto gran parte de las interpretaciones históricas de los propios Wayúu, algunas de las cuales subyacen en los textos recurrentes de los cantos *jayeechis*, que han sido despreciados por la inmensa mayoría de los investigadores por diversas razones, pero siempre por considerarlos narraciones excesivamente locales y específicas, cuando no “acomodadas y fantasiosas” (Perrin 1987, Picon 1983, Cameron 1973, Ramón y Rivera 1967).

III. LA NACIÓN WAYÚU: IDENTIDAD E HISTORIA

Si bien es cierto que hay suficientes datos para aceptar que la identidad étnica Wayúu se originó hacia el siglo XVIII, esta no fue el producto simple del mestizaje y de la necesidad de adoptar el ganado como base de la cultura y de la economía, sino que es en gran parte el producto de un proceso de etnogénesis, es decir, en palabras de Boccara (1999:426): “un proceso a través del cual se produce un doble cambio, tanto al nivel subjetivo de las formas de definición identitaria, como al nivel objetivo de las estructuras materiales (económicas y políticas)”. La creación

²⁶Boccara ha explicado una situación similar para la colonización española de los Mapuches: “La inexistencia de un poder político centralizado que permitiera asegurar la continuidad política de la sociedad y que obligara a sus miembros a obedecer, constituía, según los españoles, uno de los principales estorbos para la conquista de estos grupos. Pero aparte de esa falta política esencial, los conquistadores veían otras “faltas” que impedían tanto la conquista militar como espiritual. Estos grupos no conocían la figura omnipotente del Dios cristiano y por consiguiente, los españoles razonaban, sus miembros no distinguían el bien del mal, lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. Para los europeos esa doble ausencia de las figuras celestial y terrenal del poder implicaban lógicamente la inexistencia de la ley” (Boccara 1999:427-8).

de la identidad es un proceso complejo de negociación y de lucha constante en el que los conceptos de “valor” acerca del “otro” y los conceptos del “otro” acerca de “mí mismo” operan como el cincel de un escultor, el cual permite ajustes permanentes y la creación de las aristas sobre un modelo construido a diferentes escalas, desde una individual hasta los varios niveles colectivos en los que se puede expresar la separación entre “nosotros” y “los otros”. Dillehay (2002:166) ha llamado la atención sobre el hecho de que, “en América Latina, la identidad indígena esta lejos de ser un producto simple de subordinación o resistencia, sino una posición negociada y muchas veces contradictoria entre estas dos, y de una historia cultural diversa”. Boccara (1999:459) diferencia entre los procesos de etnogénesis y etnificación para explicar el caso de los Mapuches: la etnogénesis como el resultado de un proceso histórico específico; la etnificación como el resultado del efecto sobre las estructuras objetivas de los grupos indígenas (su economía y organización sociopolítica) y sobre las estructuras cognitivas de los individuos y colectividades por parte de los agentes coloniales. No hay duda de que ambos procesos ocurrieron en la Guajira y ya se habían concretado para el siglo XVIII.

Un aspecto muy interesante de la creación identitaria en la Guajira radica en que esta identidad Wayúu permite a la vez la creación y coexistencia de otras múltiples identidades que están más allá de la identificación con la supuesta vida pastoril y nómada²⁷. Este aspecto de la heterogeneidad social de los Wayúu solamente ha sido descrito y considerado por muy pocos autores (Ardila 1990; Guerra 2006; Purdy 1987; Rivera 1986; Saler 1988) quienes, no obstante, sugieren que es más una condición de las relaciones de poder con la sociedades nacionales de Colombia y Venezuela y de sus procesos particulares recientes, que una característica histórica de la etnogénesis Wayúu. Estoy proponiendo que estas diferencias identitarias parecen ser más de fondo y más antiguas, e incluyen aspectos tan importantes como las variaciones dialectales notables entre arriberos y abajeros, variaciones en los comportamientos y en las adhesiones a las tendencias definidas por las normas jurídicas y sociales Wayúu, diferencias entre la interpretación de las historias locales, y un marcado sentido de identificación y pertenencia con los familiares reconocidos más cercanos y de peligro y riesgo en las relaciones con todos los demás miembros de la sociedad con quienes no se reconoce un pasado común, excepto al contrastarlo con los *alijuna*, extranjeros no Wayúu. Varios autores llaman la atención acerca del hecho de que las diferencias entre *apiüshis* ricos y pobres tienen también visibles cambios en el comportamiento social.

²⁷Saler (1988:33) menciona el hecho de que algunos mestizos en la Guajira se identifican como wayúus en ciertos contextos y en otros se diferencian de ellos. Esta práctica tiene que ver con las posibilidades de subsistencia y con el juego permanente de la negociación de la identidad en contextos de cambiantes de exclusión-inclusión como es común en la Guajira.

A lo largo del tiempo, desde las primeras menciones que hiciera de los Guajiros Juan de Castellanos (quien con frecuencia se refería a ellos como *Cocinas* y *guanebucanes*), se construye una versión de la identidad indígena Wayúu que se contrapone con aquella de sus vecinos más cercanos, habitantes de la Sierra Nevada de Santa Marta y de la Serranía de Perijá, y que facilita la presentación de un esquema que tiene dos componentes: uno, la evolución de la sociedad Wayúu de lo simple a lo complejo, desde bandas de cazadores-recolectores y pescadores, hasta los ganaderos nómadas; dos, la homogenización de la sociedad wayúu, hasta el punto de interpretar las variaciones en todo sentido como un producto de la aculturación. Las percepciones que de esta identidad tienen antropólogos e historiadores están construidas sobre una historia cultural Wayúu incompleta y centrada en pocos documentos producidos por españoles en la segunda mitad del siglo XVIII. Los datos de periodos anteriores proceden de las referencias sobre las pesquerías de perlas, las cuales tuvieron un breve florecimiento en las costas guajiras, y en las que *lo más notable* es la ausencia de los guajiros, debido a que los indígenas que participaron en la época de auge del negocio fueron traídos desde Cubagua por los dueños de las canoas.

Sobre esta base documental escasa, además, se hacen lecturas distorsionadas como ocurre, por ejemplo, con la cita continua de un único pasaje de Castellanos para categorizar tanto a la Guajira como a los “guajiros” --o a una de sus facciones-- en el siglo XVI: “Descubrieron amplísimas zavanoas,/ Aunque llenas de cardos y de espinas,/ Habitadas de gentes inhumanas,/ Las cuales por allí llaman cocinas,/ De tan livianas piernas y livianas,/ Que son a los de ciervos muy vecinas;/ Es solo su sustento y su cosecha/ Lo que les puede dar el arco y la flecha/ (Castellanos 1997:371)²⁸. Sin embargo, no hay una mención a la infinidad de referencias que hace Castellanos del Cabo de la Vela y sus alrededores, donde él describe la presencia de áreas con sementeras en la franja costera, por fuera de la Macuira, a donde no llega ningún europeo (al menos no hay datos disponibles ni nada indica que lo hayan hecho) hasta la avanzada sangrienta de Galluzo en 1777²⁹. Una lectura del texto completo de Castellanos muestra que en la franja costera entre el Cabo de la Vela y el Golfo de Maracaibo había una diversidad de sociedades indígenas independientes, así como deja claro que las entradas al territorio de la Macuira eran entonces consideradas como algo más que una locura, hasta el punto

²⁸El texto de Castellanos describe los Cocinas como salteadores, sucios, depravados, hasta llegar a asegurar que comen excrementos. Esta visión es la que trasciende a la historia, quizás fortalecida por las descripciones que hacen los señores de las canoas de las perlas, quienes tienen terror a los habitantes del interior de la Guajira, a donde nunca penetran.

