



Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología
ISSN 1315-0006 / Depósito legal pp 199202ZU44
Vol. 16 No. 2 (abril-junio, 2007): 261 - 276

El poder político en el pueblo wayuu: Re/definiciones y nuevos liderazgos

Johnny Alarcón Puentes, Carmen Paz Reverol*
y Morelva Leal Jerez**

Resumen

El objeto de esta investigación es interpretar los cambios en las relaciones de poder político en la comunidad wayuu de Kusi (municipio Páez, parroquia Alta Guajira, estado Zulia, Venezuela), en su interrelación con la sociedad hegemónica, para determinar cómo se mantiene la cohesión étnica, cómo se da la conflictividad y las dinámicas para controlarlas. La perspectiva de la Antropología Política nos permitirá analizar las representaciones y las prácticas que se definen con el acercamiento a la sociedad dominante y la aparición de los nuevos líderes wayuu. Se utilizó el método etnográfico y las técnicas de recolección de información empleadas fueron la observación directa y las entrevistas no estructuradas. Se concluye que las relaciones cada vez más estrechas con las instituciones del Estado, ha dado como resultado la aparición de líderes emergentes en una dinámica de continuidad, cambio y negociación en sus aspectos sociopolíticos y culturales.

Palabras clave: Poder, wayuu, sociedad hegemónica, nuevos líderes, antropología política, Estado.

* Departamento de Ciencias Humanas. Unidad de Antropología. Universidad del Zulia.
Facultad Experimental de Ciencias. Maracaibo, Venezuela. E-mail: alarconpuentes@cantv.net;
jalarcon@luz.edu.ve

Political Power Among the Wayúu People. Redefinitions and New Leaderships

Abstract

The purpose of this research is to interpret changes in political power relations in the wayúu community of Kusi (Páez municipality, Upper Guajira parish, State of Zulia, Venezuela) in its interrelation with the hegemonic society, to determine how ethnic cohesion is maintained, how conflict occurs and the dynamics to control it. The perspective of political anthropology will allow us to analyze the representations and practices that are defined with the approach to the dominant society and the appearance of new wayúu leaders. The ethnographic method was used and information collecting techniques included direct observation and non-structured interviews. It was concluded that increasingly closer relations with State institutions have resulted in the appearance of emergent leaders in a dynamic of continuity, change and negotiation in their socio-political and cultural aspects.

Key words: Power, wayúu, hegemonic society, new leaders, political anthropology, State.

1. La teoría

1.1. El campo de la Antropología Política

Esta investigación la abordaremos desde la perspectiva de una de las ramas de la antropología social y cultural como lo es la **antropología política**. Entre sus precursores se encuentran los pensadores políticos del siglo XVIII y XIX y, según Balandier (1969), Montesquieu es uno de los privilegiados, pues realiza el primer intento por levantar un inventario de la diversidad de las sociedades humanas con miras a estudiar el funcionamiento de las instituciones. Le sigue Rousseau, al cual no se le puede limitar su pensamiento a un contrato hipotético gracias al que los seres humanos salen del estado *primitivo*. Por el contrario, él contempla en su estudio las dimensiones históricas y culturales de los pueblos denominados *salvajes*. Este grupo lo completan Marx y Engels, quienes a pesar de privilegiar el factor económico, sus análisis políticos tienen que ver con una dimensión histórica que va

desde las sociedades llamadas por ellos *primitivas* hasta la concreción del Estado (Balandier, 1969: 12-14).

