

Palabra y poder. El 'pütchipü' y el cruce de fronteras culturales

Word and power: The 'pütchipü' and the crossing of cultural borders

Johnny Alarcón Puentes

Docente e investigador. Departamento de Ciencias Humanas. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
jalarcon@luz.edu.ve

RESUMEN

La investigación tuvo como objetivo analizar y reinterpretar algunos aspectos del papel de los *pütchipü* (palabrerros) en la ciudad. Se examinó una muestra representativa de *pütchipü* tanto de Maracaibo como de otras localidades en La Guajira venezolana. Las conclusiones obtenidas permiten establecer que los *pütchipü* viven en un incesante cruce de fronteras culturales y que su práctica se imbrica entre la sociedad nacional y el pueblo wayuu. Todo esto ha permitido que se den unos cambios en las funciones y característica de la actividad de los *pütchipü*.

ABSTRACT

This work analyses and reinterprets certain aspects of the role of the *pütchipü* (mediator) in the city. A representative sample of the *pütchipü* is examined, both from Maracaibo as well as from other localities in the Venezuelan Guajira. The conclusions establish the *pütchipü* as living in an incessant cultural crossroads and their practice is interlaced between a national society and the Wayuu people. All this causes changes in the functions and characteristics of the *pütchipü*.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

pütchipü | pueblo wayuu | fronteras culturales | indígenas | Venezuela | wayuu people | cultural borders | natives

Introducción

Nos interrogamos sobre el papel del *pütchipü* (1) como nuevo actor social; sobre el carácter institucional del *pütchipü* -tanto en La Guajira como en el medio urbano- y los nuevos mecanismos utilizados por los wayuu para resolver sus problemas de orden jurídico. Interesa conocer, fundamentalmente, lo siguiente: ¿Qué cambios presenta la autoridad del mediador wayuu en la ciudad? ¿A quién acude el wayuu en caso de un conflicto? ¿Cómo es vista la autoridad del *pütchipü*? A partir de la experiencia de campo, se hace una apreciación sobre la legitimidad del *pütchipü* tanto en lo rural como en la ciudad.

El trabajo de campo se realizó durante los años 2001-2006, en las parroquias Guajira y Alta Guajira del municipio Páez y en los barrios urbanos del municipio Maracaibo, todos ubicados en el Estado Zulia, Venezuela. La etnografía posibilitó la recolección de la información que se describe y se interpreta desde la transubjetividad (2). Se realizaron entrevistas a profundidad, no estructuradas, a varios *pütchipü* y se aplicó la observación participante en múltiples "arreglos" (3) wayuu.

¿Quiénes son los wayuu?

Los wayuu forman 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 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.

Los wayuu son un pueblo de gran vitalidad cultural que habita la península de La Guajira (territorio fronterizo entre Colombia y Venezuela). Conservan enorme facilidad para la movilidad espacial en función de la satisfacción de 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.

La etnia wayuu conforma grupos de descendencia matrilineal asociados en clanes (*e'irükuu*) y linajes (*apüshi*). Esta forma de organización, caracterizada por ser subdividirse en clanes matrilineales dispersos, unidos por un vínculo ancestral, con una descendencia genética común a partir de antepasados remotos y, además, identificado por su epónimo y generalmente representado por un animal. Entre los clanes más conocidos se mencionan uriana, sapuana, uraliyuu, jusayu, ipuana, epiyuu, 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 la pertenencia a un grupo de filiación entre los wayuu 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 solidaridad económica, política y social. Los *e'irükuu* son categorías no coordinadas de personas, no es una entidad política funcional.

Palabra y poder en la mediación: el *pütchipü*

Un agente que intervenga en la regulación social y política en la sociedad wayuu es el *pütchipü* (palabrero). Entre los wayuu se observan dos tipos de *pütchipü*: uno para resolver todo tipo de problemas y el otro sólo para delitos menores como heridas, la dote, delito de niños, niños que tienen accidentes y robo. El *pütchipü* es el representante de los intereses del *apüshi* que defiende. Por ello se le valoriza por su tiempo y se le respeta por su experiencia.

