

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC
CENTRO DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS – CFH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS

Maya Mazzoldi Diaz

Dimensões da percepção e da memória nas gerações Wayúu urbanas.
Etnografia realizada no ano 2007 em localidades da Colômbia e da Venezuela.



Ilha de Santa Catarina

2008

MAYA MAZZOLDI DIAZ

*DIMENSÕES DA PERCEPÇÃO E DA MEMÓRIA
NAS GERAÇÕES WAYÚU URBANAS.*

*ETNOGRAFIA REALIZADA NO ANO 2007
EM LOCALIDADES DA COLÔMBIA E DA VENEZUELA.*

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como exigência parcial para a obtenção do Título de Mestre em Antropologia Social, sob a orientação do Dr. Professor Oscar Calavia Sáez.

Ilha de Santa Catarina,
2008

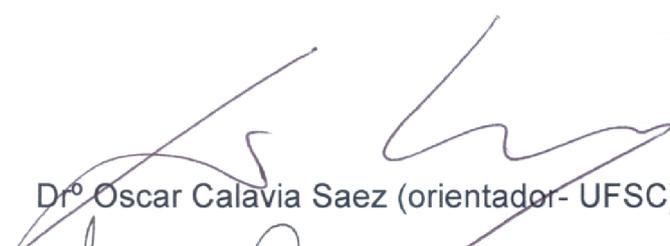
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“Dimensões da percepção e da memória nas gerações Wayuu urbanas. Etnografia realizada no ano de 2007 em localidades da Colômbia e da Venezuela.”

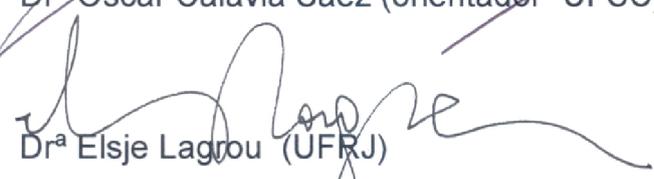
MAYA MAZZOLDI

Orientador: Dr. Oscar Calavia Saez

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



Dr^o Oscar Calavia Saez (orientador- UFSC)



Dr^a Elsje Lagrou (UFRJ)



Dr^a Esther Jean Langdon (PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 29 de fevereiro de 2008.

RESUMO

Neste trabalho de dissertação elaborei o propósito da minha etnografia. Isto era compreender a realidade intercultural Wayuu nos espaços da modernidade e da tradição criados na cidade.

Com esta intencionalidade fiz uma viagem de quatro meses através dos territórios da Colômbia e da Venezuela onde o povo Wayuu habita e transita cada dia, desde o século XVI. Deste modo, a minha pesquisa de campo, é urbana, qualitativa e etnológica, com diálogos de profundidade e uma observação-participante densa, nas cidades de Maicao e Maracaibo.

Segundo os passos da etnografia na cultura wayuu urbana são atribuídos à corporalidade e ao gênero feminino, caracteres de poder, incorporados da natureza do Outrem. Concluindo que na memória viva da tradição Wayuu, diversas formas de potenciar ao sujeito feminino como agente social da transmissão de saberes entre gerações; entendida sua natureza como transcendente no conhecimento e transformadora (performativa) da experiência.

Palavras chave: etnologia urbana, performance ritual, gênero, antropologia simbólica, antropologia interpretativa.

ABSTRACT

In this work of dissertation, I elaborated the will of mine ethnography. This was to comprehend how is the Wayuu intercultural reality in the spaces of modernity and tradition created on the city.

With this proposal I made a travel of four months through the territories of Colômbia and Venezuela were the wayuu people use to habit and move every day, since the XVI century.

Following this, my urban research is qualitative and ethnological, with deep dialogues and a thick participating-observation in the cities of Maicao and Maracaibo.

Going on with this steps, in the wayuu urban culture are attributed to gender and female subjective experience of the body (*corporalidade*) characters of a power incorporated from Other nature. In this context of the live memory, on the Wayuu tradition, differents events appears potentiating the female subject for being a social agent of the transmission of the wisdom, generation by generation; comprehending her nature as one trascendent in the knowdlege and performative of the experience.

Key words: urban ethnology, ritual performance, gender, symbolic anthropology, interpretative anthropoloy.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1. Mapa território ancestral Wayuu e localidade urbanas próximas. Fonte: PERRIN, M. (1980)

FIGURA 2. Imagem da cidade de Maracaibo, Parroquia Idelfonso Vasquez. Fonte: MAZZOLDI, M.

FIGURA 3. Mulher wayuu caminhando nas ruas do bairro Catatumbo, Parroquia Idelfonso Vasquez. Fonte: MAZZOLDI, M. (2007).

FIGURA 4. Família Boscan Epinayuu de Maicao (Colômbia) Fonte: MAZZOLDI, M. (2007)

FIGURA 5. *Rancho* urbano da família wayuu pobre, bairro Etnia Guajira, Parroquia Idelfonso Vasquez. Fonte: MAZZOLDI, M. (2007)

FIGURA 6. Mapa do litoral Caribe e Ilhas Antilhas do comercio internacional. Fonte: <http://es.wikipedia.org/wiki>.

FIGURA 7. BENJUMEA B., Paola, **Crônica de una de las tradiciones más sagradas de esa etnia indígena de la Guajira**: El otro último adiós de los Wayuus. El Tiempo, Colômbia, 21 de Janeiro de 2007.

QUADRO 1. Polissemia dos nomes da língua Guajira referentes às metáforas e metonímias entre substancias corporais animais humanas e vegetais.

FIGURA 8. Sra. Amaloea Perez Epieyuu e a autora no jardim da sua casa no bairro Curarire, Parroquia Idelfonso Vásquez. Fonte: MAZZOLDI, M. (2007).

FIGURA 9. Sra Angélica Epieyuu, madre de Amaloea. Localidade de Guarero, Estado Paez. Ela tece uma rede de “tripa”. Fonte: MAZZOLDI, M. (2007)

FIGURA 10. Na casa de Zenaida, Bairro Catatumbo, Parroquia Idelfonso Vasquez. Atrás uma rede elaborada com um antigo desenho de muito prestígio entre os conhecedores da tecelagem wayuu. Fonte: MAZZOLDI, M. (2007)

FIGURA 11. Atavio festivo da mulher, na cultura Wayuu. Festival da Cultura Wayuu, Uribia, Colômbia. Fonte: MAZZOLDI, M. 2007.

FIGURA 12 Y 13. Jovens wayuu ataviados para o desfile durante o primeiro dia do XXI Festival da cultura Wayuu, Uribia, península da Guajira, Colombia Fonte: MAZZOLDI, M. (2007).

*Para minha esposa Elaine,
todo seu amor e sua arte transfiguram
este material de trabalho no tempo*

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros e alegres agradecimentos na Colômbia, para meus pais, Olga e Bruno, por tudo seu apoio econômico e estímulos incondicionais para continuar; na Organización Nacional Indígena de Colombia - ONIC para Rafael Epiayu; na cidade de Maicao para a família Boscán Epiayuu, Carmen, Sandra, sua mãe Eulália, e a tia Francia; na cidade de Maracaibo para a família Fernández Jusayuu, Zenaida, Gloria, Amelia, a senhora Maria e sua família; para a sra. Amaloe Epiayu e sua família no bairro Curarire e na localidade fronteiriça de Guarero; na Universidade Bolivariana de Venezuela, ao antropólogo Luis Perez, por o material transmitido e seus bons conselhos metodológicos; à professora Fátima e aos estudantes wayuu por a confiança depositada em mim; na escola bilíngüe e bicultural Yanama à ceramista Dorila Echeto Ipuana; da Associação Indígena da arte wayuu *Jalianaya*, à tecelã Emilia Arevalo Uliana; da Universidade do Zulia, aos professores Nemesio Montiel Jayariyuu e Hugo Barbosa, e à Licenciada Ingrid Isamber Silva Uliana; do Servicio de Documentación e Investigación Nacional Indígena – SEDINI ao querido professor Miguel Angel Jusayuu, e da Secretaria de Cultura, ao poeta e antropólogo wayuu Jose Angel Fernandez Uliana. Todos e todas me dedicaram horas de seu tempo para uma conversa sobre a memória e a vida do povo Wayúu na cidade.

Em Brasil, graças à bolsa outorgada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do nível superior – CAPES; na Universidade Federal de Santa Catarina, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, graças pelo apoio econômico para livros e matérias de papelaria do Núcleo de Estudos de Saberes e Saúde Indígena – NESII, coordenado pela

professora Dra. Esther Jean Langdon; na Ilha de Florianópolis, graças ao crédito para estudantes do Banco do Brasil. Todas estas instituições participaram economicamente na boa continuidade de meus estudos de mestrado e na realização da pesquisa de campo num país alheio.

Igualmente quero agradecer aqui a meu tutor acadêmico, o professor Dr. Oscar Calavia Sáez, quem leu cada página que eu produzia e com sábios conselhos e boas leituras me estimulou para que escrevesse bem e fizesse de maneira honesta minha etnografia.

A Karla, a Rosa e a Gisele graças por a sua hospitalidade, a Ana, graças por o atendimento humano e cálido recebido na secretaria do PPGAS.

Maya Mazzoldi Diaz

ABREVIATURAS E SIGNOS ¹

- (´) O apóstrofo indica que a sílaba precedente é tônica e breve (ípa´). O apóstrofo na primeira sílaba (e´rrá) e quando concorre na mesma sílaba com o tíu (atoóu´tá), indica um som glotal.
- (˘) O tíu na língua Guajira indica uma sílaba tônica, não breve.
- h* Indica que a sílaba precedente é larga.
- sh* Se parece á *sh* inglesa.
- ü Vocal posterior não redondeada, como uma u com os lábios ensanchados para trás.
- û é um *u* com o tíu.
- l* Intermedia entra a *ele* e a *ere* do castelhano.
- a, ch.* As outras letras correspondem a sons mais ou menos afins aos castelhanos, ainda que evidentemente ao ser um sistema fonêmico diferente distinto a equivalência é aproximada.

¹ A gramática da língua Guajira que utilizei no corpo do texto, tem como fonte o Dicionário Sistemático de la lengua Guajira, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2006.

Sumário

Introdução	15
Capítulo 1	22
Paisagem e etnohistoria	
Capítulo 2	43
O sangue, o amuleto e o sonho na corporalidade	
Capítulo 3	58
Lei de compensação simbólica	
Capítulo 4	62
Dos fluidos corporais e da carne da pessoa	
Capítulo 5	70
Para a configuração Wayúu do gênero feminino	
Considerações finais	93
Glossário	101
Referências gerais e bibliográficas	102

O território ancestral wayúu compreende toda a península da Guajira, situada entre os 11° e 12° 28' de latitude norte e 71° 06' e 72° 55' de longitude oeste; a extensão da península pode alcançar uns 15.380 quilômetros quadrados dos que aproximadamente 12.240 estão no lado colombiano e 3.140 na parte venezuelana. O território ancestral tem como limite oriental ao Golfo de Coquibacoa e como limite ocidental à vertente norte oriental da Serra Nevada de Santa Marta; ao sul os últimos assentamentos tradicionais wayúu estão próximos ao curso meio e baixo dos rios Ranchería e Limón na Colômbia e na Venezuela, respectivamente.

Na fig.1. Vocês, leitores podem ver a zona wayuu delimitada, distingue-se também a vizinha cidade de Maracaibo, que é bem chamada "a terra do sol amada" (10 anos atrás mantinha uma temperatura média de 29°C, porém com o incremento da poluição, atualmente, no verão, a temperatura alcança facilmente os 39° C, porém a temperatura mais comum vai dos 35° C aos 37° C); é a segunda maior cidade da Venezuela, situada na margem ocidental do Lago de Maracaibo; fundada a primeira vez pelo alemão Ambrósio Alfínger, em 1529 (Perez, L. 2005:76).



FIGURA 2. Imagem da cidade de Maracaibo, Parroquia Idelfonso Vásquez. Fonte: MAZZOLDI, M. (2007).



FIGURA 3. Mulher wayuu caminhando nas ruas do bairro Catatumbo, Parroquia Idelfonso Vasquez. Fonte: MAZZOLDI, M. (2007)

Introdução

“Como se aprendió tu nombre Wenshi!...Maya
- maiá, maiá!!! – que significa, apúrate, apúrate”

Na conversa com Zenaida Fernández Jusayuu, apareceu sua Filha Wenshi de três anos de idade, sua mãe se refere a um termo na língua materna, o guajiro.

Realizei a pesquisa qualitativa e etnológica deste relato junto a pessoas pertencentes ao povo Guajiro do extremo norte da nossa América Latina. Esse etnônimo os distingue na literatura etnográfica que vai até os anos noventa; dessa maneira foram nomeados nas Crônicas e Relações da conquista do império espanhol. Apesar disso, desde 1991, o movimento social das coletividades guajiro, organizado por interesses civis, políticos, econômicos, ambientais e culturais em comum, ganhou uma autodenominação, e utilizando os nominativos próprios da sua língua, autoreconheceu-se como povo ameríndio Wayúu [gente], falante de uma das línguas Aruaque da bacia do rio Orinoco, a língua Guajira ou Wayuunaiki.

Nesse período entrava em vigência na Colômbia, a legislação pertinente ao cumprimento do Convênio 169 da OIT, de 1989, sobre povos indígenas e tribais em países independentes¹. Nesse ano também, se publicou uma versão bilíngüe, do

¹ A partir do Convênio 169 da OIT e da nova Carta Constitucional de Colômbia em 1991, foi estipulada a Lei 21 que tem como premissa a participação e o respeito à identidade cultural: tanto o governo como as comunidades dos grupos étnicos assumem a responsabilidade de desenvolver ações para proteger os direitos dos povos indígenas e garantir o direito a sua identidade através de medidas concretas que permitem salvaguardar tanto às pessoas, como às suas instituições, bens, trabalho, cultura e meio ambiente.

espanhol e do wayuunaiki, da nova Carta Constitucional de Colômbia, fundamentada na “diversidad étnica y multicultural de la Nación”.

Os Wayúu (Goajiro) constituem o grupo indígena mais numeroso na Colômbia e na Venezuela; em 1992 sua população alcançava as 297.454 pessoas: 128.727 (43,3%) no lado colombiano da península e 168.727 (56,7%) no lado venezuelano. A povoação feminina da etnia constitui o 52,2% do total da povoação e 57,6% da povoação Wayúu tem menos de vinte anos (W. Guerra 2001). Migram para áreas urbanas próximas ao seu território ancestral, como Maicao, Riohacha e Uribia, do lado colombiano, e para cidades como Maracaibo e Caracas, no lado venezuelano; igualmente se mobilizam para territórios rurais da parte norte e ocidental da Venezuela.

Eu queria compreender a realidade intercultural Wayúu, até os espaços da modernidade e da tradição criados na cidade. Neste propósito tive como motivações sensíveis às falas registradas no ano 2002, com mulheres wayuu que se mobilizavam desde o território ancestral na Colômbia até a cidade de Maracaibo onde moram aproximadamente 60.000 wayuu.

Dos relatos femininos sobre a experiência ritual, emergia a diferença traçada entre o nível das relações de interculturalidade nas localidades visitadas e a expectativa moral e estética que o fundo cultural potenciava para a mulher através de um padrão de beleza, onde o corpo é forte e generoso, e a subjetividade, hábil e criativa na tecelagem, assim como virtuosa no comportamento e no uso da palavra. Esta diferença tinha predominância da dinâmica da sociedade hegemônica, ocidental, colombiana, ou dos valores e modo de vida do povo Wayúu.

Desta maneira, para a elaboração do projeto considerei a proposta da antropóloga mexicana Rosalva A. Hernández² (2004) que analisava as complexidades do fenômeno migratório dos Mame, camponeses indígenas do território fronteiriço chiapaneco, observando que o gênero, a geração e as redes de relações dos que emigram tem um *sentido de pertença* que não é territorializado, mas sim *atravessado por outras mediações, multilocais*. Assim, ela pleiteia sair do essencialismo cultural para o reconhecimento de múltiplas redes que criam identidade, vista a fragmentação dos imaginários coletivos.

Igualmente incorporei a etnografia de Cristiane Lasmar (2005), realizada no contexto atual do Alto Rio Negro, no Brasil, pois a sua expressão do *jogo das identidades* estava no amplo espaçamento³ da significação que R. A. Hernández dava ao *sentido de pertença* dos Mame, no que mediações multilocais afetam aos sujeitos de uma sociedade ameríndia que se mobiliza para zonas fronteiriças.

Na pesquisa de C. Lasmar, o local foi o município de São Gabriel da Cachoeira, uma cidade que reúne, brasileiros brancos, indígenas Tucano orientais e também migrantes indígenas Tariana (família lingüística Aruaque) que desceram dos rios Uaupés e Negro pelo curso meio do rio Negro, para o contexto urbano. Na sua etnografia a observação do jogo das identidades nas relações entre indígenas e brasileiros brancos lhe permitiu “descortinar de um modo mais expressivo as *novas* capacidades de agência das mulheres” (LASMAR, C.2005:26 *cursivas minhas*)

² Referencia do Seminário Internacional, “Lugar, Espacio y movilidad em América Latina” (U.Nal, Colômbia, 2004), da palestra titulada “Cruce de fronteras, reflexiones sobre identidades, transnacionalismos y poscolonialismos” da Doctora Rosalva Ayda Hernández, antropóloga-pesquisadora do CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México. Autora del texto “La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial” (2004)

³ A possibilidade de um espaçamento nas noções utilizadas e a produção ao mesmo tempo, ativa e passiva (dessa indecisão, aquilo que não se deixa ainda ser comandado e distribuído por a oposição, presença/ausência), dos intervalos sem os quais os termos “plenos” não significariam, não funcionariam (J.Derrida, 2001: 33). Este tema é incompatível com o motivo estático, sincrônico, taxonômico, a-histórico, etc, do conceito de estrutura. Mas não é a-estrutural (Op.Cit.: 34).

aproximando-se daquela maneira, de outras noções, ao redor da sociedade, dos seus limites, e fronteiras.

Finalmente, orientando meu estudo a professora Dra. E. Jean Langdon deu-me para ler o estudo de Luisa Elvira Belaunde (2005) dedicado à etnologia dos povos amazônicos. Ela coloca que, nas interações interpessoais, há uma relação entre o passado e o presente, onde os encadeamentos existentes entre as noções do sangue e do gênero atualizam a memória viva. Elabora um tecido entre o sangue feminino, o gênero e a origem da Lua nos relatos míticos, com os Kaxinawá, os Upichia, os Airo-pai, os Piranha, os Paracaná, os Yagua, os Desana, os Machiguenga, e os Shipiai. Também encontramos referências etnográficas das teorias amazônicas sobre a origem da menstruação e do incesto nas descrições das dietas e da reclusão para a manipulação ritual do sangue menstrual, do parto, do homicídio e do eclipse de Lua (BELAUNDE, E.2005: 261).

Unida a este conhecimento, minha responsabilidade ética como parte da humanidade e no papel de antropóloga se divide. Em primeiro lugar e a modo de premissa filosófica urgente para a estética que me gostaria disseminar nesta etnografia, trago as palavras de Jacques Derrida (2002) que reflexionam sobre “o mal radical” que parece marcar o nosso tempo,

Não pela figura abstrata da morte, do mal ou da enfermidade da morte, mas pelas formas do mal que são tradicionalmente enlaçadas com uma extirpação radical e o conseqüente descarrilamento da abstração que são, a máquina, as técnicas, a tecno-ciência⁴, e ao redor, toda a transcendência da teletecnologia (DERRIDA J. 2002:43).

⁴ Com esta característica, Jacques Derrida pensa nestes poderes da abstração e de dissociação (telecomunicação, esquematização universal, objetivação, deslocalização, etc), hoje, ao respeito da religião. “Nesse lugar, conhecimento e fé, tecnociência (capitalista e fiduciária) e crença, fidelidade, crédito, o ato de fé, vão sempre fazer causa em comum, limitados uns com outros por a venda da sua oposição. De onde a ‘aporia’ - uma certa ausência de caminho, trajetória, assunto, salvação – e as duas fontes”. (DERRIDA, J. 2002:43 *tradução minha*)

Em segundo lugar, considero como *patrimônio* o saber da tradição, no qual as mulheres predominam entre outras áreas, nas práticas médico-mágico-religiosas. Desta maneira espero colaborar com a iniciativa de revitalização da memória que a Associação Civil Yanama de educadores e dirigentes promoveu (MOSONYI, *Apresentação* em V. ROSALES, 1996).

Na extensão de cinco capítulos, meu relato etnográfico anima uma linha de argumentação: o vínculo entre o poder outorgado ao sangue uterino, a configuração do gênero feminino e o trabalho criativo e político das mulheres wayuu da cidade. Tratamos do povo Wayúu e da sua cultura, do seu imaginário e das manifestações coletivas transmitidas até as gerações que moram no âmbito urbano.

No primeiro capítulo apresento os contextos etnográficos e indígenas que me deram entrada no campo de pesquisa, em Maicao (Colômbia) e em Maracaibo (Venezuela). Em ambos contextos, as mulheres indígenas que conheci são agentes sociais que participam do projeto político de união latino-americana no socialismo do século XXI, proposto pelo presidente Hugo Chavez. Elas têm sua vida dedicada à gestão comunitária, além das suas responsabilidades familiares e com o trabalho assalariado que lhes dá o sustento.

No segundo capítulo os leitores conhecerão o imaginário Wayuu sobre a vida e a morte nas dimensões corporificadas pela pessoa wayuu, o sangue uterino, o amuleto chamado *laníia*, e as anunciações do Sonho. Explicaremos que, ainda na cidade, estas dimensões são significantes de uma estética manifestada nos eventos performáticos que compõem a vida ritual cotidiana e extraordinária deste povo indígena. Gostaria de introduzir esta estética - que leva-nos ao paradigma da dádiva - e utilizar os termos acunhados por Jacques Derrida na expressão “dádiva incondicional” (DERRIDA, J. 1991) para me referir à vida ritual wayuu para com o mundo dos espíritos.

No terceiro capítulo adentraremos nas formas desta compensação simbólica, veremos sua origem no valor do sangue uterino e iremos para as formas de organização da vida social. No quarto capítulo apresento três grandes conceitos que apóiam a compreensão desta natureza do vínculo social wayuu: a fecundação, a descendência, e a lei do grupo restrito de parentes maternos, *apiushi*.

O quinto capítulo entrelaça as narrações de algumas das mulheres wayuu, sobre sua experiência e visão do mundo na configuração do gênero feminino de sua tradição.

Assim, temos que a educação recebida, o trabalho desempenhado e o cuidado da maternidade transfiguram a expressão social da corporalidade para uma estética das emoções na que os espaços criativos *liminoides*, onde acontecem as práticas médico-mágico-religiosas, o ritual de passagem da puberdade, o aprendizado das habilidades femininas, e a performance do ritual de encerro, conformam a esfera privada e doméstica, da pessoa, em tanto que no espaço público, acontece a união dessa identidade mais individual, com o coletivo, para outras formas de agencia social, no trabalho urbano, e na transmissão de conhecimentos para a comunidade.

Com tudo que estas mudanças na educação e no trabalho da mulher parecem encontrar o peso necessário para o equilíbrio social, há uma urgência que posso destacar em quanto à valorização da memória e do saber wayuu: a recuperação dos antigos desenhos *kaanás* na tecelagem. Durante o último mês da minha estada de campo, as mulheres do bairro Curarire, na Parroquia Idelfonso Vásquez (Maracaibo), solicitaram minha colaboração na elaboração de um projeto de desenvolvimento cultural que as incluísse como tecelãs urbanas. Dessa forma, procurando ajuda para este propósito, me aproximei ao projeto *Red de Arte* do Ministerio del Poder Popular para la Cultura de Venezuela, e participei junto com algumas mulheres indígenas do

bairro, de um curso introdutório á arte dos *kaanás* (desenhos) wayuu. A Associação Indígena da arte wayuu *Jalianaya* ofereceria esta primeira formação mais outra, prática, para quem apresentasse um projeto com objetivos e necessidades bem definidos. Continuando com meu compromisso, foi a dialogar com a sra Emilia Arévalo Uliana, ela também me manifestou esta urgência pedagógica.