²⁹“Vinieron a topar con un camino/ Que luego les mostró ciertas labranzas/ Con maíz y con indico sustento,/ Causa de crecidísimo contento./ (Castellanos 1997:375).

de que narra episodios de soldados españoles y negros perdidos y masacrados, entre otros, por los “cocinas”³⁰.

El texto de Castellanos es rico en detalles sobre la Guajira, pues al fin y al cabo el estuvo allí en varias oportunidades y por periodos largos. Por eso es importante tanto lo que dice como lo que deja de decir, pues Castellanos vivió por lo menos dos veces en la península. No obstante, es necesario tener en cuenta que escribió sobre una zona de la Guajira que él mismo pudo conocer, una estrecha franja litoral, y en un tiempo durante el cual pudieron existir unas condiciones naturales particulares, pues si bien la zona se caracteriza por la sequía, hay periodos en los se presentan leves pero muy impactantes aumentos de la pluviosidad y de la humedad, que transforman el paisaje y facilitan la realización de actividades no pensables en los periodos más secos. También hay que tener en cuenta que el territorio en el que se encontraba Castellanos, si bien era central para su propia vida (vivía allí y allí estaban las pesquerías de perlas de las que él hizo parte), era marginal para las sociedades guajiras que se asentaban, ante todo, en la región serrana hacia el centro y el sur de la península. Así que sus descripciones no corresponden al núcleo de la sociedad guajira sino a sus manifestaciones marginales.

Hay otras fuentes que reafirman lo sugerido por Castellanos. Entre ellas se pueden destacar el documento de Esteban Martín (1977), el lengua de Alfinger, y los diarios (recientemente publicados por Adelaida Sourdis) de Antonio de Arévalo y Joset Galluzo³¹. La narración de Esteban Martín, hecha en 1531, es extraordinaria y muestra la existencia de muchas sociedades independientes hablantes de lenguas distintas pero emparentadas hasta el punto de que él, que conocía el Caquetío, podía entenderse con la mayoría de los indios que encuentran en su travesía por la costa sur de la Guajira³².

³⁰Después de atravesar lo que Castellanos denomina “la sierra de Coquibacoa”, que talvez correspondía a los piedemontes de la Serranía de la Macuira, cuenta que salen al mar (talvez cerca de Castilletos o Puerto López) en donde encuentran un grupo de españoles muertos por los indios, y dice: “Prosiguen sus caminos a la sierra,/ Aquesta desventura percebida;/Hallaron sementaras en la tierra/ Y en ellas mucha copia de comida:/Al encuentro salio gente de guerra, De castellanas armas proveida,/ Y toda la mas gente que venia/ Eran Guanebucán y Caquetia./” (Castellanos 1997:378).

³¹Aunque el título y la introducción de la investigadora Adelaida Sourdis tan sólo se refieren a Antonio de Arévalo, para el tema que me ocupa son aun más importantes los diarios de Galluzo, al final del libro.

³²“Esta costa desta governacion se corre toda leste hueste, hemos andado para la dicha costa ochenta leguas de coro, todo poblado de *caquetíos* hazia barlovento digo hazia leste y la costa abajo la vida del hueste hemos llegado hasta en par con el cavo de la vla. Toda la generacion de yndios que biben en la costa son *caquetíos*, yndios muy domésticos que cubren sus vergüenzas onbres e mugeres (...) En coquivacoa y en el cavo de la vela ques en la costa es poblado de yndios *coanos* e *caquetíos*, son yndios que tratan mas oro que no estos otros, estos son yndios que se espera mucho provecho de ellos por questan en la boca y entrada del valle de los pacabueyes y todas las sierras adonde ellos biben... (Martin, en Nectario Maria 1977:505)”

Los diarios de Arévalo y Galluzo (Arévalo 1994) son excelentes a pesar de que cubren un lapso de tiempo corto, pues aportan información sobre varios aspectos cruciales para la discusión de la hipótesis central que trato de sostener aquí: (1) muestran que en esa época, los indios de la Guajira lograban hacer alianzas impensables cuando lo requerían, las cuales podían ser desde muy corta duración hasta períodos muy largos y estables, de suerte que narran muy diferentes tipos de alianzas entre cocinas, paraujanos, y varios otros grupos regionales; (2) muestran que esas alianzas no incluyen a todos los miembros de una unidad étnica, sino que tan sólo se establecen entre segmentos muy bien definidos, de manera que a la vez que se mantienen alianzas entre unidades A y B, en otro frente pueden existir conflictos entre estos mismos grupos y miembros de otros segmentos —o familias— de las mismas unidades; (3) muestra que existe una jerarquía de cargos, expresada en las denominaciones tales como “jefecito” o “capitancito”, que no se aplican a nadie en particular, aunque terminen por identificar a algunos individuos ante los españoles, sino que se refieren a niveles de coordinación u organización militar; (4) muestran que la entrada a la Macuira no es fácil ante las tácticas de guerra adoptadas por los indígenas, las cuales no serían posibles sin una centralización del mando, mucho mas allá de la temporalidad de una escaramuza; (5) muestran que al final del siglo XVIII los españoles tenían una imagen de la Macuira como una región inexpugnable, a la que Galluzo califica como “la catedral” de los Guajiros y a la que Galluzo hace una entrada devastadora que el mismo califica como un desafío y un acto de valentía; (6) muestran que una gran parte de los indígenas calificados por los españoles como guajiros, quienes vivían en la Macuira, mantenían relaciones de muy diversa índole, incluyendo enemistades con los también clasificados por los españoles como indios guajiros que ocupaban áreas en los piedemontes de la Serranía de Perijá o de la Sierra Nevada de Santa Marta y quienes habían convenido asentarse en los poblados que estaban fundando los españoles; (7) muestran que la agricultura era importante en varias zonas y no tan sólo en la Macuira, y que el pastoreo y el nomadismo no formaban parte de la descripción de estas comunidades³³; (8) muestran que, como lo ha demostrado y discutido en extenso Saether (2005a, 2005b), las categorías de adscripción étnica utilizadas por los españoles no respondían simplemente al color o a las características morfotípicas de la raza, tal como se evidencia en la adscripción de individuos negros tanto a los bandos indígenas como a los europeos³⁴, o en la utilización de varias jerarquías de clasificación de los mismos españoles; entre otras cosas.

³³No hay descripciones de migraciones o rutas de migración, ni se mencionan grandes rebaños o concentraciones de ganado, aunque se hace explícito que para entonces era normal que los guajiros “ricos” tuvieran caballos y ganados e proporciones más bien modestas.

³⁴Lo interesante de estas descripciones es que estos individuos son clasificados por Arévalo o por Galluzo como indios, pero en algún momento comentan que son “negros hijos del indio llamado capitancito”, por ejemplo; en el otro caso, hay menciones a españoles cuya lealtad a España y a la corona se ponen en entredicho, y luego se aclara que son negros.

