

**“LA MUERTE DEL BUEN SALVAJE FUE EL NACIMIENTO
DE LA ANTROPOLOGÍA EN MÍ”: RELATO
DE LA EXPERIENCIA DE TRABAJO DE CAMPO
DE KAWALOULE**

*“The death of the good savage was the birth of anthropology
in me”: a narration of Kawaloule's first field work*

DAVID ELIÉCER ARIAS MARÍN *
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* dsinai80@hotmail.com

Artículo de reflexión recibido: 15 de abril del 2008 · aceptado: 3 de octubre del 2008

RESUMEN

El artículo recoge la narración de Kawaloule, un antropólogo graduado de la Universidad Nacional de Colombia, quien expone su experiencia personal de trabajo de campo en La Guajira. A través de su relato se abordan algunos temas cruciales para el trabajo de campo antropológico, como lo son el problema del acceso al campo, el establecimiento de relaciones personales con los sujetos investigados, el papel de los antropólogos en los contextos de investigación, las formas de observar y de participar en los contextos de interacción, el registro de la información, el uso del diario de campo, las motivaciones para escoger los lugares, los temas y los problemas de investigación, el surgimiento de nuevas inquietudes junto con la problematización y conceptualización de la realidad estudiada, la confrontación de las teorías y de las ideas preestablecidas con los hechos, entre otras cosas. Apoyándose en la oralidad y con un enfoque descriptivo, el artículo propone sentar las bases empíricas sobre las cuales se pueda dar trámite a discusiones epistemológicas sobre el trabajo de campo en la antropología y sobre la identidad personal y profesional de los antropólogos.

Palabras clave: *trabajo de campo, etnografía, antropología, buen salvaje, La Guajira, wayuu, sueños.*

ABSTRACT

This article approaches the narration of Kawaloule, an anthropology graduate from the Universidad Nacional de Colombia, who presents his personal field work experience in La Guajira region. His narration approaches some crucial topics for the anthropological field work such as the problem of accessing the field, the establishment of personal relations with the subjects under research, the role of anthropologists in the research contexts, the ways of observing and participating in interaction contexts, the data recording, the daily use of the field, the reasons for choosing the places, the research topics and problems, the emergence of new doubts along with the problematization and conceptualization of the reality under study, and the confrontation of theories and pre-established ideas with the facts, among others. Based on the oral tradition and with a descriptive focus, this paper intends to set the empirical bases on which epistemological debates can take place in regards to the anthropological field work and the anthropologists' personal and professional identities.

Keywords: *field work, ethnography, anthropology, good savage, La Guajira, Colombia, Wayuu tribe, Indigenous, dreams.*

INTRODUCCIÓN

En este escrito presento la narración de un antropólogo sobre su primer trabajo de campo. A través de su testimonio intento responder la pregunta sobre el significado que tuvo para él esta experiencia. Trato de hablar del trabajo de campo y de la antropología desde una perspectiva personal, intentando apartarme de otras perspectivas que privilegian los aspectos teóricos y del deber hacer de la etnografía. En este artículo se puede observar una parte del proceso de transformación mental y personal que esta persona, a quien en adelante llamaremos Kawaloule, experimentó en su estadía en el campo y la forma en que fue naciendo en él la antropología.

Este artículo es resultado de un interés que desarrollé hace unos años por conocer las experiencias de otros en sus trabajos de campo. Sin duda alguna, a través de esta búsqueda intentaba resolver un conflicto que latía dentro de mí y que hoy todavía subsiste, aunque de forma más sosegada. Buscando esa respuesta, me dediqué cerca de dos años a reflexionar y a tratar de redactar una tesis mediante la cual pudiera enfrentarme con ese conflicto. Quería hablar con sinceridad y lograr que las personas entrevistadas hicieran lo mismo. El producto de esos esfuerzos fue un documento de más de doscientas páginas en el que recogí diez testimonios sobre experiencias de trabajos de campo: *Ser otro por un momento: diez relatos sobre trabajo de campo* (2007), del cual forma parte el capítulo modificado que presento a continuación.

Opté por escribir cada capítulo a través de los relatos orales, pues muy temprano me percaté de que estos estaban presentes en la realidad; pensé que mi trabajo consistiría en recogerlos y transcribirlos. En la informalidad de las conversaciones con mis compañeros, las experiencias de trabajo de campo eran un tema frecuente. Yo disfrutaba oír de ellas tanto como ellos de contarlas. Me planteé entonces la posibilidad de hacer acopio de estas historias y narrarlas de la manera más fiel posible a como me eran transmitidas, pensando que quien las leyera sintiera más bien que las estaba escuchando. Los entrevistados fueron muy buenos narradores y yo asumí el papel de oyente, transcriptor y editor. Dichos relatos parecen además una forma adecuada de presentar algunas respuestas a las permanentes inquietudes que de tiempo en tiempo asaltan a los antropólogos y a los que aspiran a

serlo. Esto último, por cierto, plantea la cuestión de decidir cuándo se es antropólogo: ¿una vez se recibe el diploma?, ¿después de haber hecho trabajo de campo?, ¿al cabo de varios años?, ¿o después de haber tenido una experiencia reveladora? Por experiencia propia, puedo afirmar que he debido pasar por varios conflictos y por algunas “pruebas de fuego” para sentirme antropólogo. Tanto me temo que entre las pruebas de fuego está la de ese rito iniciático que para muchos es el trabajo de campo.

Espero que los lectores se sientan identificados con algunas afirmaciones incluidas en este relato y sepan ponerse por un momento en los zapatos del otro —en este caso, de Kawaloule—, al fin y al cabo es el trabajo de todo aquel que ejerza la antropología con cierta dosis de pasión y responsabilidad.

EL ANTROPÓLOGO EN CUESTIÓN

Tiene el aspecto de un hombre solo, de pocas palabras y escasas sonrisas. Lo vi por primera vez en el 2001, cuando los dos inscribimos la asignatura de Antropología Económica. Yo también asistía en aquel entonces a las deslumbrantes clases del profesor Guillermo Páramo, las cuales fueron definitivas para entender lo que había significado la destrucción de las Torres Gemelas. El semestre terminó y pasó un buen tiempo sin tener noticias de Kawaloule. Sin embargo, al año siguiente lo volví a ver, esta vez en la asignatura de Laboratorio de Investigación. Corría el segundo semestre del año 2002.

La dinámica de este curso consistía en que cada estudiante presentaba su proyecto de investigación ante el resto de compañeros. En un ejercicio aleccionador, la profesora y los estudiantes teníamos la misión de hacer preguntas, observaciones y discutir (lo que llamamos “dar palo”) con el fin de contribuir a formular los proyectos de investigación de la manera más adecuada. Kawaloule tenía entonces la intención de irse a Nariño a trabajar con los kwaiker, más popularmente conocidos como los awa (o awá). Una vez terminada la asignatura, que contaba con cerca de cuatro semanas de trabajo de campo, cada quien debía enfrentarse con la escritura de su tesis, lo cual significa enfrentarse con sus propios miedos y su propia pereza.

En el año 2003 lo vi nuevamente, esta vez en otro Laboratorio de Investigación al cual fui invitado por un amigo para que presentara

lo que hasta ese momento llevaba escrito de la tesis. Este último encuentro fue distinto a los anteriores, pues pude percibir una persona diferente a la que había conocido de manera intermitente a lo largo de aquel tiempo. La diferencia radicaba en la parte personal, ya que había cambiado su actitud hacia los demás y, por qué no decirlo, hacia la vida misma. Me preguntaba qué o, más exactamente, quién habría podido cambiarlo. Con mi amigo especulábamos sobre la existencia de alguna mujer en su vida.

Un día cualquiera del año 2003 me lo encontré por casualidad en el “Jardín de Freud”. Allí estuvimos de pie, conversando junto a un matorral sobre su experiencia de campo. Como ya lo señalé, por aquella época era común encontrarse en los pasillos, y aun fuera de los edificios, compañeros que estaban en el proceso de elaborar sus trabajos de grado, que estaban pasando por circunstancias parecidas a las de uno. Algunos habían viajado fuera de Bogotá y permanecían en esos sitios, mientras que otros ya habían regresado. Kawaloule era uno de estos últimos, y durante el tiempo que conversamos me contó que no había estado en Nariño, como era su intención, sino en La Guajira, trabajando entre los wayuu. Entonces le pregunté: “¿Y qué cosas raras le sucedieron?”. Él se quedó pensando —porque cada vez se tomaba su tiempo para responder— y al cabo de unos segundos, dijo: “Sí, una vez se me perdió un chivo”. Yo me reí y le pregunté: “¿Cómo así?”. Entonces me contó la historia del chivo que se le extravió mientras lo pastoreaba.