Por ello del *pütchipü* se espera que sea un mensajero fiel de los designios de las partes en conflicto, pero las estrategias y políticas a seguir son decisión del *apüshi*. Ser *pütchipü* significa tener paciencia y sobrellevar las ofensas de los dos bandos, pues la ira por exigir un determinado pago, ya sea, por que no se ha logrado un acuerdo se transforma en ofensas y maldiciones para el *pütchipü*. En este sentido, siguiendo a Mary Douglas (1973) las ofensas y maldiciones que lanzan las partes en conflictos son peligros que debe enfrentar el *pütchipü*, pues esto representan contaminantes que enturbian las negociaciones, por ello el acto de compensación funciona como purificante ya que al alcanzar la reconciliación y la paz los peligros de una venganza de sangre son despejados.

El prestigio y poder del *pütchipü* se obtiene con la resolución de conflictos. No solo con la obtención de compensación sino que se cumplan los acuerdos y no se cometan ofensas entre las familias en disputa. Este principio refleja que la intermediación eficaz del *pütchipü* lo convierte en un símbolo particular de la paz. Entre más conflictos resuelva mayor será su prestigio y su poder de convencimiento, además, el alcance de su práctica rebasará los límites estrechos de su cotidianidad.

La representación fundamental que hace el wayuu sobre el *pütchipü* está relacionada con los siguientes elementos: es una persona que no puede llevar una palabra ofensiva, él tiene que demostrar su sabiduría en cada arreglo, es un hombre que sabe sonreír, sabe convencer, un hombre que sabe perfeccionar la

palabra, es una persona que con sus amplios conocimientos debe buscar la forma para llegar a un buen arreglo.

Hay un poder taxativo que lo da la palabra, ya que solo hay paz negociando, hablando, dialogando. Esto nos sugiere que el *pütchipü* adquiere un capital simbólico con su experiencia y sabiduría logrando prestigio en cada arreglo. Es preciso tener el don de la palabra para ser un buen *pütchipü*, pues no se puede jugar con la vida de las personas.

Esto evidencia el carácter oral de esta sociedad y la importancia del diálogo en la adquisición de la estabilidad del grupo. El basamento fundamental para la paz es sentarse a conversar y tratar de arreglar indemnizando al afectado. En este dialogo el *pütchipü* hace referencias recurrentes a los peligros a que se exponen los involucrados sino se llega a un acuerdo satisfactorio entre las partes, de esta manera, se infunde temor para lograr la compensación. Douglas (1973), refiere que el peligro es considerado un acontecimiento anómalo, por ello el agravio en la sociedad wayuu es una anomalía que debe ser solventada.

Ritual y compensación

Existe en la sociedad wayuu toda una serie de aspectos diversos para realizar las indemnizaciones, que marcan la manera de concretar el ritual. Los palabreros hablan del pago del *maünaa* que se hace de la manera siguiente: Como primer pago se entrega una cantidad en efectivo o se escoge una cantidad de animales que corresponde al precio por el derramamiento de sangre. Al cabo de un año llega de nuevo el *maünaa*, se entrega una cantidad de vacas, chivos o dinero. El tercer pago que puede ser después de un año allí se vuelve a cancelar otra cantidad de animales o dinero. Con este pago se renuevan las relaciones entre ambas partes a través de un símbolo que es el compartir las bebidas (brindis o *erjirragua*), después de esto se pueden visitar. El pago varía en relación con la magnitud de la ofensa o el agravio, y en función de la cercanía o lejanía de los grupos familiares en conflicto. Por tanto, la sanción es aprobada y regulada por el grupo y adquiere un carácter de legalidad muy importante para el wayuu, por ello todos los delitos son susceptibles de arbitraje.

Una de las conclusiones preliminares del por qué de la indemnización es que al hacerse colectivo el arreglo el infractor debe buscar la ayuda de sus familiares para cancelar los pagos es así como se activan las redes de solidaridad y alianzas para lograr lo requerido. Si se quiere la paz se debe conseguir a cómo de lugar. Según los wayuu el sacrificio que corresponde a la búsqueda del pago los lleva escarmentar. Si no es así la familia se encarga de ejercer presión y de sancionar moralmente para encaminar el *apüshi* por la vía de la paz y la cohesión. Pero si la persona aun continua siendo conflictiva queda como última salida la exclusión del grupo familiar.