IV. ETNOGÉNESIS DE LA NACIÓN WAYÚU:

Como he tratado de mostrar de manera muy esquemática, hay datos suficientes para pensar que lo que los españoles llamaron “indios guajiros” hacia el final del siglo XVIII era un conjunto de sociedades social, cultural, histórica y políticamente diferentes, las cuales ocupaban la península mediante una continua sucesión de acuerdos y alianzas y guerras y disputas, pero que durante los tres siglos desde la llegada de los europeos sufrieron transformaciones muy importantes que incluyeron un complejo proceso de etnogénesis que llevó a la adopción de una identidad compartida, pero con grandes diferencias en las escalas de identificación comunitaria, que hoy se manifiesta aun entre los Wayúu. Este proceso no fue precisamente marginal, aislado, y tan sólo el fruto de la resistencia a los europeos, sino que es más complejo y forma parte un conjunto de eventos históricos y de experiencias anteriores de las sociedades guajiras. Saether expresa muy bien la idea generalizada entre los académicos al decir que “... en términos generales, la conquista llevó a la desintegración de las comunidades de las tierras bajas cercanas a la costa y a los ríos principales, mientras que varias comunidades rebeldes se refugiaron en las tierras altas de la Sierra Nevada, en la península de la Guajira, en la Serranía de Perijá y en otras partes de las provincias caribeñas aisladas, lejos de las instituciones coloniales españolas (Saether 2005b:37-38).” Tal vez esto sea cierto en términos muy generales, pero no puede aplicarse al ver las historias particulares de las sociedades que confluyeron en la nación Wayúu.

Esta hipótesis talvez facilita la explicación de las enormes diferencias que existen en la etnografía de los Wayúu. El modelo de sociedad delineado desde Simons (1885), y que tuvo su mayor popularidad con los trabajos de los antropólogos colombianos del Instituto Etnológico Nacional, que en 1947 realizaron trabajos en la Guajira, ha sido cuestionado en varios de sus componentes por autores posteriores (Goulet 1987, Saler 1988, Rivera). En primer lugar, aunque nadie hoy pondría en duda la descripción de Saler (1988:30) de que la mayoría de los clanes o sibs contemporáneos están dispersos, son ágamos y no corporativos, sin embargo, es posible que no se puedan desechar las descripciones del siglo XIX y anteriores que se refieren a “los guajiros” como una unidad étnica con subdivisiones tribales (Plumacher 1877, Simons 1885, Vila 1957) que podrían estar mostrando aún la presencia de los viejos grupos que participaron del proceso de etnogénesis y etnificación Wayúu ya postulado. En segundo lugar, los actuales patrones de asentamiento, la creación y el reconocimiento de la territorialidad, y las formas de organización social también pueden ser indicadores de la confluencia de diferentes tradiciones sociales e históricas en la conformación de la nación Wayúu. Goulet (1978) y Saler (1988) informan de variedad de formas utilizadas en los términos de parentesco mediante el uso de sufijos para construir los términos de referencia a los parientes de diferente grado o distancia física y social. Saler (1988:64) las explica como el producto de la formación de variantes dialectales e idiolectales

relacionadas con la aculturación. Aunque este aspecto no ha sido objeto de un estudio detallado, estas variantes también podrían ser el producto de pervivencias históricas relacionadas con las tradiciones anteriores a los procesos etnogenéticos.

V. LA NACIÓN WAYÚU: ¿GENTE SIN HISTORIA?

Hay muchos campos desde los cuales se puede sustentar la hipótesis de una etnógenesis Wayúu a partir de un conjunto de sociedades diversas, pero entre estos, en aras del tiempo, quiero enumerar los relativos a las formas de poder (heterarquías, personajes de poder), a la historia Wayúu como es concebida por los Wayúu (jayeéchis, mitos, y marcadores históricos), y a los datos arqueológicos. Entre los Wayúu no se puede hablar de una sociedad igualitaria, pero menos aun se puede hablar de la existencia de una sociedad de jefaturas o cacicazgos, como de manera tan errónea como convencida defendió la antropóloga Virginia Gutiérrez de Pineda. Saler (1988:115) ha criticado las descripciones políticas tempranas de la gente Wayúu (y en particular a Watson 1970) por su carácter ahistórico y aislado: “Algunos autores hablan de las estructuras políticas de los Wayúu como si fueran la expresión de una sociedad “tribal” virtualmente aislada del resto del mundo.

En la literatura hay descripciones de caciques poderosos³⁵ que ilustran muy bien la falacia de tal enfoque. A veces se dice que los caciques son las autoridades internas, “sin contendientes” de grandes grupos de descendencia, y cuya sucesión en el cargo se rige por normas que regulan el traspaso del poder a través de canales genealógicos bien definidos.” Weider Guerra ha publicado uno de los más bellos trabajos sobre el conflicto entre los Wayúu donde demuestra que el poder y el ejercicio de la autoridad rara vez se concentra en un personaje, sino que por el contrario, hay diversas maneras y diferentes escenarios para su manifestación y ejercicio. El chaman y el palabrero tienen acceso a una diferente formación y a un conjunto especializado de saberes y ejercen su autoridad en situaciones bien distintas con muy bien demarcados principios. Creo que los Wayúu reúnen las características necesarias que definen una heterarquía, porque “sus elementos poseen el potencial para ser jerarquizados en muchas formas diferentes (Crumley 1995:3), y porque “las relaciones sociales que constituyen la estructura social en un momento dado pueden ser totalmente irreconocibles al observarlas en otro momento, aunque todas sean parte de un mismo sistema” (Rogers 1995:8). El uso exclusivo de modelos jerárquicos para explicar los arreglos sociales y políticos entre los Wayúu ha producido visiones muy contradictorias entre diferentes autores (Goulet 1978; Perrin 1987; Saler 1988; Watson 1970) a pesar de su descripción cuidadosa de de situaciones sociales Wayúu diversas. Como lo han planteado

³⁵La repetición de equivocaciones y lugares comunes en torno de la figura del cacique Cecilio, por ejemplo, es una de las más claras muestras de la falta de entendimiento de las relaciones políticas en la Guajira y en particular de los Wayúu y de los sistemas de poder dentro de las cuales se inscriben.

Crumley y otros (1995) los modelos heterárquicos del poder pueden coexistir junto con un orden jerárquico en diferentes campos, lo cual está más cerca de la dinámica de las relaciones históricas, políticas, y sociales de la gente, de las instituciones y del ambiente.

Entre los Wayúu el poder, la autoridad y la acción (o agencia individual) están vinculados por una compleja red de interrelaciones, desde la micro política del cuerpo a la macro política de las relaciones interétnicas, las cuales tienen entre los Wayúu diferentes mecanismos para ser expresadas, ante todo a través de la agencia social del parentesco y de la existencia de tres tipos de personajes diferentes: (1) jefes (Watson 1970), los cuales son ricos, mayores, y más o menos poderosos, o relativamente ricos y circunscritos “jefecitos” (o líderes locales); (2) los chamanes, llamados pinches, que son especialistas rituales, religiosos y médicos (Perrin 1987, 1990); y (3) palabreros o mediadores (los “dueños de la palabra”) (Guerra 2000, 2002). Es posible encontrar varias formas y niveles de poder, intermediación, y agencia social pero, por lo general, estas operan de la misma manera --y conducen-- a alguna de las tres formas descritas. En otras palabras, como en pocas otras ocasiones, las relaciones políticas de los Wayúu pueden ser comprendidas y analizadas desde la perspectiva de la agencia social (Dobres and Robb 2000; Knauft 2002), y bajo los patrones estructurales de la heterarquía. Una vez más, el origen de estas formas de organización política puede rastrearse en la historia de etnogénesis de la nación Wayúu, por la facilidad y la elasticidad que permiten en medio de situaciones que requieren acuerdos y rupturas, procesos de esquismogénesis y etnogénesis permanentes.