Los primeros antropólogos consideraban los elementos políticos, sobre todo en el aspecto de su génesis y evolución. Autores como Sir Henry Maine y L.H Morgan se interesaron por las características de las sociedades basadas en el parentesco y su evolución, pero siempre las oponían a las formas de organización de Estado como esencialmente políticas. Lewis H Morgan es el primer etnógrafo que hace trabajo de campo desde la perspectiva de la antropología política y refleja en sus estudios las estructuras parentales y políticas de los iroqueses (Gonzalez Alcantud, 1998: 19). Ya para el siglo XX se comienza a elaborar una antropología política más explícita que parte de las discusiones sobre las comunidades *primitivas* y el origen del Estado, pero con énfasis en investigaciones etnográficas. Se entrelazan estudios de lo sagrado con el poder, de las estructuras de parentesco y los modelos de relaciones de poder. Robert Lowie, Evans Pritchard y Meyer Fortes en los primeros cincuenta años del siglo XX desarrollaron serias investigaciones en el campo de la antropología política. Para Lowie lo importante era entender como las estructuras políticas no obedecían a un principio predeterminado de evolución por ello criticaba el evolucionismo. De acuerdo con esto no consideraba que las sociedades iban unilinealmente desde las sociedades sin Estado desarrollándose hasta llegar a la concreción del Estado. Por el contrario cree que el poder político se encuentra en cualquier sociedad sin excepción. Pritchard y Fortes introducen "la noción de segmentaridad, es decir la preeminencia de alianzas y conflictos entre segmentos de linajes parentales, que vendrían a ser la trama sobre la que se asentaría el poder, tanto en las sociedades de jerarquía como en las monarquías" (González, A, 1998:25). A mediados de siglo XX, toman auge los estudios de antropología política. Se presentan trabajos de las instituciones políticas de pueblos aparentemente desprovistos de gobierno (Balandier, 1969:16-17).

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

Así, atendiendo a criterios novedosos de la antropología política suscribimos el concepto elaborado por Abèlés que plantea:

...el proceso político tiene que combinar, a nuestro entender, tres tipos de intereses: en primer lugar, el interés por el poder, el modo de acceder a él y de ejercerlo; el interés por el territorio, las identidades que se afir-

man en él, los espacios que se delimitan, y el interés por las representaciones, las prácticas que conforman la esfera de lo público (Abèlés, 2000: 3).

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

1.2. El cambio político en el orden cultural

Abèlés, refiriéndose a las sociedades *arcaicas* refiere que, "Hoy la antropología debe estudiar las interdependencias cada vez más estrechas entre estas sociedades y las nuestras, y las transformaciones que afectan los procesos políticos tradicionales." (2000:1). Es por ello que para analizar estas sociedades con sus características muy particulares se hace necesario definir cambio social. Toda sociedad está expuesta a un proceso de cambios por la interrelación o la superposición de estructuras que influyen en el ámbito de su contexto cultural, político y social.

Clifford Geertz cree que los cambios culturales podrían proceder del interior mismo de las sociedades o bien de fuera por su interrelación con otros grupos sociales y con los Estados nacionales (Geertz, 1996: 337). Estas nociones pueden ser aplicables a la sociedad wayuu la cual ha vivido una relación intercultural por mucho tiempo, viéndose entrecruzada por fuerzas, locales, nacionales y transnacionales. Por ello, en esta compleja interrelación dialéctica encontramos continuidades, síntesis y re-interpretaciones.

En este sentido, los cambios en la estructura sociopolítica, también pueden presentarse por:

a) Innovación, gracias a la cual un grupo étnico crea nuevos elementos que pasan a formar parte de su cultura autóctona, como resultado de factores endógenos (muchas veces contradictorios y conflictivos).

b) La apropiación, según la cual el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos, logrando de esta manera reproducirlos y asumirlos como propios.

c) Por el proceso de imposición un grupo introduce elementos ajenos en otra sociedad y de esta forma cambia la fisonomía de la misma. Los mecanismos pueden ser diversos, desde la utilización de la fuerza, hasta medios propagandísticos que favorezcan la introducción de elementos culturales.

d) La enajenación se da cuando se desplaza la decisión del colectivo de un grupo a una instancia ajena en la cual los elementos culturales quedan al servicio de intereses y proyectos del otro (Bonfil Batalla, 1989: 21-23).

