

## **LAS INTERRELACIONES DEL PUEBLO WAYUU CON LA SOCIEDAD HEGEMÓNICA: ESPACIOS PARA LA RE/DEFINICIÓN SOCIOPOLÍTICA\***

**ALARCÓN PUENTES, JOHNNY**

Licenciatura en Antropología, Universidad del Zulia, Venezuela

**Correo Electrónico:** jalarconxxi@gmail.com

### **RESUMEN**

Este trabajo analiza los espacios de intersección política que se establecen entre los wayuu y la sociedad hegemónica venezolana. Recurrimos al método etnográfico para articular el trabajo de campo realizado en las comunidades urbanas y en las organizaciones políticas. Los wayuu son un pueblo de una incesante movilidad y vitalidad, pero hoy se enfrentan a la asimilación, apropiación e innovación de elementos socioculturales a la luz de los intercambios con el sistema dominante. Para concluir, se deben dar los pasos para un diálogo intercultural que trascienda los liderazgos wayuu (nuevos o tradicionales) que redefinan sus prácticas, en lo urbano, en una incesante tensión entre el cambio y la continuidad.

**PALABRAS CLAVE:** pueblo Wayuu, sociedad hegemónica, interculturalidad, liderazgos.

## **THE INTERRELATIONS OF THE WAYUU PEOPLE WITH THE HEGEMONIC SOCIETY: SPACES FOR THE RE/SOCIOPOLITICAL DEFINITION**

### **ABSTRACT**

This paper aims to analyze the spaces of political intersection that have been established between the Wayuu people and the hegemonic Venezuelan society. Purpose, we use the ethnographic method to articulate fieldwork conducted in urban communities and political organizations that are built. The Wayuu are people of a relentless mobility and ethnic vitality; but today, they face assimilation, appropriation, innovation and creation of socio-cultural elements in the light of exchanges with the dominant power system. In conclusion, we believe that the legal/political recognition of indigenous cultures is not enough. We must take the necessary steps for an intercultural dialogue that allows the relevance of wayuu leadership (new or traditional) that redefines their practices, in the urban, in a constant tension between change and continuity.

**KEY WORDS:** Wayuu people, hegemonic society, multiculturalism, leadership.

---

\* Fecha de recepción: 20-02-2018. Fecha de aceptación: 20-09-2018

## 1. INTRODUCCIÓN

Desde el mismo momento de la colonización europea, el pueblo wayuu ha establecido diferentes contactos con la sociedad dominante, ya sea por presión desde lo hegemónico o como forma de adaptación estratégica para mantener parte de la etnicidad. Esas dinámicas de acercamiento a la sociedad envolvente la han mantenido los wayuu hasta el presente. En el siglo XX, los wayuu establecen diversas formas de relaciones con el Estado-nación en Venezuela y se insertan de manera efectiva en el modelo sociopolítico dominante. Desde 1989, con las nuevas formas asociativas y el fortalecimiento de organizaciones indígenas, hay una nueva perspectiva de participación política.

En la actualidad, con la Constitución venezolana de 1999 se ha abierto mayores espacios para la intervención política de los pueblos indígenas: candidatos a alcaldías con presencia indígena, diputados indígenas, concejales indígenas y los Consejos Comunales indígenas. Todo esto lleva a una fuerte dinámica de situaciones en las que el indígena asume posiciones desde lo étnico o desde el planteamiento jurídico político establecido por el Estado. Atendiendo estas nuevas dinámicas en este estudio se trabaja: Las nuevas formas asociativas y los liderazgos emergentes, Ley de los Consejos Comunales, Ley Orgánica de Consejos Comunales y liderazgos en los Consejos Comunales.

## 2. TEORÍA Y MÉTODO

En esta investigación partimos desde las posturas de la antropología política. Para ello, tomamos su vertiente más novedosa, pues entendemos que debería tener una perspectiva des/colonizadora de su visión y dejar a un lado toda la carga etnocéntrica. Esta dinámica nos dice que la antropología política, adecuada al mundo del siglo XXI, debería tratar de relacionar lo local con

lo universal para no quedarse en un ámbito reduccionista, pues las sociedades de hoy han entrado en un desplazamiento a gran escala en el cual hay múltiples influencias políticas. De allí que la antropología tiene algo que decir sobre todas las sociedades humanas, incluyendo la moderna sociedad occidental.

En esta investigación suscribimos la definición construida desde la antropología política por Marc Abelés: “(...) 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 afirman en él, los espacios que se delimitan, y el interés por las representaciones, las prácticas que conforman la esfera de lo público” (Abelés, 2000:3).

En nuestro estudio, lo primordial es atender los criterios anteriores para interpretar tanto el sistema u organización política como las relaciones de poder que se establecen en las prácticas de los nuevos liderazgos 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”. (1969:24-29).

La antropología se acerca a su objeto de investigación a través del método etnográfico, distinguiéndola del resto de las ciencias sociales. Este método es una dinámica en la que el antropólogo realiza trabajo de campo en la cotidianidad de una comunidad para detallar sus características socioculturales, pero no debe ser una mera aprehensión de datos para hacer una descripción exacta y objetiva de una sociedad, al mejor estilo del funcionalismo-positivista malinowskiano, por el contrario, la etnografía debe ser una perspectiva de investigación con un conjunto de operaciones para ir al campo y luego construir teóricamente un texto escrito. Es decir, se complementa con teorías y técnicas que el investigador maneja previamente y que, al acercarse como observador a otra cultura, re/define y actualiza (Alarcón, 2007). “Es una si-

tuación metodológica y también en sí misma un proceso, una secuencia de acciones, de comportamientos y de acontecimientos, no todos controlados por el investigador” (Velazco y Díaz de Rada, 2006:18).

En cuanto a las técnicas utilizadas para abordar el campo tenemos: la observación participante, entrevistas informales y semiestructuradas. Para esta investigación la observación participante se logró a partir de nuestra presencia en las comunidades wayuu de la Guajira y Maracaibo desde el año 2001 hasta la actualidad. Durante dieciséis años se realizaron innumerables trabajos de campo que aportaron información diversa sobre este pueblo. Toda esa data ha servido para delinear aspectos de la organización política de los wayuu urbanos como de los que habitan en la Guajira. Desde el año 2010 trabajamos con tres Consejos Comunales del oeste del Municipio Maracaibo (parroquias: Idelfonso Vásquez y Antonio Borjas Romero), asistimos a las asambleas organizadas por líderes wayuu, encuentros con miembros de partidos políticos y actividades de asistencia social coordinadas por los líderes.

En cuanto a las entrevistas se llevaron a cabo a líderes aflorados del sistema de parentesco, tanto en la Guajira venezolana, como a líderes que hacen vida política en las parroquias del oeste de Maracaibo. A lo largo del tiempo se han realizado aproximadamente un centenar de entrevistas a miembros de la sociedad wayuu, en esta investigación solo se utilizaron las más relevantes para el análisis de los liderazgos y su participación en el modelo de partidos. Esto proporcionó información sobre su cultura y las dinámicas políticas que se establecen en lo urbano.

### **3. EL PUEBLO WAYUU**

Esta etnia forma parte de la familia lingüística arawak, que habita mayoritariamente en el departamento de La Guajira, en Colombia, y en el estado Zulia, en Venezuela. Este pueblo se asentó

desde mucho antes de la invasión europea en la península de La Guajira, geográficamente 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 Km<sup>2</sup>, de la cual tan solo 3.380 Km<sup>2</sup>. corresponden a nuestro país. El censo (DANE) de 2005 arroja la cifra 270.413 wayuu en territorio colombiano. Para el censo (INE) de 2011 se estableció una población de 413.437 wayuu en Venezuela. Que representan el 57% del total de indígenas del país.