Uno de los problemas más notables de las visiones que he estado comentando tiene que ver con el desconocimiento, por parte de los especialistas, de las propias concepciones Wayúu sobre su historia, sus propias ideas acerca de su pasado. Miembros de algunas organizaciones políticas Wayúu se interesaron por cuestionar estas imágenes de su historia cuando iniciaron un proyecto de educación intercultural y bilingüe a comienzos de los ochentas. Ellos querían encontrar una manera de presentar la historia que lograra combinar su historia tradicional con las descripciones académicas, porque eran conscientes del poder político de la historia como un instrumento para sus luchas por los derechos a la tierra, cuando las empresas del carbón empezaron a arrebatarles su territorio³⁶. Así que ellos estuvieron dispuestos a ajustar sus valores, significados, y modos de narración, dependiendo de sus necesidades sociales y políticas. Como lo ha expresado Rappaport (1990:9) en otro contexto indígena colombiano “la visión histórica puede ser estudiada legítimamente como un sistema simbólico que es interno a la comunidad”.

³⁶En ese tiempo, los líderes Wayúu fueron conscientes del poder político de la historia como un instrumento para pelear por los derechos pero, al mismo tiempo, fueron conscientes del poder del discurso académico para legitimar sus preocupaciones y demandas ante los tribunales.

Entre las percepciones creadas desde la academia, persiste la idea de que los Wayúu no son concientes de su historia (tal como lo afirmaron Uricoechea y Reclus en el siglo XIX) y que no poseen mecanismos para “mantener” la historia y hablar sobre ella. No obstante, un acercamiento a la vida Wayúu permite descubrir sin esfuerzo que la historia es una base fundamental para la vida diaria y para las decisiones cotidianas de los Wayúu. No es posible hablar acerca de identidad sin historia. La historia mantiene los lazos familiares, así como legítima las relaciones internas y externas. Los Wayúu construyen la historia en una forma que no está basada en un recuento cronológico de eventos, sino en una constante evaluación de las relaciones entre la gente y su ambiente social y natural. Al mismo tiempo, las gentes Wayúu usan un “tiempo condensado” cuando necesitan referirse a la historia, porque el sentido no se refiere a la cronología, sino a tropos, temas, o modelos mentales.

La historia esta ligada al paisaje³⁷. Ocurre en un paisaje de-limitado que se describe con claridad y se organiza en diferentes escalas, dependiendo de las escalas sociales representadas por los diferentes sectores en acción. Los Wayúu reconocen y explican el origen de algunos puntos y lugares geográficos (lugares en el mar, montañas, cuevas, piedras) a través de las narraciones y de los mitos, usándolos como marcas de memoria, como concreciones del carácter cotidiano del espíritu religioso. Es el medio para traer la vida sobrenatural a los hábitos “naturales” y para facilitar las relaciones entre personas y personajes sobrenaturales, la vía para vincular la historia y las decisiones y movimientos diarios a través de un número variable de escalas en un paisaje.

Un ejemplo: los Wayúu tienen una piedra (*Aalas*) en una plaza localizada en la alta Guajira, donde los fundadores de la sociedad dividieron los clanes, dieron un nombre y un signo emblemático a cada uno, y distribuyeron los animales como una representación simbólica de cada clan³⁸. Esta piedra tiene las “marcas” de cada

³⁷Para un mejor entendimiento de estas ideas sobre el tiempo condensado y los lugares físicos de la historia no occidental, podemos utilizar la descripción clara presentada por Rappaport (1990:11): “Their creators juxtapose time-frames, omitting causal explanation, refraining from narrating events in linear form, or locating them outside of chronological time. This does not mean that native historians have no notion of causation. Linear notions of historical process are understood by the narrator and listener, perhaps discussed by them in another context and in a different mode, but not necessarily conveyed with the narration itself. Finally, much of this history is encoded in physical space, and geography does more than carry important referents: it also organizes the manner in which these facts are conceptualized, remembered and organized into a temporal framework”.

³⁸Hay varias narraciones míticas de este acto de nacimiento de los clanes Wayúu. Virginia Gutiérrez recogió una de estas versiones en 1948: “...Mareiwa dio un par de animales a cada hombre: cabras, burros, vacas, caballos y cerdos. El reunió a todos los guajiros con sus animales en un lugar llamado Arachi cerca de Siapana (al sur occidente de Nazareth) y sobre una piedra hizo las marcas de los hierros que él le dio a cada grupo indio, los hijos de Borunka. Hoy se

clan como una prueba de la legitimidad y como una evidencia material que los clanes individuales pertenecen a la sociedad en su conjunto. En otras palabras, de que ellos forman parte de la etnogénesis. Esta piedra tiene varios niveles de signos grabados, que corresponden a agregaciones posteriores de nuevos modelos emblemáticos sobre los más antiguos. Algunas personas buscaron el reconocimiento y legitimidad poniendo sus emblemas claniles en el sitio sagrado socialmente reconocido como el vientre histórico de la etnicidad actual³⁹.

En una escala diferente, cada “ranchería” tiene lugares de historia, marcadores de memoria, que se hacen más evidentes en los cementerios. Cada cementerio, a pesar de su tiempo de uso y del estatus de sus dueños, tiene algunos elementos importantes: una estaca (una tronco de árbol muerto con dos o tres ramas, entre las cuales algunas veces hay una vasija de cerámica o de totumo) alrededor del cual están enterrados los huesos de los ancestros en una o varias urnas, intencionalmente visibles porque se dejan las bocas de las vasijas sobre la tierra y se cubren con otra vasija que puede ser observada. Un cementerio también tiene siempre una pequeña choza o cobertizo donde se reúnen los deudos del difunto para hablar sobre el muerto, beber café e intercambiar experiencias, vinculando el mundo sobrenatural de los muertos a la vida diaria. Por lo general, los mitos y las narraciones sobrenaturales son tiempo condensado de la historia. En otras palabras, los Wayúu usan las creencias religiosas y los símbolos para hacer de la historia un instrumento para mantener las estrategias políticas que hacen posible la continuidad cultural⁴⁰.

pueden ver las marcas sobre esa piedra. Él hizo ahí a los Epiayú, Ipuana, Uriana, Sapuana, Jayariyú, Apshana, Síjuana, Urariyú, Epinayú, Jitnú, Soriyú, Pausayú, Uriyú, Woruyú, Urenanaka, Matpishana, Uyarayú, Wariruyú, Jusayú, Uoruburuyú, y así a todos. Mareiwa les dio las diferentes marcas, para que los animales de los diferentes grupos no se mezclaran. Cada grupo tenía su animal totémico distintivo. (...) El rey de los gallinazos, por ejemplo, se comió una vaca que pertenecía a los Epiayú, y por ese permanece con ese grupo. Los Uriana agarraron el jaguar que había hecho lo mismo. Los Sapuana cogieron la garza, los Jarariyú el perro, los Apshana el gallinazo, los Síjuana la avispa, los Urariyú la serpiente de cascabel, los Jitnú el zorro, los Soriyú el pájaro *cataneja*, los Pausayú las abejas, los Uyarayú el venado cauquero, y así.” (Wilbert *et. al.* 1983:94-95. Traducido del inglés).