Los riesgos que amenazan a la familia agresora los lleva a la búsqueda de lo requerido para la compensación, ya que intentan liberarse de la suciedad o contaminante que ha surgido y, es por tanto, una manera de restablecer el orden (Douglas 1973)

La familia ofendida recurre al *pütchipü* pues ellos no pueden mostrar su rostro ante el *apüshi* que los agredió con su proceder. Este primer paso cumplido por los familiares de la víctima refleja la entrada o el inicio del ritual (Turner 1980) de la compensación que debe cumplir varias fases o pasos.

El *pütchipü* se dirige hasta el sitio donde viven los victimarios y les expresa lo que la parte ofendida ha acordado como pago. En el sitio del arreglo el *pütchipü* busca el lugar más conveniente para lanzar su discurso donde pueda ser visto y escuchado por todos. En el otro bando están responsables, el tío y/o abuelo (maternos), el padre o un palabreo también. Allí pone en práctica toda su experiencia y versatilidad, se mueve de un lado a otro como si estuviese en un escenario, gesticula con los brazos para reafirmar sus palabras, el cuerpo se transforma en símbolo, la manera de moverse, la fuerza de sus

movimientos, la expresividad de la cara, representan el dominio y control de la situación. Es así como el cuerpo humano se trasmuta en un órgano de comunicación y generador de símbolos muy importantes en el arreglo wayuu, tal cual como expresa Balandier (1992) el poder entra en escena para a través de la dramatización significar la capacidad de influir decididamente sobre el curso de los acontecimientos.

El *pütchipü* explica que la ofensa debe ser pagada para que no haya enfrentamiento y se de la paz. Muchas veces los miembros del *apüshi* agresor interrumpe para explicar que es mucho lo que se pide, las mujeres explican que no manejan grandes recursos económicos y que es imposible reunir esa cantidad. El *pütchipü* explica que no es un problema individual sino de toda la familia y, por lo tanto, deben hacerse responsable por los actos del agresor. El *pütchipü* retoma su diálogo haciéndoles saber que lo pedido es lo justo, pero que no es a él a quien le toca decidir sobre un pago menor, sin embargo, le comunicará a la familia sobre los particulares de la reunión. Entonces el *pütchipü* debe trasladarse una y otra vez con la información ante los *apüshi* en conflictos, pues casi nunca llegan a un acuerdo en la primera visita se necesitan de varias *idas y venidas*, y ajustes de precios para llegar a un acuerdo.

Por último, se reúnen los familiares para recolectar lo pedido, luego se espera al *pütchipü* para fijar los detalles del pago. No se paga de una sola vez, se establece un cronograma de pagos. Si no se paga en la fecha es un insulto y se rompe el diálogo pudiéndose recurrir a la violencia. Hasta el momento de la recolección y pago final podríamos interpretar que el ritual se encuentra en su fase liminal (Turner 1980).

El día del pago final se reúnen las dos familias para compartir, hecho que simboliza que las rencillas han quedado superadas (*erjirragua*) y no habrá venganza de sangre. Este es el momento de la salida o finalización del ritual de la compensación cumplido en la sociedad wayuu.

Cambios y redefiniciones en la práctica de los *pütchipü*

En la era globalizada actual todo es medido por los circulantes en monedas por ello es de destacar como una nueva práctica el carácter mercantilista que en muchos casos ha adquirido el quehacer de los *pütchipü*. Estos afirman que ellos cobran un porcentaje del arreglo monetario total del conflicto, además, de recibir adelantado viáticos para movilizarse mientras dura la negociación. Por tanto, debe realizar la mejor transacción posible y así sus beneficios se incrementan. Por consiguiente, si media una cantidad de dinero para el *pütchipü* los conflictos serán más difíciles de solucionar o más fácil, pues entra en juego los intereses económicos de un tercero. El wayuu ha entrado en un mundo donde la preponderancia del intercambio es a través del dinero, y por ello cobra fuerza la ley de la oferta y la demanda.