Para ese entonces, aún era prematuro imaginar que al cabo de dos años el trabajo de campo se iba a convertir en mi tema de estudio y que a causa de ello incurriría en algunas complicaciones tratando de deshilar la maraña de las ideas y de los sentimientos. Pero la vida me daba señales. La clave de todo, pensé, estaba en cómo abordar el tema. Con el tiempo, me fui reafirmando en la convicción de que debía abordarlo a través de relatos que dieran cuenta de las experiencias personales de quienes por primera vez se enfrentaban a un trabajo de campo. Esto me obligó a leer algunos libros sobre el tema, y aunque su lectura me pareció útil en principio, al término de cierto tiempo me invadió un sentimiento de frustración al no encontrar en ellos la ayuda que yo buscaba. Por el contrario, observaba que algunos textos representaban verdaderos obstáculos para seguir adelante. Por tal

razón decidí romper con el academicismo que me rodeaba y apartarme de los libros que había leído. Esta es la razón por la cual sólo hago uso de tres referencias bibliográficas para este artículo. Me di cuenta de que para entender el trabajo de campo no era obligatorio leer esos libros y que, por curioso que parezca, podría ser más provechoso, desde un punto de vista analítico, oír las historias de lo que otros habían experimentado y sacar conclusiones a partir de ellas. Me pareció, además, que esto le daba cierta originalidad a mi trabajo, aunque tuviera que sortear algunas dificultades en relación con la justificación de mi metodología, el enfoque empleado y la aprobación de mi proyecto.

Me puse en contacto nuevamente con Kawaloule a través del correo electrónico y seguidamente del teléfono. Fue así como concertamos una cita para un viernes en la mañana. El día era claro y el tiempo fresco. Pasadas las nueve de la mañana, los estudiantes de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional se reúnen en las afueras del edificio a charlar. Algunos se entregan al fútbol desde esa hora y otros planean lo que se hará ese día en horas de la tarde y en especial de la noche. Él esperaba sentado en un pequeño muro donde hoy en día se sientan los estudiantes, algunos de ellos acompañados de sus chazas¹ donde venden minutos y algunos productos para comer. Yo solamente me percaté de su presencia porque un brazo se estiró a mi paso. Entonces me senté junto a él y empezamos a hablar. Los carros pasaban lento por la deteriorada vía que comunica con el parqueadero del edificio de Sociología. Entre tanto, el camión de la basura hacía sonar su campana y los perros de raza criolla corrían y ladraban rabiosamente tras este.

Era el primer semestre del año 2005. Yo estaba terminando de impartir dos cursos de antropología, era la primera vez que daba clases en mi vida. Respecto a esta experiencia, había leído en un artículo de Lévi-Strauss algo con lo que yo me identificaba: “¿No es el profesorado el solo medio que se les ofrece a los adultos para poder permanecer en la escuela?” (1964: 252). Le pregunté a Kawaloule: “Usted... ¿ya ha dado clases antes?”. “Sí, yo ya pasé por esa experiencia”, me contestó. “¿Dónde?”. “Yo estudié seis semestres de Ingeniería de Sistemas.

1 Puestos de venta informal de pasabocas, usualmente atendidos por estudiantes, ubicados en el campus de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

A veces diseño softwares que yo mismo instalo. He dado clases de Sistemas y de ahí he sacado parte del dinero para viajar a La Guajira. La otra parte es ayuda familiar”. Meses después encontraría que el hecho de pasar por varias partes antes de “aterrizar” en la antropología era una característica común entre los entrevistados. “¿Le gustaría repetir esa experiencia de dar clases?”. “Sí”, respondió con un movimiento de cabeza pausado y repetido.

Subimos entonces a la oficina de la Maestría en Antropología Social, que en esa época yo utilizaba como espacio para atender estudiantes, a falta de uno para docentes ocasionales. Allí hicimos nuestra primera entrevista, la cual se vio interrumpida en diferentes momentos por estudiantes que se acercaron a solicitar asesoría. A él le llamó la atención que uno de ellos propusiera desarrollar una estructura narrativa circular para su informe final. “Cuando reciba ese trabajo, me lo deja leer”, me dijo él. “Claro”, le respondí. Y en ese momento, y todavía hoy, he pensado en la posibilidad de que la vida transcurra a veces en forma circular.

Al presentar su proyecto en el segundo Laboratorio de Investigación, tenía en mente investigar la relación entre el territorio, el cuerpo y la palabra. Pero una de las primeras verdades que se le reveló estando en el campo fue la de encontrar que había otros asuntos que explicaban mejor el mundo social de los wayuu. “La realidad era como un muro que se levantaba ante mis ojos, y era imposible permanecer ciego ante ella”, me dijo. Es por eso que este relato habla, entre otras cosas, de su inmersión en el mundo de los wayuu y de su a veces tímida travesía por el mundo de los sueños. Sin más preámbulos, las siguientes son sus palabras:

Encuentro con el tema y con el problema

Escribí el texto como relatos de campo porque pensé que era una forma de que otras personas diferentes a los antropólogos tuvieran forma de acceder al conocimiento de quiénes son los wayuu. Me parece que es más fácil contado así, se puede entender más eso.

Yo no sabía entonces que la cuestión era el sueño, no la había encontrado. Todavía seguía con el cuento ese de territorio, cuerpo y palabra. Yo estaba con eso. La primera vez que leí el diario de campo dije: “No, sí, claro: territorio, cuerpo, palabra, de pronto sí puede haber una relación ahí”.

Digamos que esa fue una de las experiencias que me acercó más a tener una relación de lo que es el sueño para los wayuu, vivido en carne propia.

Cuando me di cuenta de eso, cambió la forma de aproximación del trabajo. Perfectamente yo hubiera podido seguir porfiando “y tengo que encontrar el cuerpo y tengo que encontrar la palabra”. Muy seguramente lo hubiera encontrado. Pero es como... como qué le digo yo. Es como que usted va o yo voy aquí y no hay nada en frente y de repente aparece ese edificio y es como si yo pretendiera que no existe. Existe. Y además ver que el sueño puede serlo todo para ellos me está dando una explicación de lo que yo quiero encontrar. ¿Por qué tengo que seguir entonces con lo que yo de pronto me planteé aquí? No sé. A mí me parece que no puedo ir a ultranza con eso. Haberme encontrado con el sueño, que la gente me comenzara a hablar del sueño, a hablar qué era lo que veía, esa es la realidad aplastante, ¿sí? Qué hago yo contra eso, ¿seguir con mi cuento de territorio, cuerpo y palabra?, ¿qué sentido hubiera tenido? Estaría yo tratando de enceguecerme, tratando de no ver la realidad y seguir con la película que yo me monté aquí. Es que es muy diferente estar aquí planteándose cosas que ir al campo y ver las cosas. Me mostraron otra forma. De todas maneras aquello no cambió tanto. Yo quería llegar a lo del territorio marino, quería llegar a eso. Pero desde donde yo lo estaba viendo no era la forma. Ir contra la corriente no hubiera tenido sentido. Es más, hasta ese trabajo puede estar por hacerse. Ver efectivamente qué tanto se construyen relaciones entre territorio, cuerpo y palabra. Puede ser que la perspectiva se haya aplazado. No creo que haya perdido vigencia, pero me pareció más importante la cuestión del sueño. Mejor dicho, el sueño da cuenta de todo lo que le ha pasado a la sociedad. Una situación histórica, conjunto mítico. Da cuenta de todo.

Sueños

Los sueños míos no comenzaron a cambiar. Comenzaron a cambiar las interpretaciones que se les daban a los sueños, a mis sueños. El cuidado que comenzaba a poner a mis sueños. Curiosamente, cuando estaba yo en la mitad del campo, estaba yo con mi amigo Azael caminando. Fuimos por los chivos y él me preguntaba que si los sueños eran importantes para nosotros aquí, y yo le decía que no, que nosotros no les poníamos mucha atención. Y ese fue un corte en cuanto a

lo que pudo haber significado tener una comprensión más amplia de los sueños y tener más interacción con él por la cuestión de los sueños. Porque él dejó de contarme los sueños. Él dijo: “No, para estos manes no es importante”. Es más, él me dijo: “¿Usted ha soñado que ha vivido o que está entre cabras, entre chivos?”. Yo le dije que no. Él decía, lo que yo entendí, era que yo debía haber soñado eso porque los chivos simbolizan los wayuu, que yo estaba viviendo entre los wayuu. Yo le dije que no había tenido ese sueño.

Una tarde, hablando con el hermano de Azael, le pregunté qué soñaban. Lo que pasa es que ellos pescan de noche, siempre pescan de noche. Solo en los tiempos de junio, como de mayo a junio, pescan de día. Se van por la mañana, tiran la red y se devuelven porque los vientos son muy fuertes. De resto, las faenas de pesca son nocturnas. Entonces, hablando con el hermano de Azael le pregunté: “¿Y cómo son sus sueños en el mar?”. Entonces él comenzó a contarme cómo aparecía esta señora Puloui en los sueños de él.