³⁹Toda la gente Wayúu reconoce a *Aalas* como el lugar donde, por primera vez, se establecieron y definieron los clanes, aunque ese no es el lugar que ellos refieren como aquel en donde nació la gente (Wootkasainru). Esto implica que los Wayúu mismos tienen un origen que precede al de sus clanes.

⁴⁰Ramón Paz Ipuana, un importante intelectual Wayúu, ha escrito versiones de algunos mitos. Acerca de los orígenes, él puso en labios de Maleiwa estas palabras: “Yo he decidido reconstruir la tierra que hice como hogar de las primeras personas. Quiero poblarla con una nueva raza que cumplirá mis órdenes, llevando buenas vidas, y sabiendo usar bien las cosas que yo les di para que vivan felices. (...) Por eso los he llamado a ustedes aquí, para asignar un nombre a la nueva raza humana, y para dividir la gente en tribus de acuerdo con su naturaleza, así que ellos se reconocerán unos a otros, notando sus diferencias, y se asentarán en grupos separados por todo el mundo...” (Wilbert *et. al.* 1983:98, traducido del inglés).

Por último, hay una escala de memoria personal que puede ser observada en el espacio que le corresponde, y en el papel que cada persona juega en el uso del espacio doméstico. Hay normas muy claras —aunque sutiles— acerca del lugar en el que cada uno puede colgar una hamaca, sentarse a hablar, disponer a los visitantes, o para pararse o moverse cuando participa en una danza *yonna*. Es decir, la historia se invoca en forma permanente en la vida cotidiana, tal como ocurre con los procesos del protocolo interpersonal y en la toma de decisiones, que implican todo tipo de relaciones sociales.

Hay otro tipo de memorias colectivas de mucha importancia para los Wayúu, a las cuales ya he hecho referencia, que son los *jayeochis*, narraciones cantadas que se pueden componer y recomponer constantemente sobre un tema común que posee una multiplicidad de variaciones que dependen del lugar, la intención de la reunión, las características de los oyentes en cuanto a su posición social o política en la sociedad, entre otros factores. Todos estos mecanismos históricos tienen un significado especial como referentes redundantes de la estructura social y de la identidad grupal, los cuales aseguran la cohesión de los vínculos y las transformaciones necesarias para subsistir frente a los cambios del entorno social o natural. Son celebraciones constantes de la etnogénesis y mecanismos de etnificación.

El pasado de los guajiros en el registro arqueológico:

Por último, voy a referirme a la arqueología. Uno de los vacíos más notables es el de la ausencia de trabajos arqueológicos en aquellos lugares donde parecen estar las claves de esta historia: la Macuira y los piedemontes del suroeste de la península. Apenas estamos iniciando los trabajos allí. De otra parte, apenas estamos también iniciando el uso de las herramientas arqueológicas para probar algunas hipótesis históricas, lo cual no era posible antes, debido a la ausencia de un marco cronológico y de unos mapas de distribución temporal y espacial regional de las tradiciones arqueológicas regionales. A esto se suman los problemas metodológicos para establecer la continuidad, o no, de los procesos históricos locales y regionales, y para desarrollar criterios que permitan confiar en las correlaciones entre las descripciones arqueológicas y las descripciones etnográficas. No obstante, a pesar de estas dificultades, los trabajos arqueológicos realizados en las áreas que rodean los territorios Wayúu permiten algunos datos muy sugerentes.

En primer lugar, hay unos asentamientos tempranos y muy densos ocupados por sociedades segmentarias complejas que se establecieron en el valle más húmedo e irrigado del río Ranchería entre el siglo V antes de Cristo y el siglo VIII de nuestra era (Ardila 1996; Langebaeck *et. al.* 1997; Pescador y Socarrás 2002; Reichel-Dolmatoff, G. y A. 1951) y que no se reportan para las áreas costeras. Vivían en pequeñas aldeas que podían albergar cientos de personas (El Horno, en Barrancas)

y en rancherías (asentamientos compuestos por varias casas multifamiliares) dispersas a lo largo de los ríos principales y de las quebradas y caños permanentes, y practicaban la agricultura, incluyendo varias plantas diversas. A este periodo lo hemos denominado *Hornoide*, en reconocimiento del sitio tipo en el que fue identificado. Rasgos relacionados con las formas de enterramiento y con las características estilísticas de las cerámicas asociadas sugieren que durante este periodo hubo un sistema social de rangos basado en patrones de descendencia unilineal. Los entierros fueron colocados en grupos, en cementerios distribuidos en forma discreta y muy localizados, sepultados en urnas funerarias, las cuales están decoradas casi siempre con representaciones femeninas, que pueden representar ancestros deificados de matriclanes o matrilineajes, y chamanes femeninas, lo cual es común en la Guajira de hoy. Las vasijas, por lo general llevan pájaros y tortugas en una asociación que es muy común en el Caribe y en el Orinoco. Estos animales pueden constituir mensajes de identidad de facciones sociales a la vez que reafirman el orden social y la estructura política de una sociedad segmentaria.

Estas primeras ocupaciones fueron seguidas de gente con una sociedad compleja, pero presumiblemente mucho más móviles que, además de continuar en la región media del río Ranchería, ocuparon nuevas áreas en la alta guajira y en la costa entre el siglo VIII y el siglo XIII pero que, en algunos casos, parecen haber perdurado hasta muy cerca del contacto con los europeos (Ardila 1996). Los datos arqueológicos sugieren que la diversidad cultural y las alianzas fueron comunes en ese tiempo. Algunos arqueólogos han usado el termino “esfera de interacción” para referirse a la dinámica de esos procesos de intercambio y alianzas que son sugeridos por los datos arqueológicos. La población disminuyó en el siglo XIII, dando como resultado la presencia de comunidades pequeñas esparcidas por la península, lo cual está relacionado con un periodo muy fuerte de sequías en el noroeste de Colombia y Venezuela (Bray 1995). En los enterramientos aparecen figurinas que acompañan a los cuerpos, las cuales, al contrario del periodo anterior, representan personajes enmascarados, sin indicaciones de su sexo. Esto puede tener relaciones con cambios en las relaciones entre las arenas pública y privada, en particular en cuanto a los roles femeninos y al ejercicio del poder. A la vez, en las tumbas son comunes las asociaciones con conchas marinas (bivalvos), e instrumentos y adornos fabricados con estas. Los entierros se practicaron muchas veces dentro de las viviendas, aunque los cementerios localizados siguieron siendo comunes. Después del siglo XVI aparecieron estilos cerámicos novedosos en la península, muy cercanos a los que corresponden hoy a la cerámica utilizada por los Wayúu, que parecieran no tener continuidad estilística con los anteriores, aunque los contextos de su uso, significado (normas de parentesco, prácticas mortuorias), y descarte, presentan muchas similitudes. Algunos de los estilos utilizados en los tejidos d los Wayúu, por su parte, pueden contener parte de esa continuidad.