Los wayuu, pueblo de gran vitalidad cultural y de una gran movilidad, actualmente han extendido su presencia al resto de Venezuela para satisfacer determinados intereses de subsistencia económica y social, tales como el pastoreo de los rebaños, la administración de las propiedades, la búsqueda de empleo en las zonas urbanas, el abastecimiento en los mercados, el contacto familiar y la celebración de ritos de interacción social.

El pueblo wayuu conforma grupos de descendencia matrilineal asociados en clanes (E'irükuu) y linajes (Apüshi). Esta forma de organización, caracterizada por subdividirse en clanes matrilineales dispersos, unidos por un vínculo ancestral, con una descendencia genética común a partir de antepasados remotos y, además, identificado por un epónimo generalmente representado por un animal.

Entre los clanes más conocidos se mencionan Uriana, Sapuana, Uraliyuu, Jusayu, Ipuana, Epieyuu, entre otros. La ascendencia se traza a través de las mujeres o ancestros femeninos, por lo cual los parientes uterinos representan los Apüshi, verdaderas unidades políticas del grupo. Esto quiere decir que, entre los wayuu, la pertenencia a un grupo de filiación viene adscrita desde el nacimiento y dura de por vida. Para los wayuu, el clan no es una entidad corporativa en la cual se adquieran responsabilidades y obligaciones con todos sus miembros. Los individuos pertenecientes al mismo clan no adquieren lazos de reciprocidad y so-

lideridad económica, política y social, debido a que los e'irükku son categorías no coordinadas de personas, no una entidad política funcional.

En el caso particular de los liderazgos propios de la sociedad wayuu tenemos al Alaüla (tío materno) y al Pütchipü (mediador en los conflictos). Observamos como los centros urbanos han redefinido el papel del Alaüla y el Pütchipü, estas figuras han cambiado los significados que se producen en los miembros del grupo. Pero, además, las instituciones, las leyes y la resolución de conflictos a través de otros mecanismos permiten unos cambios y redefiniciones en sus prácticas. Por otro lado, la aparición de nuevos liderazgos externos al vínculo del parentesco también ejerce presión y traspasan los límites de sus funciones para realizar prácticas de solución de conflictos interponiéndose en las acciones propias del Pütchipü y el Alaüla.

#### **4. LAS NUEVAS FORMAS ASOCIATIVAS Y LOS LIDERAZGOS EMERGENTES**

Desde final de la década de los 80, el Estado venezolano dio impulso a la formación de Asociaciones de Vecinos en todo el territorio nacional coincidiendo con el inicio del proceso de Descentralización Administrativa (Leal, 1996:79) Particularmente a partir de la creación en 1984 de la Comisión Presidencial para la Reforma del Estado (COPRE), que tiene su punto esencial en 1989 con la elección de gobernadores y alcaldes. Es así como se configuran los poderes locales y la península de la Guajira<sup>1</sup> (territorio ancestral de los wayuu) queda bajo la égida administrativa de los municipios: Guajira , Mara e Insular Padilla<sup>2</sup>.

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. Igualmente, la Constitución venezolana de 1999 (capítulo VIII: artículos 119 al 126) consagra la “ciudadanía indígena”; es decir, reconoce su organización social, política, económica y cultural. Es importante resaltar que también propicia mecanismos de participación en lo social y económico a través de diversas formas asociativas, guiadas por los valores de mutua cooperación y de solidaridad.

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 1989, los wayuu comienzan a organizarse de manera concreta en Asociaciones de Vecinos para relacionarse con el Estado y recibir financiamiento. Así lo refiere María López, quien fuese presidenta de la asociación de vecinos del Sector Catatumbo, parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo, en 1993 “Aquí no existían las Asociaciones. Después que se aprobó la descentralización, se comenzaron a formar, pues vos sabéis que en el barrio no había servicios y se dijo que a través de las Asociaciones se iban a tramitar con las Alcaldías” (Entrevista, julio 2013).

Estas organizaciones vecinales, impuestas desde la dinámica del Estado nacional, permitieron el surgimiento de nuevos liderazgos y grupos de poder que funcionaron como mediadores entre la sociedad wayuu y el Estado, principalmente en lo que se refiere a gestión de soluciones a problemas como educación, salud, vialidad y, particularmente, provisión de agua (Alarcón, 2007).

Con las Asociaciones de Vecinos se generó una interrelación con las instituciones del Estado que propicia que los líderes

puedan tramitar sus problemas en la ciudad, con los organismos encargados para ello. María López plantea lo siguiente:

Con las Asociaciones, los encargados íbamos a exponer nuestras dificultades con las instituciones competentes. A veces nos tomaban en cuenta, otras veces no. Teníamos hasta que pelear y protestar, poco o mucho. Con las Asociaciones pudimos hacer algunas cosas para la comunidad. (López, M. Entrevista, julio 2013).

Con estos testimonios definimos que la autoridad del líder se lograba en la medida que sus acciones eran efectivas, basaban 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. No era un liderazgo como el tradicional asentado en el prestigio, la honestidad, los valores o el don de palabra.

Un liderazgo más relacionado con el clientelismo y la capacidad de entablar relaciones con los encargados de las instituciones, y les permitía un ascenso dentro del colectivo vecinal. La forma de liderazgo experimentada a través de las Asociaciones de Vecinos estructuró una relación aculturante con las instituciones del Estado y negador las particularidades étnicas de los wayuu.

Las Asociaciones de Vecinos, como forma organizativa, anteceden a los Consejos Comunales, y reflejan un mecanismo de control social que constriñe los valores, las normas y la estructura política de los wayuu en el medio urbano. Esta figura se transformó en la manera idónea mediante la cual el Estado asimilaba al wayuu a la unicidad de la Nación. Lo insertaba en una lógica social que anulaba las estructuras ancestrales.

Para estos nuevos líderes, las Asociaciones de Vecinos dejaron beneficios. Según ellos, funcionaron para el wayuu de la ciudad, pues lograron servicios y atención de las instituciones. María López expresa “Eso de la Asociación fue importante, lo-



gramos cosas. No es que digamos que todo fue bueno, pero sí nos beneficiamos con apoyo de diferentes organismos (López, M. Entrevista, julio 2013).

A pesar de los discursos de estos nuevos líderes que nacen al amparo de las instituciones del Estado, se visualiza una ruptura entre las formas organizativas propias del wayuu y estas que nacen de la necesidad que tiene el Estado de regular su territorio. Estos nuevos líderes, en esta etapa del desarrollo histórico todavía tienen una vinculación muy cercana con la estructura familiar. Pero esa ambigüedad entre trabajar en función del parentesco y ejercer el liderazgo ante las instituciones los lleva a pervivir en una dualidad que expresan de esta manera:

Fue difícil organizarnos. No lográbamos unión, pues en nuestras familias hay unas maneras diferentes de cómo entender el liderazgo. Mirá que costó mucho convencer a los tíos. Que esta es otra cosa. Que esto es para apoyo de la comunidad. Que no es que estábamos dejando de ser wayuu, sino que necesitábamos unión y no solo del Apüshi, sino de la comunidad entera, de todos los que vivíamos aquí, pues. (López, M. Entrevista, julio 2013).

Estos liderazgos que se concretan sobre la base de la constitución de Asociaciones de Vecinos funcionan en dos niveles diferentes: el familiar y el comunitario. De igual manera los partidos políticos minaron las estructuras vecinales hasta constituir cotos de poder en barrios, urbanizaciones y caseríos.