Me comienza a hablar: “Yo una vez soñé con Puloui”, y me comienza a contar lo que está ahí en el trabajo. Entonces comienzo a ver que la cuestión ahí es el sueño. Cuando hablé con él, todo quedó claro. Quedó el sueño como una forma de ver el mar, una forma en la que todos los valores sociales y culturales de los wayuu se incorporan sobre el mar. Por eso, los pescaditos se convierten en chivos y ovejos. Si no se hubiera hecho eso, ¿cómo hubiera entrado el mar en la introducción del ganado? No se puede, y más aún siendo el mar un sitio donde se practica una de las actividades económicas que son subordinadas, que en un cierto sentido son menospreciadas como la pesca. Pesca es cacería. No hay otra forma de incorporar el mar. Bueno, no sé qué otro mecanismo hubiera podido quedarse o ingeniarse los wayuu. La única forma era esa.

Al estar entre los wayuu todos los días, comienza uno a ver que el sueño sí tiene un papel fundamental. Por las mañanas ellos hablan de los sueños. Con Azael hubo ese corte después de esa conversación. Yo me di cuenta después que él dejó de contarme los sueños. Pensó que para mí no tenía importancia. Pero con los demás hermanos, con las demás personas seguíamos hablando de los sueños. Y es más: comenzaba uno a interrogarse sobre qué significaban y también me hacía preguntas: esto puede ser para qué. Comenzábamos a hablar de los sueños.

Yo planeaba estar más tiempo en campo. Hubo problemas aquí y no me pudieron seguir ayudando con lo que me estaban ayudando para poder seguir estando en el campo. Antes de que eso pasara, tuve un sueño. Soñé que me estaba bañando en aguas turbias, en aguas de color café, y me dijeron: “Eso es para problemas”. Y al poco tiempo, preciso pasó. Eso es pa’problemas. Hubo otro que también está relacionado con aguas. Resulta que aquí había un amigo que estaba emproblemado. El man me dijo: “¿Sabe qué? Me voy a tener que volar para allá”. Y un día soñé con el man, que estaba en La Guajira, y que curiosamente estábamos andando por una quebrada. Íbamos saltando por la quebrada, pero era un agua limpia. Eran aguas claras. Entonces me dijeron: “Su amigo nunca va a venir aquí”. O sea, porque lo soñé allá, mi amigo nunca va a venir aquí. Y lo otro eran las aguas claras: “Ya su amigo no tiene problemas”. No propiamente se había salido del lío, pero ya estaba saliéndose.

La mayoría de personas puede llegar a interpretar sus sueños. Hay otros que sin embargo se puede decir que son crípticos y se necesita de un buen soñador, de un viejo que pueda interpretar los sueños, un semiexperto, podríamos decir. Pero casi todo el mundo está capacitado para interpretar sus sueños, y si no, pues para eso es la reunión de la mañana. La gente por la mañana cuando se toma el café o el tinto comienza a hablar de sus sueños y dicen: “¿Esto para qué?”. Entonces todos dan su opinión.

El buen salvaje

Desde que yo entré a estudiar Antropología, la cuestión eran los indios. Desde ahí viene la cuestión del buen salvaje. Antes de entrar a Antropología, esa idea del buen salvaje está muy ahí. Pensé: “Estos manes tienen la solución para todo, estos son unos berracos, estos viven en amor, todo bacano”. Eso era ahí, al principio. Por eso creo que pervivió esa idea hasta ahora, hasta cuando pudo morir. Entonces yo dije: “No, estos manes son los que tienen la solución para toda esta porquería”. O sea, es el mismo viaje de Lévi-Strauss, ¿sí me entiende? Desde que yo entré a Antropología me monté en el viaje de Lévi-Strauss, pero yo todavía no lo había leído.

La idea del buen salvaje viene de todo lo que se ve. Por ese tiempo, televisión, haber escuchado cosas sobre los indios. Que yo hubiera

leído, no. La idea que se vende con los indios es: “Estos no pelean, el indio buen ecólogo”, toda esa vaina. Y esas ideas son las que están ahí afuera. Entonces reviví el viaje de Lévi-Strauss desde que entré a Antropología. Cuando supe de Lévi-Strauss con Vasco, *Tristes trópicos*, ahí cambió la vaina, supuestamente. “Lévi-Strauss está loco, cómo así”, me dije yo. Después de haber escuchado la carreta de Vasco, que por cierto con las ideas y todo eso fue un choque violento —haberse encontrado con Vasco en primer semestre fue bacano, pero también violento—, entonces ya comencé a pensar: “No, Lévi-Strauss está loco, este man ¿qué pensaba encontrar?”. Pero esa idea seguía y siguió por mucho tiempo dentro de mí, la idea del buen salvaje. Esa fue la motivación para entrar en Antropología. Guardé esa idea durante toda la carrera secretamente. Secretamente, sí. Hasta pensando que había muerto para mí. Pero seguía viva ahí. Hasta no llegar a encontrarme con los wayuu y ver que es una sociedad inmensamente compleja, ya no pude ver tampoco el sentido más amplio que puede tener la antropología, todo lo que puede llegar a ver la Antropología sino esa estructura bonita que no se desarma con nada. Pero no fue sino el campo lo que me dio eso: encontrarme con un montonón de cosas.

Seguía con la idea de trabajar con indígenas y quiero seguir el trabajo con indígenas. Me parece bacano. Pero no sabía. Todo el tiempo estuve ahí pensando que esa cosa había muerto en mí, pero no me di cuenta que esa cosa estaba viva, ese pensamiento del buen salvaje no estaba vivo, sino hasta que no me enfrenté en campo con mi buen salvaje. Me di cuenta que mi buen salvaje no existe. O sea, el mismo campo me enseñó: “Uy, hermano, ¡qué cosas tiene uno en la cabeza!”. Y antes criticaba a Lévi-Strauss y luego me di cuenta que con qué autoridad, si esa misma idea estuvo en mí mucho tiempo. Sin embargo, después de eso, eso me ayudó para poder ver cosas, para que en este momento tenga otra visión y para que se me hayan ocurrido un montonón de cosas para hacer entre los wayuu. Era una sociedad compleja, problemática, donde no todos andan juntos como hermanos. Entonces ver una sociedad compleja es mucho más interesante.

El motivo

Mi motivación era trabajar con indios. Al principio creí tener un contacto para trabajar en Nariño. Sin embargo, no se dio. Un día, con

una amiga de un amigo, que es de La Guajira, le dije: “Venga, hermano, ¿por qué no me ayuda a ir a La Guajira?”. Aún sin saber un tema, sin saber qué quería. Y él me contactó con una pelada que estudia Sociología que se llama Francisca. Entonces yo hablé. Digamos que un día me decidí a hablar con ella. Mejor dicho: antes de hablar con ella me puse a ver qué no se había hecho sobre wayuu. Me puse a hacer una revisión de qué no se había trabajado. Entonces me encontré con los wayuu pescadores y vi que no se había hecho nada sobre territorialidad marina. Nada. Que ellos existían efectivamente, pero que no había nada. Y también había una motivación política de que haya un reconocimiento de la territorialidad ejercida por ellos para no ser también atropellados. Cuando estuve en campo, hubo un tiempo que vi, frente a donde yo estaba, siete barcos de arrastre estacionados frente a la costa. Esa gente muchas veces no tiene cuidado y daña las trampas, daña las redes, daña todo. Entonces eso mismo lo comentaba un autor y yo dije: “Pues claro: si hay algún tipo de reconocimiento, puede haber la posibilidad de que a esta gente no la sigan atropellando, que esa gente tenga alguna forma de defenderse de eso”. Yo establecí contacto con la Asociación² por intermedio de Francisca. Yo hablé con uno de los hermanos de Francisca sobre mi tema de trabajo y cuál era mi motivación. Ellos dijeron que sí. Yo hablé con ellos como en diciembre de 2002 y viajé a La Guajira en enero de 2003 para pedir permiso a la gente, para hablar con ellos a ver si podía hacer el trabajo. Entonces, efectivamente viajé en enero y fui a hablar con la gente.

El viaje y la llegada

El dinero del viaje salió de mi propio bolsillo. Todos los tres viajes han salido de mi propio bolsillo y de bolsillos familiares. El dinero era parte de mi trabajo y parte de lo que me ayudaban. Yo estudié varios semestres de Sistemas. Entonces, arreglando computadores, hice un desarrollo de software también, vendí, etc. Con eso me financié una parte. Llegué allá por tierra. Son como dieciocho, diecinueve horas hasta Riohacha y como siete horas de ahí para arriba. De Riohacha hasta el otro sitio llegué en camión, no precisamente desde Riohacha sino desde Maicao, en un camión amansando carrocería: agárrese de

2 Se refiere a la Asociación de Autoridades Tradicionales.

un carro de estacas y vaya por todos esos sitios destapados a ver cómo le va. Es como estar usted montado en un caballo sin amansar. La asociación tenía la sede allá en Nazaret, en la Alta Guajira. Desde Maicao hasta Nazaret en camión. Un viaje que se demoró como siete horas. Pero fue el viaje más bacano que yo he hecho en mi vida por estar viendo un paisaje que yo nunca había visto. El desierto es precioso, hermosísimo. Hay muchas cosas. Ver por ejemplo, en el lado de Bahía Portete el mar azulito, hermoso. Por esa parte queda también una salina y había remolinos que levantaban la arena. También un espectáculo precioso. Estar viendo los cactus a cada lado, ver todo el desierto para mí fue magnífico. Me quemé hasta... ¡mejor dicho!, pero magnífico. Yo no me lo había imaginado así. Yo iba feliz. A los dos días me dolían las costillas y me miré y tenía pelado. Pero feliz. Bacanísimo.