La gente de otra importante tradición (posiblemente relacionada con las series “chicoides” del Caribe) que no se ha podido fechar hasta el presente ni en Colombia ni en Venezuela, estuvo presente en pequeños asentamientos que se ubican en una línea claramente definida a lo largo de las áreas costeras, a partir del Cabo de la Vela hacia el norte (Ardila 1996; Castillo *et. al.* 2003). Su distribución parece coincidir con las áreas descritas como Caquetías en los documentos de la conquista y se relaciona muy bien con las descripciones de lo que en Venezuela se ha denominado como *Tortolitas* (Arvelo 1996). Por desgracia, dado que su presencia es muy común en áreas de dunas, es poco lo que se conoce acerca de su cronología, sus asociaciones, y demás detalles.

La correlación entre los datos arqueológicos acerca de la organización social y las sugerencias de las ideas básicas acerca de los sistemas de asociación y las relaciones de poder en la Guajira actual, permite hacer comparaciones muy sugerentes con las estructuras actuales de la gente Wayúu pero aún el trabajo arqueológico está muy limitado. Ahora iniciamos una nueva fase de trabajos con preguntas más claras y puntuales para que la arqueología en la región de la alta Guajira nos ayude a resolver.

VI. CONCLUSIÓN

Para concluir, la historia de los Wayúu puede ser un modelo para revisar y entender la manera como hemos construido la historia del Caribe. Hemos partido de historias incompletas, sesgadas, interpretadas de manera ligera y sin atención a las especificidades culturales y a los procesos locales. Al no considerar las relaciones estrechas entre la historia y la antropología, hemos perdido la oportunidad de hacer preguntas pertinentes y de encontrar contradicciones y lugares comunes. En el caso de la Guajira, y de la historia de los Wayúu, queda claro que hay una serie de continuidades (instituciones, personajes, lugares, historias) que permiten que la sociedad se identifique consigo misma, mientras que los cambios solo tienen lugar dentro del marco definido por la historia y por los patrones cognitivos previos. Pero, en la misma manera en que la continuidad permite la identidad y la confianza, el cambio facilita la adaptación a las nuevas circunstancias y, por tanto, es garante del porvenir y materia prima de la esperanza.

BIBLIOGRAFÍA

Ardila, Gerardo, *Arqueología. Estudio de impacto ambiental del Proyecto Carbonífero del Cerrejón, Zona Central*. Unpublished Technical Paper. Bogotá, EPAM Ltda., 1982. Pp. 364-429.

Ardila, Gerardo, *Arqueología de Rescate, área del Palmar*. Proyecto Carbonífero del Cerrejón, Zona Norte. Informe Técnico. Manuscrito sin publicar. Bogota, EPAM Ltda., 1983.

Ardila, Gerardo, *Arqueología de Rescate, áreas de Patilla y El Paredón*. Proyecto Carbonífero del Cerrejón, Zona Central. Informe Técnico. Manuscrito sin publicar. Bogota, EPAM Ltda., 1984

Ardila, Gerardo (Editor) *La Guajira: de la memoria al provenir. Una visión antropológica*. Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1990

Ardila, Gerardo, *Pinia'paa: Wopu Jepiramüin. El Cementerio de Pinia'paa, en el lugar de Jepira, en el Cabo de la Vela, Guajira*. Unpublished Research Project. Salain: Organización Indígena de la Guajira-YANAMA, Oficina Departamental de Turismo de la Guajira, Universidad Nacional de Colombia, 1992.

Ardila, Gerardo, *Los tiempos de las conchas. Investigaciones Arqueológicas en la costa de la península de la Guajira*. Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1996.

Arvelo, William, Modelo de poblamiento para la cuenca del Lago de Maracaibo. *Chieftains, Power, Trade: Regional Interaction in the Intermediate Area of the Americas*. Edited by Carl Langebaeck and Felipe Cardenas. Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes, 1996. Pp. 77-106.

Barrera Monroy, Eduardo, *Historia de la Guajira durante los siglos XVI-XVII*. Manuscrito sin publicar. Bogotá, Programa de Becas Nacionales, Ministerio de Cultura, 1998.

Barrera Monroy, Eduardo, *Mestizaje, comercio y resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de Los Andes, 2000 Pp. 77-106.

Borrego Pla, Maria del Carmen, *Cartagena de Indias en el siglo XVI*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1983.

Bray, Warwick, Across the Darien Gap: A Colombian View of Ithsmian Arcaheology. *The Archaeology of Lower Central America*. Edited by W. Lange and D. Stone. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984. Pp.305-338.

Bray, Warwick, Searching for environmental stress: climatic and anthropogenic influences on the landscape of Colombia. *Archaeology in the Lowland American Tropics: Current Analytical Methods and Applications*. Edited by Peter Stahl. Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Pp. 96-112.

Calvo Steveson, Haroldo y Adolfo Meisel Roca, La historiografía de Cartagena: vacíos y retos. *Cartagena de Indias y su historia*. Haroldo Calvo Stevenson y Adolfo Meisel Roca, editores. Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano y Banco de la República, 1998. Pp. v-xiv.

Cameron, Catherine, Descripción y análisis de música de indios guajiros de Colombia y Venezuela. *Kasmera* 4(4):329-404.

Castellanos, Joan de, *Elegías de varones ilustres de Indias*. Gerardo Rivas Moreno (editor). Bucaramanga, Cali, Fundación FICA, 1997 [1589].

Cook, Noble David, *La conquista biológica. Las enfermedades en el Nuevo Mundo*. Madrid, Siglo XXI, 2006.

De la Rosa, José Nicolás, *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad y Provincia de Santa Marta*. Biblioteca de Escritores Costeños. Volumen 1. Barranquilla, Publicaciones de la Biblioteca Departamental del Atlántico. Empresa Litográfica S.A., 1945 [1741].

Del Castillo Mathieu, Nicolás, Bibliografía comentada sobre Cartagena. *Cartagena de Indias y su Historia*. Haroldo Calvo Stevenson y Adolfo Meisel Roca, editores. Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano y Banco de la República, 1998. Pp. 273-285.

Del Castillo Mathieu, Nicolás, Etnografía de los Indios de Cartagena. *Lámpara* XXI, 1983 (88):17-21

Dussán de Reichel-Dolmatoff, Crespo: Un nuevo Complejo Arqueológico del Norte de Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 1954, Volumen III. Pp. 171-188.

Falchetti, Ana Maria, *El oro del Gran Zenú: Metalurgia prehispánica en las llanuras del Cribé colombiano*, Bogotá, Banco de la República, 1995.

Friede, Juan, *Documentos inéditos para la historia de Colombia*. Bogotá, Academia Colombiana de Historia, 1960.

Friedemann, Nina, y Jaime Arocha, Guajiros: amos de la arrogancia y el cacto. *Herederos del Jaguar y la Anaconda*. Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1985.

Gómez Pérez, Carmen, Cartagena de Indias y los Conquistadores del siglo XVI: entre la tradición y el cambio. *Historia y Cultura*, 1994, II (2): 27-52

González, Joaquín, *El Mar, Territorio soñado: Territorialidad marina entre los pescadores wayúu del puerto de Maasimai, en la Alta Guajira*. Trabajo de grado sin publicar. Departamento d antropología, Facultad d Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2005.

Goulet, Jean-Guy, *Guajiro Social Organization and Religion*. PhD Dissertation. Yale University. University Microfilms International, 1978a.