Te voy a decir una cosa, aquí desde hace mucho tiempo ya funcionaba AD, COPEI y el MAS, PCV, CR y PPT<sup>3</sup>. Desde que aparecieron las Asociaciones de Vecinos, venían los políticos a ofrecer y buscar el voto wayuu. Con algunos conseguimos ayudas otros llegaban y después nos olvidaban. Había en el barrio gente que estaba ganada para alguno de esos partidos y trabajaba con ellos (Fernández, J. Entrevista,

julio 2013).

En consecuencia, la elección a un cargo dentro de la Asociación de Vecinos muchas veces obedecía a un liderazgo partidista y no comunal o familiar.

No te lo voy a negar, cuando yo gané la elección de la Asociación, en 1993, yo estaba con Acción Democrática. Bueno, hacía trabajos con ellos en el barrio. Yo estaba muy joven, pero era estudiante y me sabía expresar. Por eso los adecos siempre me buscaban cuando querían hacer algo en el barrio. Cuando les pedí la ayuda para lanzarme a la Asociación, me apoyaron, pero cuando ganó Caldera todo ese apoyo se minimizó. Después ganó otra gente. (López, M. Entrevista, julio 2013)

Por otro lado, los nuevos líderes aseguraban 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 ampliar su poder y su radio de acción (Alarcón, 2007). Otro modo de fragmentar la organización sociopolítica wayuu se dio con el carácter de legitimización de los actos de la Asociación de Vecinos a través del documento; es decir, del registro escrito que debe efectuarse para dar como constituida la Asociación de Vecinos. Esto llevaba impregnado las normas jurídicas establecidas por el Estado, utilizando los códigos escritos occidentales. Sin el documento registrado no se daba por concluido el acto oficial de la Asociación de Vecinos. Sin esa legitimidad del documento no podía validarse ese liderazgo.

Además, se establecen formas de poder en dos direcciones: el sometimiento de los líderes wayuu a una estructura de Estado que los niega en su existencia y, por otro lado, unas relaciones de poder/dominio entre sus miembros debido a que quienes tienen la capacidad de acceder a las instituciones para lograr prebendas

ejercen presión, sujeción y coacción sobre el resto.

Los «Comités» de agua, tierras, vivienda, gas, etc., fueron otras formas organizativas que se plantearon desde el Estado antes de los Consejos Comunales. En los barrios marabinos comenzaron a proliferar, a partir del año 2000, las «Mesas Técnicas» para abordar temas irresueltos hasta el momento. Los wayuu se insertaron en esa estructura, pero al no tener suficiente fuerza organizativa ni leyes que los amparen logran muy pocos avances. Es notorio que la gestión y relación de los nuevos liderazgos ante las instituciones y funcionarios del Estado crea cierto prestigio que es utilizado para beneficio personal o colectivo.

## **5. LEY DE CONSEJOS COMUNALES Y LEY ORGÁNICA DE CONSEJOS COMUNALES**

La Ley de los Consejos Comunales se establece en el año 2006 y rompe con toda la estructura comunitaria hasta ahora practicada en las comunidades. Nos dice que su importancia radica en la relación con los órganos del Estado “para la formulación, ejecución, control y evaluación de las políticas públicas” Artículo 1. Es decir; “el pueblo organizado ejerce la gestión de las políticas públicas” Artículo 2. Los miembros de un Consejo Comunal tienen en sus manos un poder emanado en primera instancia de la “Asamblea de ciudadanos y ciudadanas” artículo 4. Numeral 5 (Ley de Consejos Comunales, 2006). La ley diferencia entre comunidad y comunidad indígena y nos plantea como se define una comunidad indígena:

Son grupos humanos formados por familias indígenas asociadas entre sí, pertenecientes a uno o más pueblos indígenas, que están ubicados en un determinado espacio geográfico y organizados según las pautas culturales propias de cada pueblo, con o sin modificaciones provenientes de otras culturas. (Artículo 4. Numeral 2).

De acuerdo a esas particularidades se organizaron los primeros consejos comunales indígenas del país. Para el 2009 se crea una Ley Orgánica de Consejos Comunales, que deroga la de 2006, ya no aparece la distinción anteriormente descrita y solo se define a la Comunidad. Pero en el Numeral 3 nos dice que la base para con formar una comunidad entre indígenas es de 10 familias al igual que en el Artículo 4 Numeral 4 de la ley anterior. La Ley orgánica de 2009 es un retroceso pues a pesar que la Ley de Consejos Comunales de 2006 tiene ambigüedades y contradicciones permitía distinguir a las comunidades indígenas del resto del complejo social.

La ley de 2006 nos dice que “Los pueblos y comunidades indígenas elegirán los órganos de los consejos comunales de acuerdo con sus usos costumbres y tradiciones y por lo dispuesto en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas” (Artículo 12). Esto fue modificado en la Ley Orgánica de Consejos Comunales de 2009. Esta definición de la ley fue contradictoria durante los tres años que estuvo vigente la Ley de 2006. Por un lado, te imponía la estructura del Consejo Comunal y por otro te dice que elegirán sus órganos de acuerdo a sus usos, costumbre y tradiciones. De hecho, el Consejo Comunal como armazón conceptual no existe entre el pueblo wayuu, ni siquiera una de sus formas de organización podría acercarse.

Evidentemente tanto la Ley de 2006 como la de 2009 estipula una estructura de los Consejos Comunales que se da desde la perspectiva de la hegemonía e inclusive se impone el documento escrito como forma de legitimar y legalizar la participación comunal. Entendemos que las leyes buscan reivindicar aspectos importantes de las culturas indígenas, pero ese pluralismo jurídico lleva a criterios que invisibilizan aspectos esenciales en las comunidades. Más aun en la Ley de 2009 al eliminar la posibilidad de optar por estructuras desde sus usos y costumbres, a los indígenas se les está excluyendo de recurrir a sus particularidades de orga-

nización sociopolítica, siendo un claro mecanismo de imposición y negación de su identidad étnica.

Veamos lo que dice el Artículo 28 de la Ley de Orgánica de Consejos Comunales de 2009:

La Asamblea de Ciudadanos y Ciudadanas elige el número de voceros postulados o voceras postuladas de acuerdo a la cantidad de comités de trabajo u otras organizaciones comunitarias que existan o se conformen en la comunidad, tales como:

1. Comité de salud.
2. Comité de tierra urbana.
3. Comité de vivienda y hábitat.
4. Comité de economía comunal.
5. Comité de seguridad y defensa integral.
6. Comité de medios alternativos comunitarios.
7. Comité de recreación y deportes.
8. Comité de alimentación y defensa del consumidor.
9. Comité de mesa técnica de agua.
10. Comité de mesa técnica de energía y gas.
11. Comité de protección social de niños, niñas y adolescentes.
12. Comité comunitario de personas con discapacidad.
13. Comité de educación, cultura y formación ciudadana.
14. Comité de familia e igualdad de género.
15. Los demás comités que la comunidad estime necesario.

En los casos en que hubiere otras formas organizativas establecidas en la comunidad, diferentes a las señaladas en la presente Ley, está deberá incorporarlas a la constitución, funcionamiento y atribuciones de los comités de trabajo de la Unidad Ejecutiva, de conformidad con la normativa que los regula.

Las funciones de los comités de trabajo se desarrollarán en los estatutos del consejo comunal y en el Reglamento de la presente Ley.