El trabajo de campo fue bueno por lo exótico, en el buen sentido. Comenzar a enfrentarse ya directamente en una forma sería al otro. En ese sentido digo exótico. El viaje también, por lo que le digo: estar viendo algo que nunca se había visto. Mejor dicho, que sí se había visto pero nunca había experimentado. Cuando comencé yo a pensar en qué era lo que iba a hacer allá, lo primero que hice yo fue ver — yo no sé si usted ha visto unas fotos de un tipo que se llama Santiago Harker—. Hay un compendio de fotos buenísimas, bonitas. Comencé a verlo, precioso. Desde que yo vi esa vaina quedé enamorado del sitio, pero ya experimentarlo es una cosa totalmente diferente. Absolutamente precioso. Entonces llego allá. Me recibieron en la casa de Francisca. Llego a la casa de Francisca. Ese mismo día llegué como a las cinco de la tarde, y lo único que hice fue comer y hablar un rato. Yo llegué un domingo porque es el único día que suben los camiones. No hice nada de raro. Hablé con la gente, la gente me preguntaba cuál era el motivo de mi visita y ya. Dormí esa noche. Al otro día me comencé a relacionar con la gente de la asociación, a decirle cómo podíamos hacer una especie de intercambio, si yo les podía ayudar en algo y ellos me ayudaban a contactar a la gente.

Llegué a la casa de Azael y conversé con él. Uno de los representantes de la asociación me hizo una cartica de presentación. Me dijeron: “Vea, la persona donde usted puede llegar es Azael”. Llegué donde Azael, me llevaron. Cuando yo llegué, él no estaba. Lo primero con lo que me encontré fue su mamá y con unos primos de él. Después fui un rato a la

playa y volví y ya lo encontré y hablé con él. Le dije cuáles eran mis intenciones y le dije que yo quería volver en marzo, lo que no pude hacer. No volví sino hasta mitad de año porque estuvimos todo el laboratorio con Genoveva. La devuelta sí fue una tortura. La primera vez que fui me quedé ocho días. He ido tres veces. La primera a hablar con la gente, ocho días. La segunda, dos meses; la tercera, cuatro meses. Azael fue quien me llevó de la mano para conocer la sociedad wayuu. Él fue el que me fue mostrando todo. Fue él. Era con quien yo me la pasaba casi todo el tiempo. Es muy amigable, digamos que relativamente serio. Con él se podía chancar y llegar hasta cualquier límite. Ya había cierto grado de confianza como para no llegar a chocar de una mala forma. Si chocaba con la misma chanza, otra vez a devolverla a ver quién quedaba peor. Pero había confianza en eso. Un tipo muy comprometido con su cultura, es decir, a querer saber más y a querer preservarla y a querer mostrarla a otro. Por ejemplo, entre los wayuu, el oficio de la cerámica es un oficio femenino. Pero la cerámica ha ido muriendo entre los wayuu; y él, sin embargo, se puso a trabajar en eso.

Yo no me tuve que presentar ante los jefes del cabildo. Lo que pasa es que allá no hay una cabeza política visible. Son jefes familiares en varios sitios. No hay algo centralizado. Los cabildos no existen. Existe un cabildo, que es en Puerto Estrella, que lo impusieron. Pero de resto, esa forma de gobierno, de asociación, no existe. Cada jefe familiar responde por su familia, por su clan. De resto no. En el territorio en que yo estaba, en la parte del territorio en que yo estaba, digamos que la señora Irma, que hace parte de la asociación, es una cabeza visible de eso, pero por la asociación. Digamos que, entre comillas, quien tiene el poder es el jefe familiar. Y en ese sitio hay muchos jefes familiares, pero es el territorio clánico de esta señora. Por eso pude llegar ahí.

Los wayuu fueron absolutamente hospitalarios conmigo. De principio a fin. La gente wayuu es inmensamente hospitalaria. En todas las casas me atendieron rebien, nunca tuve problemas para nada. La casa de Azael siempre fue el sitio, el centro de amarre. Ahí fue donde comencé a aprender todos los valores de la sociedad wayuu, a partir de la familia. Ellos fueron quienes me dieron todas las relaciones frente a otras personas, frente a todo. A partir de estar en ese núcleo familiar yo aprendí a conocer a la sociedad wayuu en su generalidad. Pero yo iba hacia algo específico. En ese sentido, la familia fue el centro de

amarre, fue como un yoyo: ir hacia otro lado, ver el mar, hablar con otras personas y volver acá. Era como el centro para retroalimentarme. En ese sentido es que yo hablo de ires y venires.

Kawaloule

Me llamaban por mi nombre. Hay veces me llamaban “Kawaloule”, ‘el del pelo largo’, ‘el que tiene pelo’. Kawaloule. Decían ellos, “el cabellón”. Con el pelo hubo inconvenientes. Hubo muchos que preguntaron si era marica. “¿Asínashi alijuna?”. Que si era marica. Otros llegaron a preguntar: “¿Es una mujer?”. Le preguntaban a Azael. Entonces Azael llegó a decirme: “No se afeite”. Pues en ese momento uno como que se llega a sentir como se puede llegar a sentir un indígena aquí, que es como señalado. Como que se cambian los papeles. Allá los mayoritarios son ellos y el diferente soy yo. Entonces comienza uno en un cierto sentido a sentirse, no exactamente discriminado, pero sí... es que tampoco es desplazado... ¡ser el otro!

Yo seguí el ritmo que ellos tenían. No llevé un plan preestablecido, nada de eso. No recuerdo mi primer día allá. Hubo una cosa que nos propusimos hacer con Azael desde que llegamos, y fue sembrar. Intentar sembrar. Intentar ver a ver si podíamos ir contra la naturaleza, a ver si podíamos intentar hacer una huerta ahí pegada a la casa y trabajar en alguna forma de riego, riego por goteo, o experimentar con múcuras, que fue una cosa que no hicimos. La primera parte de la última temporada nos dedicamos a eso, a trabajar en la huerta. Entonces, lo primero fue salir a cortar palos. Salimos a cortar palos de un árbol que tiene un nombre en español que no recuerdo. Es el árbol más conocido allá en La Guajira. Cortar palos: ¡cosa berraca, hermano! Con hacha. Entonces lo primero fue: “Venga, hermano. Yo le ayudo”. Y me agarré y me encarnicé, y me demoré ahí como un cuarto de hora y no hice nada. Ni un rasguño. Estaba tomando el hacha mal y casi terminé fue mareado ya de tanto darle hacha a esa vaina. Después dije: “No, tiene que poderse, cómo no”. Terminé adolorido porque no tomé bien el hacha y el golpe, uno siempre recibe el golpe. Si uno no sabe recibirlo se lo traga todo. Duramos un tiempo haciendo eso, unos días, cuando Azael se dio cuenta que no, que yo no era el compañero para hacer eso. Entonces desistimos de esa tarea porque teníamos que cortar como que más de doscientos palos. Eran muchísimos y era un sitio

más o menos retirado... ¡y transportarlos! Entonces, después de eso decidimos que no era la forma. Además, nos íbamos a demorar muchísimo tiempo. Entonces cambiamos al cardón. Cortar el cardón, los brazos del cardón para sembrarlos. Rodeamos un terreno como de cuarenta por cuarenta en cardón y ahí comenzamos a trabajar en la huerta. En eso estuvimos trabajando durante un mes, pero pues también había otras cosas que se hacían en eso. Por ejemplo, por las tardes ir a pastorear. Ir a conseguir los chivos como a las tres de la tarde. Eso se demoraba uno por ahí unas dos horas, mientras que iba a buscarlos donde estaban y volverlos a traer. Ahí aprendí, digamos que aprendí a pastorear. Azael me decía: “Bueno, usted ya conoce hasta aquí. Devuélvase con los chivos, ellos ya saben el camino. Simplemente no deje que se salgan de él”. Y una vez... ¡esos animales casi me pierden una vez! Me metieron por detrás de una casa y ya me estaban metiendo por un sitio que yo no conocía. Era cerquita de la casa pero es que todo el paisaje es muy parecido, muy facilito perderse. Los animales me metieron por allá. Afortunadamente me encontré con alguien y me ayudó a volverlos. Una vez se me perdió un chivo. El mejor sitio para que estuvieran los chivos era cerca de la playa. Pero hubo un tiempo en que los estuvieron metiendo frente a la casa, pero hacia adentro. Tierra hacia adentro. Y ese sitio sí era más tenaz. Había una cabra embarazada. Me dijeron: “Váyase detrás de ella que ella lo lleva. Tranquilo”. Y hubo un momento en que yo miré pa'lado y lado y dije: “Este no es el camino, esto yo no lo conozco”. Y ese animal no se quería mover ni pa'delante ni pa'trás, empújelo, tírele piedras, y ese animal no se movió. Cuando se movió, comenzó a moverse hacia otro sitio. Yo dije: “si sigo persiguiendo este animal, quién sabe dónde voy a resultar, y ya son como las cinco y media de la tarde y yo no sé qué hago”. Una de las indicaciones que me dieron cuando estuve allá fue que siguiera la brisa. La brisa viene del mar. Si usted sale al mar, si usted sale a la playa, usted ya se ubica. Entonces seguí eso. Ya después me encontré con un jagüey³ que queda cerca de la casa y ahí me ubiqué y volví. Ya se habían ido a buscarme. Todo pasó en cuestión de una hora, pero ellos llegaron primero y yo no llegaba. Se supone que yo iba adelante con el animal y ya debía haber llegado. Entonces se fueron luego a buscarme. Lo único

3 Depósito natural de agua utilizado por los wayuu para consumo y otros usos.

que hacía yo era gritar. Hay como un grito, como un ¡wou!, un grito entre ellos, ¡wou!, es como así, ¡wou! Entonces, cuando uno se está buscando, grita uno así y se ubica uno. Yo gritaba y nadie me respondía. Nadie. La única fortuna fue encontrar el jagüey y ya me ubiqué y me fui para la casa. Esa fue una de mis experiencias con los chivos.