Goulet, Jean-Guy, *El parentesco Guajiro de los Apüshi y de los Oupayu*. Colección de Lenguas indígenas, Serie Menor: 6. Caracas: Centro de Lenguas Indígenas, Universidad Católica Andrés Bello, 1978b, Pp. 3-27.

Grahn, Lance, The Socioeconomic Structure of Place: Guajiro Pastoralism and Mythohistorical Evolution in the Eighteenth Century. *Colonización Agrícola y ganadera en América: Siglos XVI-XVIII. Su impacto en la población aborígen*. Edited by Laura Escobari de Querejazu. Quito, Abya Yala, 1995 Pp. 127-151.

Groot de Mahecha, Ana Maria, La Costa Atlántica. *Colombia Prehispánica: Regiones arqueológicas*. Bogota, Instituto Colombiano de Antropología, 1989, Pp. 19-52.

Guerra Curvelo, Wildler, Aarash, la piedra de las marcas. *Lámpara*, 1987, Volumen XXV(105):16-21

Guerra Curvelo, Weilder, Los palabreros Wayúu: especialistas indígenas en la solución de disputas. Barranquilla, *Aguait*, 2000, 4:82-99.

Guerra Curvelo, Weildler, El traslado de Nuestra Señora de los Remedios del Cabo de la Vela al Río de la Hacha (1544-1545). *Aguaita*, 2001, 6:14-27.

Guerra Curvelo, Weildler, *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*. Bogotá, Ministerio de Cultura, Premios Nacionales de Cultura 2001.

Heckenberger, Michael, Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality, and the Amazonian Formative. In *Comparative Arawakan Histories*. Edited by Jonathan Hill and Fernando Santos-Granero. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2002, Pp. 99-122.

Heckenberger, Michael, *The Ecology of Power. Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. New York and London, Routledge, 2005.

Herrera Angel, Marta, *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en la Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos, Siglo*

XVIII. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Academia Colombiana de Historia, 2002.

Hill, Jonathan, and Fernando Santos-Granero (Editors), *Comparative Arawakan Histories*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2002a.

Isaacs, Jorge, *Estudio sobre las tribus indígenas del Magdalena*. Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951 [1884].

Khazanov, Anatoly, *Nomads and the Outside World*. Second Edition. Madison, The University of Wisconsin Press, 1994

Khazanov, Anatoly, Nomads in the History of the Sedentary World. *Nomads in the Sedentary World*. Edited by Anatoly Khazanov and André Wink. Richmond, Surrey, Curzon Press, 2001. Pp:1-23.

Kuethe, Allan, 1970, The Pacification Campaign on the Riohacha Frontier, 1772-1779. *The Hispanic American Historical Review*, 50(3):467-481.

Mancuso, Alessandro, *Essere Wayúu e Diventare Arijuna: Processi sociali e identità etniche in una popolazione Della Colombia nord-orientale all'inizio del XXI secolo*. Tesi di dottorato in Scienze Etno-antropologiche (XIII ciclo). Roma: Università degli Studi di Roma “La Zapienza”.

Martín, Esteban, Declaración de una lengua. Hermano Nectario Maria. *Los orígenes de Maracaibo*. Madrid, Villena – Instituto Nacional de Cooperación Educativa (INCE), 1977, Pp.487-508.

Melo, Jorge Orlando, La Historia general de Cartagena de Eduardo Lemaitre: una síntesis frustrada. *Cartagena de Indias y su Historia*. Haroldo Calvo Stevenson y Adolfo Meisel Roca, editores. Bogota, Universidad Jorge Tadeo Lozano y Banco de la Republica, 1998, Pp. 244-256.

Meadow, Richard, Inconclusive Remarks on Pastoralism, Nomadism, and Other Animal-Related Matters. *Pastoralism in the Levant: Archaeological Materials in Anthropological Perspective*. Monographs in World Archaeology No. 10. Edited by Ofer Bar-Yosef and Anatoly Khazanov. Madison, Prehistory Press, 1992, Pp: 261-269.

Moreno, Josefina, and Alberto Tarazona, *Materiales para el estudio de las relaciones inter-étnicas en la Guajira, siglo XVIII. Documentos y mapas*. Caracas,

Biblioteca de la Academia Nacional de Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 1984, 167.

Nectario Maria, Hermano, *Los orígenes de Maracaibo*. Madrid, Villena – Instituto Nacional de Cooperación Educativa (INCE), 1977.

Nicholas, Francis, The Aborigines of the Province of Santa Marta, Colombia. *American Anthropologist*, 1901, 3(4):606-649.

Oficina Central de Estadística e Informática, *Censo binacional de la etnia wayuu, 1992*. Caracas, Presidencia de la República, 1995.

Oliver, José, *The Archaeological, Linguistic, and Ethnohistorical Evidence for the Expansion of Arawakan into Northwestern Venezuela and Northeastern Colombia*. PhD Dissertation, Urbana-Champaign, University of Illinois, 1989.

Oliver, José, Reflexiones sobre el posible origen del Wayúu (Guajiro). *La Guajira: de la memoria al porvenir, una visión antropológica*. Edited by Gerardo Ardila. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1990, Pp. 81-135.

Oliver, José, Dabajuroid Archaeology, Settlements and House Structures: An Overview from Mainland Western Venezuela. *The Archaeology of Aruba: The Tanki Flip Site*. Edited by Aad Versteeg and Stéphen Rostain. Aruba and Ámsterdam, Publications of the Archaeological Museum of Aruba 8, Publications of the Foundation for the Scientific Research in the Caribbean Region 141, 1999. Pp. 363-428.

Otte, Enrique, *Las perlas del Caribe: Nueva Cádiz de Cubagua*. Caracas, Fundación John Bulton, 1977.

Panche, Janeth, *Guajira Siglo XVI: ni hay soledad en la Guajira, ni estas tierras pueden llamarse baldías*. Tesis de Grado. Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad nacional de Colombia, 1996.

Perrin, Michel, *The Way of the Dead Indians, Guajiro Myths and Symbols*. Austin, University of Texas Press, 1987.

Perrin, Michel, *Sükuaitpa Wayúu. Los Guajiros: La palabra y el vivir*. Caracas, Fundación La Salle, Monografía No. 25, 1979.

Perrin, Michel, Formas de comunicación chamánica. El ejemplo guajiro (Venezuela y Colombia). *Lenguaje y palabras chamánicas*. Edited by Patrice

Bidou and Michel Perrin. Quito: Abya Yala. Simposio 45° Congreso Internacional de Americanistas., Bogotá, 1985. Pp. 61-79.

Perrin, Michel, *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1992.

Perrin, Michel. The Guajiro Culture of Death. *The Archaeology of Aruba: The Tanki Flip Site*. Edited by Aad Versteeg and Stéphen Rostain. Aruba and Amsterdam, Publications of the Archaeological Museum of Aruba 8, Publications of the Foundation for the Scientific Research in the Caribbean Region 141, 1999, Pp. 429-445.

Picon, François-René, *Pasteurs du Nouveau Monde: Adoption de l'élevage chez les Indiens guajiros*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme Paris, 1983.

Picon, François-René, From Blood-Price to Bridewealth, System of Compensation and Circulation of Goods among the Guajiro Indians (Colombia and Venezuela). *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies: The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation*. Edited by Ugo Fabietti and Philip Carl Carlzman Pavia, Collegio Ghislieri, 1996– Ibis. Pp. 307-319.