Los pueblos y comunidades indígenas, atendiendo a sus culturas, prácticas tradicionales y necesidades colectivas, podrán constituir comités de trabajo, además de los establecidos en la presente Ley, los siguientes:

- a. Comités de ambiente y demarcación de tierra de los hábitats indígenas.
- b. Comité de medicina tradicional indígena.
- c. Comité de educación propia, educación intercultural bilingüe e idiomas indígenas.

Primero hay toda una estructura de Organización Comunal establecida de antemano y que se conformará con voceros y voceras electos y articulados con unos comités impuestos. Para dar muestras de apertura y pluralidad se permite incorporar otras formas de organización distintas, pero incorporar significa que convivirán con las impuestas por la ley. En el caso de los pueblos indígenas hacen una concesión al estipular que podrán anexas los tres comités reseñados en la ley y no otros. Esto homogeniza a todos los pueblos indígenas del país al pretender que en su totalidad tienen las mismas necesidades y no obedecen a otras formas de organización familiar o colectiva. Los legisladores obviaron la diversidad de los pueblos indígenas. Según el Artículo 11:

Los ciudadanos y ciudadanas de manera individual o colectiva tendrán derecho a participar y postular voceros o voceras a las unidades del consejo comunal, de acuerdo a los requisitos establecidos en esta Ley. La elección de los voceros o voceras de las unidades ejecutiva, administrativa y financiera comunitaria y de contraloría social se realizará de manera uninominal. En ningún caso, se efectuará por plancha o lista electoral.

En los pueblos y comunidades indígenas la postulación y elección de voceros o voceras se hará según lo previsto en esta Ley y tomando en cuenta su uso, costumbres y tradiciones. (Sic).

Vemos que los artículos anteriormente citados y los del Capítulo III referidos a la Organización del consejo comunal. Sección primera: de la estructura del consejo comunal, entran en contradicción con el nivel familiar wayuu, pues es allí donde se establecen las normas de convivencia y se decide sobre la vida comunitaria. ¿Y el derecho consuetudinario? ¿Dónde quedan los usos y costumbres wayuu al no poder decidir el Apüshi elementos primordiales de la convivencia. Los conflictos entran en las decisiones de la vida comunitaria. ¿Quién los dirime? ¿Cómo queda el Pütchipü? ¿La asamblea de ciudadanos está por encima del Apüshi? ¿Cómo es eso? Entonces como es posible elegir los órganos de los Consejos Comunales siguiendo sus usos y costumbres como reza el Artículo 11.

Pero en la ciudad se torna más difusa e imprecisa la norma pues qué hacer con los espacios constituidos mayoritariamente por indígenas wayuu, pero que no son los únicos habitantes, entonces como se les clasifique como urbano, rural o indígena. Cuál es el criterio que priva en lo urbano. ¿Qué hacer con los que no son wayuu? ¿Si se conforma el Consejo Comunal con no wayuu se puede seguir clasificando cómo indígena? Son muchas las ambigüedades de la norma que el wayuu ha ido dando respuesta en la práctica como veremos más adelante.

## **6. LIDERAZGO EN LOS CONSEJOS COMUNALES**

La forma que toma el liderazgo a partir de 2006, con la entrada en vigencia de la Ley de Consejos Comunales<sup>4</sup>, tienen cambios, pero, en el fondo, se manifiestan las mismas problemáticas que con las formas asociativas comunitarias de otros gobiernos. Los cambios son más de forma que de contenido. Los tres Consejos Comunales<sup>5</sup> con participación indígena, con los cuales se trabajó en el municipio Maracaibo, constituyen su estructura sin tomar en cuenta su organización clánica; es decir, de acuerdo a

sus usos, costumbres y tradiciones como lo establece el artículo 11 de la Ley Orgánica de Consejos Comunales.

Por el contrario, asumen la organización general que establece la ley en su Artículo 28 (descrito y analizado en el aparte Ley de Consejos Comunales y Ley Orgánica de Consejos Comunales). Ese mismo artículo tiene una acotación para los pueblos indígenas:

Los pueblos y comunidades indígenas, atendiendo a sus culturas, prácticas tradicionales y necesidades colectivas, podrán constituir comités de trabajo, además de los establecidos en la presente Ley, los siguientes:

- a. Comités de ambiente y demarcación de tierra en los hábitat (Sic) indígenas.
- b. Comité de medicina tradicional indígena.
- c. Comité de educación propia, educación intercultural bilingüe e idiomas indígenas. (Artículo 28)

A pesar de la posibilidad que tienen los pueblos indígenas de incorporar por lo menos tres elementos particulares establecidos en la ley los consejos comunales con los que se trabajó no lo hicieron. Sólo permitir la incorporación de estos tres comités es una clara negación de la diferencia, un desconocimiento de la pluralidad étnica y una imposición que no permite desarrollar otros elementos importantes de las culturas indígenas. Por ejemplo, los tres Consejos Comunales analizados, constituidos por indígenas wayuu en la zona urbana, dividieron su estructura casi igual que lo sugerido en la ley, no se incorporó nada de sus ancestrales formas organizativas.

Para los wayuu de la ciudad ha sido difícil la organización de los Consejos Comunales, pues la Ley 2009 se torna ambigua en cuanto no determina criterios claros de constitución:

Base poblacional de la comunidad: es el número de



habitantes dentro del ámbito geográfico que integra una comunidad. Se tendrá como referencia para constituir el consejo comunal: en el ámbito urbano entre ciento cincuenta y cuatrocientas familias; en el ámbito rural a partir de veinte familias y para las comunidades indígenas a partir de diez familias; manteniendo la indivisibilidad de la comunidad y garantizando el ejercicio del gobierno comunitario y la democracia protagónica. (Numeral 3 del artículo 4 de la Ley Orgánica de Consejos Comunales, 2009)

Nos preguntamos cuál sería el criterio para constituir Consejos Comunales en lo urbano ¿200 familias o 10? Esta imprecisión de la ley crea dificultades para los wayuu que han terminado asumiendo el criterio poblacional de 200 familias.

En cuanto a las vocerías no hay cambio alguno, pues no incorporan sus usos y costumbres. Domingo Pana (Entrevista, diciembre 2014), miembro del Consejo Comunal nos dice:

Aquí en este Consejo Comunal nos organizamos de acuerdo a la ley cada quien se lee bien la ley y sabemos lo que tenemos que hacer. Ahora bien, las vocerías son las que están relacionadas con las problemáticas de la comunidad y que la ley estipula. No inventamos nada, los voceros son electos por su trabajo y dependiendo como se muevan para ser líderes.

Entonces los delegados al Consejo Comunal se eligen por vocerías como está establecido. Al igual eligen los cargos de Contraloría y Gestión Financiera, como consta en la Ley Orgánica de Consejos Comunales, 2009:

Artículo 4. Numeral 6. Vocero o vocera: es la persona electa mediante proceso de elección popular, a fin de coordinar el funcionamiento del consejo comunal, la instrumentación de las decisiones de la

Asamblea de Ciudadanos y Ciudadanas.

Artículo 19. A los fines de su funcionamiento, el Consejo Comunal está integrado por:

1. La Asamblea de Ciudadanos y Ciudadanas del consejo comunal.
2. El colectivo de coordinación comunitaria.
3. La unidad ejecutiva.
4. La Unidad de Administrativa y Financiera Comunitaria.
5. La Unidad de Contraloría Social.(Ley Orgánica de Consejos Comunales, 2009)

¿Dónde quedan la estructura familiar del wayuu y los líderes tradicionales con alta solvencia moral dentro del grupo? A pesar de que la ley de Pueblos y comunidades indígenas es clara y da la posibilidad de organizarse a través de sus usos y costumbres, desde el consejo comunal no se puede. Ni siquiera hay una incorporación de elementos tradicionales a la estructura vertical del Consejo Comunal.