Temor

Mi idea fue ponerme a trabajar con ellos.irme con ellos todos los días. Hacer lo que ellos hacen, todo. Todo lo que yo pudiera y hasta donde yo pudiera, porque mi competencia no es esa. La idea de sembrar yo creo que fue conjunta. La idea era también... es que por esos días, en la segunda temporada, los paramilitares estaban andando cerca del sitio donde yo estaba. Entonces la idea también era cercar la casa, cercar el camino para que no lo cogieran a uno desprevenido si esa gente llegaba. Pero vimos que era un trabajo de muchísimo tiempo y desistimos. Vimos que nos íbamos a quedar ahí toda la vida intentando cercar... ¡y con un compañero tan poco competente para cortar! Desistimos de eso y nos concentramos en la huerta.

Cuando yo llegué, estaba la noticia de que esa gente estaba rondando por ahí. Hay dos rutas para llegar a la Alta [Guajira]. Una es mandarse por Venezuela, por la raya; pasar a Venezuela y subir por el lado de La Flor de La Guajira, llegar a Puerto López y ahí sí bajar otra vez y llegar a Nazaret. La otra es coger por Bahía Portete, subir. Mejor dicho, una por el oriente y otra por el occidente. Esas dos formas. Cuando subimos estaba la noticia de esa gente. Cuando ya yo fui para la segunda temporada larga, pues ya la gente de la asociación me llevó en el carro, ya no amansando carrocería sino sentadito, en un toyota, en un “machito” que le dicen ellos, que es la “caesapo”; la cuatro punto cinco. La toyota Land Cruiser, la cortica. Y subimos por Bahía Portete, con mucho temor. Afortunadamente yo nunca me llegué a encontrar con esa gente. Sólo una vez, sí. Hubo una vez. En la primera temporada larga yo me contacté con una gente de la Universidad de La Guajira que estaba recorriendo, haciendo un diagnóstico sobre pesca en toda la costa. Yo me le pegué a esa gente y pude recorrer casi toda la costa de La Guajira. Y hubo un sitio más arriba de Portete. Nosotros paramos a comer algo en una tienda que hay ahí, y pasó una “copetrana”, que le llaman ellos, una Land Cruiser pero extra larga como las del

CTI, y pasó a toda, ¡fshh!, sin placas ni nada, vidrios oscuros, y todos: “Ahí van los paracos”. Pero esa gente no nos paró ni nada. Sin embargo, ellos se cuadraron más adelante como en una montañita y se quedaron allá, el carro cuadrado mirando qué es lo que estaba pasando, pero no se metieron con nosotros para nada. Ese fue el encuentro más cercano que tuve con esa gente. Por fortuna.

En el segundo viaje subimos y lo que había era zozobra. Habían matado a un familiar de la gente con que yo iba, un familiar lejano. Lo habían matado, entonces fuimos a hacer visita allá, pero pues no nos encontramos con esa gente ni nada. Sin embargo, uno siempre sigue con la zozobra. Yo no me sentí tranquilo sino hasta cuando llegué a Nazaret. Hubo también un día en que hubo una noticia, se rebotó una noticia que habían matado a unas personas muy cerca a Nazaret. Esa noche el pueblo, el caserío de Nazaret, estuvo en una zozobra tenaz. Uno también se contagió de todo eso porque pensaban que esa gente iba a llegar de pronto esa noche, o en alguna de esas noches. Sin embargo, dicen que esa gente llegaba por la noche allá a Nazaret. No sé qué tan cierto habrá sido eso. Nunca me encontré con ellos, pero siempre había un clima de tensión. Fue por esos días que tuve yo el sueño. Fue después del encuentro con esa gente que pasó en la camioneta. Después de eso fue el sueño.

Rutina y comida

Las mujeres se levantan tempranísimo, yo creo que como a las cuatro de la mañana, a hacer el desayuno. Ciertamente yo conté con fortuna porque estaba en la playa. Entonces casi siempre el desayuno era una arepa, una señora arepa gigante, gruesísima, y pescado que cogían en la noche. Conocí un poco de vainas que no conocía: sierra, uno que le llaman allá “carite”, uno que le llaman “útunai”, “macabi”, una vaina que es igualito al atún pero que la carne es más negra, que le llaman bonito. Hasta tiburón comí. Unos pescados aplanados que no me acuerdo el nombre. Yo comía de todo. Yo dije: “Esto también es aprendiendo por acá”. Hubo cosas que me cayeron mal. Cuando estaba ya de venida, hubo una chicha de ahuyama, una cosa riquísima, fuerte, pero esa vaina me cayó remal, casi me mata. ¿Cómo me alivié? Digamos que fueron muchas cosas. Lo último que tuvo que hacer la señora fue una vaina con limón y maizena. “¡Cómase esa vaina!”, me

dijo ella. Y yo no sé qué pasó pero... bueno, cuando estuve allá no estuve mal. Cuando llegué aquí, vine con una infección intestinal. Yo no le puse escrúpulos a nada. Si tocaba entrar al jagüey y tomar ese agua, me la tomaba así. Cuando trabajábamos, uno se tomaba los jarrados de agua, pues ni siquiera los envases eran limpios. La forma de limpiar un envase allá es echarle tierra, hacerle así, ya. Listo. Ya está limpio. Entonces se veían de pronto hasta las algas ya verdosas dentro de los envases. El asunto del agua allá es muy precario. Entonces ponerse uno: “No, espere yo hiervo mi agua”, ¡pues no! De hecho, lo que más extrañaba allá era un inodoro.

Las mujeres se levantaban a las cuatro de la mañana a hacer el desayuno. Preparaban las arepas, el tinto. El tinto era lo primero que uno iba a tomar. Iba a la cocina y se tomaba uno su tinto. Se asea, se lava los dientes, se lava la cara, porque frecuentemente uno se bañaba era en la tarde. El baño era en la tarde. Y yo tomé ese mismo ritmo. La gente se bañaba en la tarde. Ya después de que uno desayunaba, después de hablar un rato, uno se ponía a trabajar. En ese tiempo lo que estábamos trabajando era con la huerta. O iba a soltar los chivos para que se fueran, o conducirlos hasta el jagüey para que bebieran y volverlos a llevar hasta el sitio, indicarles cuál era el sitio hacia donde podían irse. Y listo. Ya no se volvía a saber de los chivos sino por ahí a las tres, cuatro de la tarde, que uno iba a recogerlos para volverlos al corral. Llegaba la hora del almuerzo. Cuando llegué, había abundancia de comida porque había llovido hasta enero y yo llegué en febrero en la segunda temporada. Entonces había harta comida. Comí patilla, hartísima. Aprendí a comer calabaza. Ahuyama había bastante. Había muchísima patilla. Había un frijolito, un frijol wayuu que es de allá, mucho fríjol, mucho mucho fríjol. Un pepino también que es de allá, es chiquitito, como así. Yo creo que con eso se puede hacer una mermelada deliciosa. Los hierven con azúcar. Es delicioso, riquísimo. Arroz en cantidades alarmantes, más pescado, a veces chivo, casi siempre fue pescado. Se descansaba un rato y se volvía a comenzar el trabajo. Se trabajaba un rato más en la construcción de la huerta y después íbamos otra vez por los chivos. En las mañanas de pronto uno se levantaba temprano para ir a recoger el pescado. Se iba uno de madrugada, por ahí a las cuatro o cinco a esperar que llegara la lancha para traer el pescado para el desayuno. Como a las cinco de la tarde,

ya cuando uno traía los chivos, se iba a pastorear y ya traía los chivos, ya como a las cinco y media se ponía uno a hablar en la enramada. Se acostaba uno en la enramada y hablaba hasta que el frío lo hacía a uno entrar y ya se acostaba uno a dormir entre siete y ocho de la noche.