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

2. Características Geográficas de la Alta Guajira (Venezuela)

La familia lingüística de la lengua Wayuu es la Arawak. Esta lengua presenta algunas diferencias dialectales dependiendo de la zona de habitación (alta, media o baja Guajira), pero son mínimas. Un buen número de Wayuu, sobre todo los jóvenes entiende el español y lo habla con holgura, pero su lengua materna sigue representando para ellos un factor importante de identidad étnica y cultural.

La comunidad de Kusi forma parte del pueblo wayuu, grupo amerindio de la familia lingüística arawak que habita en el departamento de La Guajira en Colombia y en el estado Zulia en Venezuela. Este pueblo se asentó en la península de la Guajira desde mucho antes de la penetración europea. Geográficamente está ubicada a 11 y 12 28' de Latitud Norte y 71 06' y 72 55' de Longitud Oeste y comprende tanto territorio colombiano como venezolano, con una extensión aproximada de 15.380 Km², de la cual tan solo 3.380 Km² corresponden a nuestro país.

El territorio de la Guajira ha sido dividido administrativamente por el Estado venezolano en tres municipios: Mara, Páez e Insular Padilla. Otra división que parece devenir más por las características geográficas de la zona es la de baja, media y alta Guajira. La Baja Guajira se extiende desde Santa Cruz de Mara, en su parte más meridional hasta Sinamaica en su extremo septentrional, por el occidente se extiende hasta las últimas estribaciones de la cordille-

ra de Perijá y al oriente colinda con la boca del Lago de Maracaibo. La media Guajira es la porción territorial que va desde Sinamaica al sur, hasta Neima al norte; en su porción oeste se encuentran los Montes de Oca y al este el Golfo de Venezuela. La alta Guajira comienza exactamente en el punto donde se observa una estrecha franja de tierras bañadas en su extremo oriental por el Mar Caribe y que se prolongan hasta Castillete en el lado venezolano.

La alta Guajira venezolana es una región accidentada con características desérticas, interrumpida por grandes extensiones áridas en la proximidad de la costa, la vegetación es xerófila, con cactus espinosos, con pocas precipitaciones anuales y no existen ríos propiamente, sino cauces arenosos que sirven de drenaje en la estación lluviosa. La región es relativamente llana, aunque cuenta con varios accidentes orográficos de poca altitud como son las estribaciones de la cordillera de Perijá. El clima es semiárido y cálido, con una temperatura de 28°C de promedio y precipitaciones inferiores a los 400 mm anuales, lo que origina una vegetación escasa.

3. Kusi y su espacio

Kusi esta ubicada en la franja fronteriza del nordeste venezolano vía hacia Castillete. La zona es semidesértica y de escasa vegetación con un clima predominantemente árido, sin reservorios de agua naturales como lagos o ríos, su cercanía al mar hace que todo el año existan vientos fuertes que entrecruzan el poblado y lo mantienen con una temperatura de 28°C como promedio.

Para trasladarse hasta Kusi se deben transportar las personas en automóviles rústicos o camiones por una vía sin pavimento y muy accidentada. Administrativamente la población de Kusi pertenece al municipio Páez, parroquia Alta Guajira del estado Zulia, Venezuela.

Según algunos relatos, el nombre de Kusi se debe a que llegaban a esta zona unos indios de las montañas denominados "kusinas" para aprovisionarse de agua y lo hacían de noche. Por ello Kusi es sitio donde llegaban los kusina. José Antonio Palmar (2001) refería que "Kusi anteriormente era habitado por los indios kusina y por ello lo denominaron tierra de indios kusinas, pero eso hace muchos años en la época de los abuelos de nosotros". Alfredo Jahn a principios del siglo XX establece el sitio de dominio de los Kusinas de la siguiente manera "El territorio de los Cocinas es la serranía de Cojoro hasta la Teta, y una angosta franja de tierra que atraviesa las llanuras..." (Jahn, 1973:160-161). Esto concuerda precisamente con el espacio que va desde Cojoro hasta la población actual de Kusi. Geográficamente los kusinas tenían un dominio de las tierras de la serranía de Jarara hasta las inmediaciones de la planicie muy cerca al mar.