Según Ruperto Montiel (Entrevista, diciembre 2014) del Barrio Cujicito, Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Mara-caibo: “Bueno, aquí, en la última elección que se hizo en octubre de este año, los voceros fueron elegidos por elecciones individuales; es decir, por vocería y no por plancha. Plancha A y B, como fueron todas las anteriores”:

- Se realizó una asamblea informativa para la elección de la Comisión Electoral. Esta elección se realizó el mismo día de la asamblea, y allí mismo se postulan, eligen y juramentan. Dicha comisión tiene como primera labor crear el libro electoral de la comunidad.

- Se llamó al Consejo Comunal saliente a memoria y cuenta de su gestión.

- Se realizó una convocatoria (por comunicado escrito y voceo en puntos estratégicos de la comunidad) para las postulaciones al Consejo Comunal con fecha, hora y lugar.

- Se recibió a los postulados con copia de la cedula de identidad, con formato expedido por taquilla única de la alcaldía.
- La elección, cuando es por plancha, solo se elige la plancha A o B; pero cuando es por tarjetón, se divide a los postulados en dos grupos. Al votante se le facilita una planilla con los diferentes nombres de los postulados y sus suplentes (también se le da su respectiva chuleta de cada grupo). El votante escoge a sus candidatos y luego introduce el tarjetón en la caja electoral.
- Se cierra el proceso y empieza el conteo de los votos con los testigos de la Comisión Electoral y el representante de Fundacomunal<sup>6</sup>.
- Se convoca a la comunidad a la juramentación del nuevo Consejo Comunal.
- Posteriormente se registra el nuevo Consejo Comunal en taquilla única de la alcaldía y se apertura la cuenta en el banco.
- La comisión electoral va a taquilla única de la alcaldía a rendir cuenta por escrito del proceso electoral, así como también tiene que presentar toda la documentación del mismo.

En todo este proceso, calco de los procesos electorales de tipo democracia occidental, no aparece la estructura tradicional wayuu. La presión y la urgencia que ejerce la ley en la organización llevan a los pobladores wayuu del medio urbano a asumirla sin ningún cambio que provenga de sus particularidades culturales. Otra dinámica que se plantea es cuando se asume desde lo wayuu el Consejo Comunal:

Por mucho tiempo nosotros, como wayuu, fuimos discriminados. Los alijuna, así como ustedes, tomaban todos los beneficios para ustedes. Nos utilizaban para nuestras firmas, para intereses de ustedes, para ganar elecciones. Aquí, el 90% del Consejo Comunal es wayuu, entonces aquí decidimos nosotros. Los alijunas nos querían dividir. Yo fui una de las que liderizó, junto con otro paisano, para que el

Consejo Comunal se conformara solo con wayuu. Nosotros tenemos 40 años en esta situación y todavía estamos pasando necesidades. Hoy, por lo menos administramos el Consejo Comunal nosotros. Decidimos nuestros proyectos. Nos cansamos que todos los beneficios eran para los alijunas. (Montiel, Romelia. Entrevista, diciembre 2014).

La cita anterior demuestra que, en los sectores de presencia mayoritariamente wayuu, se da una forma de discriminación, pero a la inversa. Los “criollos” pueden ser excluidos de los procesos en la medida que quedan en franca minoría ante la avasallante presencia wayuu. La justificación, en cierta medida tiene sentido, pues la manipulación que ejercieron los criollos para manejar los recursos del Estado, excluyó en una buena parte a los wayuu. Pero hoy, cuando se habla de interculturalidad, de sociedad multicultural, de pluralismos jurídicos, estas discriminaciones podrían generar más fricciones y en nada colaboran con una práctica de diálogo cultural que fortalezca la inclusión social con mecanismos de reconocimiento mutuo.

En relación al funcionamiento del Consejo Comunal, los wayuu expresan las mismas inquietudes de una buena parte de los Consejos Comunales del país. La falta de compromiso, el clientelismo político, el control de los recursos de manera individual. Isabel Palmar (Entrevista, febrero de 2014) expone:

Lo que pasa es que en ese Consejo Comunal hay muchos vivos. No quieren beneficios para todos, como decía el Comandante, pa'la comunidad. No, ellos lo que quieren es agarrase los cobres, no hay compromiso con mejorar la comunidad. Son unos poquitos que tienen el control y los demás no tenemos acceso a los beneficios. Ellos, los que tienen contacto con el PSUV.

Por otro lado, los líderes Comunales se quejan porque la

comunidad y los voceros los dejan solos:

Cuando comenzamos a funcionar como Consejo Comunal, en el 2007, había mucha participación, muchas ideas y proyectos. La comunidad estaba incentivada. Vos sabéis como es eso, ¡escoba nueva barre bien! Luego ha ido disminuyendo la participación y solo quedan unos poquitos asumiendo el Consejo Comunal. El problema es que... vos sabéis que el Consejo Comunal se lo dejan a una sola persona, que no es lo ideal, que nosotros tengamos un cargo en el Consejo Comunal y que la mayoría no ejerce sus funciones o que otros no delegan sus funciones y siempre se lo dejan a uno, a la vocera principal, a la que se ha destacado. Yo, por lo menos, ejerzo mi función aquí, dentro del colegio y solo somos cuatro que hacemos nuestra función. El señor que llegó ahí; que el vocero de contraloría; mi hermana, que es de la unidad financiera, y mi esposo, de la vocería laboral. Él es el que busca trabajo a la comunidad. Mi mamá que es la de cultura. (Romelia Montiel. Entrevista, diciembre 2014).

En el testimonio anterior se observa como en la cultura wayuu, a pesar de que el Consejo Comunal se estructura en función de las vocerías establecidas, el nivel familiar es muy fuerte y quizás a eso se deba que, al no tener control familiar sobre el Consejo Comunal, el resto se aleja y deja operando solo a la familia wayuu que se ha transformado en el motor de su funcionamiento.

De nuevo se puede observar cómo el wayuu no incorpora su estructurara sociopolítica al Consejo Comunal, oficialmente, como lo estipula la ley, aunque de manera práctica sí lo hace. Por consiguiente, en la cotidianidad intentan wayuunizar<sup>7</sup> a los nuevos líderes y a las estructuras nacidas desde el Estado-nación. Es una dinámica durante la cual el líder no es producto de la acción tradicional, pero en última instancia termina sustentando la esencia del Apüshi como estructura de cohesión política.

Muchos de estos nuevos liderazgos se crean a partir de la fragmentación del sistema político tradicional wayuu, pero se incorporan como parte de la dinámica cultural propia. Es decir, a pesar de que entra en juego la fisura del sistema de parentesco familiar como esencia de lo político en la sociedad wayuu, hay una inserción de estos nuevos líderes como re-significación simbólica de lo wayuu. Pues, como lo expresa López, M. (Entrevista, julio 2013): “Nosotros somos wayuu, por eso es que buscamos beneficios desde nuestra cultura, que nos reconozcan como wayuu y así salir adelante”.

El liderazgo rebasa los límites del Consejo Comunal y las fronteras de una comunidad, pues hay líderes que por su carisma y posibilidades de solución a algunos problemas son reconocidos. Eso denota aún más, que el liderazgo wayuu trascendió los estrechos límites del parentesco y los liderazgos tradicionales, para situarse en una posición más extensa en relación al grupo étnico. Ya no es resolver lo inmediato del nivel familiar, sino, el de los wayuu como pueblo e inclusive de todos los pobladores, así no sean wayuu. Pero también se observa el uso de la palabra como herramienta para lograr soluciones y beneficios para la comunidad en general, es decir, asumir el liderazgo desde una posición de Pütchipü. Como lo afirmamos anteriormente, implica incluir los elementos de la cultura de manera práctica y no como imposición de la ley.