Caminar

Lo del trabajo fue un acuerdo tácito. El acuerdo fue llevar comida y pagar el agua. Sí, porque tocaba comprar un carrotanque de agua por ahí cada mes. Pero no más. De resto no más. Es como estar usted en una casa y llega y carepastel ahí... ¡pues no! Y además, ¿cuál es la forma de aprender de la gente? Pues estando con la gente en lo que la gente hace, porque cómo más. Sobre todo para mí fueron muy productivas las caminatas que hacíamos con Azael porque comenzaba a hablar de cosas. Eso ocurría en las caminatas. Yo le preguntaba cosas. Incluso, él termina diciendo que para conocer hay que caminar. Hay que experimentar las cosas, hay que sentir las.

Un incidente

Con un hermano de Azael tuve alguna vez un roce a raíz de chanzas. Comienza el chiste y chiste y ya después uno también entra, entonces la gente no se aguanta. Fue él el que no se aguantó. Ocurrió también algo curioso con eso. Resulta que en Semana Santa, ahí en la playa, todo el mundo se va para la playa el Jueves y el Viernes Santo a beber cerveza, a beber chirrinchi hasta que mejor dicho. Porque el wayuu es experto en eso. Entonces el man fue y bebió hasta que se le borró la película. Después el man medio ebrio se disculpaba conmigo, una cosa que no —no sé si esté siendo abusivo, pero yo vi que el wayuu no hace eso así tan fácilmente, y más entre hombres—. Entonces el trago le dio la oportunidad al hombre de decir: “No, qué pena con usted, que no sé qué”. Pues después de eso las cosas marcharon bien con él. De todos modos, cuando él pidió disculpas, ya la tensión no existía. Hubo un distanciamiento, pero ya la tensión no existía. Después de eso ya las cosas se alivianaron y pudimos estar bien. Como buenos amigos. Algunas veces me emborraché, claro. Pero con algunos wayuu es difícil ponerse en esas. La señora de la casa, María Rita, puedo decir fue mi madre allá. Es mi madre wayuu, me cuidó en esa borrachera. Cómo sería de terrible esa vaina que al otro día a las once de la mañana

abrí los ojos, se movía la hamaca y todavía estaba ebrio de haber tomado tanto chirrinchi. Pero entonces comencé a tomar distancia de eso por no tener problema. Se tornan violentos.

Notas de campo

Yo tomaba notas de campo por las tardes, después de pastorear, por ahí a las cinco o seis. Tocaba con vela. O hay veces lo dejaba para el otro día, en la mañana. Ese era el único momento en que registraba la información. Que yo estuviera con la libretica, no. Me parece que la libretica de pronto como que corta la interacción. Entonces más bien esforzaba la memoria a trabajar más. Registraba lo sucedido en el día y lo que había hablado con la gente.

El estilo de vida es bacano. Es muy tranquilo. Si no hubiera sido por la cuestión de la zozobra de los paras, absolutamente tranquilo. Ningún problema. Estaba totalmente desconectado del mundo, no sabía qué estaba pasando ni en Colombia ni el resto del mundo. No sabía nada. Pero eso no me molestaba. Absolutamente tranquilo. Acostarse uno a las siete de la noche, ocho de la noche, bacanísimo. Poder ver el cielo absolutamente estrellado, precioso. Poder ver todos los atardeceres de La Guajira, porque todos son preciosos. Absolutamente hermoso. Mejor dicho, lo último.

La casa wayuu

La casa del wayuu está dividida en tres partes. La zona de habitación, la zona donde se duerme, que regularmente es una habitación o pueden ser dos. Donde yo vivía eran dos. Está la mitad de la enramada donde se cuelgan los chinchorros, donde se atiende la visita, donde se descansa en el día, y está la otra sección que está separada, que es la cocina. La cocina es abierta. Esta donde yo estaba era techada. Regularmente es simplemente un cercado de cardones, pero ahí el viento es muy fuerte y no se puede prender el fuego. Todo el día es viento, viento, viento... Allí vivían Azael, su esposa, sus dos hijas, la última niña que nació ya cuando yo me iba a venir; Pablo, su mujer, su hijo. Pablo es el hermano de Azael, María Rita, la mamá de Azael, y ya. Cercanos vivían Josué, que es hermano de Azael, con sus hijos. Con Fernanda, dos niños que no recuerdo su nombre ahorita. Y su mujer estaba en Maracaibo. Cerca también estaba el abuelo, el padre de María Rita, la

madre de María Rita, el viejo Chendon, la vieja Emilia. Cerca también estaba un primo de Azael con su familia, con toda su prole. Esas eran las personas que estaban cerca. Yo interactuaba a diario con ellas. Ese fue mi círculo de interacción y eventualmente con otras personas a través de las relaciones que me brindaba estar con él.

La muerte del buen salvaje

Vuelvo al viaje de Lévi-Strauss, al ver que ellos también sufrían o sufren, o no sé si sufren, de los mismos males de aquí. No es la sociedad que uno piensa perfecta, donde hay de todo. De pronto uno piensa desde aquí que era como lo que decía Zambrano un día: “cuéntame tu mito”. Todo está así, solamente escuche y rapidito y facilito, no. Sino que las cosas son mucho más complejas, se encuentra uno con muchas cosas. Personas que ya no creen en su tradición. Se encuentran diferentes niveles de cosas que le hacen pensar a uno que la cosa no es así como tan perfecta, pero que al mismo tiempo dejan ver que una sociedad problemática, una sociedad compleja es mucho más rica para la antropología, mucho más bacana de ver. No pensarlo en términos tan rígidos. Sigue uno con esa vaina de las sociedades frías y sociedades calientes, que esa vaina está quieta. No, ellos igualmente están en contacto con todo el mundo, reciben influencias de todo el mundo, por todas partes las están tomando. Y ahí comienza a morir mi buen salvaje, pero comienza a nacer la antropología realmente en mí, como yo lo veo en este momento. Esa me parece que es la principal enseñanza: la muerte del buen salvaje y el nacimiento de la antropología para mí. Ese fue mi viaje personal. Bueno, como antropólogo, porque pues como persona un viaje de esos le da a usted muchísimas pero muchísimas cosas. Poder atestiguar y poder experimentar al otro es fascinante, es muy chévere. Ver ya de cerca que hay otras personas que no piensan igual que usted es muy bacano. Para poder aprender el wayunaike hubiera necesitado mucho más tiempo y dedicación casi absoluta a eso. Siempre es complicado. Por ejemplo, ahí los verbos funcionan diferentes para hombres y mujeres. Y siempre también era un poquito de temor a embarrarla cada vez que uno hablaba. Pendejada, porque la cuestión era aprovechar eso al máximo.

Puloui

En un momento dado ya el sueño deja de ser el sueño para convertirse en el mito. Por eso digo ahí en el trabajo que a mí me parece, sin haberlo atestado directamente, que puede haber un intercambio fructífero entre sueño y mito por eso mismo que usted señala: lo tan parecido de los sueños y los mitos. La casi igualdad.

Tengo una imagen de Puloui, pero a través de un dibujo que hizo un wayuu. Azael hizo un dibujo de una Puloui. Es una mujer blanca, de cabello blanco, y es una mujer que la pintan como muy bonita. Y es que también los mismos sueños que me contaron ayudan a establecer una imagen de la mujer. Si usted se fija, casi todos comienzan con: “Yo me encontré con una mujer de cabello largo, de senos grandes”. Incluso uno puede ver por ejemplo Maya Mazzoldi. ¿Usted sabe quién es ella? Ella hizo también un trabajo en el mismo sector en que yo estuve, pero ella lo hizo sobre el rito de paso del encierro para convertirse en majayut. Entonces ella hablaba algo del cuerpo. Supuestamente, ella decía que a los wayuu les gustaban las mujeres gordas. Usted va a ver, la mayoría de las mujeres wayuu son mujeres delgadas. Entonces no sé si a través de los sueños, de cómo se vea Puloui puede haber también una idea de lo que quieren los wayuu y no una mujer físicamente. Todas son una mujer blanca y de senos grandes.

Se puede tener acceso a Puloui, que es la dueña de los animales, a través del sueño y no más que a través del sueño. Bueno, claro que Puloui también puede aparecer en la vigilia asumiendo otras formas, como le pasó al policía que dicen ellas que se murió. Apareció Puloui en la forma de un cerdo, un cerdo gigante y mató al policía. Pero aquí, para establecer relaciones de intercambio, es a través del sueño. Ella da pescado y los pescadores wayuu le dan otras cosas. Le dan chirrinchi, le dan panela.

Más allá...