4. El reconocimiento constitucional

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

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

Sin embargo, el reconocimiento a la diferencia no se decreta y no puede ser concebido como un simple acto administrativo, sino que debe ser el principio básico que sustente una nueva forma de relación con el wayuu. Es allí, en la práctica donde el reconocimiento a la diversidad cultural y pluralidad étnica debe hacerse posible. De resto solo será una herramienta discursiva utilizada para asimilar al wayuu a la unicidad que pudiera emanar del Estado nacional.

La constitución sancionada 1999 establece beneficios para los indígenas y les da prerrogativas en lo relativo a lo pluricultural. El alcance de ello está siendo evaluado sobre la marcha y lo que logramos observar es que el wayuu ha hecho uso de él para insertarse de manera eficaz en el movimiento socio político del país, sin perder los rasgos esenciales de su etnia. Además, ha logrado de manera rápida acceder a puestos claves en la conducción administrativa de la nación.

5. Estado-nación, poder municipal y participación wayuu

La dinámica social de las comunidades wayuu les ha permitido mantener rasgos de sus ancestrales estructuras políticas. Pero esto no quiere decir que se encuentren en estado de *pureza*. Es bien conocido que los wayuu son el grupo indígena con mayor relación con la *sociedad nacional o hegemónica*, por tanto, se hace evidente que han tenido que hacer negociaciones cul-

turales para mantener rasgos fundamentales de su etnia. La mayoría de los estudios que hablan de la organización política wayuu no toma en cuenta la variable del Estado Nacional, como si ellos estuviese al margen viviendo aislados en un territorio sin ser afectados por las dinámicas que imponen las distintas instituciones del Estado y el estamento jurídico/legal.

En las últimas décadas se han erigido líderes políticos wayuu que tienen cierto prestigio y sirven como intermediarios con los organismos gubernamentales (tanto de Venezuela como de Colombia). Hay que destacar que en su gran mayoría estos líderes no son aflorados del sistema de parentesco, por tanto, no representan a un Apüshi¹ definido. El contacto cada vez más estrecho entre los wayuu y la *sociedad criolla*, ha establecido una dinámica de relaciones, en las cuales el wayuu re-define y re-plantea sus relaciones de poder, tanto interna como externamente. Aunque la organización política y el conjunto jurídico ancestral de los wayuu se mantienen para solucionar los frecuentes conflictos intraétnicos y aún algunos interétnicos, en muchos casos por la presión de los Estados-Nación de Venezuela y Colombia deben reacomodar su estructura política para recibir beneficios de orden económico y socio político (Guerra, 1992:1).

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

Los wayuu han quedado, tanto en Venezuela como en Colombia, bajo la estructura de organización político-administrativo determinada por los respectivos Estados Nacionales. Así lo vemos reflejado, inclusive, hasta en la Constitución venezolana de 1999: "Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible" (Constitución, artículo 136, 2000:36). Con esta situación vemos que muchos wayuu se ha integrado a la

1 Se corresponde con el nivel del linaje. En el se aglutinan las personas que descienden de un antepasado conocido común, es decir, la hembra fundadora de una línea genealógica ininterrumpida.

nación, por tanto, ya no conciben un espacio sin delimitación fronteriza, sino como venezolanos o colombianos.

En Venezuela, los wayuu, están delimitados en lo que corresponde al estado Zulia y, a partir de 1989 bajo la égida administrativa de los municipios: Mara, Páez e Insular Padilla. Con la configuración de estos poderes locales se evidencia una manera novedosa de participar en la relación con el Estado. Claro, esto redimensionó el accionar de la organización particular wayuu con base en el parentesco y da cabida a la promoción y consolidación de nuevos liderazgos.