Capítulo I - Paisagem e etnohistoria

Durante o mês de janeiro e até fevereiro 15 de 2007, estive na minha cidade de origem, Bogotá (Colômbia), procurando um financiamento adequado para as despesas da viagem, para comprar o equipo audiovisual e outros materiais que utilizaria na pesquisa. A instituição que de imediato demonstrou pleno interesse na pesquisa foi a Organização Nacional Indígena de Colômbia - ONIC, especialmente porque procuravam criar uma rede de mulheres indígenas na Colômbia. Um processo organizativo como esse já o realizava uma mulher indígena wayuu, Noelí Pocaterra, fundadora da Red de Mujeres Indígenas de Venezuela.

Dessa maneira, através de Rafael Epiayu⁵ da ONIC contatei às duas mulheres wayuu que desenvolviam esse projeto. Para o nosso encontro, em fevereiro trasladei-me para a pequena cidade de Maicao, península da Guajira, no nordeste da Colômbia.

Apresentarei as localidades nas que realizei a minha pesquisa de mestrado iniciando assim meu relato etnográfico.

Localidades na urbe

Maicao é uma pequena cidade colombiana fundada no século XX. Com bairros construídos ao redor dos locais de uma rede ampla de mercado onde os Wayuu, os colombianos, os venezuelanos, e os árabes emigrantes convivem, trabalhando com o comércio

⁵ Como muitos indígenas, este líder da ONIC utiliza o nominativo de seu clã como o sobrenome da sua cidadania.

de todo tipo de mercancias (carros, eletrodomésticos, lençóis, plásticos, ferramentas agrícolas, alimentos, cobertas, roupas, sapatos, etc).

Entre fevereiro e junho as chuvas da estação não amainaram sobre esta zona do sul da península, na ida e na volta encontrei as rodovias alagadas aos lados e as ruas da cidade em lodaçal. Em Maicao, um aglomerado alheio, de barulho e de congestão, dificulta caminhar livremente: o tráfego de carros e de pessoas que levam frenéticas grandes quantidades de mercadoria, dos carrinhos móveis com a venda de comida rápida (empanadas, sucos, cachorros quentes, pasteis, frituras, café, etc) nas esquinas, e das pessoas que vão viajar e que aguardam a saída do próximo transporte para Uribia, Maracaibo, Manaure, Cabo da Vela ou para Riohacha.

Embora no mês de fevereiro tudo o litoral colombiano, desde Barranquilla até Riohacha festeja o carnaval, apenas consegui me orientar sai o mais logo possível fora do setor comercial; um homem trabalhador me ajudou a levar a mochila com um carrinho de mão que tem para esse propósito, ele conhecia o bairro aonde eu ia, assim caminhei detrás dele até dar com o numero da casa. O encontro que havia marcado era no antigo bairro chamado Boscán, um dos primeiros bairros fundados na cidade; o bairro leva o sobrenome do maior benfeitor da cidade, um homem branco da Venezuela que se cassou com uma mulher wayuu do clã Epinayu.

A casa onde me esperavam pertence a uma família desse antigo clã dos Epinayu; aí estavam as mulheres da linha materna: Sandra, sua mãe Eulália, suas tias Maria Minta e França, e suas outras irmãs uterinas, Yadir e Yajaira, cada uma com seus filhos pequeninos que dormem aí ao cuidado da tia-avó, em tanto que suas mães vão trabalhar. Depois de cumprimentar e de me apresentar com elas, saí da casa e na esquina da rua, liguei desde um serviço informal de venda de ligações para celulares e fixos.

Meu principal contato wayuu no início desta pesquisa, me convidava para ir até Cojoro, uma localidade rural muito próxima da fronteira colombo-venezolana onde durante todo o final da semana celebrariam o III congresso organizado pela ORPIZ - Organização regional dos povos indígenas do Zulia, Venezuela; esperavam a assistência de 700 indígenas (Wayuu, Japreira, Añú, Yukpa e Bari).



FIGURA 4. Família Boscan Epinayuu de Maicao (Colômbia)
Fonte: MAZZOLDI, M. (2007)

Quando uma das mulheres da família Boscan Epinayu, possuidora de cartão de identidade venezuelano, ofereceu-se para me acompanhar até o Rabito - um posto de comando do lado venezuelano, perto da fronteira - aceitei subitamente!. Embora que atualmente as mulheres wayuu não precisem apresentar passaporte quando atravessam a fronteira em Paraguachón, se sabe que devem falar a língua e vestir as roupas típicas; no caso dos colombianos e demais estrangeiros na fronteira, o trato não era mais esperançoso, fariam exigências, por isso era melhor se à noite eu ia acompanhada até o outro lugar do encontro. Saímos essa noite em dois bons lugares ao lado do condutor da caminhonete, a viagem demoraria uma hora desde Maicao até o Rabito.

A mulher que viajou comigo era perfeitamente bilíngüe, ainda que não tivesse completado o ciclo de escolaridade, ela falava e entendia o espanhol e o wayuunaiki com fluidez: entendeu que minha pesquisa era com mulheres wayuu migrantes na Venezuela. Começou assim a me narrar sua própria história: tínhamos a mesma idade, na faixa entre os 30 e os 40 anos de idade; ela, mãe separada, atualmente era empregada doméstica em Caracas, lá trabalhava para ajudar no sustento de seus filhos menores que deixava em Maicao. Conhecia também Maracaibo, mais sabia que o melhor salário para ela estava na capital; aí tinha encontrado o último emprego através de uma agência de trabalho. Seu sonho era ir um dia para trabalhar em Curaçao, adorava viajar!. Ela também quis saber de mim se era casada, se tinha filhos, com quem me encontraria depois em Maracaibo, que países conhecia, etc. A viagem foi realmente curta.

Em Paraguachón, no lado colombiano da fronteira, troquei parte das divisas que trazia; depois do congresso pensava em voltar para Maicao, queria conhecê-las mais, e me parecia também que junto com o avanço da minha pesquisa participaria do processo organizativo que elas lideravam no lado colombiano.

A noite em que chegamos a Cojoro, Carmem, a liderança colombiana, apresentou-me à deputada indígena venezuelana, Noeli Pocaterra, rodeada das mulheres, homens, e jovens wayuu; não consegui falar com ela; era uma celebridade, assim que mantive-me na distância. A deputada dormia no interior da casa da senhora onde todos nós, no exterior, penduramos as redes para dormir; deram-nos toda a alimentação gratuitamente. Por iniciativa dos organizadores, com outros voluntários, ajudamos a recolher o lixo de plásticos e latas que iam ficando dia após dia no quintal.

O congresso durou três dias, o primeiro dia, depois dos discursos da abertura, um grupo de indígenas Yukpa, alguns wayuu e estudantes acharam injustas as condições nas que se realizava o congresso; ameaçaram com obstaculizar as atividades, gritaram que o congresso

estava “viciado”, manipulado; abandonaram o lugar. No entanto, os que ficaram qualificaram-lhes de sabotadores⁶.

Um dos propósitos desta reunião dos indígenas do Estado do Zulia era a eleição dos novos estatutos e membros da coordenação do CONIVE - “Conselho Nacional Indígena de Venezuela” que guiariam às comissões de trabalho formadas para apoiar o socialismo proposto pelo presidente Hugo Chávez. Nesses dias estive na mesa de trabalho que se formou para a discussão sobre “O socialismo do século XXI” que traz para o presente o “sentido de solidariedade, de reciprocidade e da forma de vida coletiva ancestral que herdaram os povos indígenas”⁷. Houve uma plenária o domingo, mas finalmente o congresso não teve um consenso nos critérios estabelecidos para a eleição dos representantes indígenas.

Voltamos com Carmem e Sandra para Maicao, e embora tivéssemos uma estranha sensação de insatisfação, havíamos visto em ação às lideranças wayuu venezuelanas, tinha fotos delas; tinha também uns números de telefone para tentar um encontro em Maracaibo ou em Caracas, com quem militava na luta pela defesa dos direitos e a resistência indígena. Havíamos presenciado um ato político organizado e protagonizado por indígenas wayuu, com o hino venezuelano cantado na língua goajira, escutamos a música tradicional dos wayuu, interpretada ao vivo, e a voz de uma cantante indígena Añu, numa famosa canção dedicada a Venezuela.

No retorno começamos a falar das nossas coisas, dos casamentos e dos problemas em um casal, dos filhos e das lutas que uma família wayuu em disputa tem que confrontar. Destaco aqui algumas das frases que me interessaram por o simbolismo que revelavam, relativo á noção do sangue na sua cultura: “o lençol que colocamos na reclusão è vermelha”, “o sangue para nós é proteção”.

⁶ “Wayuunaiki” Periódico de los pueblos indígenas, Año VI No. 95 Março de 2007:3.

⁷ Op. Cit.

Na seguinte semana as acompanhei na reunião da comunidade wayuu de Quatro Vias, município de Uribia, com o governo local e um representante do Ministério de Justiça. Esta é uma localidade vizinha da cidade de Uribia, chamada assim porque nesse ponto se entrecruzam as rodovias que vão para Uribia, Maicao, Riohacha e para o sul da Guajira, ao Cerrejón; a localidade está na metade entre os dois litorais da península, precisamente por aí passa o trem que leva o carvão extraído no sul da Guajira colombiana.

Os territórios colombianos de algumas destas comunidades indígenas, nos municípios de Manaure, Maicao e Uribia também serão atravessados pelo gasoduto Transcaribeño (binacional) cujo tratado foi assinado em julho de 2.006; esta obra foi motivação da nossa reunião em Quatro Vias.

Como lideranças indígenas, Carmem e Sandra deviam esclarecer para o governo o que não fizera a empresa colombiana: consultar previamente com todas as comunidades envolvidas e “concertar” o tipo de indenização que precisassem. Das “100 comunidades que não foram consultadas”⁸ algumas pertencem a Quatro Vias. A reunião foi boa para saber que devíamos elaborar umas cartas dirigidas às instituições do governo e às privadas envolvidas. Sendo que o dia da minha partida da Colômbia se acercava, escrevemos as cartas no portátil, dedicamos nossas conversas aos melhores projetos que se poderiam realizar com o dinheiro da indenização, pensamos nos problemas dos projetos coletivos que integram a famílias de distintos clãs.

Em Maracaibo o fuso horário avança uma hora em relação à pequena cidade colombiana de Maicao. A pesar do dia caloroso em que viajei o trajeto pela rodovia foi apenas de duas ou três horas e meia; talvez demora algo mais quando a policia nos postos de comando faz requisições extremas da bagagem de cada pessoa. No nordeste a Colômbia faz

⁸ “Wayuunaiki” Periódico de los pueblos indígenas, Año VI no. 95, marzo 2007:9.

fronteira com o estado venezuelano de Paez, a sua vez, este limita do lado oriental com o estado venezuelano do Zulia, onde se encontrava meu destino.

Observei desde a caminhonete, que na planície deste litoral ocidental da Venezuela, o principal uso da terra é para habitação e para a cria de gado. Seguem em menor grau, cultivos de palma de coco, plátano e mandioca; e no antigo território dos Paraujanos (hoje reconhecidos como povo indígena Añú) o sustento cotidiano deriva da pesca e do sal.

Às 14 horas eu esperava a minhas anfitriãs na parada das caminhonetes que fica na entrada da cidade, um lugar muito popular chamado “La Bomba”, onde de fato, tem um posto de gasolina na esquina; Zenaida e a sua irmã Gloria passaram de carro por mim. Elas vinham do bairro Catatumbo onde mora sua família materna, na periferia da zona nordeste; iam para o trabalho.

Gloria me convidou para acompanhá-la na reunião que tinha em “Ciudad Lozada”, um dos projetos de urbanização do governo de H. Chavez no extenso sector da Parroquia Idelfonso Vasquez. O projeto tem o viés de “trocar *rancho* por vivenda” nas zonas de ocupação da cidade.

O nome de “parroquia” se utiliza no município a modo de organização administrativa de um conjunto de setores subdivididos em bairros. Neste caso, a parroquia Idelfonso Vasquez consta de 32 bairros, com uma população de 65.122 pessoas, das quais 31.298 são homens e 33.824 mulheres; a fonte web de informação considera somente o censo venezuelano de 1.990, em que não aparece especificação alguma sobre a população indígena⁹.

O termo “rancho” descreve uma habitação construída com latões de alumínio, pedaços de lenha ou de plástico; um espaço sem banho, sem chuveiro, sem cozinha separada; as pessoas que moram num rancho penduram suas redes e quase sempre tem uma cama abaixo; moram adultos, meninos, e jovens; o banheiro é a *letrina*, um poço profundo feito na terra;

⁹ www.gobiernoonlinea./iies.faces.ula.ve/censo90/Zulia

devem trazer a água em tanque; geralmente procuram a energia elétrica do transformador mais próximo; o fogão pode ser de lenha ou a gás.



FIGURA 5. *Rancho* urbano da família wayuu pobre, bairro Etnia Guajira, Parroquia Idelfonso Vasquez. Fonte: MAZZOLDI, M. (2007)

Gloria tem um cargo importante na Prefeitura Civil da parroquia Idelfonso Vasquez, ela tem o dever de acompanhar e orientar cada um dos processos civis que são criados nos bairros para a formação dos Conselhos Comunais¹⁰, uma forma de organização comunitária que procura criar entre os cidadãos uma consciência e uma apropriação do poder do Estado que inicia nas comunidades e chega até as instancias ministeriais.

Este projeto estadual e civil do governo do presidente Hugo Chavez, iniciou em Maracaibo nos últimos meses do ano 2006. Assim, em março 2007, a maior parte dos bairros da cidade se encontrava apenas no momento das eleições dos membros do comitê

¹⁰ No marco constitucional da democracia participativa e protagónica, os Conselhos Comunais são “instancias de participación, articulación, integración, entre las diversas organizaciones comunitarias, grupos sociales y ciudadanos y ciudadanas que permiten al pueblo organizado ejercer directamente la gestión de las políticas públicas y de proyectos orientados a responder a las necesidades y aspiraciones de las comunidades en la construcción de una sociedad de equidad y justicia social” (Artículo 2, Ley de los Consejos Comunales, Republica Bolivariana de Venezuela, 2006)

coordenador das diversas comissões de trabalho. Inclusive, este evento político de democracia participativa, baseado numa idéia de agenciamento civil já mostrava efervescência de disputas por fraudes e inveja; o oferecimento maior do governo socialista, para instigar a participação cidadã consiste em dar para cada conselho comunitário uma quantidade (380 milhões de bolívares, 4.000 reais) que deve ser utilizada para a construção não centralizada, das sete primeiras casas do bairro.

O problema aqui, segundo o que escutei nas reuniões em que podia participar, junto com os habitantes venezuelanos, colombianos, brancos, pretos, e indígenas, para a organização dos Conselhos Comuns nos bairros da Parroquia Idelfonso Vásquez, é o que acontece em muitos casos com os projetos de gestão social que um Estado cria para diminuir a desigualdade na população: os que já têm uma casa, os que têm recursos, vão para os terrenos de ocupação popular e se apropriam para aproveitar meses depois, umas ofertas de compra; assim excluem às pessoas e famílias que em verdade precisam da estabilidade de uma moradia digna. Outro caso de fraude muito comum é o das lideranças que aparecem muito engajadas com as necessidades da comunidade até o momento da distribuição dos recursos; mas na hora da gestão dos investimentos, eles ou elas, se apropriam de forma ilícita do dinheiro ou dos bens do Conselho Comunal.

O trabalho de Gloria é de muita responsabilidade; tanto porque no seu gabinete os habitantes adquirem a cidadania venezuelana, quanto porque devem ativar as seguintes fases do processo de organização civil: depois da formação do Conselho Comunal, o investimento dos recursos na construção das primeiras sete casas, o desenvolvimento de projetos para a comunidade a partir de censos socioeconômicos (bolsas para “madres de barrio”, alfabetização nos diversos graus, criação de um centro de saúde, de uma oficina para o trabalho artesanal, saneamento ambiental, etc), o controle do ilícito e da discriminação entre os cidadãos nas relações cotidianas.

Ela, suas irmãs e primas, com outros vizinhos do bairro, começaram o trabalho comunitário em fins dos anos 90, criaram um comedor infantil em que ofereceram também os serviços de saúde básicos. Este voluntariado dedicado ao apoio da comunidade, pouco a pouco atraía-las para uma atividade política, criando também coesão social com quem defendia ao mundo indígena na sociedade urbanizada, Noeli Pocaterra e a Rede de Mulheres Indígenas de Venezuela.

Ao longo dos anos dedicados a formar uma rede de apoio social, urbana, as mulheres desta família wayuu terminaram seus estudos de graduação e de profissionalização técnica. Desde pequenas elas cresceram num âmbito educativo, ocidentalizado e católico, misturado com o respeito das crenças e das práticas mágico-religiosas da família materna. Na sua época, vivenciaram nas escolas públicas de Maracaibo a discriminação dos professores, que repetiam assim fatos do passado,

Los guajiros (...) saben que el maracucho los cree de inferior condición. No hay que olvidar que hasta 1936, se vendían guajiros a los siguientes precios: Hombres... Bs. 1.000; mujeres... Bs. 800; Jóvenes... Bs. 500. Los llamados *indieros* compraban a los guajiros bien en Castillete, al extremo norte, o de los jefes del Castillo de San Carlos que los tenían como presos y los traían a Maracaibo para entregarlos al mejor postor. Toda buena familia tenía en su casa, su parejita de guajiros. (CHOCRON, I., 1978: S.p Em: PEREZ, L. 2005:96).

Hoje em dia, sua vida é muito dinâmica, dividida entre a vida em família, um emprego estável, a promoção de um melhor serviço de saúde no Hospital Universitário de Maracaibo, o tecido artesanal e a educação. Igualmente participam nas múltiplas atividades políticas criadas pela Rede de Mulheres Indígenas, e que apóiam publicamente a consolidação do Partido Socialista Unido de Venezuela - PSUV.

Esta face mais politizada e controversa da sua vocação se entrecruza por um lado, com grandes problemáticas éticas que surgem na opinião de outros ativistas, pelo ganho material que adquirem no seu trabalho mais recente; mas também, pelo abandono das atividades diretas em benefício da comunidade e a procura de soluções reais para as necessidades mais

urgentes nas comunidades de baixos recursos que as levaram até a posição social que hoje tem.

Uma delas decidiu deixar seu trabalho como professora da nova Universidade Bolivariana de Venezuela em Maracaibo e ir a trabalhar num cargo relevante na entidade do governo, Corpozulia. No consenso dos socialistas e ativistas ambientalistas esta instituição do governo tem pouco prestígio, por um lado, no passado entregou para várias transnacionais estrangeiras uma grande percentagem do ganho nacional produto da exploração do carvão; e por outro, as lutas dos ambientalistas para deter a exploração devido aos danos causados pelo carvão nos territórios indígenas nunca foram escutadas aí.

Quando eu cheguei à cidade, a minha anfitriã já trabalhava nesta instituição e irremediavelmente, numa posição contraditória respeito da sua ética de “apoio ao bem da população indígena” mais, ela continuava sem ter a consciência clara sobre os danos que a instituição que agora representava causava ao ambiente e à população.

Em abril, quando eu já não estava morando na casa da sua família, me encontrei de novo frente a versões contraditórias que traziam de volta a pergunta sobre a motivação de fundo do trabalho organizado coletivamente por um (a) Wayuu para o “bem da comunidade”: uma outra mulher wayuu que conheci dedicada junto com sua família à formação de artesãos nas antigas artes do tecido, sob a figura de uma associação sem animo de lucro; também tinha um prestígio controverso: a associação que formara não seria somente promotora do desenvolvimento cultural da população wayuu na cidade, aparecia também como uma exploradora dos produtos elaborados pelos artesãos que se vinculavam primeiro como discentes e depois como fabricantes de primeira mão, o consenso dizia que eram muito mal pagos.

Qual é então o espírito que orienta às lideranças indígenas na vida urbanizada, qual é a ética que seguem suas atividades para o coletivo, o ganho individual, o bem comum, o poder?

Uma resposta sociológica se revela nas condições que a cidade impõe para cada indivíduo com seu núcleo de família, ter um trabalho e “viver na felicidade” do que a sociedade moderna lhe oferece. Outra resposta, mais relacionada com aspectos culturais instiga a pensar que a significação da noção “comunidade” na realidade não atravessa as alianças comuns entre os *apiúshii* de um clã.

Encerrando este parêntese, volto para os primeiros dias em Maracaibo, quando recorri uma das localidades onde se desenvolvia o processo de formação dos Conselhos Comunais, lugar das ocupações mais pobres e recentes que conheci, o terreno era do antigo aeroporto da cidade e pertencia à Universidade do Zulia que os cedeu para a construção da urbanização chamada Ciudad Lozada.

Ante mim apareceu uma imagem dos bairros populares formada por uma planície cheia de barracões construídos com latão, e plásticos, um perto do outro, e muitos. Os “ranchos” ainda que limpos, me impressionaram pelo tamanho minúsculo de cada um; não imaginava quanta gente podia dormir ou quanto calor poder-se-ia resistir sob esses latões, sem os serviços básicos. Além disso, a desigualdade se revelava pertinaz no horizonte.

Nas áreas ao redor, as casas eram de cimento, pintadas, com as ruas pavimentadas, os ônibus que passavam eram novos, o carro do lixo passava, havia rede de energia elétrica, água, etc.; em fim, o que é “normal” para quem mora numa cidade.

Mais, estas são condições extremas de “desigualdade” social, e é sobre esta imagem crua das hierarquias que está construída a nossa sociedade? Explico-me, os terrenos da ocupação que menciono, não são invisíveis: os pobres estão de um lado da acera e do outro está uma classe meia com suas casas bem sólidas, de jardins e árvores.

Os condutores de táxi que peguei algumas vezes pertencem a uma classe meia, ascendente que acredita que o governo do presidente Hugo Chavez é paternalista por via das ajudas que dá para alimentação e subsídio de vivenda aos pobres; eles me diziam que o

presidente Chavez arruinaria ao país, porque “esos pobres tienen es que trabajar y sudar como nosotros lo hicimos, no que les den todo a esos vagos”. Esta eis uma idéia da economia política na que a pobreza é um fator estrutural de toda sociedade e de todo individuo que não luta para ser o que quer. Eis também a escolha pela discriminação da pobreza, na categoria de “vagos”. Com estes discursos era uma irritação pegar um táxi, mais foi necessário também.

Com estes pensamentos dirigia-me, confusa, á pequena realidade construída no meu projeto acadêmico; conseguiria encontrar nestas ocupações recentes de emigrantes, a mulheres wayuu que colaborassem na pesquisa? Distinguia os telares com as redes em elaboração, via a alguma mulher tecendo nos pórticos do seu rancho. Mas a pesar disso eu não conseguia ter tranqüilidade, não entendia o que faziam aí, nessa pobreza, por que abandonavam o mato? Minha reflexão não esclarecia tampouco se era neste contexto onde poderia fazer uma conversa sobre as noções do sangue, da fertilidade e da pessoa, ou sobre a experiência feminina do corpo nas praticas rituais.

Depois de mais de três meses em campo, vivendo na cidade de Maracaibo e percorrendo as ruas, utilizando os meios de transporte que o wayuu comum freqüenta, e visitando alguns dos bairros nos que moram seus pobres; penso que a cidade é um pólo de atração para quem precisa do dinheiro; pois o dinheiro é a matéria principal da troca por alimento. De fato, na maior parte do território ancestral não há comida, porque a terra não é fértil, ou porque os animais não resistem à falta de água, ou porque a pesca não é boa, em tanto que na cidade, ainda com dificuldades e fatigas, encontram água e trabalho para subsistir.

A paisagem do passado no presente

Uma compreensão das relações interétnicas do passado exige uma pesquisa etnohistórica aprofundada que não posso desenvolver aqui. Por este motivo através da leitura nos estudos mais recentes e judiciosos, como o de Luis Perez (2005), e Miguel A. Jusayuu & O. Zubiri (1988) elaborei uma síntese etnohistórica que segue uma linha cronológica desde os tempos da conquista até a configuração urbana de Maracaibo durante o século XX, quando a população wayuu (goajiro) logrou estabelecer uma localização específica no noroeste da cidade.