Polo Acuña, José, *Protesta y resistencia indígena en la Guajira: 1750-1800*. Tesis de Maestría sin publicar. Bogotá, Postgrado en Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1999.

Ramón y Rivera, Luis Felipe, A Riddle of Cultural Diffusion: The Existence of Inverted Reed Clarinets among the Indians of the Goajira Peninsula. *Journal of the Internacional Folk Music Council* , 1967, 19:37-41.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (Editor). *Diario de viaje del P. Joseph Palacios de la Vega entre los indios y negros de la Provincia de Cartagena en el Nuevo reino de Granada*. Bogota, Editorial ABC, 1955.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Monsú: un sitio arqueológico*, Bogotá, Banco Popular, 1985.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*, Bogota, Fundación Segunda Expedición Botánica, 1986.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán, Investigaciones arqueológicas en el Departamento del Magdalena, Colombia, 1946-1950. Parte I (Río Ranchería) y Parte II (Río Cesar). Bogotá, *Boletín de Arqueología* III (1-6): 1-334, 1951.

Rivera Gutierrez, Alberto, *Material Life and Social Metaphor: Change and Local Models among the Wayúu Indians of Colombia and Venezuela*. PhD Dissertation. Department of Anthropology, University of Minnesota, 1986.

Rivera Gutierrez, Alberto, La metáfora de la carne sobre los Wayúu en la península de la Guajira. *Revista Colombiana de Antropología*, 1990-1991, Volumen XXVIII: 87-136.

Ruiz Rivera, Julián, *Los Indios de Cartagena Bajo la Administración Española en el siglo XVII*. Serie Historia No.3. Bogotá, Archivo General de la Nación, 1996.

Saether, Steinar, Bourbon Absolutism and Marriage Reform in Late Colonial Spanish Latin America. *The Americas* 59(4):475-50, 2003.

Saether, Steinar, Independence and the Redefinition of Indianess around Santa Marta, Colombia, 1750-1850. *Journal of Latin American Studies* 37: 55-80, 2005.

Saether, Steinar, *Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH, 2005a.

Saether, Steinar, Identidades y cultura popular en el Caribe colombiano antes de la independencia. *Aguaita* 12:21-26, 2005b.

Saler, Benson, Finding Wayú Religion. *Historical Reflections/Reflexions Historiques* 31(2):255-270, 2005.

Saler, Benson, Amerindian Hidalgos: Impression Management Among the Guajiro of Colombia and Venezuela. *The World and I*, 4(12):664-675, 1989.

Saler Benson, Skwaipa Wayú. Guajiro Customary Law: Liability and disputes among the Guajiro of Colombia and Venezuela. *The World and I*, 3(11):620-663, 1988b.

Saler, Benson, Los Wayu (Guajiro). *Los Aborígenes de Venezuela*. Edited by Walter Coppins. Monografía No. 35. Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Monte Avila Editores, 1988a, Pp. 25-145.

Saler, Benson, Principios de compensación y el valor de las personas en la sociedad Guajira. *Montalbán* 17:53-65, 1986.

Saler Benson, The Guajiro. *Working Papers on South American Indians: Borders and Peripheries in Lowland South America*, Number 4, August. Bennington, Vermont, Bennington College, 1983.

Santos-Granero, Fernando, The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America. In *Comparative Arawakan Histories*. Edited by Jonathan Hill and Fernando Santos-Granero. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2002, Pp. 25-50.

Simons, F.A.A., An Exploration of the Guajira Peninsula, U. S. of Colombia. *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography* 7(12):781-796, 1885

Turbay, Sandra y Susana Jaramillo, *La identidad cultural entre los indígenas de San Andrés de Sotavento, Córdoba, Colombia*. Tesis de grado inédita. Medellín, Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología, 1986.

Uricoechea, Ezequiel, Introducción. *Gramática Catecismo i Vocabulario de la Lengua Goajira* de Rafael Celedón. Paris: Maisonneuve i Cia, Libreros Editores, 1878.

Van der Hammen, Maria Clara y Claudia Cano, *Convenio Específico de Cooperación Técnica No. 45 entre el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt y la Fundación Universidad Externado de Colombia*. Informe Técnico final. Bogotá, manuscrito, 2005.

Vásquez, Socorro, Aproximación a la historia regional de la Guajira, Wayúus y Arijunas 1900-1935. *Universitas Humanistica* 12(19):7-16, 1983.

Vásquez, Socorro, Las mujeres de las perlas. *Boletín antropológico* 5(5):63-66, 1990.

Vásquez, Socorro, y Hernán Darío Correa, *Relaciones de contacto en la Guajira en el siglo XVI: Wayúu y Arijunas (Blancos y Negros) en las pesquerías de perlas del Cabo de la Vela, 1540-1570*. Informe inédito. Bogotá, Conciencias - Pontificia Universidad Javeriana, 1989, 156 páginas.

Watson, Lawrence, Guajiro Social Structure: A Reexamination. *Antropológica* 20:3-3, 1967.

Watson, Lawrence, The Inheritance of Livestock in Guajiro Society. *Antropológica* 23: 3-17, 1968.

Watson, Lawrence, Urbanization and the Guajiro Matrifocal family: Consequences for Socialization and Personality Development. *Antropológica* 27: 3-23, 1970a.

Watson, Lawrence, The Education of the Cacique in Guajiro Society and its Functional Implications. *Anthropological Quarterly* 43:23-38, 1970b.

Watson-Franke, Maria-Barbara, *Now you are a woman. Ahora eres una mujer.* México, Impresora Castillo, 1984.

Wilbert, Johannes, Goajiro Kinship and the *Eiruku* Cycle. *The Social Anthropology of Latin America. Essays in Honor of Ralph Leon Beals.* Edited by Walter Goldschmidt and Harry Hoijer. Los Angeles, Latin American Center, University of California, 1970, Pp. 306-357

Wilbert, Johannes, *Survivors of Eldorado. Four Indian Cultures of South America.* New York, Praeger Publishers, 1972.

Wilbert Johannes, Kinsmen of Flesh and of Blood: A comment on Possible Socioeconomic Africanisms in Goajiro Indian Culture. *LAAG contributions to Afro-American Ethnohistory in Latin America and the Caribbean.* Volume I. Edited by Meter Furst and compiled by Norman Whitten. Los Angeles: University of California, Latin American Center, 1976, Pp. 58-66.

Wilbert, Johannes, Karin Simoneau, and Michel Perrin, *Folk Literature of the Guajiro Indians.* Two volumes. Los Angeles, University of California, 1986.

EL OCASO DEL GRAN ZENÚ

*Ana María Falchetti**

Cuando las primeras expediciones españolas exploraron las costas de Tierra Firme a comienzos del siglo XVI, hallaron las bocas del río Sinú y oyeron rumores sobre la existencia del Gran Zenú, un legendario territorio sembrado de sepulcros indígenas que ocultaban insospechadas riquezas.

Crónicas y documentos de esa época consignaron tradiciones indígenas sobre la organización de los antiguos zenúes, cuando el extenso territorio formado por el Finzenú –en la hoya del río Sinú– el Panzenú –en la hoya del río San Jorge– y el

* La autora es antropóloga, investigadora independiente. Miembro Correspondiente de la Academia Colombiana de Historia