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

Estos nuevos liderazgos tienen sus antecedentes inmediatos en líderes como: El Torito Fernández, Chino Julio, el Cuya, entre otros. Estos personajes establecieron una relación muy estrecha con las instituciones del Estado y concretaron diferentes formas de acercamiento con la sociedad criolla. Desde hace varias décadas los wayuu vienen incursionando en la política nacional a través de los partidos políticos. En la actualidad el espectro se ha ampliado y existen elementos que los vinculan con A.D, COPEI, MAS² y con nuevas organizaciones como el MVR, UNT³ entre otras. Así es expresado por dos líderes de la comunidad de Kusi Eleodora Montiel e Isabel Palmar "En la campaña funcionó COPEI, con Alfonso, UNT con mi hermano y A.D con María Isabel... El Chene Romero, el candidato de la V república. Esterbina colaboraba con ese partido, aunque perdió..." (Montiel, Eleodora agosto 2002). Isabel Palmar refiriéndose a Eleodora nos dice: "ella trabajó con los copeyanos, yo trabajé con los adecos... mi hermana trabajó con Chávez" (Junio 2001).

- 2 Partidos de una gran trayectoria en la política venezolana. Acción Democrática (AD), Partido Social Cristiano (COPEI), Movimiento al Socialismo (MAS).
- 3 Organizaciones políticas relativamente nuevas en el espacio político del país. Movimiento Quinta República (MVR) y Un Nuevo Tiempo (UNT).

Con la aprobación de la Constitución en el año 1999 donde se reflejan una serie de reconocimientos a los indígenas, se observa que en muchos casos, ha sido utilizada como arma para obtener beneficios que se desprenden del Estado tal como lo refiere Eleodora Montiel: "Aquí no existían las asociaciones, después que se aprobó la constitución se comenzaron a formar, porque se oyó que todos los recursos que vinieran de la presidencia iban a bajar a manos de las asociaciones de vecinos" (agosto 2002).

Toda esta dinámica ha estructurado una relación más preponderante en el ámbito nacional, que establece una marcada participación de los líderes wayuu en las instituciones del Estado, desde los gobiernos locales, hasta los organismos nacionales. Además, fungen como líderes de organizaciones indígenas donde el wayuu participa tales como: Asociación Civil Yanama de la Guajira, Consejo Nacional Indio de Venezuela, Organización Indígena del Territorio Wayuu, Organización Regional de Pueblos Indígenas del Zulia, Parlamento Indígena de Venezuela, Red de Mujeres Indígenas, entre otras.

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

Por otro lado, la pugna entre dirigentes wayuu expresa una manera de controlar el poder y servir como mediadores, pues allí siempre hay beneficios individuales o colectivos. En este claro principio de conflictividad política el más cercano a un alijuna o wayuu con funciones de gobierno se asegura una promoción del liderazgo en la comunidad.

Se puede determinar que hay una relación con el Estado que permite que los wayuu cumplan una función externa al vínculo político del parentesco. Isabel Palmar tiene un cargo por la Alcaldía de Páez como encargada de la problemática del agua en Kusi, esto le permite obtener un sueldo y ser un nexo con las instituciones del Estado.

Se desprende de lo anterior que existe una relación que se establece con alianzas más allá de la familia central wayuu, es decir, con personas alijunas o wayuu de otros linajes que ostenten cargos públicos, militares, fortuna, etc. Aquí se observa ese entretejimiento de las relaciones de poder tradicional con nuevas surgidas a raíz de esta urdimbre política.

6. Las nuevas formas asociativas y los liderazgos emergentes

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

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

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

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

Las asociaciones de vecinos y los comités de agua son muestras de este tipo de forma asociativa propiciada desde el Estado, que ha proporcionado a la sociedad wayuu una instancia de comunicación o corresponsabilidad relativa con el gobierno nacional, regional y local al tiempo que ha incorporado una forma de participación ciudadana que fortalece la dinámica intercultural que esta población ha mostrado históricamente.