Devemos atravessar as fronteiras pátrias atuais que conformam a península da Guajira colombiana, e as terras do litoral venezuelano, e ir aos fundos da história do povoamento deste amplo território indígena sobre o qual, no século XVI, o império espanhol fundou as províncias coloniais de Santa Marta e de Riohacha, no litoral norte, e na península da Guajira - atuais territórios colombianos - estendendo seus intentos de povoamento até a parte ocidental do Lago, da Venezuela hodierna.

Os primeiros intentos povoadores do império espanhol tiveram como suporte a exploração de pérolas do Cabo da Vela e o comércio de indígenas como escravos, para a venda na ilha de Cubagua. Esta experiência provocou “un profundo y tenaz resentimiento en la población guajira que se perpetuó por el carácter abusivo de las relaciones blanco-indias” (FAJARDO, J.2006: v).

Entre las ciudades españolas y las comunidades indígenas se estableció un sistema de explotación que estaba fundamentalmente basado en el intercambio desigual. La mayoría de las comunidades quedaron integradas en subestructuras locales, con relaciones económicas y políticas bien definidas con los centros urbanos (...) La ciudad se reservó el monopolio de la manufactura y artesanías modernas e impuso –a veces violentamente– el consumo de sus productos a los indígenas. A cambio de ello el indígena se vio obligado a abastecer a la ciudad de productos agrícolas. (MENDEZ, 1988: 84 Em: PEREZ 2005: 82).

No inicio do século XVIII os Goajiro se haviam transformado em espertos pecuários e em excelentes cavaleiros,

Holandeses, italianos, ingleses y franceses perjudicaban de manera permanente la economía de españoles y alemanes quienes se disputaban el control de la región, mientras que los wayuu asumían el control de las costas y los puertos naturales para abastecer a los forasteros de agua dulce y alimentos a cambio de las valiosas mercaderías que estos transportaban: licores, armas y telas, seguramente. (PEREZ, L. 2005:77)

Em 1720, no território mencionado do litoral, se encontravam dispersos vários povos tribais (Chimilas, Coyaimas, Motilones, Guajiros, Aruacos, Cocinas, Macuiros, Tupes). O historiador Alfredo Jahn em 1.923 concluía que “toda la población primitiva que residia al Norte de Maracaibo era Aruaca” como os goajiro. Sobre as ribeiras do Lago de Maracaibo e na Sierra do Perijá “las tribus eran afines o cognáticas entre si” e da filiação Caribe. (Op. Cit. Em: Jusayu M.A. & Zubiri J.O 1988:vii).



FIGURA. 6. Mapa do litoral Caribe e ilhas das Antilhas, região do comercio internacional.

Fonte: <http://es.wikipedia.org/wiki>

No século XIX se formou a região que hoje è o Estado Zulia, onde se encontra o município de Maracaibo:

El Estado creado en 1.811 no estaba en capacidad de responder a los múltiples brotes regionales de autonomía. Maracaibo decidió consolidar su posición a través de la participación de su representante en las Cortes de Cádiz, de 1.812 a 1.814 (Paz, 2000: 75); este defendió las propuestas de sus representados para crear una Capitanía General que incluyera el occidente de Venezuela y toda la Península de la Guajira hasta Riohacha. Sus resultados tuvieron efectos en 1.821 al incorporarse la provincia de Maracaibo a Colombia, creándose el Departamento Zulia con jurisdicción en toda la Península. (PEREZ, L. 2005:88)

Quando se desenvolveu o movimento pela independência, o Cabildo de Maracaibo negou sua participação na conjura iniciada por Caracas, em 1.810, e pelo contrario, reafirmou sua

lealdade para a Coroa Espanhola; a província de Maracaibo permaneceu “*Noble y Leal a la Corona española*” até 1.821 quando se incorporou ao projeto da independência (Perez 2005:89). Durante o século XIX foi criado o distrito Paez, conformado por dois municípios, a Guajira, e Sinamaica. Na Guajira, no território de Paraguaipoa se assentava uma colônia militar que controlava a circulação dos comerciantes, lhes solicitavam passaporte e uma guia das mercancias; apoiavam às freqüentes expedições escravistas nos territórios indígenas do norte,

El crecimiento de la venta de esclavos guajiros por parte de los mismos guajiros y colonos criollos, fue uno de los más dramáticos procesos sociales que afectaron a estos indígenas. En la década de 1850 comenzó la emigración de los wayuu desde la Península de la Guajira al Estado Zulia y otras regiones cercanas debido a una variedad de factores como la propagación de enfermedades humanas y animales, prolongadas sequías, hambrunas y el tráfico de indios esclavos que nutrió con su trabajo y con su vida, el proceso de creación de la zona de haciendas ganaderas y de grandes plantaciones agrícolas en el Sur del Lago de Maracaibo. (PEREZ, L. 2005:93)

Em tanto, a fronteira agrícola e da cria de gado se estendia no sul da península:

La tendencia general de las migraciones en el periodo 1880-1940 (...) llevó a la población wayuu desde la Alta Guajira hacia la Media Guajira, en busca de agua y pastos para sí y para los animales (...) afincados en el sur (...) alrededor de las regiones aledañas a San Antonio, Hato Nuevo, Carraipía, Maicao [en Colombia] y Paraguachón, Guarero, Los Filúos y Paraguaipoa [Venezuela] (Op.Cit. 2005:109)

Nos primeiros trinta anos do século XX a exportação do petróleo superou a produção de café; para esse período, uma serie de inovações modernizava a cidade de Maracaibo: construiu-se o amarradouro no porto comercial, a imprensa entrou em funcionamento com a circulação do jornal “El Correo Nacional”, a vida noturna da cidade se iluminou com 41 faróis; se renovaram os ladrilhos das calçadas, a ferrovia arribou; se inaugurou o primeiro bonde, chegaram os primeiros automóveis; se instalaram 220 telefones. Vários sítios populares como o mercado principal, desapareceram; em tanto que construíram o Centro de Artes Lia Bermudez e a Avenida 5 de Julio, destacadas ate a atualidade, etc.

Isto tudo, acontecia numa cidade habitada por ingleses, holandeses, norte-americanos e alemães; na que os bairros, as urbanizações os setores urbanos pareciam enclaves entre os que a população se comunicava, através das vias e das atividades extra-residenciais: o trabalho, a educação, o divertimento (PEREZ, L. 2005:114).

Rômulo Gallegos, escritor venezuelano, representara no seu romance *Sobre la misma tierra* (1958) um quadro da miséria na que viviam as famílias indígenas wayuu (Goajiro) ao norte da Avenida 5 de Julio, quando ainda o território indígena não estava articulado à cidade por uma rodovia,

Allí languidecía, desmoralizada, una brava gente aborígen. Hambres anuales en la seca península natal la habían hecho emigrar hacia la ciudad propicia a los rebuscos de la mendicidad, y en aquel campo sin cultivos, a la rala sombra de los kujíes esparcidos por la sabana, con la mínima industria de un alto en el camino de sus hábitos nómadas, habían plantado los cuatro estacones de la enramada, bajo la cual colgaba el hombre su hamaca para los descansos de entre días viajeros, ida por vuelta sólo por ejercitar la condición errante, holgazán mantenedor de los fueros del antepasado cuyo único oficio fue la guerra, mientras la mujer pedigüeña se procuraba el sustento de la prolífica familia, que con cuatro gotas de leche no alcanzaban a darle las cuatro cabras u ovejas mantenidas en torno al aduar, más para ilusión de vida pastoril sin posible asiento fijo, que para derivar de ellas beneficio efectivo. Allí estaba extinguiéndose una fuerza original, genuina de la tierra, pero no incorporada todavía a la vida del país, ni en el espíritu ni para ningún esfuerzo constructivo” (GALLEGOS, R.1958:971).

A professora e ceramista Dorila Echeto Ipuana (de 50 anos de idade aproximados) durante a infância transcorrida na zona fronteira da localidade de Guarero conheceu a educação da evangelização das missões católicas na escola que frequentou, e mais adiante, a condição da escravidão de alguns e de algumas wayuu, assim ela narrava,

D.E.: Fíjate que aquí los que mandaban eran los González, mataban a la gente. A los hijos les enseñaban a matar jugando al tiro al blanco con las personas. Bueno, ya no hay eso, los acabaron, se les acabo el dinero, murieron sus enemigos, ya no son bienvenidos. Entonces, quien dice que ahora hay diferencias, solamente que había personas de muy alto rango, otros que podían servir como de mediadores, los palabreros, a unos los despreciaban...

Cuando Maracaibo era un puerto todavía, no era ciudad, hubo venta de wayuu, los cambiaban por sacos de maíz o por panela, los llevaban para las haciendas en el sur y para Perijá, como hacían con los negros, para Santa Bárbara del Lago

Los abuelos de N.M. Jayariyuu hicieron eso, vendían su propia gente a cambio de comida, perdían a su familia. Las familias clasificaban a los otros como poca cosa, eran poca cosa, por comida (Entrevista, Maio de 2007).

Aliás, a passagem por terra desde a península da Guajira para o resto da Venezuela iniciou até 1.973, com a inauguração da ponte do Rio Limão pelo presidente Rafael Caldera. Para essa época a cidade de Maracaibo teve outra renovação, seu plano urbanístico se dividiu em dois modelos arquitetônicos, a modernidade mais recente foi chamada pelos arquitetos, de “progressista e higienista”, com amplas avenidas, esculturas geométricas e blocos gigantes de centros comerciais comunicados por rodovias solitárias, sem quase gente caminhando aos lados.

Como expliquei antes, a outra modernidade corresponde ao boom do petróleo nos anos 20 a 40. Esta unificou no centro aos prédios, com mercados e vias congestionadas que deram visibilidade à pobreza do povo. Essa cidade que hoje é a mais velha contrasta radicalmente com a cidade que seguiu ao modelo urbanístico norte-americano dos anos 70. Na modernidade mais recente a solidão e os luxos das avenidas e dos locais dos centros comerciais foram construídos para uma população hegemônica de classe média e consumidora, que se devia movimentar de carro.

Agora explicaremos qual é o imaginário que este povo Wayúu, resistente, experimenta ainda, desde o nascimento de uma nova pessoa em um núcleo familiar até a viagem da morte e a transformação do espírito, da alma, da *aain*. E como o vínculo entre essa dimensão do além da morte, aparece na vida ordinária da carne, do *ei'rru'ku*, através do poder *pülasü*, do sangue derramado, ou dos ossos exumados no ritual do segundo funeral, ou no uso do amuleto chamado *laníia*, de proteção e de guerra, que dá sua advertência através do Sonho, *Lapü*.

PAOLA BENJUMEA BRITO
ESPECIAL PARA EL TIEMPO
GUARERO (ESTADO ZULIA-VENEZUELA)

La luna todavía está asomada en el firmamento cuando un grupo de mujeres, vestidas con mantas de luto, levantan con su algarabía a los pocos invitados que aún concilian el sueño en hileras de chinchorros colgados de enramadas.

Se alistan para ir al cementerio de la familia González, donde serán desenterrados cinco de sus miembros, fallecidos hace más de una década.

Los yolujas (espíritus) de Luis Ángel, María Abigail, María Aminta, Temístocles y Samuel, vendrán desde Jepira (lugar donde descansan las almas en la mitología wayú) para reencontrarse con sus dolientes en una fiesta de dos días. Luego emprenderán el camino del olvido.

Son las 4 de la madrugada. El camposanto apenas iluminado por unos bombillos de luz amarilla, comienza a llenarse de familiares y amigos que viajaron hasta Guarero, un pueblo en la frontera venezolana, a 15 kilómetros de Paraguachón (La Guajira), desde distintos lugares de Colombia, Venezuela y Estados Unidos, para asistir al segundo velorio de los González.

Según la tradición wayú, el ritual funerario reafirma los lazos familiares, tanto con parientes de sangre como con aliados (parientes políticos).

Todo wayú muere dos veces y dos veces entierran a los muertos. La primera vez, en cualquier parte, en donde la persona haya fallecido. La segunda, en su territorio.

En medio de la muchedumbre están los féretros de los esposos Temístocle y María Aminta González. Tienen la madera carcomida por el paso de los años. Dos hombres sudorosos acaban de sacarlos del fondo de las bóvedas, tras quitar las lápidas y romper los bloques de cemento, los sepulcros. La misma operación la repiten con otras 3 tumbas.

Carmen Paz, la nieta mayor de la pareja, vestida con una especie de uniforme de enfermera, un tapabocas y guantes quirúrgicos, es la elegida para limpiar los restos de su abuelo, sepultado hace 11 años.

Está serena, pese al dolor que le produce ver convertidos en huesos a sus seres queridos. La vispera se preparó emocionalmente para no derramar una sola lágrima. "Durante la exhumación uno no puede llorar porque después los espíritus no quieren irse a Jepira", dice esta estudiante de licenciatura en informática, que se estrena en el ritual.

Será una larga jornada. Ella deberá estar en vigilia las siguientes 24 horas, rodeada de parientes que le hablan y cantan para que no se duerma. Si lo hace, los difuntos pueden apoderarse de su cuerpo.

El olor a chirrinchi -licor hecho de panela fermentada- es tan penetrante que parece emborrachar a los presentes. Una mujer ataviada con una manta colorida y un tocado en la cabeza desocupa, junto con su joven hija, el contenido de dos tinajas (que simbolizan al hombre y la mujer) por todo el cementerio. Les están dando de tomar a los invitados que vienen desde el más allá.

El aire se llena del humo de tabaco, que sale por bocanadas de un grupo de mujeres. "Por ahí también andan los malos espíritus y con esto se alejan", asegura 'Pocha' González, una matrona wayú experta en rituales funerarios.

Algunas mujeres bañan los ataúdes con varias botellas de whisky, que pasan de mano en mano. La que recibe el envase, apura un trago a pico de botella y enseguida lo pasa. Otras cubren con un pañuelo sus rostros apesadumbrados.

Las urnas son destapadas y las encargadas de la exhumación se apresuran a tapan el cráneo del finado con un lienzo blanco. El público observa expectante. En el interior del ataúd sólo quedan los huesos, que son limpiados con un pe-

CRÓNICA DE UNA DE LAS TRADICIONES MÁS SAGRADAS DE ESA ETNIA INDÍGENA DE LA GUAJIRA
El otro último adiós, de los wayús
El Tiempo
Domingo 24 enero
2007



Cortesía Carlos Capella Bello

Las mujeres lloran sobre las tumbas de sus seres queridos antes de la exhumación de los restos.



Cortesía Carlos Capella Bello

300 cajas de whisky se gastaron en el funeral de los González.

dazo de tela empapado en chirrínchi y acomodados en un cofre de mármol. En esta tarea ocupan más de una hora.

Las tumbas vacías son purificadas con licor y aseguradas con un listón rojo. "En caso de hacerse mal el ritual, los espíritus malos pueden llevarse a un familiar; el color rojo les tapa los ojos para que no hallen el camino", dice 'Pocha'.

El segundo velorio

Sobre una mesa reposan los cofres con los restos. En el quiosco, decorado con arreglos florales y retratos de los difuntos, mujeres enlutadas se unen en un lamento rítmico y sostenido, que interrumpen por momentos para conversar y tomar café.

Afuera, hay otro ambiente. El resto de los asistentes están organizados debajo de varias enramadas, pero en vez de llo-

rar, cuentan historias y ríen a carcajadas. Los hombres juegan dominó y beben licor.

A estas alturas, la casa de la difunta María Abigail, donde se realizan los funerales, es un hervidero de gente. Durante todo el día se sacrifican animales para ofrecerles a los invitados. Los fogones permanecen encendidos y las encargadas de la cocina no tienen ni un minuto de descanso.

Para que todos los invitados coman hasta quedar satisfechos fueron sacrificados 200 ovejitos y 30 reses. Y se destaparon 300 cajas de whisky.

La abundancia de comida y licor, dice Guerra, determina el poderío económico y social del difunto y de su familia. Los indígenas también creen que el muerto encontrará en Jepira los animales sacrificados y que esto les traerá prosperidad a sus parientes.

Soraima González recorrió 12 horas en carro desde Caracas, para cumplir el ritual y darles el último adiós a sus familiares. "El segundo velorio es la verdadera despedida de nuestros deudos. Los wayúes somos la única etnia en América con el privilegio de despedir dos veces a los difuntos", dice Soraima, quien llegó con su esposo suizo.

Es mediodía. El padre Henry Tapia, párroco de la iglesia Sagrado Corazón de Guarero, acaba de presidir la eucaristía por el descanso de los difuntos. El sitio donde aún permanecen los restos está a reventar. Las mujeres que antes seguían las oraciones del sacerdote, se abrazan y lloran sin consuelo. Saben que no volverán a tener cerca a sus muertos. Por eso cada una se despide a su manera. Rezan en voz baja, besan los cofres o se cubren la cara con un pañuelo y emiten un quejido.

Finalmente, el cortejo fúnebre se dirige hacia el camposanto, donde los González serán enterrados en el osario familiar, junto con sus ancestros. El segundo velorio ha terminado y los invitados empiezan a marcharse. En las enramadas ya se han descolgado los chinchorros y en los alrededores solo quedan las botellas vacías, las colillas de cigarrillos y las sobras de comida que dejó la muchedumbre que vino al entierro.

FIGURA.7. BENJUMEA B., Paola, Crónica de una de las tradiciones más sagradas de esa etnia indígena de la Guajira: El otro último adiós de los Wayuus. El Tiempo, Colombia, 21 de Janeiro de 2007.

Capítulo II – O sangue, o amuleto, e o sonho na corporalidade.

En la cosmovisión wayúu hay varios rituales que dan muestra de la creencia en el más allá del mundo [...] cuando el wayúu bebía agua, que es el sinónimo de la vida, la depositaba en una ánfora que la conservaba fría; cuando el wayúu hace el segundo entierro, los restos de los huesos son también enterrados en una ánfora; las ánforas son diseñadas con una espiral, signo del más allá.

La filosofía propia del wayúu viene a ser el difícil camino de los muertos hasta la galaxia de la Vía Láctea. En ese viaje el espíritu pasa una transformación, en *yolujas*, espíritus de los wayúu, pero cuando pasa mucho tiempo, pueden convertirse en espíritus *wanulu* o *pulowi*. En esa transición los espíritus son casi visibles, pero no por toda la gente, depende de la persona y del momento del día; depende también de las influencias que hay en las personas.

Aain es el alma del espíritu, en la cosmovisión wayúu [*aain*] siempre viajará. El elemento desencadenador viene a ser el Sueño, *Lapiü*, que se relaciona con el destino, el devenir, *jukuaikpa wayúu*, literalmente, la cultura del wayuu. Entendida como el camino que en la primera parte de la muerte física, *oukta*, sigue el alma, después de la muerte. (Voz de José Angel Fernández Uliana¹¹, *tradução minha*)

Na cultura wayuu esta condição existencial de outra realidade se manifesta em varias situações: na memória viva das personagens míticas que causam algumas doenças que devem ser tratadas por o medico tradicional wayuu; na performance dos rituais funerários, do primeiro e do segundo enterro, do ritual de passagem da puberdade, e como explicarmos, na performance do ritual de anúncio de Lapü, Sonho, onde se utilizam os amuletos de poder *pülasü*, chamados *laniias* ou *contras*.

Depois da morte a alma wayuu inicia um longo caminho de transformações. Nesta viagem, a alma pode virar um *yoluja*, quando o espírito é de morte recente; pertencer ao lugar dos espíritos da senhora *Pulowi*, a dona dos animais selvagens; ou ir pelo caminho dos espíritos chamados *waniüüü* que são maléficos e causam graves doenças com as flechas que lançam (PERRIN, M.1997:206 a 210).

¹¹ Autor da Dissertação de mestrado titulada “Etnosemiótica do rito. Contribuição ao estudo do segundo velório. Funerais entre os Guajiro” do Programa para graduados da Universidade do Zulia, Venezuela.

No contexto urbano que conheci os parentes vivos mais próximos do defunto, rendem seu respeito e oferendas para o mundo dos mortos de modo que seu parente defunto vire um bom espírito; celebram-se prolongadas reuniões nas que as mulheres deixam seus choros ao morto em tanto que a família oferece abundantes jantares que inscrevem na memória individual das crianças, significantes da morte, o respeito, a dor, a companhia.

Em Maicao (Colômbia), hoje em dia a família Boscán, do clã Epinayuu, é perseguida até a morte, devido às disputas que iniciaram anos atrás, sem mediar pacificação alguma com a família rival implicada, desta forma, não conseguiram liberar-se e ano após ano, a vingança passa como uma cadeia de uma geração para a outra. Neste caso, a prática ritual do enterramento de um parente assassinado, adquire um valor vinculado à transformação do espírito em um aliado unido em contra dos inimigos. Esse sentido guerreiro que rodeia a morte de algum parente dá à mulher o poder exclusivo de entrar em contato com o sangue derramado de seu parente.

Maicao, Fevereiro de 2007

A casa da família Boscan Epinayuu em Maicao, é uma casa grande, de esquina, construída em cimento; no ingresso, uns móveis pareciam abandonados, ocupam o espaço disposto para o salão da casa; nos quartos há camas no lugar de redes; na habitação principal a TV estava ligada, é animada pelos meninos e irmãs menores que assistem a algum programa.

O lugar do encontro social era estranho para mim, mas aí no fundo da casa, atravessando o corredor, num quintal amplo e pavimentado, reconheci os objetos comuns nas minhas lembranças das casas wayuu: um tear vertical, uma rede pendurada pronta para a visita.

Francia, a senhora da casa, tecia uma mochila de agulhas, deitada na sua rede; entanto, conversava com suas irmãs Eulália e Maria Minta; dois jovens de rosto indígena estavam de pé. Acordamos que eu dormiria na casa da tia Francia, e que lhe ajudaria com o dinheiro para comprar os alimentos da casa. Também, essa semana eu acompanharia às moças na gestão de uma reunião com certos representantes do governo, e poderia assistir aos preparativos do ritual de reclusão que fariam para o irmão caçulo.

Esse dia mesmo, quando tive oportunidade, falei com Sandra do que pensava que era ser uma mulher wayuu, considerando a importância do sangue na cultura. A partir dessa conversa, ela me narrou uma história cruel sobre os momentos críticos na sobrevivência da sua família materna, os Boscan Epinayuu: “depois de anos de guerra com a família Palmar, não temos mais homens, fica meu irmão caçulo, todos os demais estão mortos, só ficam mulheres, ninguém nos protege agora”.

Desde essa experiência ela expressou algumas das suas reflexões: as mulheres wayuu devem cuidar do sangue do corpo de quem morreu assassinado por vingança entre clãs; devem carregar ao corpo - porque nenhum homem do grupo de parentela que segue a linha materna (*apüshii*) pode tocar o sangue de seus mortos - eles perderiam a força necessária para se vingar; guardar as roupas ensanguentadas, lavar o cadáver e prepará-lo para a morte.

Quando é um morto assassinado por disputa entre famílias, devem lhe atar nos pulsos, um cordão vermelho, com umas pequenas estacas afiadas, para que quando vire um espírito, um *yoluja*, inflija uma morte dolorosa aos seus assassinos.

Eis aqui uma interpretação do drama do sangue derramado da família. Qual é a causa de tantas mortes? O conflito pelas vinganças desencadeadas entre a família Boscán e a família Palmar. Tantas mortes, mesmo, que às minhas anfitriãs em Maicao, lhes restam poucos homens no *apüshii* (grupo restrito de parentes uterinos da mãe), e as mulheres assistem a qualquer reunião pública temerosas por suas vidas.

Em outro momento, Sandra contou outro trecho da sua história de vida, relacionado com a nossa primeira conversa: aconteceu que durante a sua última gravidez ela teve a responsabilidade de trasladar o corpo de seu primo, desde o lugar onde ele foi ferido de gravidade, até o hospital; esse grande esforço de carregar o peso do corpo quase sem vida, lhe causou uma hemorragia e a perda de uma das gêmeas que esperava. Sem querer perder a sua segunda filha, quando ainda a hemorragia fluía, ela foi consultar com uma médico tradicional wayuu, uma *piache*. A médica lhe aconselhou lavar com *chirrinche* (bebida alcoólica destilada da cana de açúcar) as mãos dos homens de seu *apüshii* que mais tiverem assassinado; ela obedeceu cada instrução e finalmente sua hemorragia parou, seu embaraço avançou sem mais dificuldades, e meses depois, sua bebe nasceu sana; hoje ela acredita ter dado a luz a uma filha com poder. Diz-se de algo o de alguém que tem poder, que é *pülasü* (masculino, *pulashi*), quando vem do outro lado do mundo, o sobrenatural, o perigoso, o misterioso.