En cuanto a los muertos, siguen teniendo una función social ahí. En muchas cosas. Dar consejos, reclamar por algo que está mal hecho. Por ejemplo, en la parte del muerto que está diciéndole a sus hijos que “O me llevan a mi territorio clanil o hay problemas. Los sigo matando”. Porque él los estaba matando. Eso dicen los wayuu. Los estaba haciendo tener accidentes y todo eso. Esa es una forma de perpetuar

el territorio para el clan. Para el wayuu, el pedazo de territorio es muy importante. Los muertos de pronto los puede ver en la vigilia, pero a los wayuu les causa pánico. De pronto pueden aparecer, pero como espectros. Aparecer en las noches. Los wayuu dicen que los muertos en la noche vienen a intentar imitar lo que hacen los muertos en el día. Por ejemplo, me contaban la historia de Jesús, una de las personas que cuenta los relatos ahí. Dejaba todas las noches en la cocina una hamaca y dejaba la chicha ahí. Todos los días amanecía la chicha fermentada. Es como la inversión de las cosas. Los muertos o yorujá tienen un olor. Me dicen ahí que huelen a mamprito, yo no sé qué animal será ese. Entonces por lo que yo olí, olían a cuando se pudren aquí las flores en el cementerio. Olía a esa vaina. Decían que el yorujá llegaba en la noche y se montaba en la hamaca y al tocar la chicha pues la podría. Se invierten los papeles. Al igual, si un vivo pudiera llegar a Jepira —que es el lugar de los muertos—, tendría el mismo olor que tiene un yorujá acá. En algún relato lo dicen. Se invierten las cosas. Y hacen mal. A la hora de burlarse, pues hacen males. Entonces usted va a ver una casa wayuu, en las noches nunca va a haber una hamaca sin gente ahí. Los asientos también se intentan doblar, ponerlos así contra la pared para que no puedan llegar ellos a sentarse una noche. Por ejemplo, donde yo estaba había un niño de por ahí dos añitos o menos, tal vez. Sí, tal vez menos. Y hubo una noche que llegó una señora. Entonces los wayuu dicen que una persona que ha cargado a un muerto o ha cargado a una persona herida a punto de morir, pues digamos que se establece una especie de contacto entre esa persona y los muertos. Como que un muerto... como que se le pega, digámoslo así. Esa noche llegó la señora y no había café para brindarle. En toda casa wayuu que usted llegue siempre le dan un café, un tinto. En todas partes. Usted perfectamente se puede tomar treinta, cincuenta tintos en el día en la casa a la que usted llegue. Ese día no había en la casa. El fogón estaba apagado. No había café. Entonces esa señora, me dijeron, me contaron que ella había cargado un muerto. Entonces la señora se fue. Estuvo un rato haciendo la visita y se fue. Y el niño estaba ahí y comenzó a llorar y a llorar, toda la noche. Entonces la explicación que le dieron ellos a eso es que había sido un yorujá, un muerto que había asustado al niño. Pero el niño lloró toda la noche descontrolado así sin una razón. Lo único que hicieron después fue soplarlo. No recuerdo si

soplarlo o aplicarle chirrinche. Esa como que fue la única forma para que el niño se calmara, pero ya tarde en la noche.

Yo tuve oportunidad de asistir a una negociación de un problema. Era un asunto de territorio, pero no fue en la costa sino en la sierra, en la Macuira. Entonces fue muy bacano porque había dos viejos que fueron a hablar, representantes de cada clan. Fue uno enguayucado, con su guayuco, con sus cotizas, toda esa vaina. El otro viejo que tenía que representar la otra parte era un viejo que había vivido mucho tiempo en Maracaibo. El man venía con su pantalón, vestido todo como alijuna. Totalmente. Entonces hubo un momento en que el viejo que venía de Maracaibo no hablaba bien el wayunaike. Mejor dicho, comenzaron a hablar y no se entendieron. Me señaló a mí, y dijo que si tenía problemas con el wayunaike, que podíamos hablar en alijunaike: “Para eso tengo aquí a mi sobrino”, y me señaló. Ahí se vieron muchas cosas. Usted, que no está aquí, que está en otro lado, por qué viene a pelear aquí. El otro lo que estaba diciendo eran muchísimas cosas con ese pedacito de intervención ahí. Esa vez fue muchísima gente, mucho representante de cada una de las familias. Fue interesante ver eso. Como le digo: el territorio es muy importante para los wayuu y se legitima a través de su cementerio familiar. Por eso le digo que es bacano lo del muerto este que estaba jodiendo a los hijos por no llevarlo a su sitio. Estaba haciendo que se perpetuara la posesión territorial.

Ser tocado por el otro

Lo de la observación acompañante fue más que todo una pelea con Ardila. Yo realmente no me había puesto a pensar muchísimo en la cuestión de la metodología. Él me hizo caer en cuenta que lo que yo había hecho era eso, observación acompañante. Y si uno se pone a leer, uno ve eso. Uno acompaña, pero no. Es pretencioso querer decir que uno hace observación participante porque eso es querer convertirse en el otro y eso nunca va a pasar. Sin embargo, un día estaba en un velorio, estábamos en la noche, y desprevenidamente me encontré en mi hamaca. Estaba al aire libre, mirando el cielo, y desprevenidamente pensé —el que había muerto era el señor Romero—, desprevenidamente pensé: “El señor Romero no va a encontrar hoy el camino a Jepira”. Porque estaba nublado. Pero fue una cuestión desprevenida. ¿Se da cuenta? Uno pensando de esa manera, pensando

las vainas como ellos las piensan. Vuelvo y digo: lo de la observación participante es pretencioso, pero de todos modos uno llega a ser tocado profundamente por la otra sociedad. Después de eso yo mismo me cuestioné. Cómo así, yo qué estoy pensando. Es eso: es ser tocado por el otro, es como poder sentir un momentico el otro. Ahí hay un choque. Eso me parece interesante: cómo entra uno un momento en el otro. Jean Duvignaud decía algo así como que el antropólogo es una especie de monstruo. No sé si es la palabra que él usa, porque el antropólogo ya no está aquí, pero tampoco está allá. No está en ningún lado. ¿Sí me entiendes? Es como la misma sensación. No puedo decir que puedo experimentar lo wayuu, porque no soy wayuu. Pero lo que le contaba: ahora le pongo más cuidado a mis sueños, intento hablar con mis amigos wayuu cuando tengo sueños que me inquietan, o cuando son sueños muy vívidos. Es como eso, lo que dice Duvignaud: ya no está aquí y no está allá. Está como con un pie aquí y un pie allá. No sé. Es algo extraño.

Claves oníricas

Perrin soñó algo así con un toro y con la marca de un clan. Ahorita no lo recuerdo bien, en todo caso él lo contó, lo interpretaron y al poco tiempo pasó algo con alguien. Lo que este autor habla de las claves oníricas. Esas claves oníricas se dispararon ahí y eso fue anticipación para el futuro. A mí me sucedió algo parecido, pero ya aquí en Bogotá.

Yo soñé que vinieron mis amigos wayuu. Yo soñé que mis amigos y yo estábamos en la parte de abajo de una montaña. Estábamos como metidos en una gruta. De un momento a otro yo salí y comencé a ver un riito de agua que bajaba de la montaña, de agua negra. Sí, de agua negra. Entonces yo les dije a mis amigos que saliéramos y comenzamos a salvar la montaña pero por un lado. Esquivamos el agua negra que comenzó a crecer, a crecer, a volverse un río, entonces en ese momento nosotros flanqueamos la montaña y la pasamos.

Ellos me decían que ese era un buen augurio para las vueltas que ellos estaban haciendo aquí. Ellos me decían que había habido agua negra, pero que nosotros la habíamos salvado, que eso era bueno; y que habíamos subido una montaña, y eso también en la oniromancia wayuu es bueno, es triunfo. No sé si es cuestión de contacto que tuve

con ellos y ya al saber las claves, al tener un conocimiento de las claves, se disparó algo. Tal vez fue una cosa así.

Reciprocidad y estratificación

En la sociedad wayuu hay una cosa interesante, a mí me parece muy interesante, y es que hay eso que llaman las relaciones tradicionales, esas relaciones que se pueden ver en sociedades igualitarias, que no es el caso de la wayuu, sino que es una sociedad donde de alguna manera subsisten esas relaciones tradicionales y otras de las que buscan la estratificación como lo de la cría del ganado. Lo que pasa es que en la tesis no hubo una ampliación respecto a eso porque necesito más información. Partamos de esto: el ganado, la ganadería, es la actividad principal de la sociedad wayuu. Esa ganadería lo que ha hecho es que la sociedad se estratifique. Sin embargo, existen otras formas económicas que vienen del tiempo en que la sociedad era igualitaria, como la caza, la recolección, la pesca, la incipiente o rudimentaria horticultura que tienen. Eso configura dos cosas: por un lado va la estratificación, pero, por otro, lado también va esa regulación de esas cosas que quedaron de la sociedad igualitaria que no hacen que la sociedad wayuu se explote: que al mismo tiempo que cada quien busca tener más chivos y ser el más importante, hay también relaciones de reciprocidad que se mantienen. Yo lo veo a partir de la subsistencia de esas relaciones que eran de la sociedad igualitaria. Ahora bien: la pesca es una forma económica que viene de cuando la sociedad era igualitaria. La pesca, el espacio marino, es un espacio donde se practica única y exclusivamente la pesca. La pesca como cacería. En ese sentido, ese espacio ayuda —como yo lo veo, porque todavía sigue siendo especulación— a que esas relaciones de reciprocidad todavía se mantengan de una forma más fuerte. Cuando yo estaba allá, había gente que iba a la playa a pedir pescado. Y los pescadores siempre les dan; “tome su pescado”. Así de chévere. Entonces, desde ese punto de vista eso está cambiando. Viene cambiando desde hace mucho tiempo porque ya ni el pescado se ve al interior de la península. Casi todo el pescado que se saca es, o bien para llevarlo a mercados en Riohacha en el mejor de los casos, o para sacarlos a mercados de Santa Marta, incluso Cartagena y Maracaibo. El sentido de Puloui también ahí es para que supuestamente el pescador no saque más de lo que él necesita. Eso es propio

de una sociedad igualitaria. Entonces por eso es que le digo eso de la relación entre naturaleza y cultura y, en ese sentido, es que hablo de equilibrio. Sin embargo, cuando ya el pescado llega a tierra, las relaciones cambian.