Hay un reconocimiento de la importancia de la asociación de vecinos: "es la unión de los vecinos, o sea, cualquier proyecto, cualquier obra que se requiera hacer, tenemos que hacer una reunión y de ahí pedir la ayuda..." (Montiel, Eleodora, julio 2001). De igual manera se expresa que no han logrado organizarse porque no entiende esa manera trabajar: "No ha funcionado la Asociación, ya que los paisanos no entienden que hay que organizarse y hacer proyectos, presentarlos a la Alcaldía o a Corpozulia, quieren que todo se los traigan aquí, sin moverse" (Montiel, Eleodora, agosto 2002).

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

Destaca la posición de varios líderes, quienes desconocen la posibilidad de que el liderazgo tradicional resuelva problemáticas fuera del nivel familiar, entonces es cuando se justifica el papel de los liderazgos emergentes. Por tanto, este tipo de liderazgo funciona como enlace entre la comunidad y el dirigente o gobernante, su función es lograr que las medicinas, el agua, el crédito, "bajen" hasta las comunidades o "suba" una inquietud o necesidad hasta el funcionario del Estado. Se trata de que en esa relación política que se tiene con el Estado, exista un mediador.

Entonces se da una separación entre las actividades de los liderazgos tradicionales y los nuevos líderes surgidos de la relación con la sociedad nacional. Se explica que el Ta' alaüla tío, jefe o representante de la familia es quien se encarga de dirimir la conflictividad intraétnica. Él resuelve los problemas de la familia y los nuevos líderes son para solucionar los problemas y buscar beneficios para la comunidad a través de las asociaciones y partidos políticos.

"Eso es para la relación con los alijunas, pues eso es un liderazgo político, no así el de representar a la familia porque obligatoriamente tienen que buscarme a mí" (Eugenio Odilón Montiel, enero de 2004).

Se evidencia, la imbricación de los partidos políticos en todo el engranaje político de la sociedad wayuu en función de unos intereses determinados, que en última instancia, para los nuevos líderes, giran en función de beneficios para la comunidad.

La autoridad del líder se logra en la medida que sus acciones sean efectivas, basa su poder en la posibilidad de establecer comunicación directa con el gobernante (poder). Por tanto, el líder es antes que nada un gestor de soluciones a los problemas concretos de la comunidad.

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

Existen también conflictos entre los líderes locales, todas mujeres en el caso de Kusí, que al parecer "cada una trabaja por su lado" y cada una plantea que fueron elegidas por la comunidad, es el caso de María Isabel Palmar, dirigente de la comunidad de Kusí, representante de la Alcaldía de Páez "en el asunto del agua", su tarea fundamental es hacer llegar los camiones cisternas a la comunidad y repartir el agua a toda la gente. Tal como nos dice

“yo soy la que hago las diligencias” y refiriéndose a Eleodora plantea: “ella trabajó con los copeyanos, yo trabajé con los adecos”⁴ “ella se reúne con 12 personas nada más”, “ella no es representante legal de la comunidad” (Palmar, Isabel, junio 2001).

Los nuevos líderes aseguran su inserción en el Estado –nación, pues en la medida que participan del juego político e institucional pueden colaborar con proyectos de aplicación en sus comunidades y, así ampliar su poder y su radio de acción. Existe todo un sistema conceptual que es representado muy bien y justifica la presencia de los nuevos liderazgos. “Los líderes deben tener estas características: estar bien con la comunidad, colaborar con la comunidad, acompañar cuando hay enfermos, tiene que estar pendiente si tiene recursos o no, supongamos pedir ayuda al alcalde o la coordinadora del ambulatorio, eso es lo que hace un líder”. Refiriéndose a su papel de líder Eleodora se expresa de esta manera: “Ah, bueno, sí, pues todo el que llega aquí dice esa es la líder porque es la que habla alijuna, digo medio hablo. Yo estoy pendiente del agua, de los proyectos para Kusí, y del ambulatorio estoy en contacto con la coordinadora, que es sobrina de la diputada Nohelí Pocaterra, y le dije que siendo la tía de ella por qué no conseguía pa’ el ambulatorio y, bueno, hasta la fecha el ambulatorio tiene medicinas (Montiel, Eleodora, agosto 2002).