Com esta fé no poder *pülasü* que protegeu à sua segunda menina em gestação, Sandra me explicava outras dimensões nas que o poder sagrado do sangue intervinha,

El rojo es mucha protección para nosotros. Por ejemplo en un encierro, tú necesitas que tu chinchorro sea rojo, que tu manta sea roja, que la sabana sea roja y las guaireñas, lo mismo cuando tu vas a salir del encierro, te colocas tu manta roja para que las personas que te van a ver no te quiten la protección que te han hecho, lo desvía para otra parte y demoras tres días, cuatro días echando rojo.

El alimento de las contras, que nosotros le damos a la contra, nosotras la llamamos *paliise*¹² es también rojo, a los que están encerrados también les dan de beber *paliise*.

Um dia depois da nossa chegada, a Sra. Eulália, mãe da Sandra, me ofereceu uma sacola pequena de tela me perguntando se eu queria a “contra” para o amor. O termo wayuu “contra” é uma palavra castelhana inventada pelos goajiro, que indica também a *lanii*, um

¹² *Bignonia chica* o *arrabidea chica* (Diccionario Sistemático de la Lengua Guajira 2006:161). Também chamada *bija*, mas, diferente del *achiote* y del *onoto*.

amuleto ou talismã elaborado com diferentes plantas. Eulália me oferecia uma *laníia* com a planta chamada *paliise* (*Bignonia Chica* ou *Arrabidea Chica*); o nome na língua Guajira se refere também á substancia vermelha que se extrai da planta.

Segundo Eulália, o ritual do que eu devia participar para receber uma contra ou *laníia* boa para o amor, consistia em me encerrar num dos quartos da casa, na obscuridade, me deitar na rede pendurada, e fazer jejum por três ou quatro dias, segundo a minha resistêcia. Na hora dos banhos noturnos que faria, à meia noite, ela me daria uns toquinhos nas costas com o talismã, e me secaria com uma toalha vermelha para “fechar meu corpo”, entao que ela pronunciaria umas palavras que “protegem e distanciam ao mal”.

Eulália disse que essas palavras eram ditas aos “espíritos, meus avôs”; “você tem que estar sentada olhando para ocidente, sobre uma pedra, em silêncio”; “você não deve tocar nem ver ninguém durante esses dias, pois o *feitiço* passaria”. Se eu aceitava fazê-lo, o *feitiço* me seria dedicado para não sofrer mais meu conflito de casal, eu disse que tinha que pensar, que voltaria, mas não me comprometi.

Nesses dias todas acompanhamos a performance que prepararam do ritual de encerro para o filho caçulo de Eulália, um homem de uns 25 anos de idade; fomos convidadas à mesa para compartilhar em homenagem aos avôs da feiticeira um delicioso café da manhã com carne fresca de um carneiro jovem sacrificado. Com este dom os espíritos de Eulália compensariam bem ao seu filho. Contudo, o jovem não resistiu os quatro dias esperados, na segunda noite fugiu da habitação para a rua; suas parentas ficaram muito preocupadas por ele.

Nos anos oitenta a antropóloga Bárbara Watson-Franke, descrevia assim o sentido da performance wayuu do ritual de encerro, acompanhado por o sonho e a *laníia*,

Various measures are taken to facilitate the transformation on the individual level: the haircut, which becomes a symbolic break with the past; the bath that restores strength and renews the person and which probably should be seen as ritual of purification that constitutes a rite of separation from former contexts; and the request that the person come into contact only with newly made objects, and garments, and the proper foods.

The most significant aspect of the seclusion, however, seems to consist in the change, of boundaries. While the physical boundaries of the person have been reduced, he or she is enabled during the seclusion, to reach and cross over boundaries to another world via the dream and the contras. (WATSON-FRANKE, B. 1982:457)

A performance que utiliza a *laníia* no ritual de encerro se caracteriza por o uso de um espaço limiar, o interior de uma habitação isolada, e a obscuridade, para a realização de atos que exigem a força de vontade ¹³ de quem é o destinatário. Tem a obrigação do jejum, do silêncio e da imobilidade durante vários dias; estes atos propiciarão a proteção dos espíritos da *laníia*, que está nas mãos de quem ordena e guia a realização do ritual, geralmente esta pessoa é instruída pelo anúncio de um sonho.

Estas condições extraordinárias para a regulação social da corporalidade completam sua eficácia ritual quando de maneira paralela à reclusão, os convidados que participam do evento, compartilham no exterior do espaço limiar, alimentos preparados (especialmente um carneiro jovem sacrificado) para a ocasião; este gesto simbólico é paralelo ao isolamento da pessoa e age como dádiva ritual para os espíritos ancestrais.

Esta seria outra manifestação do que chamarmos, nos termos de J. Derrida (1991) uma economia geral, ou da “dádiva incondicional”, e que colocamos em contraste com uma economia restrita na que o móbil é simplesmente a circulação interessada dos bens. Deste modo, nos diferentes processos sociais resolvidos a traves da performance do ritual de reclusão (ou do encerro) se percebe esta natureza do vinculo social na sociedade wayuu com fé no poder do outrem presente na realidade, os espíritos e ancestrais.

¹³ Segundo A. Van Gennep (1909, 1981: 6:8) e as primeiras escolas a Animista e a Dinamista que estudavam os fenómenos magico-religiosos, no processo ritual de passagem encontramos,

1. Atos de magia simpática, que dão o domínio para a relação do similar com o similar, o contrario com o contrario, a imagem mental sobre o objeto.
2. Atos contagiosos, com base na materialidade e na transmissão das qualidades naturais adquiridas.
3. Ações indiretas ou diretas, sendo que os efeitos dessas podem ser eficazes de maneira imediata, ou podem se dar através de um “shock inicial que pone en movimiento una potencia autónoma”.
4. Ações consideradas positivas, porque traduzem os desejos do sujeito, e ações chamadas de negativas porque impõem restrições na conduta.

Na performance wayúu do ritual de reclusão a cor vermelha expressa a proteção da pessoa incorporada na envoltura da sua corporeidade: como pintura facial da mulher que dança, na cor do vestido que a mulher leva ou no lençol que dão para a pessoa que deve ficar isolada na rede. Também poderíamos anotar que esta cor é um significante para o sangue compartilhado pelo grupo parental uterino da mãe, o que é dizer que indica a força vital da união do *apiüshii*.

A respeito de expressões coletivas manifestas em uma estética corporificada, Terence Turner (1993) descreve à pintura corporal e ao vestido que conheceu com os Kayapó, do Brasil, como uma “fronteira” entre a corporalidade individual e a dimensão coletiva,

The surface of the body, as the common frontier of society, the social life, and the psychobiological individual, becomes the symbolic stage upon which the drama of socialization is enacted, and bodily adornment (in all its culturally multifarious forms, from body-painting to clothing and from feather headdresses to cosmetics) becomes the language through which is expressed (TURNER, T. 1993:15).

Também, na etnografia de Elsje Lagrou, entre os Kaxinawá, a fronteira da corporalidade com o outrem se expressa no uso diferenciado da pintura do rosto e do corpo: nas fases de liminaridade ou de transição da pessoa Kaxinawá não se usa o padrão de pintura no rosto inteiro em linhas finas, o *kene kuin*; porém, se utiliza a pintura com jenipapo, que borra o corpo todo com o preto, a cor da morte. Em contraste, a cor vermelha é a cor das festas, pois se considera atraente e é também a cor dos espíritos da floresta e da fertilidade (E.Lagrou 1992:19).

Em algumas das famílias wayuu que conheci no contexto urbano de Maracaibo, a *laníia*, e o uso do vermelho no vestido, ademais da realização de banhos a base de certas plantas e casca de árvores, fazem parte da atuação cotidiana da corporalidade e do gênero feminino. Especificamente, no ritual de encerro de uma pessoa, realizado para equilibrar seu

comportamento, a cor vermelha é o significante da vida e da força de resistência do sangue uterino (do *apüshii*) no indivíduo.

Lanúia, ou a contra e Sonho, Lapü

No Dicionário Sistemático da Língua Guajira (2006) o adjetivo *paüsa*, descreve à pessoa que passa o tempo todo dentro de casa ou encerrado sempre na sua habitação [*pau*], também encontrei uma referencia sobre uns fetiches mágicos; certas pessoas muito guerreiras que tomavam banhos com *contras* e levavam seu cabelo comprido eram chamadas também *paüsa* (2006:162).

Segundo Michel Perrin (1997) desde inícios do s. XX a tendência para a acumulação de bens materiais e a união de alguns *apüshii* que queriam acrescentar seu poder político os levou para a configuração de um sistema hierárquico no que o poder do xamã se revelava na fabricação de curiosos amuletos chamados *lanúia*, literalmente, “o que serve para desviar”. Estes objetos pequenos “garantizaban la buena suerte para todo, se convirtieron en complementos de la fuerza ‘militar’ y por ende, del poder político de los ricos y los poderosos, los únicos que podían adquirirlos” (Op. Cit: 241).

Com tudo, considerando a densidade demográfica do povo wayuu na cidade não é possível generalizar com certeza sobre as significações do termo *lanúia*, porém, posso afirmar que nas famílias wayuu que conheci durante a pesquisa de campo, os eventos performáticos relacionados com a *lanúia* – o ritual por a anunciação dos sonhos, os banhos, e o encerro para a proteção de alguém - são parte da cultura de prevenção para o equilíbrio da pessoa na vida social.

Sobre o alimento da *laníia*, encontrei na descrição da indumentária tradicional dos mediadores da palavra wayuu, que se menciona uma planta, uma liana, que serve como bastão [*waraarat*] do ‘palavreiro’ (GUERRA, W. 2001:46),

El llamado *waraarat*, término con que habitualmente los Wayuu se refieren de manera genérica al bastón del palabreiro, es construido a partir de un bejuco que le da el nombre *pali'isepai* (*Paullinia densiflora*).

"Utta usaba un bastón de *pali'isepai* que utilizaba para concentrarse y compenetrarse con la tierra donde dibujaba la representación de sus pensamientos..... El verdadero palabreiro siempre llevará un palo de *pali'isepai*."

Relativo a isto, uma das xamã wayuu que colaboraram na pesquisa de Michel Perrin (1997:241), lhe explicava,

A *laníia* se parece a las drogas comunes,
se fabrica triturando yerbas con una piedra de moler,
haciendo una bolita y estirándola.
Se mete en un envoltorio.
Se juntan varias y se envuelven en una pequeña hamaca.
El nombre de las yerbas se mantiene en secreto.
Los ancianos de antaño llevaba encima esa *lanita* (Ransion Jayaliyuu)

A *laníia* protege do inimigo, dá valentia para quem a tem, anuncia as desgraças, tem muito poder, é *pülasü*, desvia o que puder acontecer. Nos sonhos ela pede que se organizem banquetes para evitar a morte de pessoas ou algum perigo. Quem sonha com *laníia* deve ser golpeado por ela e encerrado durante todo um dia ou vários, fazer uma dieta especial, não se banhar, etc, desta maneira, quando sai da casa o perigo já passou (PERRIN, M. 1997:242).

Registrei uma evidencia deste fenômeno social e cultural wayuu na cidade de Maracaibo. Ingrid I. Silva Uliana, trabalha como secretaria do Departamento de Dança da Direção de Cultura, na Universidade do Zulia, ela é licenciada da Universidade Pedagógica, em Educação Intercultural e Bilíngüe, uma carreira que estudou a distancia (durante cinco anos) alternando a pratica docente nos dias da semana, com as aulas da universidade no final de semana. As praticas de campo da sua profissão como educadora a levaram a reflexionar com seus avôs.

Assim, no relato que segue, sua memória aparece conformada pelo conhecimento apreendido com seus avôs paternos, e por outra parte, por conceitos apropriados durante os estudos para a sua profissionalização; igualmente ela revela sua própria experiência em uma performance ritual motivada pela anunciação de um sonho mediante a *contra*.

A família de Ingrid é originaria do município Mara (estado Zulia), um município próximo da cidade, aliás, muitos (as) wayuu que moram na zona estudam ou trabalham em Maracaibo,

La parte mitológica de los sueños es muy importante, lo de la *protección*, en toda la familia se tiene una protección, eso es como decirte, una *contra* wayuu. Inclusive ellos dicen que hay una para el hombre y otra para la mujer, para ellos tiene como un alma, el *lania* (bija, *paliise*), uno es de hombre y otro de mujer y va destinado siempre con fines diferentes, por ejemplo para algunas mujeres es para que le vaya bien en el amor, otro es para el dinero, otro es familiar.

La deben tener en el grupo familiar, si no están los abuelos, la mayor de las hermanas es la que la tiene, se sacan en los sueños que se tengan o para cosas malas o si en sueños, eso les revela los eventos que están por acontecer y les dice entonces qué hacer...Sacrificar un chivo o algunos animales, pero este tiene que ser comido, comestible.

Es a la medianoche todo ese ritual. Hay que comérselo asado, se hace una sopa típica wayuu, se le echa el chivo, maíz, con un estilo de bollitos, como arepitas preparadas con maíz molido. Le echan frijoles wayuu (marroncitos pintados), se prepara la chicha, con leche, se conoce como *ayajaushi*, que es con sal. Entonces, se sirve, se puede invitar a personas ajenas a la familia, para que estén reunidos. Se consigue un *kashi*, que es el tambor; se hace el festín, se baila *yonna*, es un compartir.

Ya a la medianoche se saca la *laníia*, si es algo malo, una vez que se saca se hace un preparado de baños para toda la familia, para los jóvenes más que todo, depende para quien fue destinado el sueño. Si son jóvenes y los que salen más que todo, si trabajan, si estudian, que están mucho tiempo por fuera de la casa así, a esos es a los que se toma, entonces se preparan los baños con unas hojas e incluso tiene que estar bien frío, imagínate desde temprano hasta la medianoche, dos de la madrugada; se busca *chirrinche* también y a veces se le agrega hielo a los baños para que esté bien frío.

Debemos estar prácticamente desnudos, se busca al abuelo, la mayor de todas las hermanas se coloca detrás de nosotros y empieza a hablar en wayuunaiki, a decir muchas cosas, a “conversar con *laníia*” y como que “*echando fuera*” cualquier cosa mala que vaya a caer en la familia, en cada uno de nosotros; y cada uno tiene que hacer las peticiones. Mientras ella va hablando uno también tiene que ir diciendo: “que se aleje todo lo malo, si me tienen envidia que se aparten, cosas así. Que todo lo malo en mi camino se aparte para un lado, me va a ir bien”. Tú vas caminando.

Entonces uno camina cierta distancia, todo tiene que estar a oscuras, no debe haber luz, que no te puedan ver, esa es la finalidad, que no los vea ninguna persona ajena, extraña, que no nos vea. Eso lo tiene es la mayor de la familia, la mayor, la que sigue,

se la van pasando entre una y otra. Cuando uno se hace señorita a uno le dan una protección, una *lanía* que uno debe conservar. Yo no la tengo, a mí no me la dieron. Mis primas algunas la tienen.

Como te digo, según ellos, “ella revela en sueños” como una protectora. Para la de la mujer se te revela en sueño en forma de mujer, en forma de animal, advierte.

Cuando hay todo eso de sueños ya bien fuertes, después de todo eso que agarran, nos bañan, también usan el *chirrinche*, porque ellos agarran con una (arita) tazita, que se hace con el totumo y nos van echando a cada uno, porque nosotros tenemos que estar de espalda, manteniendo siempre la mirada al frente, ya cuando el agua termina lanzan por encima una y otra vez la tazita para ver en qué postura cae. Según ellos si la tazita cae boca arriba es vida, está bien pues, si es boca abajo no, es muerte, es algo malo, tiene que hacerlo una y otra vez. Después, bueno, caminamos.

Y cuando es algo bien malo el sueño, ahí es cuando llaman encierro, encierran a la persona que cae directamente, en el baño pueden ser varios pero se elige a la que soñaron específicamente, la que señalaron en el sueño, por semanas o meses, con el propósito de que nadie la vea, se le da una toma.

Inclusive después de que nos hacen eso no nos podemos bañar, ese día, todo un día, no podemos comer nada frito, nada asado, todo cocido. Y no nos pueden ver, no podemos salir, por lo menos en un día, eso no es un encierro solamente se busca que no salgas al exterior por lo que te hicieron, que no te vean.

Pero a los que encierran, sí duran tiempos. Todo depende del problema, del sueño, si es grave pueden durar dos, tres meses. Y todo ese tiempo tiene que estar en dieta, solamente tiene contacto con él una persona, ninguna otra. Eso depende del sitio a dónde lo encierran, de donde viva o del grupo familiar donde esté. Debe estar en el chinchorro cubierto con un mantón rojo, le dan varias tomas se tiene que echar también preparados.

Como diz o relato de Ingrid, a performance ritual coletiva que o espírito masculino ou feminino da *lanía* ordena a través da anúncio de um sonho, está formada por vários eventos. Assim: um banquete especial com convidados, ademais dos membros da família; depois se realiza o baile *yonna*; à meia noite se iniciam os banhos rituais; em seguida o sonhador deve falar com a *lanía* e logo dar uns toques nas costas de cada um dos engajados, desejando a liberação de qualquer mal e pedindo proteção; seguem os passos dos que receberam esse toque; finalmente antes da saída se lança no ar um objeto de adivinhação que anuncia vida ou morte, se houver uma pessoa por a que a *lanía* pediu especial atenção, essa pessoa deve ser encerrada e manter uma dieta.

Devido ao poder incorporado, as pessoas banhadas e tocadas com a *laníia*, preferivelmente devem se manter por um dia ao resguardo da vida social quotidiana. Eis assim que nos rituais limiars de anunciação uma vida segreda sob o poder do sonho vem a traves da presencia da *laníia*, o legado dos avos para as filhas (os) mais velhas (os) da família.

A estreita relação da *laníia* com Sonho, *Lapü*, também é especificada por M.Perrin (1997) sendo que as propriedades que se atribuem a estes amuletos são similares com as propriedades dos espíritos auxiliares do xamã, “vem a ser a materialização dos espíritos”

La *laníia* presagia, *sulinai alaniia*
Hay algo encima de ella,
Tiene su *aajuna*, sus espíritus auxiliares
Sueños, *Lapü*, la hace, él la descubre

Com tudo, o dono da *laníia* pode consultá-la em todo momento, sem depender da *piache*, e utilizá-la para desviar um acontecimento fatal: deverá “golpear a la víctima anunciada con la *laníia* y someterla a ayuno, luego, como si fuera el chaman, organizar lo que exigió la *laníia*: reparto de reses, baile y banquete” (Op.cit.:243).

Na localidade de Guarero (estado Paez, Venezuela) Dorila Echeto Ipuana, me explicava que a *laníia*, é um amuleto protetor que usam “as pessoas que sonham”; prepara-se em família, com base em algumas plantas que já mencionei. A herdarão os parentes cognados, ou seja, os pertencentes ao grupo restrito dos *apüshii* que conformam o grupo mais extenso do clã mítico, *ei'rukuu*.

M.M.: La *laníia* es algo que pertenece a todas las mujeres sin diferencia?

D.E.: Es una vocación y depende de cómo se forma, si es juiciosa, si está casada, con hijos, depende, y tiene que ganarse.

M.M.: pero en una familia siempre hay alguien que tiene?

D.E.: Sucede que en el momento en que nace una niña, uno dice, “ya tengo seguro la que me va sacudir mis restos, ya tengo seguro la que me va a guardar la *laníia*, dicen las abuelas, sin saber como nace la niña.

No ano de 1995, um grupo formado por médicos e antropólogas, entregou ao Hospital Bicultural de Nazaret, na alta Guajira (Colômbia), o informe final de seu projeto “Cultura Medica. Situación nutricional y alimentaria de los Wayuu”; nele encontrei o nome dado aos “sonhadores” nessa zona do território ancestral, *anarapuinch*, o que sabe sonhar. Estas pessoas são consideradas agentes tradicionais que orientam o conhecimento terapêutico wayuu, porque o sonho tem poder *pülasu*, determina e anuncia os atos que se devem realizar na vigília.

Assim também, os sonhadores-terapeutas wayuu, têm a ajuda do espírito, *wiñülanía*, que é uma raiz usada como amuleto. Aliás, a *wiñülanía* se transmite em cada *apiüshii*, de geração em geração; este espírito se manifesta em sonhos sob distintas formas, advertindo dos perigos para os membros da família (1995:63).

No imaginário dos sonhadores wayuu a marcação do gênero masculino e feminino vincula-se com o elemento mediador entre este mundo e o outro, a *lanía*; fabricada e transmitida em família. Igual que a *lanía* a *ain* participa dessa transcendência quando sonha ou quando morre, pois se considera que a alma, *ain*, vai com *Lapü*, Sonho, em uma viagem.

Observamos que a conservação deste objeto de poder espiritual tem também o valor de uma arma que dá coragem e riqueza ao clã, á família possuidora.

Porem esta *lanía*, utiliza-se no ritual de reclusão como instrumento de poder performático, focalizado em criar uma fronteira outra, além da corporeidade, para a proteção espiritual da pessoa. Na performance do ritual de reclusão a família reúne-se ao redor das instruções que a *lanía* anuncia no Sonho; nessa reunião há um fato social que mostra uma analogia entre a corporeidade do animal sacrificado e a do ser humano em reclusão: a carne e o sangue recolhidos são distribuídos como alimento entre os convidados, no entanto que a corporalidade da pessoa isolada adquire imunidade e poder para a vida social que o aguarda.

Os espíritos ancestrais ainda no mundo paralelo em que habitam fazem parte vital da família, a eles procura-se para obter ajuda e proteção. A consciência simbólica da memória coletiva permeia outros eventos performáticos do ritual de reclusão; apresenta-se e incorpora durante os golpes nas costas, com a *laníia*, na expressão das petições e nos banhos frios sobre o corpo.

Devo explicitar duas questões muito relevantes: em primeiro lugar, não tenho a certeza de que o espírito ajudante dos terapeutas wayuu, a *wüniulaníia*, da região ancestral e rural do território wayuu na Colômbia, seja equivalente à *laníia*, a *contra* wayuu, que me fez conhecer a sra. Eulália Epieyuu de Maicao, nem à mesma *contra*, da que falava Ingrid em Maracaibo, quando descrevia toda a performance ritual que segue à anúncio de um sonho.

Sabemos que na cosmovisão tradicional wayuu das noções de saúde e doença há uma correspondência inversa entre a organização social do mundo cotidiano e os seres defuntos e espíritos; acredita-se que a origem da doença está na situação do indivíduo nas relações sociais, na infração das normas que regem as atividades culturais e ecológicas. Desta forma, quando os terapeutas wayuu sonham e realizam uma performance ritual aplicam uma medicina preventiva, com a ajuda do amuleto que é seu espírito auxiliar, a *wüniulaníia* (Informe final Hospital de Nazaret, 1995:64).

Em segundo lugar, a antropóloga Bárbara Watson Franke (1982) menciona o uso de uma *contra*, em caso do ritual de encerro realizado para uma pessoa que cometeu homicídio, porque se considera que necessita proteção devido ao “poder que experimentou” e para “fortalecê-lo novamente”

It is of utmost importance that the murderer receives magical assistance to deal with the crisis caused by killing. Typically he is touched with a *contra* by an older female at the beginning and at the end of the seclusion period. For this purpose, a woman who has gathered and cleaned the remains of a dead person (in preparation for the second burial) is thought to be especially effective. Such a woman will also give him the bath at the beginning of the seclusion. This *contra* is a *contra* of war, a *contra* against enemies; it is a magical object that will help the murderer to regain his strength and bravery. (1982:455)

Também os fatos que conheci durante a minha pesquisa e as narrações que escutei sobre a experiência da corporalidade feminina nos rituais wayuu me permitem estar em acordo com B. Watson-Franke (1982). Anotamos também que estes elementos do outrem, a contra, a *laníia*, o sonho, formam parte da experiência feminina na memória coletiva, desta forma, permanece vivo o gesto ritual de compensação que sustenta às relações sociais, ainda no contexto urbano.