Los contactos con el poder, y con quienes lo detentan en coyunturas específicas, también influyen en las posibilidades de hacerse de un liderazgo representativo en comunidad. Ruperto (Entrevista, diciembre de 2014), le da el siguiente significado:

Ayer tuve una reunión en la cámara municipal con la gente (...) con algunos líderes y nos atendieron los concejales. La alcaldesa no nos pudo atender. Pero sí le hicimos saber lo que en verdad necesitábamos con prioridad, hoy por hoy. Necesitamos son las man-

gueras, pues ya tenemos el pozo funcionando y le instalamos una bombita de diez (10) que no abastece a la comunidad, pero sí, al menos, tenemos un poquito de agua, que muchas veces no llega. También le pedimos, el gas y el asfaltado. En esa reunión estaba la concejal indígena ¿Ustedes la conocen? Entonces ella se comprometió mucho con nosotros. Esos contactos son para tratar de darle solución a nuestra gente. Por eso es que yo digo que la idea que uno pone ahí, no sale de ahí mismo sino viene de afuera primero. Entonces la concejala se compromete a ayudarnos e ir de la mano y todas esas cosas.

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

Las representaciones que palpamos entre los habitantes wayuu de la zona urbana tienen que ver con acciones prácticas y con el acompañamiento de la comunidad. Se corroboran tres cosas: 1. Que el liderazgo está en función de los aportes que pueda gestionar para la comunidad. 2. Que los contactos con personas influyentes son base fundamental para lograr los objetivos trazados y respaldar su papel de líder. 3. El acercamiento con instituciones y partidos políticos es esencial.

Este tipo de relaciones se asemeja a las actitudes propias del Estado paternalista y del líder partidista presente en la sociedad nacional, quien depende de una estructura clientelar para legitimar sus acciones. Muchos líderes wayuu han asumido esa visión del proceso político. Es decir, la postura de gestor público. No son parte de una dinámica colectiva que los arrastra hacia una horizontalidad del poder, sino que entran en el juego de correlación de fuerzas de los partidos e instituciones.

Se evidencia una dinámica de relaciones de poder micro reflejado en los Consejos Comunales, entre quienes detentan los cargos y aquellos que se asumen beneficiarios de los trámites y procedimientos realizados para “favorecer” a la comunidad. Los representantes de los Consejos Comunales tienen la posibilidad de controlar recursos materiales y simbólicos, a partir de lo cual obtienen ventajas sobre los demás. Existen conflictos entre los líderes locales que hacen vida en los Consejo Comunales. Estas problemáticas son palpables por la utilización de los recursos comunales. El descontento es expresado:

Ella postuló primero a los de su familia para las casas y para cualquier ayuda. Lo mismo sucede con las jornadas, su familia va de primero. Se aprovecha que ella es la líder del Consejo Comunal y tiene los contactos en el gobierno para sacar ventaja y beneficiarse. No es que no haya conseguido cosas para la comunidad, pero primero va ella y su familia. Si ellos han acumulado todo el poder del Consejo Comunal. Es verdad que los demás han dejado eso botado, pero por conflictos con los que se dicen ser los líderes. (Montero, Esther. Entrevista, agosto de 2015).

Según Florencia González (Entrevista, enero 2015), el nivel del linaje wayuu está muy presente en la conformación de los Consejos Comunales. Muchos de ellos operan como referentes del Apüshi y están conformados o liderados por una misma familia. Es por ello que muchos de los beneficios son usufrutuados por intereses particulares y no por la comunidad.

Observamos que introducen un elemento del parentesco wayuu, como lo es la solidaridad, cohesión y beneficios para el entorna familiar, es decir, para el linaje mínimo. Se crea una conflictividad de tipo parental, pero es llevada a la comunidad. Esto se debe a que los wayuu urbanos no se han desprendido de



esa concepción sociopolítica ancestral que es la autonomía de los Apüshi. Pero no han logrado hilvanar los mecanismos necesarios para incorporarlas como parte de sus elementos culturales a la estructura de los Consejos Comunales.

Para Nohelí Pocaterra, lideresa de trayectoria del pueblo wayuu, los efectos de la perspectiva política occidentalizada, y toda la influencia de la sociedad dominante, ha causado unos cambios no deseados:

Ahora ¿qué pasa en la modernidad? Este modelo de sociedad del que estamos hablando nos ha hecho mucho daño a los indígenas. Yo creo que el pleito no es entre líderes actuales y líderes tradicionales. Nosotros como wayuu, se quiera o no, seguimos respetando esos líderes tradicionales. Le reconocemos. Además, como son decisiones colectivas... respetamos las decisiones de la familia extensiva y no hay ningún problema en eso. El problema está entre nosotros mismos, los líderes ya muy alijunizaos<sup>8</sup>, los líderes ya impregnados en los partidos, los líderes ya académicos, los líderes universitarios... La lección ha sido la copia de este modelo de sociedad. Yo creo que fue un error nuestro ¿No sé si me entiendes? Porque para la zona urbana pedían determinada población, para la zona campesina ¡rural! pedían cierta población. Entonces nosotros dijimos, bueno pero... Como siempre estábamos pensando en los indígenas. Oye, pero los indígenas se van a quedar por fuera y nuestros caseríos y nuestras comunidades son chiquitas y en nuestras comunidades puede haber 10 familias. Vamos a proponer los Consejos Comunales indígenas. Y eso lo logramos y fue aprobado, pero entonces no pensamos que eso se pervirtiera de tal modo que entonces en una comunidad, yo vivo en la misma comunidad en donde tú estás y tú fuiste elegido, lo merezcas o no, como vocero principal del Consejo Comunal. Pero yo tengo mis aspiraciones ¿Entonces qué hago? Yo me voy como

tengo familia... yo me llevo diez familias de aquí de esta comunidad e invento una comunidad nueva y entonces ahí yo voy hacer la vocera principal. Yo lo que quiero ser es la vocera principal. Bueno, entonces inventa los Consejos Comunales sin pensar. Entonces yo vengo y soy vocera principal y le digo a mi marido que se meta en las finanzas. Entonces él va a ser vocero de finanzas. Entonces entre los dos manejamos los 2 lugares más importantes. Todo es una componenda y más bien meto familiares es para apoyar todos esos vicios que hay, algunos quizás con buena intención. Voy ayudar a mi cuñado, voy ayudar a mi primo, voy ayudar... a lo mejor. Pero si no se da ese proceso de acompañamiento educativo, promocional, preventivo por lo tanto se va a generar en problema. Lo malo no es que metas a un familiar, sino que le exijas: Tú tienes que dar más porque eres mi hermano lamentablemente. (Entrevista, enero 2015).

Quizás Nohelí tenga razón, aunque termina asumiendo la perspectiva dominante y hegemónica según la cual hay que acompañar y educar al indígena en los asuntos políticos. Esta posición subordina, desde una perspectiva de colonialidad, a las culturas indígenas y no les permite desarrollar —desde sus intereses, sus prácticas y sus significados propios— una dinámica intercultural desde la diversidad.