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

Aquí se corroboran dos cosas 1) que el liderazgo está en función de los aportes que pueda gestionar para la comunidad y 2) que los contactos con personas influyentes son base fundamental para lograr los objetivos trazados y respaldar su papel de líder.

Asimismo, los líderes manifiestan la necesidad de un acta o registro que lleva las normas jurídicas establecidas por el Estado y utilizando los códigos escritos occidentales requisito para legitimar el funcionamiento de la asociación y patentizar su relación con el estado. Sin registro no puede validarse ese liderazgo, aunque la comunidad también lo hace en la medida que demanda la presencia de un líder o acude a su convocatoria.

4 Partidos tradicionales que se afianzaron en el poder a partir del derrocamiento del dictador Marcos Pérez Jiménez en 1958. Su hegemonía duró hasta principios de la década de los noventa cuando comienza a ser desplazados por nuevas organizaciones políticas como Convergencia y el MVR.

Este tipo de relaciones se asemeja a las actitudes propias del Estado paternalista y del líder partidista presente en la sociedad nacional y en sus asociaciones comunitarias, por lo que son frecuentes las siguientes posiciones "Por el agua ahorita, no tenemos problemas, porque gracias a papá Chávez⁵ nos mandó las cisternas que tenemos allí" (Montiel, Eleodora, julio de 2001).

Se trata de líderes comunitarios cuya legitimidad está en primer lugar en el poder de convocatoria y la credibilidad que tenga en la comunidad, en segundo lugar, su poder para ser legítimo debe expresarse en el papel (acta o registro). Son principalmente funcionarios de gobierno, maestros, enfermeros, representantes vecinales o personas que por vínculos de amistad o parentesco están cercanas a alguna autoridad local, regional o nacional. Pero también responden a una forma de organización establecida a través de un reconocimiento institucional.

Por otro lado, existe una forma de liderazgo que nace de una mezcla entre lo tradicional y las interrelaciones con la sociedad nacional. Tal es el caso de Alfonso Echeto quien se desempeña como Pütchipü y tío materno, pero cumple una función externa al vínculo de parentesco como líder político resolviendo problemas para la comunidad o amistades. El nos dice: A mí me ha tocado carretear votos para las elecciones en Venezuela y Colombia con estas relaciones políticas es que he obtenido algunos beneficios como la plantica eléctrica que tengo aquí en la casa y que la obtuve en el proceso electoral colombiano cuando acompañé a quien hoy es el Alcalde. También en Venezuela he adquirido cosas para la comunidad a través de mis amistades que están bien acomodados (Alfonso Echeto, enero de 2003).

Esta forma de poder que se adquiere con la relación cercana con los representantes de las instituciones del Estado, tanto en Colombia como en Venezuela, tiene que ver con una perspectiva de beneficio personal o colectivo.

Esto nos plantea una situación en donde el poder se transmuta y va más allá de las relaciones de parentesco o las formas asociativas, y se establece a través de una relación individual o colectiva del wayuu con las esferas del poder en la sociedad nacional. Esto es bien representado por Alfonso Echeto, quien con sus vínculos y contactos adquirió prestigio y poder dentro de la comunidad wayuu de Kusí.

5 Eleodora se refiere al presidente de Venezuela Hugo Chávez Frías.

7. Consideraciones finales

Se observa en Kusi el surgimiento y fortalecimiento de un nuevo liderazgo, una nueva forma de poder que se ubica en las fronteras de ambas culturas para conectarlas, gestionar, y beneficiarse individual o colectivamente de esas gestiones. No obstante, los nuevos líderes coexisten con los liderazgos tradicionales wayuu que, en algunos casos, los mismos individuos ejercen ambos roles.