Agora encaminho esta discussão para a organização social e política onde encontramos outro desenvolvimento do que Sandra Epinayuu (em Maicao) mencionou sobre o derramamento de sangue do seu *apushii*; nesse sentido irmos aproximando também para a compreensão do valor do sangue uterino. Igualmente encontrarmos que na etnologia wayuu é valido utilizar o conceito de Julio C. Melatti e Roberto Da Matta para se referir às “relações de substancia ou corporais” entre parentes próximos (Melatti 1976; Da Matta 1976, citados por A. Seeger 1980:129).

Capítulo III - Lei de compensação simbólica

Para entender o amplo significado do sangue na cultura é necessário atravessar alguns fatos sociais que inclusive na cidade, dão identidade ao indivíduo wayuu: a lei de compensação do seu grupo parental materno, o *apushii*, e a lei do grupo parental paterno, o *oupayu*. No presente capítulo revisaremos alguns desses fatos registrados na etnologia wayuu.

Maracaibo, abril de 2007

Em varias visitas entrevistei ao professor M. A. Jusayuu, um homem de aproximadamente 75 anos de idade, de bom humor, serio e comprometido com seu trabalho: toda a sua vida se esforçou nos estudos da língua e da cultura guajira, escrevendo varias compilações de relatos e mitos da tradição wayuu, e participando na publicação de dois dicionários bilíngües.

Cego desde os 12 anos de idade e descendente da geração de wayuu que migraram nos anos 40 para as terras do sul da península da Guajira, na Venezuela; Miguel Angel Jusayuu diz que nessa época, alguns vieram para trabalhar como peões das fazendas de gado, outros tantos na condição de escravos. Na sua experiência a migração do indígena para a cidade obriga à busca de adaptação ao novo meio de sobrevivência,

Lamentablemente todo lo que se hacia, se practicaba estando en las propias tierras, al desplazarse a otro lugar, en otra cultura, con otra lengua, queda paralizado, sin efecto, parece ser porque se trata de una adaptación a otra cultura y lo que tenia antes ya prácticamente queda en desuso, sin uso, porque a lo mejor resulta un estorbo, no vale para el caso. Aquí no se practica, lo que se practicaba es en La Guajira. Aquí hay que practicar la forma de comer y de vivir.

A opinião do professor tinha uma face triste e irônica no som de algumas frases, a ambigüidade que as suas palavras expressavam talvez quisesse despertar em mim uma exclamação, um sentimento, uma resposta crítica, assim, ele disse também,

[...] parece ser que aquí en los momentos de agresiones y de venganzas aparece aunque exageradamente, la cuestión del pago por la “sangre derramada”, en gran cantidad o en pequeña cantidad. Entonces utilizan el término “la ley guajira” para asustar, para molestar y de ahí entonces surgen contradicciones, confusiones; dice, el hombre criollo ‘no debe ser así. la ley es suya, la ley es indígena de su cultura, está bueno allá, que lo practiquen allá, pero si el indígena está dentro de Venezuela tiene que regirse por las leyes de Venezuela’. Porque si está en Caracas, en Barquisimeto, en Maracaibo y ‘¿por qué tienes que practicar sus leyes?’ ...dicen!, dicen! ‘¿Por qué tiene que predominar eso de la sangre aquí?!’.

Intentando responder seu interrogante, começarei por entender as diferentes situações nas que se espera uma *compensação simbólica* coletiva, em este propósito utilizo especialmente as fontes etnográficas citadas por Weilder Guerra (2003) em “La Disputa y la Palabra. La ley de la sociedad wayuu”.

Benson Saler, quem pesquisou entre 1967 e 1968, depois em 1970, se dedicou ao tema das disputas e dos procedimentos de conciliação entre os wayuu, W. Guerra (2003:4:5) para ele,

[...] la idea de la compensación esta ampliamente difundida en la cultura Wayuu. Los giros idiomáticos y los principios de compensación se invocan, más allá de la esfera de las disputas, en los arreglos matrimoniales y en los repartos de animales en los funerales, constituyéndose en afirmaciones públicas del valor cualitativo de los individuos que reflejan a su vez la posición sociopolítica de los grupos familiares a los que pertenecen. Saler sostiene (1986:64) que el valor de las personas se negocia en la sociedad Wayuu cuando la integridad de esa persona se convierte en un asunto publico.

No mesmo período da publicação de Saler, em 1986, Michel Perrin, junto com José Uliyu Machado, publicaram um ensaio chamado “Justicia Guajira” no que analisaram os câmbios econômicos e sociais do grupo indígena, com o propósito “de definir el código normativo de respuesta social frente a los hechos que implican daños físicos, morales y de propiedad, resaltando los episodios en los que la venganza directa es la solución de la ofensa”, segundo

eles a diferencia nas soluções procuradas depende das condições socioeconômicas e da riqueza disponível (GUERRA, W. Op.cit:6).

Outras contribuições para minha compreensão dos significantes encadeados à palavra *compensação* se originam na etnografia de Jean Guy Goulet, quem pesquisara na década dos setenta, com a intenção de questionar o modelo de parentesco prevalecente na literatura antropológica convencional. Na sua obra “El Universo Social y Religioso Guajiro” (1981) explica a “trascendencia social del parentesco wayuu haciendo énfasis en la teoría de la procreación y en los principios que gobiernan en el derecho de las diferentes categorías de parientes entre los wayuu”. Para Goulet existe uma distribuição social e política, das responsabilidades entre os parentes por a linha materna, *apushii*, e os parentes por a linha paterna, *oupayu*.

Em 1988, Richard Mansen elabora na sua tese doctoral, “Dispute Negotiations among the Guajiro of Colombia and Venezuela: Dynamics of compensation and status” outra interpretação sobre as motivações implicadas no sistema de compensação que regula às relações wayuu; para ele cada processo de disputa entre os Wayuu é um evento básico da vida social sendo que na sociedade wayuu há um esforço constante por parte das pessoas, para ganhar *status*.

Sobre este aspecto, a perspectiva historicista de Francois Picon, quem em 1996 publica um artigo titulado “From Blood Price to Bridewealth. System of Compensation and Circulation of Goods among the Guajiro Indians” (Colombia and Venezuela), examina os processos de cambio ocorridos a partir da introdução do gado. Analisa o intercambio de bens entre distintos grupos familiares indígenas para a realização do pago da noiva, e para a entrega de compensações materiais por quebrantamento de normas sociais e derramamento de sangue; segundo ele a troca de bens permite reparar as ofensas ocorridas no passado e

estabelecer alianças intra-grupais, sendo que os bens constituem o lado material dos acordos que dão forma às relações sociais (GUERRA,W. 2003:5:6).

Em conclusão, segundo J. Guy Goulet (1981) o sistema de compensação vigente na sociedade wayuu identifica três princípios gerais, primeiro, que todo dano que uma pessoa cause para si, ou que lhe cause a outro, deve receber uma compensação; segundo, a vítima não reclama diretamente ao agressor, se utilizam intermediários ou ‘palavreiros’ para que eles transmitam aos parentes do agressor a solicitude de compensação; terceiro, o pago se entrega aos parentes uterinos da vítima (GOULET, J-G. 1981:201).

Durante a minha estada na cidade de Maracaibo me foram referidas varias historias de problemas interculturais entre os filhos de vizinhos *criollos*¹⁴ e wayuu, nas que as conseqüências por uma ferida do menino wayuu, forçava à família do outro menino, a pagar cada despesa necessária durante o período de recuperação; outros relatos eram de professoras *criollas* que trabalhavam em educação elementar e que tinham estudantes wayuu cujas mães e famílias vinham algumas vezes para a escola reclamando por alguma ferida de seu parente.

Incluso, esta fama da lei wayuu na cidade faz com que se tenham muitas precauções no trato intercultural para evitar algum conflito com toda a força de uma família. Na Parroquia Idelfonso Vasquez há vários centros jurídicos onde os wayuu podem procurar a *palavreiros* que hoje em dia se chamam advogados wayuu; deste modo, o personagem tradicional do *palavreiro* se viu modificado para virar um intermediário dos problemas da convivência intercultural na cidade; os custos são também muito altos, mas quem não utiliza esta intermediação, açude à violência, como antes fora à guerra.

¹⁴ Na Colômbia e na Venezuela o termo *criollo*, refere-se á descendência dos espanhóis no território latinoamericano, seriam os mestiços nascidos no continente. Assim se denominou no s. XIX á “revolución de los *criollos*” no período independentista.

Capítulo IV - Dos fluidos corporais e da carne da pessoa

Explicados alguns aspectos da compensação simbólica que permeia na natureza do vínculo social wayuu, apresentarei três grandes conceitos do imaginário relacionados com a noção de sangue e a configuração do gênero. Fiz esta pesquisa na etnologia wayuu, especificamente nas etnografias de Weilder Guerra Curvelo (2.003), Jean Guy Goulet (1.981) e Johannes Wilbert (1.969):

a) *Fecundação*: O conhecimento wayuu sobre a fisiologia do ser humano e a necessária complementaridade dos fluidos corporais, sêmen e sangue menstrual, na fecundação, antecede à representação coletiva da organização da vida humana a partir da descendência pela linha da mãe.

b) *Descendência*: O sangue menstrual *jawa'* no útero, alimenta ao feto durante o tempo de gestação, o que deriva na representação do sangue uterino como o que constitui a *carne eirru'kú* de toda pessoa.

c) *A lei do grupo restrito de parentes maternos, apüshii*: A importância do sangue uterino compartilhado se manifesta na indenização que os parentes deste grupo estão autorizados a exigir para qualquer outro que cause alguma perda do sangue do grupo restrito. Antigamente o marido de uma das irmãs deste grupo, devia retornar em animais, ao *apüshii*, pelo sangue perdido no primeiro parto.

Fecundação, a dádiva masculina.

Algumas hipóteses sobre a concepção da fecundação humana no pensamento wayuu, aparecem na etnografia de Johannes Wilbert (1969), ele considera que o ciclo da carne *ei'rru'ku* continua no corpo da mulher grávida, através da incorporação do espírito ancestral

uterino¹⁵. Igualmente, essa incorporação sustentaria o domínio do vínculo cognado (entre mãe e filho(a), da *carne*, *eirru'kú*) sobre os vínculos agnados (entre pai e filho(a), do sêmen, *awasain*).

Na cidade de Maracaibo, quando expliquei esta teoria sobre o ciclo da vida e da morte entre os wayuu, não teve alguma confirmação, obtive foi uma exclamação, “os wayuu não acreditamos na reencarnação!”. O antropólogo wayuu, Jose Angel Fernandez, reflexionou assim sobre a representação da morte na cultura wayuu,

[...] o wayúu como ante-sala da morte tem tido encontros com seus ancestrais e parentes, tem se associado e assim, é como se houvessem rido da morte, acredita-se então que vão a estar lá com eles, alegres. Mas isso é mentalmente, porque realmente vão a falecer e vão se incorporar ao mundo dos mortos, ao mundo do espírito dos wayúu mortos.

Na teoria wayuu descrita por J. Wilbert, o feto no útero recebe o sêmen masculino, mais é a carne feminina (o sangue menstrual, uterino) o que vai alimentá-lo durante todo o período da gestação; depois do nascimento e com o crescimento, o vínculo masculino (agnado) se reduz, enquanto que “a carne continua existindo através do tempo, gerando o próprio sangue” (1969: 309).

De conseqüência, o uso do termo carne *eirru'kú* coincide com o *ethos* da cultura wayuu (goajiro), sendo que outorga força de resistência ao vínculo cognado, como grupo parental extenso e dominante na descendência; esta evidencia da complementaridade dos sexos na fecundação e a sucessiva assimetria do papel das substancias na reprodução social explicam segundo J. Wilbert, a peculiar organização social wayúu, com preferência pela descendência uterina.

¹⁵ “Finally, after a period of months or years, the spirit abandons the *Jepira* and sets out his long journey which, I suspect, ends – at least for some of them – on the day they reenter the uterus of one of their *e'ruku* women to continue the cycle of the flesh”(Wilbert J. 1969:355)

Outra é a investigação de Jean-Guy Goulet (1981) em *Jaláala*, território central da península. O autor indica a cooperação particular entre a substância feminina e o sêmen masculino, sendo que nos relatos dos seus informantes “na procriação, o sangue da fêmea é para o sangue do varão como o leite é para o leite coalhado”.

Los guajiros guardan una porción de leche cuajada en sus calabazas, al añadir leche nueva en la calabaza se transforma en su totalidad en leche cuajada. La sangre sola de la mujer en su vientre es como la leche, no sabe cuajarse y formar prole, al mezclarse con la sangre del varón se cuaja toda y así se forma el niño. (Goulet, J.G., 1981:152-153).

Considera-se que o aporte da mulher na procriação humana é “sustentar o filho que cresce no ventre; quando a mulher fica engravidada, deixa de menstruar, quando o sangue se seca, aí sangra no filho, o sangue dela se fermenta no filho, alimenta-o. Na procriação o sangue não vem exclusivamente do homem” (Ibid: 153). Uma mulher não produz um filho sem o homem que fecunde seu útero, ela tem filho por ele. Quando ela deixa de menstruar o sangue coalha para alimentar ao filho, mas quando ela não tem sangue, ainda sendo fecundada não vai ter o sangue para o filho. Explica-se a fecundação com o verbo *ajái'ta* (recolher água com uma vasilha), assim, quando ela vai ter um filho, o sangue procura o sêmen do homem (Ibid: 154-155). A procriação então depende da atividade ou da inatividade do sangue uterino da mulher para recolher o sêmen.

Segundo J.G. Goulet esta relação entre a mulher e o homem na procriação humana seria paralela à relação que têm Juyá e sua esposa Pulowi, ambos, seres mitológicos associados com a geração e re-geração da vida na terra. Pulowi esta relacionada com determinados lugares do território considerados tabu; Juyá está associado ao céu, à viagem, é caçador e matador; há uma temporada em que Juyá não pode voltar para a casa porque a esposa Pulowi não o deixa entrar. Este período corresponde ao tempo da estação seca, quando os ventos alísios levam as nuvens e a chuva para longe da península; porém quando entra o tempo da chuva, acredita-se que Pulowi e Juyá estão juntos (1981:155). No imaginário da

mitologia wayuu os seres geradores da vida na natureza configuram a representação do gênero na percepção da diferencia sexual e da complementaridade do feminino e do masculino que perpetuam o ciclo da vida na terra.

Descendência, a dádiva feminina.

El concepto del cuerpo, donde *eirruku* es la carne pero no cualquier carne, es la carne del grupo, porque los wayúu somos matrilineares. Cuando un caso es ya de mayor magnitud, por ejemplo, una ofensa, una muerte, es como si todo el grupo hubiese sentido el sufrimiento de la ofensa, por eso se activan inmediatamente una serie de requerimientos y pautas.

Es que no deberíamos hablar de patriliniedad porque el hecho de la gestación en la mujer es evidente en el momento del parto pero no tengo evidencias o pruebas de la paternidad por el parto. El hijo por eso es más pariente de los hermanos de la mujer. Por eso la procreación del hombre no es clara en cambio de la mujer sí. (FERNANDEZ, José Angel. Maracaibo, Março 2007)

Na língua guajira a palavra *carne* se expressa com o significante *eirru'kú* que sendo um nome que se usa sempre em relação com alguém, é prefixado, assim, *teirru'ku*, *pûrru'ku*, etc (meu clã, seu clã, etc); *eirru'kú* é um nome relativo para a carne de alguém, família ou clã de alguém. Ademais “na concepção guajira a mãe dá a carne e o pai o sangue” que seria o sêmen.

Desta forma, *eirru'kú* também indica a pertença à agrupação carnal ou para utilizar o termo de Julio Melatti & Roberto Da Matta (1976), ao “grupo corporal ou de substancia”; com tudo, é também a carne de qualquer animal doméstico, de caça, peixe, ou de pessoa; e por ultimo, é relativo à substancia, à migalha, à textura, à composição ou à qualidade da madeira ou da terra.

Outros significantes da língua goajira se referem a esta substancia (carne). Primeiro, o nome relativo *asa'lá*, com o que se denomina à carne comestível (especialmente do gado); ao rum ou a algum outro presente que se doa ao hóspede ou a quem for convidado para um

velório, não sendo este parte da família do defunto. Como nome relativo *asa'la* se utiliza prefixado, assim, *tasa'la*, *pusa'la*, etc (minha carne, sua carne, etc). O homônimo, *asa'lá*, um nome relativo que conduz para o padecido por alguém, também vai prefixado.

Segundo Goulet (1981:143) o termo *eirru'kú* se utiliza para designar ao clã (sib) ao que pertence uma pessoa; e está ligado à teoria da fecundação e da procriação de um indivíduo: a mulher aporta a carne (*eirru'kú*) e o sangue uterino (*jawa'*) que alimentará o feto durante a gestação. O homem aporta o sangue ativo (*ashu'la*) a través do sêmen (*awasain*), que é uma subcategoria do sangue de todo ser humano, que interatua com o sangue passivo da mulher para criar ao menino.

Apresento num quadro os encadeamentos que encontrei na língua oral do Wayuu¹⁶, nele aparecem os significantes criados sobre substancias naturais e que chegam a conformar uma noção de corporeidade onde os elementos do mundo animal e vegetal são colocados em analogia com algumas das atividades humanas a partir da alteração do estado ou da condição existencial dessas substancias, por exemplo: a exumação dos restos ósseos, a marcação da fertilidade feminina, a organização social da descendência.

Neste quadro se diferenciam: o sangue, como substancia animal, no termo *isha'* que aparece a partir da analogia derivada da observação do estado da carne animal semi-cozida; como substancia liquida, ou sangue de alguém, animal ou humano; e no termo *ashá*, cuja fonte é uma polissemia que plasma a analogia entre o suco das frutas, a substancia que circula em nossas veias sustentando a vida, e o sêmen.

¹⁶ Fontes bibliográficas utilizadas: Dicionários sistemáticos da Língua Guajira do Miguel Angel Jusayuu e Jesus O. Zubiri, edição do castelhano para o goajiro, publicada de 1.977, e edição de 2.006 do goajiro para o espanhol. Ademais consulte a etnografia de Jean Guy Goulet (1981)

<i>Ashá</i> ¹⁷	<i>Ashu'la</i> ¹⁸	<i>Asa'laa</i>	
Sangue de alguém /suco de frutas/ sêmen / substancia que circula em nossas veias.	Nome do sangue masculino.// polpa animal ou carne dos frutos brandos.	Carne comestível (especialmente do gado), ao rum ou a algum outro presente que se dona ao hóspede ou a quem for convidado para o velório. // O padecido por alguém.	
<i>Isha'</i> ¹⁹	<i>Awasain</i>	<i>Eirru'kú</i>	
Sangue animal, sangue da carne, mas especialmente das pessoas// Estar cozida ou asada parcialmente a carne, semicrua.	Sêmen	Substancia, migalha, textura, composição ou qualidade da madeira ou da terra. // <i>Eirru'kú</i> é a pertença à agrupação carnal. // Carne de qualquer animal doméstico, de caça, pezo, ou pessoa.	
<i>Aka'shiá</i> ²⁰	<i>Jawa'</i>		<i>Jipú</i>
Duração do mês, tempo de um mês.// Tempo de menstruação, tempo de <i>Kashí</i> (Lua)	O sangue menstrual // 1. <i>Jawá</i> intr. estar fraco ou sem força; acontece a algumas aves quando estão incubando, quando tratam de voar e não o conseguem. //		Ossos, resto humano.

QUADRO 1. Polissemia dos nomes da língua Guajira referentes às metáforas e metonímias entre substancias corporais, animais, humanas, e vegetais.

Podemos também ver uma noção do interior da estrutura corporal, na analogia que aparece no termo *ashu'la*, que se refere à fruta, à parte polpuda, porém também ao sangue masculino, considerado o sangue ativo que colabora na fecundação de um novo ser humano e que desaparece com o crescimento da pessoa.

¹⁷ *Ashá* (*asha'*): rel. sangue de alguien, jugo o zumo de algunas frutas: dato, aceituna. Prefijado: *tasha'*, *púsha'*. Abs. *Isha'* sangre humana.

¹⁸ *Ashu'lá* (*ashu'la*) rel., é o nome do sangue masculino, mas também é a polpa, a parte carnuda ou suculenta de alguma coisa; o termo aplica-se igual à carne animal que à carne dos frutos brandos, o que prefixado vem a ser: *nushu'la*, *jushu'la*. Para o termo sêmen, *awa'sain* (rel.) também existe prefixação diferenciada para cada pessoa *tawa'sain*, *puwa'sain*, etc.

¹⁹ *Isha'*. Relativo: *ashá*, *tashá*, *púshá*, etc. Sangrar: *kashá* (arrojar sangre) // *Isha'*: abs. Sangre, especialmente de personas. Relativo *ashá*. Derivados: *ísha'chikanain*, *isháiwachikanain* sitio donde se ha derramado sangre en un asesinato o tragedia, dicho sitio inspira respeto como si estuviese el asesinato; *isha'maauá* mancharse de sangre, untar o ser untado con sangre, estar ensangrentada o cruda la sangre; *isha'rrula*, *isha'rrulú* estar lleno de sangre estar ensangrentada o cruda la carne; *isha'ruluá* estar manchado o untado de sangre en gran parte o en varios sitios.

Ishá: 1.intr.. quemarse parcialmente alguna parte del cuerpo de las personas y de los animales; // estar cocida o asada parcialmente la carne, es decir, semicruda, no del todo cocida o asada. 2. *ishá'ja* estar varios quemados parcialmente. // estar varias cosas semicrudas, semicocidas, semiasadas.

²⁰ *Aka'shiá* (Rel). *takashia*, *púka'shia*.// La sangre menstrual *jawa'*// Menstruar por primera vez *ojo'totó*. *Aka'shiá*: Rel. Duración del mes, tiempo de un mes, menstruación. Abs.: *kashi'*. Prefijado: *taka'shia*, *puka'shia*. // *Kashi'*: abs. Luna, tiempo de un mes. Relativo: *aka'shiá*. Derivados: *kashi'wai*: de mês en mês// *kashéulu* en tiempo de luna.

De outra parte, a textura de um corpo ou matéria é chamada *eirru'kú*, que na fisiologia humana wayuu deriva da transformação do sangue uterino (*jawa'*) em carne que estrutura a condição existencial, a “fronteira” da corporalidade do novo ser humano.

Sobre a condição existencial da corporeidade humana, é importante sublinhar que nos segundos rituais funerários que os wayuu realizam, com muita frequência é uma das irmãs mais velhas do *apüshii* quem manipula os restos ósseos humanos, considerados de poder, *pülasü*, perigosos, sagrados ou misteriosos.

Uma vez que passaram vários anos, pelo menos dois ou três anos, quando a parte polpuda, a carne do cadáver se descompôs por completo, se realiza um ritual de purificação dos restos humanos, *jipú*. Geralmente a mulher escolhida para esta experiência é também a mulher que conserva - nas famílias que a possuem - o amuleto de proteção, chamado *laníia*. Ela deverá purificar cada osso do seu parente lavando-o com licor destilado, *chirrinche*, e depois colocá-lo na ânfora que vai para o sepulcro familiar.

Aqui posso anotar o termo que M. Perrin (1997) utiliza sobre o cemitério da família, chama-o panteão, o que nos leva a pensar nos wayuu mortos como um conjunto de divindades particulares para cada *apüshii*.

Em seguida a mulher que purificou os restos ósseos, ainda que permaneça no espaço público do ritual, junto com os demais convidados; entra em um estado de liminaridade, devido ao estado de contaminação que atravessou ao tocar os ossos, é isolada: deve cobrir seus cabelos, não pode tocar-se a pele, entra em jejum, deve ficar desperta por vários dias, pois se acredita que se ela dormisse sua alma poderia sair dela e causar-lhe a morte. Para evitar que ela durma durante os dias do velório de exumação, há quem entre os convidados, a acompanha para caminhar sob a luz da lua, ou quem próximo dela, lhe canta *jaiéchis*.

Outras descrições deste ritual podem ser encontradas em M. Perrin (1976, 1997), Jean Guy Goulet (1981), as dissertações de Luis Pérez (2005) e José Angel Fernández (2005);

também um vídeo (2003) realizado por o canal bolivariano de Venezuela, VIVE TV, apresenta a realização deste ritual de exumação, no cemitério da cidade de Maracaibo.