Para los líderes comunales wayuu, los conflictos vienen dados por la baja participación de los habitantes, la poca solidaridad con las actividades y las luchas. Se ve que siempre están sujetos a las dádivas del Estado. Hay como una especie de sujeción a las instituciones del Estado, un control que se ejerce para que el líder siempre regule sus acciones en función de mecanismos que hagan indispensable la burocracia del Estado. La autonomía se pierde y siempre de lo que se trata es de conseguir recursos con los gobiernos. Se observa, además, cómo se imbrica en todo el

engranaje político, incluyendo los partidos políticos, en función de unos intereses determinados que, en última instancia, para los nuevos líderes, giran en función de beneficios para la comunidad.

Para los wayuu existe una preocupación ya que, entre sus limitaciones para resolver algunos problemas y la necesidad de una nueva forma de organización que establezca relación con el Estado, se ha producido un tipo de liderazgo que, en cierta medida, se opone o enfrenta el liderazgo tradicional. Es evidente como se le niega al liderazgo tradicional la posibilidad de resolver otras problemáticas fuera del nivel familiar para justificar el papel de los liderazgos emergentes. Edixa Montiel acertadamente expone:

En la participación política, verdad, es que no es tomado en cuenta el tío materno, pero cuando se trata de conflictos de familias, que toca el seno de la familia, que viola alguna norma, que afecta algún miembro del Apüshi y de la familia, allí si no hay Consejo Comunal que valga. Consejo Comunal es para los asuntos políticos-sociales de reivindicaciones. Pero el tío y el Pütchipü yo siento que sí tiene ese papel... sí sigue con ese rol de la autoridad de la familia. Sin embargo, no es tomado en cuenta en estas organizaciones, porque, bueno, estas organizaciones tienen otra estructura. No lo van a considerar a él como jefe de la comunidad. (Entrevista, enero 2015).

Por otra parte, ya no es la norma consuetudinaria la que rige la regulación del entramado social wayuu, sino una Constitución y unas leyes que se supone les reconocen sus particularidades.

Entonces (...) ya a estas alturas, fíjate que nosotros estamos en estos tiempos ¡Estos tiempos maravillosos! Lo que pasa es que lo hacen difícil unas personas que quieren aprovechar la nobleza de este pueblo, que la ponen difícil. Porque ya no es como antes que resolvíamos las cosas con nuestras reglas, ahora hay que buscar las leyes y las instituciones.

Bueno, en nuestra carta magna rezan todos nuestros derechos, por eso es que nosotros actuamos siempre guiados por el marco legal. (Ruperto Montiel. Entrevista diciembre 2014).

El marco legal, en vez de reafirmar su condición étnica, está promoviendo una situación en la cual el wayuu se ciñe a las leyes emanadas del Estado y deja a un lado el acervo histórico cultura de su pueblo. Pero, además, se debate entre su cultura y las nuevas formas que se establecen con la sociedad dominante. Entre el deseo de mantener sus rasgos distintivos y asumir la modernidad que les muestra la sociedad hegemónica. Los wayuu se encuentran en esa frontera que los enfrenta al vaivén del nivel local y el global. Es decir, entre mantener sus tradiciones o adentrarse el marasmo de la modernidad occidental que los succiona hasta absorberlos en su totalidad.

La palabra como canal al diálogo ha sido primario para los wayuu. Esto les ha permitido por generaciones mantener su cohesión social y sus normas. La misma dinámica de los Consejos Comunales hace que la palabra como pacto inquebrantable entre los wayuu este perdiendo fuerza, pareciese que el documento está suplantando el principio básico wayuu que es la palabra y diálogo de paz. El documento adquiere vital relevancia en las instituciones y por ende en los Consejos Comunales. Más aun el documento es avalado por los wayuu que fungen como voceros.

La elaboración de proyectos es un poco complicada y todo hay que hacerlo por escrito. Entonces, a veces no entendemos los formatos o bajar cosas de internet. Es así como se nos hace difícil cumplir con esas tareas y si no es así, no se aprueban los recursos. Fundacomunal se encarga de esas cosas de los documentos, el papeleo, pues. A la alcaldía también hay que llevar documentos para legalizarnos, papeles para rendir las cuentas de los recursos, libros y actas de los procesos electorales. (Raquel Uriana).

Entrevista, agosto 2014).

Como expresa Goody (1977:25), “la escritura que emana de los actos burocráticos del Estado-nación despersonaliza las acciones”. En el caso de la sociedad wayuu, conlleva a una ambigüedad en su organización sociopolítica tradicional, pues ahora deben recurrir al documento para refrendar su accionar y los acuerdos alcanzados en los Consejos Comunales. La práctica, por tanto, se transforma en impersonal apelando a reglas “abstractas listadas en código escrito y encabezadas por una claramente definida separación entre obligaciones oficiales e intereses personales” (Goody 1977:25).

Precisamente las instituciones del Estado llevan a los líderes wayuu a una posición obligante dentro de la estructura burocrática que limita los intereses personales de los miembros de la etnia y deslegitima su concepción oral. Por otro lado, la ley emanada del Estado crea unos criterios escritos que marcan la vida del wayuu, pues todos los trámites institucionales deben realizarlos ante las instancias legales y refrendarlos con el documento. Instituciones como Fundacomunal, Defensoría del Pueblo, Fiscalía, Dirección Regional de asuntos indígenas del Zulia (DRAIZ) llevan al wayuu de la palabra a la escritura.

Los Consejos Comunales indígenas responden en la práctica a una transversalidad de factores que hacen aún más dinámico e intrincado el conflicto por el poder. Los informantes, como Edixa Montiel (Entrevista, enero 2015), lo expresan de la siguiente manera: “Bueno, son... responden a partidos políticos, pueden responder a organizaciones no indígenas y pueden responder a un grupo pequeño de familias o de familias nucleares. A veces son individualismos que están allí presentes. No necesariamente responden a las comunidades”.

Ahora, independientemente, de todo el reconocimiento normativo que dan las leyes de la República Bolivariana de Vene-

zuela, los wayuu siguen constreñidos al mundo del alijuna, pero en esa misma habilidad para adaptarse a las nuevas situaciones vienen dando respuestas desde lo wayuu, asumiendo parámetros de la sociedad nacional.

## 7. CONCLUSIONES

En la práctica, nuestra etnografía demostró que se expresan multivocalidades o polifonías en contextos muy permeables y multisituados, entrecruzados por mecanismos de respuestas a la situación jurídico-política y la práctica que se desprende de la interrelación con el Estado y la sociedad hegemónica. Observamos simultaneidad de relaciones de poder en dinámicas de subalternidad que se expresan en los discursos de los líderes y las formas que se entretajan en las maneras de organizarse para ser reconocidos por el Estado.

De esta manera, los wayuu se debaten en la disyuntiva entre fortalecer el poder étnico o participar desde las estructuras partidistas. Por ello determinamos que, alrededor de los Consejos Comunales indígenas, se han constituido los mismos vicios que en las estructura comunales no indígenas y con fuerte presencia del partido político. Esto hace que, a pesar de todos los reconocimientos jurídicos, los wayuu mantengan dependencia política de los partidos políticos y de las directrices del Estado. No han podido construir una práctica totalmente independiente y particularizada desde sus características socioculturales. Por el contrario, al aferrarse a esos mecanismos partidistas se crean conflictividades entre los liderazgos y los miembros de las familias y colectividades wayuu.

Es así como los liderazgos wayuu se mantienen como apéndice de los partidos políticos y atados a los lineamientos que emanan del Estado-nación. Por tanto, urge un liderazgo desde lo étnico como forma de reivindicar las estructuras políticas particulares del pueblo wayuu.