El papel del *pütchipü* en la sociedad wayuu es para la conservación del orden social y político en el arreglo de los diversos conflictos. Pero los contactos cada vez más estrechos con la sociedad nacional han permitido unos cambios en la acción de los *pütchipü*. Claro, esos cambios producen una representación que es asumida por los viejos como una tergiversación de los valores morales entre los *pütchipü*. Para algunos integrantes del grupo es una clara ruptura con la norma y un desajuste en el principio elemental que rige la función del *pütchipü*: la búsqueda de la paz.

Para los wayuu existen unas valoraciones positivas y negativas en función de las nuevas prácticas ejercidas por los palabreros. Se da un re-significación de la actividad del palabrero que tiene que ver con la comparación con el abogado criollo que sirve de intermediario en la resolución de conflictos, pero que a la vez obtiene una ganancia y por ello intenta lograr el mayor provecho económico que pueda. Estas representaciones opuestas entre *pütchipü* ancianos y nuevos *pütchipü* evidencian una perspectiva de cambio en la función del *pütchipü*. Para los ancianos la práctica de hoy ha derivado en una suerte de venta de servicios para lograr beneficios económicos sin importar la esencia de la práctica que es la búsqueda de la paz, por tanto, expresan que no quieren el diálogo porque están más pendientes de los porcentajes. Para los *pütchipü* más jóvenes o con más vinculación con los centros urbanos esta relación es normal, en tanto, obedece a una dinámica social que se ha establecido con los centros urbanos y en

donde las transacciones deben hacerse con moneda de curso legal. Entonces se refieren que el *pütchipü* no cobra, sino que obtiene una dádiva por el tiempo invertido y, que además, hoy la mayoría de arreglos se hacen con dinero, entonces deben exigir una cantidad para sufragar los gastos ocasionados a su familia, por su distanciamiento de las actividades de subsistencia propias del grupo.

De acuerdo a varios informantes, para regular los abusos cometidos por wayuu oportunistas y la legalización de esta práctica en la ciudad, se ha constituido una Asociación de Palabrereros. Esta es una posible salida para negociar más allá del marco de las relaciones de parentesco. Es una forma de participar de las instituciones del Estado-nación y de organizarse en función de sus parámetros jurídicos sin perder la función general de mediación que cumple el *pütchipü*.

En cuanto a los conflictos con alijunas las prácticas del *pütchipü* distan mucho de las realizadas entre wayuu. La movilización de los wayuu se efectúa en muchos casos sin el menor respeto por el protocolo requerido para el cobro de indemnización. Una característica clara es que las familias no deben verse las caras en el proceso de conciliación, en la ciudad, en muchos casos, se trasladan todos los interesados para el lugar de habitación del agraviante, quizás en un acto de intimidación para lograr la compensación en sus términos y sin la presencia de las instituciones del estado. Inclusive, el *pütchipü* acepta esta dinámica como válida. En ese cruce de fronteras culturales permeables el wayuu ha utilizado la violencia real o simbólica como forma de supervivencia identitaria, pues se impone por la fuerza ante un otro que no le reconoce sus normas consuetudinarias, en estas circunstancias, se establece un choque y unas relaciones convulsivas entre indígenas y alijunas.

Las sumas requeridas por los familiares de las víctimas no se establece con un criterio de equidad y atendiendo a la magnitud y circunstancias de la ofensa como se realiza entre los wayuu. Por el contrario, priva un criterio de ventaja económica y el cobro se hace de manera compulsiva sin permitir los lapsos pautados en la normativa tácita wayuu.

En la ciudad el *pütchipü* ha perdido su característica esencial... la palabra, que lo debe llevar al diálogo fructífero para reconciliar las partes en pugna. Ya no es con la capacidad de convencer a través de la palabra que se hace la negociación, ahora, la fuerza, la violencia, o la posibilidad de simbolizarla es lo que cobra importancia en el medio urbano. El *pütchipü*, en muchos, casos ha quedado como recurso accesorio de una dinámica de indemnización que ya está pre/establecida. En la ciudad, el juego dramático escenificado en cada arreglo por el *pütchipü*, pareciera perder su función vital y yacer un sueño infinito.