O fato de ser uma mulher quem realiza os gestos de purificação dos restos ósseos humanos induz para uma nova pesquisa etnográfica, na procura do seguinte interrogante: em que forma estes atos liminares da performance ritual feminina estão relacionados com a origem dos desenhos *kaanás*?

A lei do grupo restrito de parentes maternos, *apüshii*

Os Wayuu fazem uma distinção entre os parentes uterinos da mãe ou os parentes de carne, *apüshii*, com os que Ego tem os laços mais fortes de reciprocidade e solidariedade; e os parentes uterinos do pai, designados com o termo *o'upayuu*, que tem um significado social respeito de ego embora não partilhem a substancia.

As obrigações com os parentes uterinos do pai, *o'upayuu*, outorgam o direito de solicitar compensação econômica por as lágrimas derramadas por causa da morte do filho; receber o preço da noiva e receber compensação econômica por lesões (como feridas) devido à perda de sangue que se considera é o aporte masculino na fecundação, em tanto que a carne *eirükuu* é o aporte feminino junto com outra subcategoria passiva do sangue (W.Guerra, 2003:20:21). Segundo isto, a principal compensação econômica entregue pela morte de um individuo é para os parentes uterinos paternos.

No caso em que um grupo opte por o confronto armado, no modelo tradicional, correspondera ao *apüshii*, a responsabilidade da vingança. A.Rivera²¹ (1986:93) considera que as fronteiras do *apüshii*, se apóiam nas redes de distribuição cotidiana de alimentos entre os membros (afins) do *apüshii*, como na mais publica distribuição da carne nos funerais.

²¹ Al respecto consultar también el artículo de dicho autor “La metáfora de la carne sobre los Wayuu en la Península de La Guajira” en Revista Colombiana de Antropología Vol. XXVIII Año 1990-1991 Bogota p 84-136

Esta invenção wayuu, de uma lei que regula o comportamento individual e o coletivo, e obriga o respeito pela diferença entre o sangue uterino materno e o sangue uterino paterno, em um equilíbrio simbólico, me indicam novamente os traços de uma configuração do gênero feminino e do masculino que já observamos manifesta na descrição dos eventos do ritual do segundo funeral.

Embora fosse importante o estudo do gênero, masculino e feminino, desde o início minha pesquisa etnográfica teve um especial interesse na corporalidade feminina, sendo que no povo wayuu o sangue uterino, ainda que considerado perigoso, é um fluido corporal que dá força de criação à mulher, para a vida social e cultural. Em este sentido o seguinte capítulo introduz um esboço interpretativo sobre a percepção wayuu da corporalidade feminina e sua transformação na memória viva de diversas artes; a dança, a cerâmica e a tecelagem, que são ensinadas às novas gerações de wayuu na cidade.

Capítulo V – Para a configuração wayuu do gênero feminino.

Nuestros hijos llevan nuestros apellidos, el del clan de su madre.
La mujer sostiene la duración de la etnia wayuu, ella da a la tierra los seres.
Es el eje tanto en sus conocimientos como en su ideología, en su quehacer,
en la conducción de su familia, sus labores, su visión como mujer.
La sabiduría toda la aprendemos de la convivencia con nuestras abuelas,
tías, orientadas por esa universidad de la vida.

Dorila Echeto, Ipuana.²²

Inicialmente, ilustrarei a partir da descrição de várias experiências de mulheres qual é a configuração wayuu do gênero feminino que distingo na vida social wayuu que acontece na cidade de Maracaibo. Em seguida faremos uma interpretação sobre a natureza do contato sensível entre os wayuu, utilizaremos varias das vozes indígenas que registrei, e veremos a transfiguração desta natureza nas artes que caracterizam e se transmitem como trabalho feminino.

Mulher migrante

Uma manhã chegou, na casa onde me hospedava, uma humilde senhora que vinha para realizar esse ofício que, todavia existe em Maracaibo, e que consiste em lavar com as mãos, as roupas dos outros, numa casa particular. Disseram-me que fazia uns meses esta mulher wayuu, participava das atividades da Rede de mulheres indígenas da Venezuela, e da militância civil ao lado do presidente Hugo Chavez, sendo liderança do conselho comunal²³ de seu bairro.

²² Localidade de Guarero, Estado Paez, Venezuela. Encontro de maio de 2007

²³ Veja no Capítulo I. a explicação desta forma de organização do poder soberano no marco da republica bolivariana de Venezuela.

Minha anfitriã nos apresentou, a senhora era Amaloea. Expliquei-lhe quais eram minhas intenções de pesquisa, do mesmo jeito que com qualquer outra das mulheres da casa. Durante a minha pesquisa meu método de aproximação consistiu em não fazer distinção alguma das hierarquias, nem da classe social nem da formação cultural das pessoas, escolarizadas ou não, todos os saberes e as habilidades, de um ou de outro tipo seriam respeitadas por mim; eu procurava ser clara, buscava fontes sobre a performance ritual na cidade.

Com Amaloea marcamos um dia para ir a visitar sua casa e seu bairro, desse modo, comecei a freqüentar especialmente à sua família e finalmente a ela dediquei a maior parte do meu tempo de pesquisa.



FIGURA 8. Sra. Amaloea Perez Epieyuu e a autora, no jardim da casa dela no bairro Curarire, Parroquia Idelfonso Vásquez.
Fonte: MAZZOLDI, M. (2007).

Amaloea, é mãe de família, tem cinquenta anos aproximadamente, é “vocera”²⁴ da assembléia de cidadãos no atual conselho comunal de seu bairro; ela vem de Paraguaipoa, uma região do litoral que faz fronteira com a Colômbia; a sua família pertence na classificação tradicional, a um dos grupos parentais formados através da linha materna,

²⁴ Termo com o qual se denomina às pessoas escolhidas por a assembléia para representar ao bairro, no processo de participação democrática, protagônica e participativa da atual Constituição da republica bolivariana de Venezuela.

apiüshii, no grupo mais extenso do clã dos Epinayuu (totem animal, o burro); sendo sua família de pescadores, são gentes humildes. Na cultura chamam *apaalanchi* aos que moram perto do mar e vivem da pesca,

[...] es la diferencia de cuando vivimos donde crecimos; tuviéramos cochinos, ovejas, tuviéramos gallina, pero no podemos porque aquí no hay espacio. Por ejemplo, donde vivíamos, donde crecimos nosotros, de Paraguaipoa, para acá, mirá!, yo vivía en la playa, ve la vida mía como era desde niña...

Ve la vida mía cómo era... yo estudiaba. Mamá me calculaba la hora de yo salir de la escuela, entonces yo venía... y nosotros teníamos que estar en la noche con el chinchorrito en la playa, cuando lloviera.

Entonces antes de yo llegar, ya mamá me tenía el burrito, enjalmadito. Yo llegaba me cambiaba la ropa, el uniforme de la escuela y me iba pa' la playa como los hombres, a pescar con los primos míos, entonces los primos míos del campamento, de la orilla de la playa, ellos miraban así, se subían arriba del mismo bote y decían – vamos a esperar que ya viene Amaloea - y yo me iba con los muchachos, con los primos míos, mi papá, los sobrinos míos, en el barco.

Era la única mujer, con todos esos hombres yo conversaba, a mí mis primos nunca me irrespetaron, a mí me respetaron, sabe por qué? Porque yo me hacía respetar. Ellos nunca me faltaron al respeto. Bueno, yo me iba!.

Entonces empezaban y jalaban la red, lo primero que tiraban eran los mecates que tocaba, y después los chinchorros. Y eso era mi trabajo, yo como era tremenda...una loquita, taa!, taa! Eso iba yo, me enganchara y me iba yo por el agua, cuando me quedaba el agua así!! Agarraba yo el rollo de...eran nueve rollos de mecates, entonces también empezaban los primos míos a jalar los chinchorros, empezaba yo a acomodar, ya veía que cuando iba a llegar el coletón, ya bajaba, brincandito, como al buchón, que dicen es la malla de la red, me metía yo al barco, acomodaba, los mejores pescados los agarraba yo también!. Mis primos decían - los fines de semana- si ella lo merece, ella ha estado con nosotros como los hombres, cómo! no le queda nada?!!

Desde los 12 años trabajaba yo así, la vida de nosotros fue muy dura, porque madre y padre fue ella para mí, es mi madre, bueno, entonces qué hacía mi madre; no que yo vendía el pescado, le daba el pescado a las chicas, entonces yo me llevaba la mitad del pescado a la casa.

A la hora que llegaba a la casa, a las 10, a las 12 de la noche, mi mamá agarraba el pescao lo abría, lo relajaba para salarlo. Al día siguiente lo sacábamos al sol para que se secase ese pescao.

Los lunes mamá se iba para Los Filúos a venderlo y nos traía la comida; nos compraba que el lápiz....no! ...en aquellos tiempos uno podía asistir a la escuela sin nada, no nos pedían que fuéramos con esos morrales, solamente cuaderno y un lápiz.

No pude seguir estudiando, porque no tuve la manera, yo veía que mi mamá sufría mucho!. Después de eso me puse a vender mercancía, cuando la mercancía era de contrabando, porque ahora es legal....

Entende-se que como mulher lhe foi permitido participar do processo produtivo ainda que fosse uma atividade masculina, sua força de trabalho era necessária, assim como depois teve que abandonar a escola, para obter um ganho imediato por seu esforço e tempo dedicado.

Além das evidências das condições materiais precárias que influenciaram a sua vida no passado, neste relato Amaloa é consciente de que a sua subjetividade feminina na puberdade transgredia as expectativas de conduta do gênero wayuu para uma mulher; assim, ela ressalta a “loucura” de seu caráter nas experiências aos 12 anos, com seu corpo vivenciando a atividade tradicionalmente masculina da pesca.

Também se revela a razão que permitira essa liberdade tanto na sua subjetividade feminina até o imaginário coletivo na família e das outras relações sociais; a sua ambição aos doze anos e o desejo de trabalhar para resolver a falta de recursos da sua mãe.

Esta condição histórica de Amaloa não faz que ela seja menos mulher wayuu; já na geração da sua mãe não houve uma performance do ritual de reclusão na puberdade, nem a instrução que uma adolescente wayuu podia receber desse modo exclusivo nas diversas artes da tecelagem. A mãe de Amaloa, a senhora Angélica, como toda mulher wayuu, aprendeu somente a tecer as redes mais simples; geralmente as usam os pescadores, são umas redes coloridas, de pouco peso, chamadas na gíria, “de tripa”, porque o tecido consiste em entrelaçar os fios em xis e passar no centro uma barra ou “lanzadera” com o cordão principal, sem criar um desenho..



FIGURA 9. Sra Angélica Epieyuu, madre de Amalooa.
Localidade de Guarero, Estado Paez. Tece uma rede de “tripa”.
Fonte: MAZZOLDI, M. (2007)

Observo que são escolhas como as de Amalooa, na idade da puberdade, e depois na adolescência, as que a levam para a substituição dos estudos escolarizados pelo trabalho, desta maneira, também a transmissão ritual do saber que acontecia entre as gerações de mulheres wayuu para o aprendizado da tecelagem, se modificou pelas condições materiais históricas de sua família.

Na experiência de Amalooa e nas seguintes gerações, a incorporação dos princípios da tradição não aconteceu nem acontecerá durante uma performance ritual, porém a pesar disso, é latente, sua mãe e ela sabem da importância dessa aprendizagem secreta prolongada para a vida feminina adulta, como mulheres wayuu.

Homens e mulheres migrantes na cidade enfrentam a decisão sobre o tipo de subsistência que procurarão: trabalhando para os outros (as), como empregados (as), ou inventando um trabalho de maneira independente. No caso de Amalooa e de outras mulheres wayuu que tem uma renda mais baixa que o salário mínimo regular²⁵, a venda de mercancias é uma solução para a sobrevivência fora do patronato; mesmo a preparação de alimentos típicos da cozinha wayuu para a venda ambulante nas ruas da cidade; é o caso do chamado “*guapito*”

²⁵ Em Venezuela, a partir de maio de 2007, o governo Bolivariano, decretou um aumento de 20% no salário mínimo, equivalente a 286 usd (614.790 Bs), mais “cesta ticket” que equivalem a 209 usd (450.000 Bs)

- um bolo úmido feito de milho cozido, embrulhado numa folha da mesma planta. Outros produtos para a venda na rua são: a carne crua de cabra, de ovelha ou de carneiro, frutas, serviço de telefônica para ligação de celular ou de telefone convencional, e os tecidos elaborados artesanalmente ou de roupas costuradas. Desta maneira combinam esse ingresso, e esse rol social, vindo do espaço público, com uma atividade que lhes permite trabalhar no espaço doméstico e cuidar dos filhos pequenos também.

Amaloea vivencia atualmente seu segundo matrimônio, seu marido trabalha na construção; a família dele é wayuu, da Alta Guajira; por este motivo a residência deles como casal iniciou na alta Guajira, onde ela também aprendeu de novo a falar o wayuunaiki que tinha quase esquecido. Contando todos os filhos sumam sete, e um só deles é varão; este ano Amaloea virou avó, com duas netas. Em Maracaibo moram junto com ela as quatro filhas mais jovens, porém, ela recebe com frequência a visita das filhas que se casaram recentemente, igualmente, a visita com frequência, sua mãe, Angélica, quem segue as anúncios de algum sonho ou vem para levar para sua casa na fronteira, um pouco de dinheiro.

O lugar de habitação que Amaloea escolheu para a sua família, está nas zonas periféricas do lado norocidental do Lago de Maracaibo, onde tem áreas rurais e onde há outras famílias wayuu; ela prefere morar numa casa, com uma parcela de terreno ao redor, ela não gostou dos prédios altos de Caracas, sem espaço, com o amontoamento das pessoas num andar, onde tudo é de cimento e de ninguém.

Mulheres voluntárias com o 'paisano'.

Na casa da primeira anfitriã wayuu, uma mulher vinculada com a Rede de Mulheres Indígenas de Venezuela, eu quis deixar como testemunho, uma cópia traduzida do meu projeto de pesquisa, outras folhas de meu currículo e das cartas de recomendação que me

apresentavam, porém eu mal conseguia explicitar aos seus parentes qual era meu interesse principal, os rituais realizados na cidade, a significação ao redor do valor do sangue feminino, o valor da mulher no imaginário wayuu presente na cidade.

Compreendia que a expectativa sobre mim estava voltada para uma pesquisa fora do âmbito do lar da família; cada dois dias se me perguntava o que eu havia feito, onde havia ido, com quem eu havia falado, quais objetivos tinha para a semana. Como pesquisadora eu devia me dedicar à observação, dia por dia, do trabalho que as mulheres indígenas wayuu realizavam, sendo que participavam ativamente do processo de cambio do socialismo do século XXI. Elas trabalhavam sob o sol, promovendo o fortalecimento dos direitos básicos do indígena na cidade (saúde, educação, cidadania, alimentação) através dos diversos artefatos da sociedade contemporânea, entre eles estavam: a rede de solidariedade das mães nas “casas multihogar” populares, as promotoras de saúde-bilíngües do hospital universitário, as lideranças dos conselhos comunais.

Entre estas mulheres indígenas, trabalhadoras e comprometidas socialmente, que reivindicavam a igualdade dos direitos em uma sociedade sem discriminação, conheci a uma jovem (entre os 20 e os trinta anos de idade), de nome Luz, sobrinha da família Jusayuu, que trabalha no Hospital Universitário como facilitadora da Oficina de Saúde indígena.

Ela me contava da vida passada na década dos anos noventa quando em Maracaibo muitos meninos e meninas wayuu da Parroquia Idelfonso Vasquez, no bairro onde elas atualmente moram, em Catatumbo, sofreram de diarreia, de desidratação e de desnutrição. Nessa época, suas tias maternas, junto com outros (as) vizinhos (as) do bairro organizaram um Comitê de Saúde que dava à população uma alimentação saudável, soro e um serviço básico de atenção médica, ademais da água para se dar um banho. Dessa maneira começou sua vocação como um sujeito plural dedicado a um trabalho voluntário para a saúde das comunidades de ‘paisanos’ wayuu nos bairros mais pobres da cidade.

A categoria local ‘paisanos’ estaria indicando às pessoas do povo wayuu vindas do espaço rural, que chegam apenas à cidade e precisam de orientação, igualmente refere se ao wayuu que não tem dinheiro.

Também Luz dizia-me que seu trabalho de facilitadora da saúde indígena é favorecido pelo fato de ser falante da língua goajira, pois toda a zona do entorno do município de Maracaibo, no litoral, é Wayuu, entanto que no sul, em Machiques, a população que predomina é Yukpa e Bari.²⁶

Uma tarde em que falávamos das praticas tradicionais que protegem o corpo da mulher, a observação dela sobre a população de mulheres wayuu que chegam ao Hospital Universitário, me pareceu ilustrativa pelo seguinte, ela disse,

La mayoría son jóvenes, casi prácticamente niñas; adultas asisten muy poco al hospital. Llegan más bien después, casos extra hospitalarios, que han dado a luz antes de llegar al hospital, por la cultura, porque dicen, ‘por qué’, si yo he dado a luz todo el tiempo en mi casa. Sí, entonces así personas adultas que nosotras podamos conocer como que han sido parteras, no.

No saber da cultura wayuu prévio ao parto se pode realizar uma massagem para acomodar ao feto, o parto se faz em casa, a mulher segue uma dieta pós-parto durante uns dias de isolamento, pois crêem que quando a mulher alumbra é como quando vê o sangue menstrual pela primeira vez. No caso das mulheres wayuu, adultas, a continuidade do parto em casa, indica a fortaleza do conhecimento incorporado na tradição, para resistir ao cambio, ainda na cidade.

Luz lembrava assim a sua experiência ritual na puberdade,

²⁶ Relativo à migração wayuu para o território fértil das montanhas de Machiques no sul do estado Zulia, lideranças Bari no Dia da Resistência Indígena, o 12 de outubro de 2007, no Programa VIVE TV, denunciaram os fatos de violência armada que acompanham a invasão de suas terras tradicionais por parte da população wayuu e dos fazendeiros crioulos, colombianos e venezuelanos. Machiques é parte do antigo território ancestral Bari e Yukpa, povos que recusam ir para as cidades para “mendigar”. No mesmo programa os representantes do povo Bari manifestaram sua preocupação pelo futuro dos seus filhos, sendo que seu horizonte está na vida pesca, na agricultura, na caçaria. Debatem-se atualmente por a titulação coletiva do território dos seus ancestrais.

Sí, cuando yo me desarrollé mi mamá me encerró creo que por una semana, en esa oportunidad vivíamos en una sola pieza, todos dormíamos en la misma pieza. Estaba con pura chicha, me colgaron en un chinchorro, ahí no estaba sola, en el día sí, pero en la noche compartíamos, dormíamos todos ahí.

Con mi tía, cuando me bajaron del chinchorro me dieron una toma en la oscuridad, me bañó con agua fresca y me cortaron el cabello, aunque yo siempre había sido de cabello corto, pero ya por cumplir con lo que era costumbre, me lo cortaron. Y me pusieron, me acuerdo, una bata nueva, ya por lo menos el primer día después del encierro mi mamá me tenía esa pieza guardada.

Tradicionalmente cuando te bajan, toda la ropa que usaste cuando niña ya eso se descarta pero por lo menos nosotras que no tenemos recursos se usa ese primer día. Lo otro sería que se hace completo, que se toca el tambor y... pero yo no viví esa parte. (relato de Luz, promotora de saúde indígena do Hospital Universitario de Maracaibo)

Na cidade as fronteiras sensíveis que a mulher wayuu atravessa no umbral da fertilidade, e quando deve fazer uma citologia, ou quando aceita a atenção dos médicos de um hospital durante sua gravidez, ou quando escuta o nome de uma doença em um léxico que desconhece; configuram diversos estados de atuação da sua corporalidade guiados por a memória da vida ritual na tradição cultural, pelo esquecimento ou por uma estratégia que se adapta a outras dimensões.

A procura de um hospital para o atendimento da gravidez é uma atuação da subjetividade da jovem wayuu frente às representações que aparecem continuamente nos meios massivos de comunicação sobre o que é técnica, saúde, ciência, medicina, beleza do corpo, boa alimentação, etc, e por outra parte, é um traço da desmemória da sua origem que cada vez fica mais distante sem a transmissão de conhecimentos no espaço-tempo da família.

Nas gerações de mulheres adultas que atualmente são mães de família e moram na cidade, há uma memória viva que se completa a traves de uma estética das emoções no comportamento social cotidiano, ou em espaços criativos mais *liminoides*, como são os momentos de criação individuais das artes, na cerâmica, na tecelagem, na dança, nas práticas médicas e mágico-religiosas, ou no uso da palavra que constitui um aspecto essencial da organização da vida social e política.

Memória da natureza do contato sensível: os pássaros, a terra, a aranha.

Al pájaro Utta, palabrero originário, le correspondió organizar a los primeros wayuu em clanes, por instrucciones del héroe cultural, Ma'leiwa:

‘Le preguntaron primero a Maako, el mono, ¿Qué nombre le pondremos a los Wayuu? ¿Cómo será que le pondremos?, preguntaba quien le dio las cosas y nombres que serían de los Wayuu. Entonces a Maako no le gustó y dijo: Yo no se los nombres para Wayuu como esos, ¿será que le ponemos frentón, culón o palo?. Entonces a Maako lo dejaron tranquilo porque no era serio.

Mandaron a buscar a Utta a quien Maleiwa preguntó:

- ¿Qué nombre le pondré a mis hijos?. Aquí están pero no sé que nombre ponerle, a ver que recomiendas tú, deben tener un nombre y un clan-, entonces allí es donde aparecen los clanes Wayuu como Ipuana, Uliana, Jusayuu, Epinayuu, Püshaina, Epieyuu todos los fue nombrando Utta uno a uno.

¿Y el nombre de las personas como será?.

Utta les puso nombres derivados de los árboles, de esta manera hubo quien se llamara Aipia (trupillo), Yosú (cardón), Aichon (yuquita), Kanewa (mamón) y así les puso el nombre de todos los árboles, y a algunos wayuu les puso el nombre de algunos animales, como Püliikü (Borríco). Y por haber hecho un trabajo tan bueno le regalaron un fino collar que es el que carga en el cuello, se lo obsequió Ma'leiwa por su cuidado' (narrado por el *pütchipü'ü* Chay Gómez Ipuana, residente en Kaleme)²⁷

Na atualidade os cidadãos wayuu incorporam no seu cartão de identidade o nome do clã mítico. Desta forma, na identidade individual aparece viva a memória da ancestralidade indígena, sendo que o sobrenome leva esse antigo nominativo que procede da explicação wayuu da origem da humanidade e da sociedade, e na que a humanidade é representada a partir da percepção das figuras e características de distintas espécies animais e vegetais. Na versão citada acima, o mito de Utta, o pássaro chamado <pico gordo>²⁸ que deu origem aos distintos *eirru'ká*, ilustra o desenvolvimento da humanidade wayuu,

²⁷ Coletada por Weilder G. Curvelo (2.003:18:19).

²⁸ Um pássaro da família dos Buconidas, que tem um grito similar a uma gargalhada.

Com o propósito de conversar com algum (a) especialista sobre as inscrições do gênero na corporalidade feminina entrevistei à professora e ceramista Dorila Echeto Ipuana, à economista Zenaida F. Jusayuu, e ao antropólogo Nemesio Montiel Jayariyuu.

Visitei a escola intercultural e bilíngüe Yanama que a mestra Dorila Echeto Ipuana fundou junto com a sua irmã na fronteira colombo-venezuelana do sul da península da Guajira, na localidade de Guarero; são duas horas aproximadas de distancia desde a cidade de Maracaibo. Havia procurado encontrá-la durante todo o mês de maio sem conseguir marcar um dia de visita na sua casa; ela viaja muito para Caracas onde tem uma filha; mas também, porque atualmente lidera um projeto de desenvolvimento para o município indígena, um hospital. Esta sua intervenção na saúde pública da localidade beneficiará também aos wayuu: urge um hospital na região; são muitos os casos de mães e pacientes da alta Guajira que não conseguem um bom atendimento no tempo adequado.