## NOTAS

1. Este municipio se llamaba Páez (en honor al líder independentista José Antonio Páez) y solo es a partir de 2010 que cambia el nombre por Guajira.
2. Es evidente que la movilidad ancestral del wayuu los ha llevado a otros municipios y estados del país. Precisamente al municipio Maracaibo que desde el siglo pasado ha sido el espacio preferido para la migración wayuu.
3. Acción Democrática (A.D), Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI), Partido Comunista de Venezuela (PCV), Patria para Todos (PPT), Movimiento al Socialismo (MAS), Causa Radical (CR) y con nuevas organizaciones como el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), Un Nuevo Tiempo (UNT), Primero Justicia (PJ) y Voluntad Popular (VP), entre otras.
4. Transformada en el 2009 en Ley Orgánica.
5. De los tres Consejos Comunales, dos están constituido por una gran mayoría wayuu, pero con presencia de criollos y extranjeros, el otro fue conformado solo con wayuu. Además, en las zonas trabajadas existe otra cantidad de Consejos Comunales con los cuales no se trabajó.
6. Institución del Ministerio del Poder Popular con competencia en materia de participación ciudadana, encargada de legalizar y legitimar los Consejos Comunales.
7. Efecto de asimilar a la cultura wayuu elementos externos.
8. El termino alijuna refiere a los no indígenas, por tanto, alijunizar alude a la acción de volverse no indígena.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

- ABÈLÈS, M. 2000. La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. <http://antropologia-online.blogspot.com/2007/10/la-antropologia-politica-nuevos-objetivos.html>.
- ALARCÓN, Johnny. 2007. Las relaciones de poder político en el pueblo wayuu. Mérida. Ediciones del Vicerrectorado académico-LUZ
- 
- \_\_\_\_\_ 2009. Palabra y poder. El Pütchipü y el cruce de fronteras culturales. En: *Gazeta de Antropología*. No 25. España, Universidad de Granada

- APARICIO, Marco. 2011. Los derechos constitucionales de los pueblos indígenas. En: El Estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural. Editor: Luis Jesús Bello. Caracas, IWGIA.
- AUGE, Marc. 2007. Por una antropología de la movilidad. España. Gedisa
- BALANDIER, Georges. 1969. Antropología política. España, Península
- BARIÉ, Cletus Gregor. 2000. Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama. México. Abya-Yala y Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas de México.
- BELLO, Luis Jesús. 1995. "Propuesta para el proyecto de la Organización Regional de Pueblos Indígenas de Amazonas". En: La Iglesia en Amazonas, n° 71, diciembre, pp. 12-16.
- COHEN, Abner. 1991. "Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder". En: LLOBERA, J.R. (Comp.) Antropología Política. España, Anagrama.
- COHEN, Ronald. 1991. "El sistema político". En: LLOBERA, J.R. (Comp.) Antropología Política. España, Anagrama.
- COLMENARES, Ricardo. 2001. Los derechos de los pueblos indígenas. Editorial Jurídica Venezolana, Caracas.
- COLSON Elizabeth. 1991. "Antropología política". En: LLOBERA, J.R. (Comp.) Antropología Política. España, Anagrama.
- CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE VENEZUELA. Gaceta Oficial N° 3.357, 23 de enero de 1961.
- CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. Gaceta Oficial Extraordinaria N° 5.453, 24 de marzo del 2000.
- GLEDHILL, John. 2000. El poder y sus disfraces. Ediciones Bellaterra. España.
- GONZÁLEZ, Iñigo. 2010. Antropología de la participación política. Amarú. España.
- GONZÁLEZ, José. 2007. "Antropología Política". En: LISÓN, Carmelo (Ed.) Introducción a la antropología social y cultural. Madrid, Akal.
- GONZÁLEZ, Omar. 2009. "Interculturalidad y ciudadanía. Los pue-



- blos indígenas de Venezuela: excluidos originarios”. Anuario GRHIAL. N° 3. Enero-Diciembre. Universidad de Los Andes. Mérida.
- GOODY, Jack. 1977. La domesticación del pensamiento salvaje. Madrid. AKAL.
- GUBER, Rosana. 2001. La etnografía. Método, campo y reflexividad. Norma. Colombia.
- GUERRA, Weildler. 1992. Perspectivas políticas del pueblo wayúu. Ponencia presentada en el Primer Encuentro Binacional de Asuntos Indígenas. Colombia.
- \_\_\_\_\_ 1993. “Perfil etnográfico del grupo wayúu”. En: Vi-  
vienda guajira. Colombia, Caracol.
- GUTIÉRREZ, Erick. 2011. La interculturalidad en el Estado venezola-  
no: los derechos humanos de los pueblos y comunidades indí-  
genas. Caracas. Defensoría del Pueblo.
- HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul. 1994. Etnografía. Bar-  
celona, Paidós.
- LEAL, Nila. 1996. “Participación comunal en Colombia y Venezuela  
¿privatización o democracia participativa?” En: Revista Vene-  
zolana de Gerencia. Luz. Venezuela.
- LEWELLEN, Ted. 2009. Antropología política. Ediciones Bellaterra.  
España. Tercera edición.
- LEY DE LOS CONSEJOS COMUNALES. Gaceta Oficial N°. 5.806  
Extraordinaria, 10 de abril de 2006.
- LEY ORGÁNICA DE LOS CONSEJOS COMUNALES. Gaceta Ofi-  
cial N°. 39.335, 26 de noviembre de 2009.
- LEY ORGÁNICA DE PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS.  
Gaceta Oficial No. 38.344, 27 de diciembre de 2005.
- SALER, Benson. 1987. “Los Wayúu (Guajiro)”. En: COPPENS, Wal-  
ter (Ed.) Los aborígenes de Venezuela. Caracas, Fundación La  
Salle y Monte Ávila.
- STOGDILL, Rallph. 1999. Teorías y estudios sobre liderazgo. Madrid.  
Cuarta Edición: Editorial Edansa
- TAYLOR, Charles. 1993. El multiculturalismo y “la política del reco-  
nocimiento”. FCE. México.
- VELASCO, Honorio y DÍAZ DE RADA, Ángel. 2006. La lógica de la

investigación etnográfica. San Cristóbal, Editorial Trota.

VAN COTT, Donna. 2002. "Movimientos indígenas y transformación constitucional en Los Andes. Venezuela en perspectiva comparativa". En: *Rev. Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 200, vol. 8, n° 3 (sept.-dic.).

### **Fuentes Orales**

RAQUEL URIANA. Uriana de 50 años de edad. Residenciada en el barrio Chino Julio, parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

MAXIMILIANO GONZÁLEZ. Epieyu, de 36 años de edad, residiendo en el barrio la Paz, parroquia Antonio Borjas Romero municipio Maracaibo

FANNY GONZÁLEZ. Epieyú 46 años residiendo en el barrio la Paz, parroquia Antonio Borjas Romero municipio Maracaibo.

DOMINGO PANA. Uriana de 59 años de edad. Barrio Cujicito. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

ESTERH MONTERO. Jayariyú de 29 años de edad. Barrio El Mamón. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

RUPERTO MONTIEL. Ipuana 52 años. Barrio Cujicito. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

ROMELIA MONTIEL. Jusayú. 40 años Barrio Cujicito. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

ISABEL PALMAR. Pushaina 34 años residiendo en el Sector Catatumbo parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo.

MARÍA LÓPEZ. Uriana 49 años. Residenciada en el Sector Catatumbo parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo.

JULIO FERNÁNDEZ. Pushaina 47 años. Residenciado en el Sector Catatumbo parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo.

MARÍA FLORENCIA GONZÁLEZ. Epinayuu 53 años. Residenciada en el Sector Catatumbo parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo.

EDIXA MONTIEL. Abogada y activista política.

NOHELI POCATERRA. Docente y activista política.