Para los *pütchipü* es un problema la compensación en la ciudad, pues deben realizar el cobro aún si el sistema jurídico de la nación ha sancionado por el delito. Esto conlleva un doble castigo para los infractores wayuu, el que establece la norma consuetudinaria y la establecida en el código penal venezolano. Con la nueva Constitución de 1999 hay un paso hacia delante en esta materia, ya que allí se reconoce la organización social, política y económica indígena, por tanto, deben establecerse los mecanismos necesarios para una legislación que entrelace las sanciones dentro de la normativa wayuu.

La Constitución hace un reconocimiento a los principios básicos de las culturas indígenas, 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 praxis social 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 emana del Estado nacional.

Conclusiones

Este ritual de la compensación lleva implícita una eficacia práctica del símbolo, por tanto, si fracasa se

pone en riesgo el *pütchipü* y el símbolo que porta y que debe ratificarse con cada arreglo. Por ello, en toda esta dinámica de cambios en los cuales se han asumido unas prácticas que van en contra de la actividad de mediador del *pütchipü*, está en juego la cohesión que brinda una situación política que conduce a la paz.

En la medida que las relaciones interculturales tiendan al reconocimiento de las partes, permitirán comprender la complejidad de los mediadores wayuu. La Constitución Bolivariana de Venezuela estipula la legitimidad de las autoridades tradicionales y establece los mecanismos de reconocimiento de las normas consuetudinarias indígenas. No obstante, la realidad intercultural se presenta mucho más compleja, ya que si un wayuu ofende a un alijuna, ¿se puede recurrir a la indemnización para solventar la situación? De igual manera, cabe preguntarse lo siguiente: ¿cómo se asume en la práctica el reconocimiento de las normas consuetudinarias y la función del *pütchipü*, si cada vez más los alijunas son víctimas del avasallamiento wayuu para conseguir compensación?

Toda esta dinámica, descrita anteriormente, hace que la práctica del *pütchipü* se torne ensombrecida con un cúmulo de opacidades propias de una relación intercultural llena de imposiciones, presiones, negociaciones, asimilaciones y cambios bruscos que hacen que la funcionalidad de tener unas fronteras culturales permeables, que permita el diálogo entre culturas, se transforme en efervescente e intranquila.

Notas

1. En la sociedad wayuu el *pütchipü* es un mediador de los conflictos, por tanto, no toma decisiones unilaterales sino que expresa las decisiones de las partes que lo ha designado como mediador.
2. La transubjetividad es entendida como el tránsito por múltiples subjetividades que emanan de la práctica del *pütchipü*, para acercarnos de manera interpretativa a esa realidad.
3. Se entiende por "arreglos" el acto en el cual las partes en conflicto llegan a un acuerdo y se resuelve la problemática.

Bibliografía

Augé, Marc

1998 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, GEDISA.

Balandier, Georges

1994 *El poder en escenas*. Barcelona. Paidós.

Barth, Frederik (ed.)

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, FCE.

Constitución...

2000 *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Gaceta Oficial Extraordinaria. N° 5.453, Caracas, 24 de marzo.

Douglas, Mary

1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI.

Guerra, Weidler

1992 "Perspectivas políticas del pueblo wayúu". Ponencia.

2000 "Los pütchipü wayuu: especialistas indígenas en la solución de disputas", *Aguaita*, número 14. Observatorio del Caribe Colombiano.

2003 *La disputa y la palabra*. Bogotá, Editores I/M.

Matos Romero, Manuel

1975 *Derecho civil y penal guajiro. El "pupchipu" o abogado guajiro*. Maracaibo, LUZ.

Salser, Benson

1986 "Principio de compensación y el valor de las personas en la sociedad guajira", *Revista Montalbán*, n° 17, Caracas, UCAB.

1987 "Los wayú (guajiro)", en *Los aborígenes de Venezuela*. Caracas, Fundación La Salle y Monte Ávila.

Turner, Victor

1980 *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.

Fuentes orales

Alfonso Echeto. Entrevistas: 8 de junio 2001, 31 de julio de 2001, 20 de diciembre de 2001, 10 de enero de 2003, 14 de enero de 2004.

José Antonio Palmar. Entrevista: 2 de agosto de 2001.

Luis Fernández. Entrevista: 4 de agosto de 2001.

Odilón Montiel. Entrevista: 14 de enero de 2004.

Recibido: 8 noviembre 2008 | Aceptado: 26 enero 2009 | Publicado: 2009-01