Além desta atividade comprometida socialmente, Dorila participa como ceramista indígena das exposições de artesanato que organizam algumas associações culturais - em parceria com a Fundación de la Red de Tiendas del Ministerio de Poder Popular para la Cultura - para apresentar o estilo das bonecas e das vasilhas de argila da tradição wayuu.

No seu trabalho artesanal a técnica de modelagem e cozimento da argila é como se fazia antigamente, seu estilo não mudou, neste sentido, a resposta que ela deu ao redor do momento em que se inicia o contato sensível com a argila e com as bonecas, *wayuunkeera*, explica a diferencia que se inscreve desde a infância nas potencialidades lúdicas e sensíveis do menino e da menina wayuu, disse assim,

M.M.: Cuando se le entrega a la niña la muñeca, que pasa?

D.E.: El niño puede estar cerca de la tierra pero no puede hacer las mismas figuras de la niña. El hace sus carros, sus fogones, tiene contacto con el barro, eso lo puede hacer. Las niñas desde pequeñitas empiezan a moldear.

M.M: la cerámica la enseñan también?

D.E.: Pues no es muy bien visto. Yo aprendí también del tejido, lo que no agarre mucho son las “puntas”. Ellas van tejidas o amarradas.

Não posso afirmar que esta experiência de aprendizagem lúdica e estética acompanhe sempre à educação da menina no contexto urbano, mas, no espaço da Escola Intercultural Bilíngüe Yanama (localidade de Guarero, Estado Paez, Venezuela) a professora Dorila ensina para suas alunas e alunos o mito de Mma, a Terra, e a modelar formas em cerâmica.

A arte da tecelagem, também é um trabalho próprio do gênero feminino, que se ensinava à jovem após a performance do ritual de passagem da puberdade,

El ritual que sucede a los actos de separación y transición de la pubertad fisiológica, puede llamarse ritual de noviciado (V.Gutierrez de Pineda, 1986). Es un periodo largo de aprendizaje de los diseños más difíciles, en donde la habilidad y el esmero de la joven son lo más importante. Según Watson Franke (1983) la niña en edad de desarrollarse es capaz de realizar los diseños más sencillos. (MAZZOLDI, M. 2003: 94)

Segundo Dorila, a experiência liminar do aprendizado da tecelagem tem como propósito educar às habilidades da jovem,

No es que sea un castigo el encierro, sino que, por ejemplo a la niña en la pubertad, es para su concentración, si yo te enseño este tejido y estamos aquí, Maya, tu miras para aquí para allá, y no te concentras, no te acuerdas, en cambio aislada, estas con poca comida, para que no vayas mucho a orinar. En el encierro es para el cambio, como a las 4 am te despiertas para que la mente de esa persona reciba bien las instrucciones. Porque es que así no más, aquí, afuera, tú te vas a acordar que fue lo que te dijeron. Además es para el cambio, le cortan el pelo, le muestran las medicinas. La persona que lo va a cortar va a agarrar una nueva energía de esa persona.

M.M.: pero hay quien se queda libre, las que llaman mujeres-venado [*irrama*]?

D.E.: Bueno ella se vuelve [*irrama*], por que ella estando allá adentro, es muy arisca y por tanto tiempo que lleva, ella se abochorna de nada, de que la miren, así seamos mujeres, le da pena y para que la toque un hombre, mira...UY. Ahí el hombre tiene que tener paciencia, entonces ahí le habla la abuela para que lo escuche, y ella le dice, mira ese hombre esta enamorado de ti, escúchalo y así... solamente para que lo escuche.

Todas esas restricciones eran muy lindas, eso de que el llegaba y tenia que sentarse por allá y la novia por aquí, hasta el momento de pedirla, de hacer el compromiso, que

él siga los pasos, hasta el momento que se la entregan. En Portete, en Nazaret, eso es así, pero en la vida actual, eso por aquí, no, no se esta dando.

A sra. Zenaida também me deu a sua opinião sobre o valor da performance do ritual de passagem da puberdade,

Eso que conversabas ayer, del encierro, pues aquí en la ciudad casi no, yo creo que casi no, cierto mamá? Pero ya así... en alguna familia... porque el mismo concepto de muchas muchachas que llegan al proceso de desarrollo, ellas piensan por el mismo desconocimiento, como contaban los abuelos antes, por lo menos mi abuela contaba [...] había unas muchachas que se quedaban hasta por un año, seis meses, pues que es un proceso de aprendizaje de tareas propias de la mujer, aprendían a tejer los chinchorros, se sentaba la abuela o la tía, a transmitir el conocimiento, en el crecimiento de la niña para la muchacha.

Z. falava em tempo passado, colocando em contraste o horizonte da geração dos seus avos com o horizonte da atual juventude. Para ela existe uma problemática na transmissão da memória da sua tradição, inclusive sua própria experiência ritual não foi completa, e já as suas condições históricas são diferentes das gerações atuais de jovens wayuu,

Los *alijuna* piensan ‘como le quitan la libertad! como encierran a alguien!’ , muchas familias con ese manejo de información malinterpretada creen que van a ser castigados por otras leyes por haber continuado con esa práctica. Pero para mi es muy interesante, habría que saber, porque digamos... que pasaría si la muchacha no recibe esa orientación. Ese es el momento, porque es un momento de reflexión sobre su comportamiento, su conducta.

Quizás si eso tiene que ver con ese proceso de formación que tuvo un corte en lo que debía ser el crecimiento y el desarrollo de las muchachas en la sociedad wayuu. Porque es fundamental, ahora vemos el irrespeto a los abuelos, hay una perdida fuerte de valores, es una sociedad turbulenta. No es un castigo.

Z. descreve a reclusão ritual da puberdade como um processo de aprendizagem prolongado, no que se ensinam as responsabilidades, de uma geração para a outra,



FIGURA 10. Na casa de Zenaida, Bairro Catatumbo, Parroquia Idelfonso Vasquez. Atrás uma rede elaborada com um antigo desenho de muito prestígio entre os conhecedores da tecelagem wayuu. Fonte: MAZZOLDI, M. (2007)

A sensibilidade da puberdade antes entrega de maneira individual na performance do ritual de passagem - nas mãos e no saber transformadores da mestra - acrescentava sua eficácia com o uso de medicinas naturais secretas que inscreviam um ideal estético na corporalidade feminina.

Todo el ritual que se hace comenzaba con una purificación, era muy bonito pero aquí no se practica, nosotras mismas, mi mamá impuso pues eso, no estuvimos todo el tiempo que correspondía, de meses, pero por lo mismo hicimos la práctica. Eso era por el apego a mi abuela, impulsado por mi madre. Pero no sé si en la zona de nuestro contexto hay quien lo hace.

Estes eventos performáticos aparentemente permanecerão no íntimo da vida familiar em tanto que a aprendizagem da tecelagem se transforma, fora do espaço privado, em uma atividade criativa do indivíduo sem distinção de gênero, realizada em um outro contexto social e cultural para a produção de objetos de uso comercial ou como objetos para uma coleção de arte indígena, umas vezes bem pagos, outras sem a justa apreciação do trabalho elaborado. Na

sua fala, Zenaida menciona a motivação que para ela justificou a performance do ritual de passagem na puberdade: o vínculo afetivo e de religioso respeito com a avó.

N. Montiel é diretor de cultura na Universidade do Zulia, nascido no estado Paez e originário de um famoso território wayuu do sul da península da Guajira, conhecido com o nome de Alitasía. Para ele a simbolização do corpo surge em diferentes dimensões da vida cotidiana, da religiosidade e da socialização. Cito as suas palavras:

[...] cuando la muchacha, la *majayulu*, pasa de su condición de niña a mujer, en la primera menstruación [...] se le empieza a exigir y eso implica una enseñanza en su confinamiento o en su encierro, como se lo quiera llamar, que se lo dan sus matronas, sus abuelas o sus bisabuelas.

Conozco de muchos encierros *paulujuttu'u* [la que está adentro] que normalmente en horas de la madrugada la sacan a caminar por los médanos *jasaikanu*, a caminar por la sabana, a tomar brisa, a encontrarse con la luna, las estrellas y le van enseñando cómo debe caminar, ya tu no eres la muchachita que va a estar corriendo como una niña, tu tienes que caminar esbelta, exhibir tu busto, manejar tu cuerpo; caminar como una dama, que se haga sentir su condición femenina, cuando te pongas tu manta, que sea bello, que en la sabana con la brisa distinguan tu hermosura. Ya eso lo va internalizando ella. Ya tú no eres la venadita, que vas a salir corriendo, que vas a andar desordenada, tú tienes que dedicarte a ti, a cultivar tu cuerpo. Le ponen para que sus senos sean bellos, también le ponen sus ajustes en la cintura. Las bañan, hay baños para eso, de *paliise*.

Segundo o professor, esta forma de transmissão de um saber acontece no espaço limiar do ritual de passagem da puberdade e provoca na subjetividade feminina uma experiência que a transforma e lhe ensina o roteiro que caracteriza ao personagem múltiplo do gênero feminino na cultura: mulher adulta, esposa, mãe de família, tia responsável, irmã, mestra, e tecedora; constituindo as formas tradicionais da sua *socialidade*, coletiva e individual.

Nas suas considerações, a realização deste ritual na cidade seria um evento difícilimo de registrar devido à forte transculturação na que viviam as mulheres; mas, precisamente no mesmo ano de 2006 em que eu estava preparando meu projeto de mestrado na ilha de Santa Catarina, a antropóloga Sara Jamieson, pesquisou esta temática do ritual de passagem da puberdade feminino realizado em contexto urbano. Segundo um breve artigo (2007) de sua

autoria, este ritual se realiza, não exatamente com todos os detalhes que o professor descreve para o contexto rural, mas, dependendo das circunstâncias da família,

My data show that urban mothers respond to the city pressures by continuing to emphasize the importance of the proper formation of their daughters. Mothers react to new settlement patterns and structures of authority, a wage economy, a Venezuelan value system, high divorce rates, not to mention, crime, teenage pregnancy, unemployment, by continuing to practice the ritual in spite of the restrictions that public education places on the duration of the confinement (S. Jamieson, 2007:7)

Na hipótese que elaboro considero que esta experiência ritual da *socialidade* feminina é uma passagem sensível e criativa para a percepção do mundo; este processo social e cultural nasce no contato lúdico das mãos com a argila e continua na puberdade, com a modelagem (fabricação) ritual das emoções e a transmissão de conhecimento especializado da tecelagem. Este trabalho feminino tem sua origem no mito da aranha Waleeker, quem se considera deixou esse saber segredo para as mulheres virtuosas; ademais, não toda mulher sabe a arte, se acredita que é uma virtude que outorga prestígio e beleza.

No seguinte relato coletado durante a minha pesquisa de campo no 2002, Maria Ángela Rodríguez Ipuana, tecelã da região de Siapana, na alta Guajira colombiana, me narrava a história de Waleeker,

- Angela: Waleeker es la que teje mochilas grandes para que los wayuu supieran tejer, lo que ella hace lo empieza en la noche y lo termina ahí mismo en la noche, la Waleeker sabe muchísimo tejer

- Maya: Pero de ahí viene el encierro? ¿De donde viene el encierro? ¿Por que encierran a la majayut, de Waleeker, para que aprenda lo de Waleeker?

- Angela: Se la encontraron en el monte, ella estaba jugando, la encontró un wayúu pastor, estaba jugando entre los árboles cuando él llegó, ella era una niña al principio, como una niña estaba jugando con hormigas, entonces llegó el pastor: que será lo que llora por ahí; dijo él, entonces se asomó y vio a la niña tirada jugando con las hormigas y él se la llevo y le pregunto ¿Tú como te llamas?. Ella se quedó callada.

-¿Qué haces por aquí? Le volvió a preguntar; tampoco contestó.

-‘Bueno, entonces vamos conmigo’, dijo el wayúu, ‘para llevarte a mi casa’ y ella no hacía caso y empezó a llorar, pero también le cantaba, entonces él la iba a dejar, ya se iba...

- Ella le dijo: ‘Espera, yo también soy wayúu como tu.’
- ¿De donde eres y como te llamas?; dijo él.
- No tengo nombre; dijo ella, soy una niña de por aquí, aquí me la paso sentada.
- ‘Vamos conmigo, vamos para mi casa, allá te voy a querer mucho’.

Entonces ella se fue con él, llegaron a la casa, él habló con sus hermanas:

- ‘Aquí hay un niña que yo me encontré por allá, ella estaba por allá jugando, quiéranla mucho, como a una hermana, como a una hermana menor, la voy a dejar aquí con ustedes; la bañan; así le dijo a las hermanas.
- Bueno, está bien; dijeron ellas.

Y él se fue otra vez con sus ovejas, entonces las hermanas la maltrataron, le pegaban, la puyaban con espinas de cactus, apenas él se fue no le dieron de comer y la llevaron a una casa que estaba vacía y sola y ella empezó a llorar.

Cuando él regresó, ellas le contaron mentiras:

- ‘pobrecita, está brava con nosotros, no quiere comer’; mientras que ellas fueron quienes las encerraron en esa casa sola.
- Bueno, ‘le preguntaré’; dijo el pastor:
- ‘¿qué te pasó?’.

Ella se quedó callada, no quería contar, estaba callada porque ellas la amenazaron si contaba, quedó callada porque tenía miedo, entonces de ahí, ella creció, en la misma noche empezó a tejer, hacía chinchorros, hacía mochilas grandes, hacía *siirra* (guayuco), terminaba todo la misma noche que empezaba. [...] *Interrupción* -----

- Angela: Cómo wayuu, siempre que está niña es fea: tiene la barriga grande, en cambio cuando ya es una majayut es hermosa. Se convirtió en un pájaro
- Maya: Y el enamorado, Iruna en *Irruwara*, una estrella?
- Yumma: *Irruwara*, esa es la lluvia, es la estrella de la lluvia. Cuando uno ve esa estrella, uno dice: va a haber buena lluvia
- Angela: Se convirtió en un pájaro, el pájaro ese rojo
- Yumma: Y las hermanas se convirtieron en murciélago.
- Angela: Y las hermanas se convirtieron en murciélago porque son malas con ella, le puyan las manos, le pegan, la maltratan; a la niña. (março de 2002)

Outra versão do mito me foi narrada naquela época, por a professora wayuu Cecilia Morales, região de Nazaret, alta Guajira colombiana,

Ahh la araña tejedora Waleker... de noche ella se transforma en mujer y hace todas las artesanías, los chinchorros... Y las hermanas se apoderan de eso y se los muestran a él como hechos por ellas... Cuando en realidad ellas eran muy perezosas porque se la pasaban era durmiendo.

Bueno, hasta que cuando el Wayùu es colmado de muchos regalos y más y más artesanías, entonces él dijo: ‘Yo voy a observar esto a ver si realmente son mis hermanas.’

Y resulta que era la niña que cada vez que estaba tan sola ella se convertía en una mujer y hacía todo eso, se transformaba pues... Y este muchacho la ve, el que la recogió, y ella le dice: '¿Por qué me has visto? Esto no puede ser... Bueno ya que me has visto, guarda el secreto...'

Ah, en ausencia de él, las hermanas por ser tan malas ella las transforma en murciélagos. Y luego él regresa y le dice que está enamorado de ella, pero que eso no puede ser, imposible... Se enamora tanto de ella que la quiso arrastrar a la fuerza. Entonces ella se trepa al árbol, cuando quiso agarrarla por esa manta lo que queda en las manos de él son las telarañas.

Ella se convierte en Waleker y de paso le dice que multiplique todo lo que ella dejó, que llevara a las muchachas que estuvieran encerradas para que aprendieran el diseño, los diseños del /kaanas/. Entonces el joven estaba tan triste que se va, se va de esas tierras donde él vivía y regresa al sitio donde conoció a la niñita fea, barrigona.

Regresó allá y empieza a pensar, a pensar en ella, y como aguantó hambre, sed, murió de la tristeza, en eso que cuando exhaló él su alma, su *ain* dice que sale como una exhalación y se va al universo y se transforma en la famosa estrella *irruwara*. (fevereiro de 2002)

O modelo mítico de Waleeker expresa o ideal moral e estético para o comportamento da mulher: criatividade, dedicação, paciência, fortaleza e responsabilidade no rol que lhe corresponde fazer como mulher adulta. Na primeira parte desta versão, o que é feio é a aparência desordenada da menina, barriguda, suja, de nariz chato, falando com as formigas; a beleza aparece quando esse estado se transfigura na estética própria da imagem da tecelã wayuu, uma mulher charmosa e radiante.



FIGURA 11. Atavio festivo da mulher, na cultura Wayuu.
Festival da Cultura Wayuu, Uribia, Colômbia.
Fonte: MAZZOLDI, M. 2007.

Na segunda parte do mito, Waleeker sofre uma outra transformação, esta vez devido à descoberta da sua virtude secreta por parte da figura masculina; na versão da localidade de Nazaret, a jovem toma a forma de aranha antes de desaparecer, ocultando-se na árvore chamada *Kushinai*; na versão de Siapana ela se transforma no pássaro Isho²⁹, de cor vermelha, ambas figuras são inalcançáveis. Por último, as irmãs ‘preguiçosas’ são transformadas em morcegos e o jovem namorado na estrela da chuva, *Iruna*.

O entrelaçado destas transformações da corporalidade feminina tece a estética de um código ético e moral para o gênero nas relações sociais. Isto se reflete também no fato trágico da separação final que o namorado atravessa depois de ter surpreendido à jovem dedicada ao esplendor da sua atividade.

A professora Dorila me explicou o que acontece nas condições históricas para a performance ritual de passagem da puberdade e do aprendizado da tecelagem na reclusão:

²⁹ Pájaro Cardenal, *Isho*.

M.M.: los recursos de la familia garantizan que se eduque a la niña, para que haga el encierro en la pubertad?

D.E.: Así sea la mas pobre lo hacen con una telita, hacen con una manta, un chinchorro, hacen la división donde la van a poner. Y si no está la tía, está la abuela que la atiende.

M.M.: no depende de si es pobre?

D.E.: no, no es que sea pobre, es el que aquí llaman débil. Así sea pobre a la mujer la tienen que preparar porque el hombre le va a preguntar que sabes hacer, chinchorros, eso. Eso es muy importante en la educación de la niña. El hombre debe saber domar un caballo, aprender a hacer los pedidos, a los arreglos, debe aprender de lo que ve, de lo que oye, no hay una enseñanza aquí sobre eso.

M.M.: Y en la ciudad que se esta haciendo?

D.E.: en la ciudad acuestan a la niña dos días, tres días, mientras le dura la menstruación, le dan unas medicinas y están a dieta, se la dan, en unos días ya la niña se siente señorita. Y eso se pierde el encierro largo porque dicen que la niña va a perder el ano escolar, más pierde la niña porque ella no recibe esa educación, hasta de los padres. Hay mucha marginación, entre los mismos clanes.

Segundo este relato a performance ritual para a púbere não é uma marcação do status social de uma família sobre o de outra, mais sim acompanha à transformação fisiológica da sua vida. Como se entende, uma vez que o ritual de passagem da puberdade é parte da tradição que cada família wayuu realiza na vida cotidiana, se atualiza uma forma de educação dos valores e dos princípios que regulam à corporalidade feminina e ao gênero.

Já a aprendizagem prolongada da arte da tecelagem no espaço limiar veio a ser renovada por outros espaços de socialização desse saber entre as gerações; desde este ponto de vista a escola substituiria esse espaço segredo da transmissão de conhecimento. Nesse sentido a tecelagem como técnica corporal deixa ao individuo e à sua liberdade as possibilidades de transformar uma técnica em arte. Assim, é valido se perguntar, junto com Elsje Lagrou (2003) o que acontece com a “fonte de inspiração criadora ou afirmação da legitimidade de motivos e formas tradicionais”, que no pensamento ameríndio costuma ser vista como “originalmente exterior ao mundo humano” (2003:110)? .

Na invenção dos passos das danças tradicionais wayuu que hoje em dia se realizam tanto em eventos familiares como em atos públicos, homens e mulheres imitam o movimento de alguns personagens animais, dançando suas formas de cortejo ³⁰. O antropólogo wayuu N. Montiel Jayariyuu me disse o seguinte explicando a natureza da corporalidade feminina nesse espaço lúdico:

En las danzas - en la *kaula'yawa* (cabrita) y en la *yonna*, en todas sus versiones - también vale mucho cómo se exhibe el cuerpo, le enseñan a bailar con la frente en alto, dependiendo del tono del tambor o como va danzando; qué está danzando ella, si está danzando un pájaro que está mirando a la tierra, pues tiene que bajar la cabeza a tierra; si está danzando para saludar a los fenómenos del firmamento, la luna, las estrellas, ella tiene que ser imponente, extender lo telúrico a lo cosmogónico.

Nos movimentos desta dança se imita ao cortejo animal revelando a percepção da diferença entre o masculino e o feminino.



FIGURA 12 Y 13. Jovens wayuu ataviados para o desfile durante o primeiro dia do XXI Festival da cultura Wayuu, Uribia, península da Guajira, Colombia Fonte: MAZZOLDI, M. (2007).

³⁰ Para uma explicação mais detalhada dos movimentos da *yonna* veja o artigo de M.Mazzoldi, publicado na revista Espaço Ameríndio da UFRGS, em Novembro de 2007.

Anoto aqui uma outra experiência de transmissão de uma potencialidade corporal animal para a vivencia humana do corpo. Esta é elaborada entre os Kayapo da floresta amazônica, na expressão da voz e no uso de ornamentos para diversos cerimoniais rituais; embora na descrição de Terence Turner (1993:30) há um interesse estético pelo simbolismo da corporalidade, não se distingue a configuração do gênero,

The connection of beauty with wealth in the form of bodily adornment is strikingly expressed in the lyrics of the coral hymns sung by the massed ritual celebrants as they dance [...] These songs are almost invariably those of animals, especially birds, the muses of Kayapó lyric and dance, who have communicated them to humans in various ways [...]

‘Can we [birds] not reach up the sky?
Why, we can snatch the very clouds,
Wind them round our legs as bracelets,
And sit thus, regaled by their thunder’

T. Turner observa que em Kayapó, dançar é chamado voar, e o mesmo nome para o mais comum ornamento cerimonial, o cabeçalho empenado, é a forma ritual da palavra ‘passaro’. Estas significações inscritas ritualmente na corporalidade expressam o pensamento Kayapó sobre as qualidades da corporeidade das aves, na interpretação de T. Turner,

Los pájaros vuelan y pueden ‘rastrear’ el mundo entero. Ellos no están confinados por sus divisiones, las trascienden en una forma que para los Kayapó aparece como la metáfora natural suprema para la experiencia directa de la totalidad, la integración del yo, a través de la percepción de la totalidad del mundo. Este principio de totalidad, la integración transcendental de lo que la humana vida (social) cotidiana separa y coloca en desigualdad es la esencia de la noción de ‘belleza’ Kayapó (1993:31 *tradução do ingles, minha*).

Na dança wayuu os animais imitados são pássaros, mais aqui as diferenças do feminino e do masculino são marcadas na incorporação dos movimentos da mulher e do homem. Por em quanto destaco a importância destas performances culturais, como outros eventos sociais nos que o encontro entre as gerações de adultos, idosos, jovens, e crianças, modifica o estado de percepção da realidade, para incorporar uma estética que é sentida como patrimônio cultural.

Neste sentido a tradição oral se ativa no espaço privado como no público a través da vida em família. As atividades de solidariedade, a socialização e a transmissão de valores e de saberes criam assim também outras identidades individuais e coletivas nas que a mulher desenvolve roles que sustentam ainda a figura do feminino conforme com a configuração cultural do gênero e da corporalidade.

A diversidade na atuação individual do gênero no espaço público revela igualmente a presença da tradição wayuu na vida social das subjetividades, sendo que no espaço interior privado, há estratégias que protegem e regulam o comportamento individual frente ao equilíbrio coletivo. Nas manifestações da memória individual, este processo histórico ainda atravessa a vergonha étnica causada por o trato discriminado nas relações sociais da urbe com o indígena.