Hay una Puloui de mar y hay una Puloui de tierra. La Puloui del mar no tiene sino dominio dentro del mar. La Puloui de tierra no tiene sino dominio dentro de la tierra. Ya la Puloui de mar no tiene dominio sobre la tierra. Hasta ahora es que lo digo así como lo digo y lo pienso así como lo estoy diciendo. Cambia el dominio ahí. Sale de ese espacio donde se propicia lo igualitario a un espacio donde hay otras relaciones y donde de todos modos hay un contacto fortísimo con Occidente. Siempre lo ha habido. Las relaciones cambian. Sin embargo, Puloui sigue abogando porque esas relaciones que se han instituido perduren y pervivan.

Jepira

Cuando se habla de Jepira, los wayuu hablan de un sitio donde hay abundancia, donde no hay hambre, porque los wayuu sufren hambre. Cuando viene la época mala, cuando no hay qué sembrar, de pronto está malo el trabajo en Maracaibo, la gente aguanta hambre. Cuando hablan de Jepira, hablan de un sitio donde no hay hambre, donde, sin embargo, sigue la estratificación social, pero todos bien. Bacano. Hay qué comer. Por eso es que yo hago también una especie de relación con las almas de los muertos. El mar es un sitio donde no se van a agotar nunca los recursos. No se van a agotar. O bueno, no como ellos los ven. No se agotan. El mar es un sitio donde hay abundancia y hay para todo el mundo. Por eso digo que puede haber una relación entre Jepira y el mar. Es como su inframundo, sí. O su supramundo, no sé.

La muerte para ellos significa la pérdida de la corporalidad. Eso y no más. De pronto esto lo digo a la ligera, pero la muerte no es como la promesa. No es como lo que esperan los cristianos y los católicos. No me parece que sea igual. Eso no se los he preguntado directamente, pero cuando me hablaban de Jepira, no lo percibo así. Nunca lo percibí así. No sé si le tengan temor a la muerte. Pero las mujeres lloran, claro. Todas las mujeres lloran. Yo les preguntaba, a alguien le pregunté: “Pero bueno: si este no es familiar, llegó hasta ahorita, ¿por qué llora?”

Uno se pregunta toda esa vaina. Se tapa su cara y llora. ¿Cómo es esa vaina? Entonces me decían. Me decía alguien que le había preguntado a la mamá que cómo era esa vaina. Y él me decía que en ese momento como que las mujeres también se acuerdan de sus muertos y lloran por eso también. Porque a mí también me quedaba la duda: “Bueno, esta señora viene contenta, y se tapó la cara y a llorar”. También recuerdan a sus muertos. Ahora no lloraban los hombres, pero según me dijeron, antes también lloraban los hombres. Es más, yo vi llorar a un hombre. Se abrazó con la hija del señor. Se abrazó y lloró. Aunque eso es extraño, ver un hombre llorando en público.

Uno nunca sabe cuándo va a llegar el muerto a hablar con usted y si va a llegar. Cuando un wayuu se enferma y está a punto de morir, es que su alma lo ha abandonado. Ya ha iniciado su viaje a Jepira. Parte de lo que hace el piache es ir a buscar esa alma y volvérsela. Si no se puede, pues ya se fue para Jepira y no hubo nada que hacer. Eso no se puede ver en términos de física, de espacio. Volvemos otra vez a la vaina esta de que el sueño es una forma de tener acceso a otras partes de la realidad que no son accesibles en la vigilia, lo que no significa que en esa otra realidad las reglas que vivimos en la vigilia sean iguales. El tiempo, el espacio... ahí los tiempos se mezclan. Dentro de la experiencia que yo narro estamos hablando de un pasado. Está diciendo: Adelina vio que una sombra negra nos venía persiguiendo, una cosa que ya había sucedido. Ella tuvo acceso a poder ver el pasado, poder ver qué pasó en el pasado. Entonces, en ese sentido no podemos verlo en otros términos. En cuanto a mí, no pienso mucho en la muerte. ¿Qué significado tiene? Para mí, la muerte es el fin.

¿EN CONCLUSIÓN?

Espero que el lector escoja los aspectos que más llamaron su atención y saque sus propias conclusiones a partir de lo leído. En lo que a mí respecta, me interesa mencionar los elementos que a mi modo de ver resultan importantes para elaborar interpretaciones acerca del significado del trabajo de campo para los antropólogos. Por un lado, es evidente que este representa una ruptura de la ingenuidad que al parecer nos caracteriza cuando pensamos en los indígenas en términos de “buen salvaje”, “buen ecólogo” y otros calificativos que cruzaron por la mente de Kawaloule. Como él mismo lo expresa, el trabajo de campo

representó la posibilidad de “comenzar a enfrentarse ya directamente en una forma seria al otro”, lo cual constituye una fuente de conocimiento social, cultural y personal: se descubre al otro al mismo tiempo que se descubre uno mismo. Por otro lado, entre paréntesis, cabe destacar la preocupación de Kawaloule por contribuir en la consecución del reconocimiento de un grupo humano (los wayuu pescadores) como una de las motivaciones para hacer su investigación entre ellos, lo cual dice algo sobre esa idea de compromiso social que caracteriza —y en ocasiones desvela— a los antropólogos. El tema del descubrimiento del otro y de uno mismo merece reflexión aparte. Sólo quiero resaltar el hecho de que esta situación está estrechamente ligada a la experiencia del viaje como elemento central y fundacional de la antropología y de Occidente como cultura, pues en realidad Occidente se descubre a sí mismo en la medida en que descubre a otros. Es decir, en la medida en que viaja. Esto se relaciona con aquella frase que dice que “para conocer hay que caminar”, lo cual ha sido recogido por Luis Guillermo Vasco (2002) en sus trabajos sobre los guambianos (2002) y que en este relato volvemos a encontrar, esta vez en boca de Azael, quien parece encarnar la antigua figura del “informante”. En otras palabras, para conocer “hay que experimentar las cosas, hay que sentirlas”, como nos lo dice Kawaloule, y este es el motivo central del conocimiento antropológico, a diferencia de lo que piensa el sociólogo Charles Wright Mills, quien afirma que «buena parte de la “investigación empírica” está condenada a ser ligera y poco interesante» (2005: 215). Mientras que algunos toman por cierta la posición de Mills, otros privilegian la investigación empírica como fuente de conocimiento. Dicho debate está abierto, mas la pregunta que he querido resolver no es si la investigación empírica de nuestro antropólogo fue ligera o poco interesante —esto lo ha de juzgar el lector— sino lo que su primera investigación empírica significó para él. Es claro que la antropología se funda sobre la base de conocer directamente las sociedades que se investigan y que el trabajo de campo involucra el uso de los sentidos y de la experiencia personal como fuentes de conocimiento.

Por último, quisiera señalar esa condición de “liminalidad” característica del antropólogo mencionada en el relato, según la cual el antropólogo no está en ninguna parte (“el antropólogo ya no está aquí, pero tampoco está allá. No está en ningún lado”) y se convierte en

una especie de monstruo, como sugiere Kawaloule, tomando prestadas las ideas de Jean Duvignaud. Esta misma característica la comenta Claude Lévi-Strauss (1964: 253) cuando escribe que las condiciones de vida y de trabajo del etnógrafo “lo alejan físicamente de su grupo durante largos periodos”. Y continúa: “Debido a la brutalidad de los cambios a que está expuesto, adquiere una especie de desarraigo crónico; nunca más se sentirá en casa en parte alguna; quedará mutilado psicológicamente”.

Ante estas palabras, no queda más que preguntarse: ¿Qué clase de apuesta hacemos los etnógrafos al embarcarnos en un trabajo de campo que nos mutila? ¿Qué clase de asidero nos brinda la etnografía?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Lévi-Strauss, C. (1964). Cómo me hice etnógrafo, *Eco*, 3(9), 246-261.
- Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.
- Wright Mills, C. (2005 [1961]). *La imaginación sociológica*. Traducción de Florentino M. Torner. México: Fondo de Cultura Económica.