La sociedad wayuu está consciente de la necesidad de organizarse en función de la interrelación con el Estado para exigir que se atiendan sus demandas. Por ello la existencia de una red de interrelaciones entre el pueblo wayuu y el Estado venezolano, que se expresa en una dinámica de continuidades (permanencia de aspectos esenciales de su organización social) y discontinuidades (cambios socio-políticos y culturales) enmarcadas en el nuevo ordenamiento jurídico-constitucional de Venezuela. La Constitución de 1999 afianza el proceso que viene gestándose desde 1989 con la promulgación del Reglamento Vecinal. De allí surgen una serie de instancias y mecanismos participativos que permite el surgimiento de grupos de poder y líderes emergentes

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

No obstante, se ponen de manifiesto diversas dificultades para organizarse, por una parte, los conflictos de los liderazgos internos y las tendencias políticas que enfrentan a los miembros de las comunidades y, por otra, los trámites administrativos resultan complicados y limitantes (registro de asociaciones, mecanismos de elección y formulación de proyectos). Esto permite afirmar, que a pesar de que con el nuevo marco constitucional se establece el reconocimiento de la identidad y particularidad de la ciudadanía wayuu, se mantiene una visión y práctica (hasta este momento) que permite la uniformidad en la superposición de las formas asociativas, negando de este modo la diferencia y especificidad de la organización sociocultural wayuu. Por consiguiente, se requiere de instrumentos participativos que se apeguen al ordenamiento jurídico actual, pero que a la vez reconozca los aportes del pueblo wayuu y sus distintas formas organizativas.

La sociedad wayuu de hoy es muy dinámica y no puede ser entendida bajo parámetros reduccionistas que la limitan solo a sus estructuras ancestrales. Debe abrirse el compás de análisis e ir más allá de la simple observa-

ción de una ranchería o caserío. Buscar las dinámicas que se establecen con la sociedad nacional, las negociaciones e intercambios culturales, es vital. Además, ver de qué manera entra en juego el Estado y sus diferentes instituciones. Si no se hace esto, se caerá en el círculo vicioso del antropólogo que persigue lo exótico, lo ancestral, como única forma de justificar su trabajo sin darse cuenta que lo realmente importante es la dinámica que se establece con el **otro** en estos tiempos, y todo el entretejido que se ha dado a través de los años, lo que conduce a cambios significativos en la sociedad wayuu.

Referencias Bibliográficas

Documentos

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

Secundarias

ABÉLÈS, Marc (2000) **La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos.** INTERNET, Google.

BALANDIER, Georges (1969) **Antropología política.** España: Península

BONFIL BATALLA, Guillermo (1989) *La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos.* En: **Arinsana**, # 10. Caracas.

CLASTRES, Pierre (1996) **Investigaciones en antropología política.** España: Gedisa.

GEERTZ, Clifford (1996) **La interpretación de las culturas.** Barcelona: Gedisa.

GONZÁLEZ Alcantud, José. (1998) *Antropología (y) Política. Sobre la formación cultural del poder.* Barcelona: Anthropos.

GOULET, Jean-Guy (1981) **El universo social y religioso Guajiro.** Maracaibo: CORPOZULIA-UCAB.

GUERRA, Weidler (1992) **Perspectivas políticas del pueblo wayúu.** Ponencia presentada en el Primer Encuentro Binacional de Asuntos Indígenas. Colombia

JAHN, Alfredo (1973) **Los aborígenes del Occidente de Venezuela I.** Caracas: Monte Ávila.

MATOS ROMERO, Manuel (1975) **La Sedia Guajira.** Maracaibo: LUZ.

SALER, Benson (1987) *Los Wayú (Guajiro).* En: **Los aborígenes de Venezuela.** Caracas: Fundación La Salle y Monte Ávila.

Orales

Eleodora Montiel. Entrevistas: 30 de julio de 2001, 3 de agosto de 2002.

Eugenio Odilón Montiel. Entrevista 13 de enero de 2004

José Antonio Palmar. Entrevista 2 de agosto de 2001.

María Isabel Palmar: Entrevista 1 de agosto de 2001.

Alfonso Echeto. Entrevista enero de 2003.