No es como pudieran pensar pues, muchos *alijuna*, que es convertir a alguien en una animal, porque eso tiene un concepto, es un acto religioso, se hace con arte, con alegría, con mucho contacto pues con lo espiritual, es el contacto directo con el espíritu, no ingiere los mismos alimentos, está en ayuno, con algunas hierbas que van a ayudarle a procrear, para fortalecer y proteger su organismo. Las hierbas son preparadas por las abuelas o las tías para proteger. (FERNANDEZ JUSAYUU, Zenaida marco de 2007).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No desenvolvimento deste relato etnográfico apareceram conceitos vindos de teorias da antropologia simbólica; por um lado o conceito de *liminaridade, e de liminoide* de Victor Turner, quem na análise da interação social focaliza na solidariedade entre o indivíduo e a sociedade, e em como é construída essa relação; assim também, ele considera os símbolos como operadores que, ao serem colocados numa ordem, no processo social, produzem alterações sociais. Porém também incorporo a perspectiva de Clifford Geertz, entendendo aí que o símbolo é um veículo, um meio a través do qual o indivíduo comunica sua ética e valores. Para C.Geertz saber como os símbolos *performam* (alteram, transformam) certas operações práticas do processo social – “help people trough curing rites, turn boys and girls into men and women trough initiation, kill people trough sorcery” – não é o foco, ele observa como os “símbolos formam as maneiras como os atores sociais, vem, sentem e pensam [...] o que é dizer que o interesse está em como os símbolos operam como veículos de cultura”. (Ortner 1.984, 1.994: 375).

De outra parte, também emergiram termos vindos das considerações de Jean E.Langdon (1996) ao redor do conceito de <performance> na teoria antropológica contemporânea. Desde esse ponto de vista, “o homem simbólico, é um ator, cuja ação não é motivada só por a razão, mas também pelas experiências passadas, pelos desejos, pelas necessidades de expressar e de criar, e pela vontade”; o ritual é considerado uma expressão simbólica e performática do homem com “o poder de transformar ao indivíduo e à sociedade”; e a vida social é comparada com um drama social, no que a ‘performance’ é um ‘evento’ que conforma a esse processo, desta maneira o enfoque dos estudos se coloca nas características e na produção dos ‘eventos performáticos’ (Langdon, 1.996 p.24).

Neste sentido o desenvolvimento da relação performática entre rito e sociedade se intersecta com os estudos da lingüística, do folclore, da filosofia, da antropologia e da sociologia.

Situo-me nas dinâmicas tradicionais wayuu onde os eventos rituais que se inscrevem no ciclo vital feminino (a puberdade, o post-parto, a reclusão por o Sonho, a iniciação xamanica, a exumação de restos ósseos humanos) utilizam as técnicas e conhecimentos do mundo mágico.

Temos como principio moral do *ethos* da cultura wayúu, que a saúde e o bem-estar se associam à harmonia que a pessoa sustenta no nível local, com o grupo doméstico e o correspondente hábitat. Desta maneira utilizo a noção de cultura dada por Clifford Geertz, como equivalente a um complexo de símbolos que se encontram no “mundo intersubjetivo de comum compreensão, no qual nascem todos os indivíduos humanos, no que desenvolvem suas diferentes trajetórias e o que deixam detrás de si ao morrer” (Geertz, C. 1973, 1997: 91).

Neste pensamento wayuu há várias dimensões simbólicas relacionadas entre si que permeiam no equilíbrio das relações sociais: a lei de compensação entre parentes e afins (visível na circulação dos alimentos nos funerais, nos rituais de anúncio da *laniia*, na lei do *apüshii* e do *oupayuu*, no preço da noiva); a formação da condição biológica humana wayuu a partir de uma condição antropomorfa em comum, entre o mundo natural animal, o mundo do além onde governam os seres sobrenaturais sobre os espíritos humanos (ancestrais das diversas gerações wayuu) e a forma e vida do ser humano (mito de origem dos clãs, participação complementar das substancias masculina e feminina na fecundação, imaginário ao redor da descendência), onde a *metáfora da carne* ou, da “social skin” nas palavras de Terence Turner (1993), se torna eixo ao redor do que gravita a organização da vida social.

Derivadas deste eixo resultam as concepções positivas sobre o sangue uterino e a participação da mulher na vida social e política, sendo que a sua corporeidade é o lócus do

encontro entre o interior e o exterior da experiência animal humana. Esta vivência feminina se desenvolve nas dimensões espaço-temporais criadas na performance do ritual de reclusão para completar a incorporação do *ethos* e da estética do gênero wayuu.

Com tudo, esta corporalidade feminina pode transgredir as fronteiras da configuração do gênero e se adaptar segundo as condições históricas e de resistência cultural da memória no círculo familiar frente aos meios massivos da nossa sociedade globalizada. Uma nova leitura sobre a história do contato dos goajiro com a sociedade ocidental frente à realidade urbana me confirmou ainda mais que as dinâmicas tradicionais³¹ numa localidade incorporam as condições históricas (materiais e ideológicas) dos indivíduos e das suas coletividades.

Assim, a intencionalidade presente nas inscrições da memória desta experiência da corporeidade feminina resiste ainda nos ritmos que exige a vida urbana: adota outras técnicas (escolarização, associações civis, trabalho assalariado, gestão comunitária, movimentos culturais, etc) para a transmissão dos conhecimentos entre uma geração e outra, e integra as tradicionais para a sobrevivência.

Na etnografia eu destaco que essa intencionalidade de educar, de formar à corporalidade feminina desde a performance ritual, implica a fé na transcendência que constitui à mulher wayúu, porém sua criatividade e responsabilidade com o outrem, se manifestam hoje em espaços públicos de atuação, como agentes sociais, ou na livre expressão da sua sensibilidade no trabalho e em diversas artes como, a dança, a cerâmica, e a tecelagem.

Um estudo que considera a fisiologia das substâncias corporais na teoria wayuu da procriação faz também parte da antropologia do corpo que procura se aproximar das sociedades ameríndias compreendendo a linguagem simbólica expressa na formação da

³¹ Entendendo por *tradição* que se refere à “memória coletiva”: comporta o ritual; utiliza critérios de verdade; em contraste com o costume é vínculo com moralidade e emotividade; tem guardiãs. (Giddens, 1997 p: 84).

pessoa e por tanto nas diversas noções criadas sobre a manipulação cultural da natureza do corpo humano.

Nas dimensões da memória viva e da percepção wayuu da existência humana no mundo aparece claramente uma configuração do gênero, desde o imaginário da concepção humana e a organização da vida social, até o simbolismo presente na transmissão das artes oferecidas à mulher desde a sua origem mítica; a diferencia do masculino e do feminino se reflete nos movimentos da dança; a cerâmica e a tecelagem são ofícios exclusivos da mulher, a primeira, herança de Mma, a mãe Terra e a segunda da aranha Waleeker.

Segundo os passos da minha etnografia na cultura wayuu urbana, à corporalidade e ao gênero feminino são atribuídos caracteres de poder, *pülasü*, vindos da natureza do outrem. Deste modo, na memória viva da tradição wayuu aparecem diversas formas de potenciar ao individuo feminino como agente social da transmissão de saberes entre gerações, entendida a sua natureza como transcendente no conhecimento e transformadora (performativa) da experiência.

Segundo a atual Deputada indígena da Asamblea Nacional de Venezuela, Noeli Pocaterra (1989), a formação das classes sociais e o trabalho assalariado trouxeram para a continuidade da organização social e política wayuu,

Enfrentamientos y divisiones causados por poderosos intereses foráneos combinados con pequeñas minorías internas que ejercen como clase dominante nativa. La posición familiar y el orgullo de clan se utilizan simplemente para obtener más poder personal, apoyado en la familia, poniendo ésta a su servicio y en función de intereses históricos opuestos a la continuidad del pueblo wayuu [...]. Sin embargo, es posible encontrar ciertos núcleos familiares-comunales de resistencia, donde muchos valores tradicionales se expresan todavía con gran fuerza. Esto ocurre incluso en la ciudad de Maracaibo, en cuyos barrios encontramos desde las situaciones más traumáticas, hasta los casos donde el papel de la madre, lo sustituye la hija convertida en agente de aculturación (como trabajadora asalariada) (1989:120)

A diversidade cultural e étnica reconhecida na Carta Constitucional aprovada em 1999, na República Bolivariana de Venezuela, dá impulso para novas formas de identidade indígena feminina. Desta maneira, o ser parte de um povo indígena não exclui as múltiplas possibilidades de agência social do gênero e da atuação da corporalidade. Assim, a pintura das unhas, o uso de saltos, de maquiagem, da pintura no cabelo, etc, são parte de uma experiência individual do corpo que se atualiza na vida social que a mulher enfrenta na vida cotidiana. Incluso, o uso de algumas cores particulares no vestido tem um valor simbólico que depende do espaço social no que participaram (ver Capítulo II).

Em este sentido compartilho o parecer de Rosalva A. Hernández (1995) sobre os câmbios constantes que as populações indígenas migrantes vivem, e observo a “identidade étnica” como produto de um processo histórico no que as práticas cotidianas e os discursos e políticas do governo, configuram o sentido de pertença a uma coletividade. Com isto quero dizer que a identidade não é uma essência milenar, mas uma outra invenção social e culturalmente construída. Desta forma, recuso, junto com R. A. Hernandez, “los análisis antropológicos de quienes presentan la identidad étnica como una ‘estrategia política’ utilizada por los pueblos indígenas para resistir diferentes formas de dominación” e assumo um marco teórico sociológico no que se reconhece a tensão entre a *agencia social* dos indivíduos e as estruturas de dominação (R.A. Hernández, 1989:132). A autora mencionada utiliza o termo “agência” para indicar a capacidade que as pessoas tem de realizar coisas, e por tanto, de produzir um efeito (GIDDENS, A. 2003:10)

No âmbito rural ancestral onde a antropóloga B. Watson Franke (1983) fez sua pesquisa nos anos 70s, a força criativa da agência social feminina se orientava assim para a invenção de uma identidade individual e coletiva diferenciada por o prestígio de seus desenhos e pelo poder ganho na sua família pela aliança matrimonial derivada. Atualmente esta força se manifesta vinculada à recuperação de memória cultural que diversas associações

de cidadãos wayuu -filhos das gerações de migrantes da primeira metade do século XX- promovem, ensinando as técnicas dos desenhos mais antigos que são quase esquecidas pelas gerações mais jovens de tecelãs. Eis que a memória dos desenhos *kaanas* da arte do tecido wayuu retorna hoje em dia como patrimônio intelectual deste povo indígena.

Porem este valor cultural que atravessa a dimensão política das relações sociais e permeia a vida cotidiana, também passa por a dimensão da economia restrita dos bens materiais, sendo que cada objeto produzido nesses espaços de recuperação da memória, tem uma finalidade comercial, a venda numa feira local ou internacional, ou em qualquer outro espaço de mercado. Por outra parte, as tecelãs mais humildes que decidem participar deste novo mercado cultural, são as wayuu que encontravam na sua atividade tradicional de tecelãs, uma forma digna de viver na cidade.

Agora realizam uma outra adaptação criativa da sua condição existencial feminina no contexto urbano, esta ultima contribui no fortalecimento da sua identificação com os valores da sua origem ancestral indígena. Segundo observa N. Pocaterra (1989) há famílias que “descansan todavía en los vínculos de solidaridad y de cierto trabajo colectivo de base familiar en la artesanía y el pastoreo o combinando ambas con el comercio y otras actividades múltiples, asalariadas o no (1989:120).

A “Associação Indígena da arte wayuu *Jalianaya*” no estado Zulia ocupa-se de organizar o trabalho das tecedoras wayuu, diversificando a produção dos tecidos, utilizando fios mais finos e produzindo objetos “exóticos” de variegadas utilidades no mundo ocidental (cachecol, mantô, cobertores, travesseiro, tapeçaria). Esta associação é um exemplo do desenvolvimento de uma identidade política e cultural que se integra assim ao âmbito das políticas estaduais do governo venezuelano sendo que a Red de Arte del Ministerio del Poder Popular para la Cultura de Venezuela, apóia as iniciativas de comercialização dos produtos artesanais indígenas.

A mudança na transmissão da arte dos desenhos *kaanas*, que era da mestra para a discípula, transforma um processo social criador de um rol social e de uma hierarquia, em um evento cultural aberto à manipulação criativa de mais indivíduos, sem distinção de gênero, neste sentido, poder-se-ia dizer que tanto a educação intercultural e bilíngüe como as dinâmicas de ensino que as associações civis utilizam, substituem aos processos rituais de transmissão oral possibilitando assim, a redução do prestígio social de uns clãs sobre outros, sendo que o tempo de reclusão ritual de uma jovem representava para a família a garantia de um matrimônio com um homem de um clã poderoso.

A pesar desta quebra no sistema de compensação tradicional, o prestígio social da tecelã se mostra maleável integrando-se à distribuição comercial, à venda de produtos manufaturados na cidade. Deste modo, da qualidade de seu trabalho dependera o êxito da venda; com tudo que a tecelagem possa brincar com esta outra lógica da utilidade, sinalizo a urgência percebida por uma re-valorização da estética dos antigos desenhos dos tecidos wayuu, pois já em ambientes educativos como uma escola bicultural no bairro Índio Mara (parroquia Idelfonso Vasquez, Maracaibo), na celebração do Dia do Menino Indígena, as redes e mochilas tecidas e penduradas como mostra da arte wayuu tinham como lendas não os símbolos dos desenhos ancestrais, mas, as marcas de cerveja, de roupa, de zapatos.

Estes produtos das mãos wayuu anulam o significante da tecelagem feminina dando o lugar para uma simples técnica corporal mecânica, sem nenhuma arte ou inspiração transcendente.

Como expliquei, este espaço da tradição, vindo do aprendizado na liminaridade ritual, se transforma no marco de ação social urbana de Venezuela, na recuperação de memória no meio da diversidade étnica e cultural de uma Nação, e modifica também a experiência coletiva e individual do gênero e da corporalidade feminina.

GLOSSARIO

Aajuna: espírito auxiliar do xamã

Alíjuna: nao-indígena, estrangeiro

Jimoor: Menina até a idade da puberdade

Juyá: Chuva, ser mítico essencial. Hipermasculino, se associa com a chuva e a caça, entre outros. Esposo de todas as *Pulowi*, sempre as enfrenta.

Laniia: amuleto, talismã, contra

Lapü: Senhor dos Sonhos

Majayulu: senhorita, adolescente.

Paliise: planta preparada em infusão, se oferece à pessoa durante a performance ritual

Pulowi: Ser mítico feminino essencial. É subterrânea, múltipla, se manifesta em lugares chamados igual que ela, lugares *pulowi*. Ela é a soberana dos animais selvagens e se vincula com a estiagem. Todas as *Pulowi*, são esposas de Juyá.

Pütchipü'ü : ‘palavreiro’, mediador de conflitos.

Wanuluu: Indica tanto aos espíritos maléficos que lançam flechas invisíveis, muitas vezes mortais, como aos espíritos auxiliares do xamã, e às doenças mais graves que requerem da intervenção do xamã.

Wayuunaiki: língua do goajiro

Wayuu: gente

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS E GERAIS

ARBELÁEZ, Camilo; URIBE, Ramiro; et al. **Fundamentos y determinantes culturales** en la prevención y control del cáncer de cuello uterino en mujeres wayüus de la Alta y Media Guajira, Nazaret, Alta Guajira, Diciembre 2000, 32 f. Relatório final, texto digital no publicado.

BELAUNDE, Luisa Elvira. **El Recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria** entre los pueblos amazónicos. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2005.

DERRIDA, Jacques. In: ON TOUCHING JEAN LUC-NANCY. **Tangent III: The exorbitant**, 2, "Crystallization of the impossible": "Flesh", and, again, "For example, my hand", Stanford University, Stanford, 2005, p.183-215.

DERRIDA, Jacques. In: ACTS OF RELIGION. A note on 'Faith and knowledge'. Routledge Edit., New York and London, 2002 (1996) p.41- 101.

DERRIDA, Jacques. **Donner le temps**. Editorial Galilei, Paris, 1991.

EL SEGUNDO VELORIO. Producción de VIVE Zulia, Unidad de Sedes Regionales: Realización, Cámara y Sonido, Montaje, de Leiqui, Uriana & Ojeda, Yanilú. 2006, DVD, color, legendado, esp.

FERNANDEZ ULIANA, José Angel. **Etnosemiótica del rito: contribución al estudio del segundo velorio-entierro entre los Guajiros**. 200?, ?f. Dissertação (Mestrado em Antropología Social e Cultural), Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, 200?.

GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**. Gedisa Editorial, Barcelona 1997 (1973).

GEERTZ, Clifford. In: CONOCIMIENTO LOCAL. ENSAYOS PARA UNA ANTROPOLOGIA INTERPRETATIVA. **El arte como sistema cultural**, Ediciones Paidós, Barcelona, 1994. p. 117-146.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. Martins Fontes Editora, São Paulo, 2003.

GOULET, Jean-Guy El parentesco Guajiro de los Apüshi y de los Oupayu. **Colección de Lenguas Indígenas**, Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas, Caracas, Serie Menor: 6:5:27, 1984.

GOULET, Jean-Guy. **El universo social y religioso Guajiro**, Biblioteca CorpoZulía, Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Lenguas Indígenas, Caracas, p.450, 1981.

GUERRA C., Wilder. **La Disputa y la Palabra**. 2001. Texto em arquivo digital.

GUTIERREZ DE PINEDA, Virginia. **La Familia Tradicional de la Comunidad Guajira**, Bogotá: manuscrito Biblioteca Luis Angel Arango. 1986 p. 1-18

GUTIERREZ DE PINEDA, Virginia In: Indios y blancos en la Guajira. **Organización social**, Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1986 p. 89 – 113

GUTIERREZ DE PINEDA, Virginia Organización Social en la Guajira. **Revista del Instituto Etnológico Nacional**, No. III, Bogotá, 1948.

HERNÁNDEZ, Rosalva Ayda. Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población Mame, con el indigenismo mexicano. **Revista América Indígena**, 1-2, 1995, p.129-148.

JAMIESON, Sara. The Wayuu girls initiation rite in an urban context. In: SALSA, 14 janeiro, 2007, 11f.

JUSAYUU, M. Angel & ZUBIRI, J. Olza. **Diccionario Sistemático de la Lengua Guajira**, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas. 2006 (1988)

LAGROU, Elsje. Antropologia e Arte. **ILHA**, Revista de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2003, V.5 n.2, pp.77-113.

LAGROU, Elsje. **Caminhos, duplos e corpos: A experiência visual entre os Kaxinawá**. Universidade de São Paulo, Pós-graduação em Antropologia, 1992-93 p.29 Trabalho não publicado.

LAGROU, Elsje. **Creative Power and productive domestication in Piaroa and Cashinawa Aesthetics**. Universidade de Sao Paulo, Antropología Social, Trabalho nao publicado, apresentado ao Curso: Production and exchange among the Indigenous People of South America, da Professora Joanna Overing, 9 f.

LAGROU, Elsje. **Resenha do artigo de Peter Gow: Visual compulsion, design and image in Western Amazonian Cultures**, 15 f.

LAGROU, Elsje. **Uma etnografia da cultura Kaxinawá: Entre o Cobra e o Inca**. 1991, 228 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 1991.

LANGDON, E. Jean. Performances e preocupações pós-modernas em Antropologia. **Performáticos, performance e sociedade**. Brasília, 1996, p..23-28.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro**. Editora UNESP: ISA, São Paulo 2005.

MALUF, Sonia W. Corporalidade e desejo: Tudo sobre minha mãe e o gênero na margem. **Revista de Estudos Feministas**. Vol. 10. No. 1. p. 143-153 ISSN 0104-026X.

MAZZOLDI, Maya. Dimensões da percepção e da memória nas gerações wayuu: etnografia da experiência da corporalidade feminina wayuu na cidade de Maracaibo. In: Grupo de Trabalho 45: Estéticas Indígenas americanas, VII RAM, 2007, Porto Alegre.

MAZZOLDI, Maya. Relatos do indígena: Simbolismo do ritual de passagem feminina entre os Wayúu da Alta Guajira, Colômbia. In: Grupo de Trabalho 14: Antropologia, Gênero e Subjetividade, XXV REUNIAO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, Goiás, 11-14 junho, 2006

MAZZOLDI, Maya. Inscripciones de la corporalidad entre los Wayuu (Goajiro) de Colombia. In: Simposio. Una antropología de y desde los cuerpos, VIII CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL, 19-22 Setembro, 2006, Salta, Argentina.

MAZZOLDI, Maya. **Sociedad y simbolismo:** Aspectos de la corporalidad femenina entre los wayuu de la alta Guajira. 2003, 110 f. Monografía (Professional da Carreira de Antropología) – Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003.

ORTNER, Sherry B. Theory in anthropology since the sixties. **Culture, Power, History: A reader in contemporary social theory.** Princeton University, Princeton, 1994.

ORTNER, Sherry; WHITEHEAD, Harriet. Introduction: Accounting for sexual meanings. **Sexual Meanings:** The cultural construction of gender and sexuality, Cambridge University Press, pp. 1-28, 1981.

PEREZ, Luis. **Marakaaya:** Lugares y recorridos Wayuu. 2005, 365 f. Dissertação (Mestrado em Antropología social e cultural), Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2005.

PERRIN, Michel. **Los practicantes del sueño.** Monte Avila Editores: Caracas, 1997 (1992)

PERRIN, Michel **El Camino de los Indios Muertos.** Monte Avila Editores. Caracas, 1980 (1976).

PERRIN, Michel **Sukwaitpa Wayuu:** Los Guajiros: La palabra y el vivir. Fundación La Salle, Monografía No. 25, Caracas, 1979.

POCATERRA, Noeli. La mujer india en el proceso educativo wayuu. **Mujer Indígena y educación en América Latina,** UNESCO, Santiago de Chile, 1989, p. 118-128.

RIVERA, Alberto. Hacia el Tercer Milenio: Cultura y patrimonio wayuu. **Magazín Dominical: El Espectador.** Colombia, No. 607, 18 de diciembre de 1994, p. 4-5.

RIVERA, Alberto. La metáfora de la Carne sobre los Wayúu en la península de la Guajira. **Revista Colombiana de Antropología.** Vol 28, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1990-91.

ROSALES V. Maria Alejandra. **Medicina Tradicional de las mujeres Wayúu:** Sus prácticas curativas: Manual Bilingüe Guajiro-español. Venezuela, Asociación Civil Yanama, 1996.

SEEGER, Anthony. **Os Indios e nós:** Estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Editora Campus, Rio de Janeiro, p. 181. 1980.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim Museu Nacional**, São Paulo, No. 32, p. 2-19, maio, 1979

SEMINÁRIO INTERNACIONAL, LUGAR, ESPACIO Y MOVILIDAD EN AMÉRICA LATINA 2004. Palestra titulada “Cruce de fronteras, reflexiones sobre identidades, transnacionalismos y poscolonialismos” En: Universidade Nacional de Colombia, 2004.

STRATHERN, Marilyn. In: THE GENDER OF THE GIFT. **Introdução e Um lugar no debate feminista, capítulo 1**. University of Califórnia, 1988.

TURNER, Terence. The social skin. **Reading the social body**. Edited by Catherine Burroughs & Jeffrey D. Ehrenreich, University of Iowa Press, Iowa, 1993, p. 15-39.

TURNER, Victor. **La Selva de los Símbolos**, Siglo XXI Editores, Madrid, Primera parte, 1990 (1980).

TURNER, Victor. **El proceso ritual: Estructura y antiestructura**. Taurus, Alfaguara, Madrid, 1988 (1969).

VAN GENNEP, Arnold. **I Riti di Passaggio**. Torino: Editore Boringuieri. 1981 (1909)

WATSON – FRANKE, M. Bárbara; WATSON C. Lawrence. Changing views of women centered familie: an example from South America, **Center for Latin American Studies**, University of Pittsburgh, USA. p. 63 –77, 1998–99.

WATSON – FRANKE, M. Bárbara. Seclusion Huts and Social Balance in Guajiro Society. **Revista Anthropos**. 1982. No. 77, p. 450 – 460.

WATSON – FRANKE, M. Bárbara. **Ahora eres una mujer**. Edic. Euroamericanas, México, 1981.

WATSON – FRANKE, M. Bárbara. Social Pawns or Social Powers? The position of Guajiro Women. **Revista Antropológica**, 1976, No. 45, p.19 – 39.

WILBERT, Johannes. **Goajiro kinship and the Eiruku Cycle**, Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Caracas, 1958, p: 306 –357.