

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Posgrado en Estudios Latinoamericanos

Guerra, raza y civilización: los indios guajiros y las conquistas del
Nuevo Mundo, siglo XVIII

Tesis para obtener el título de maestro en Estudios Latinoamericanos

Diego Andrés Ramírez Giraldo

Asesora: Dra. Patricia Escandón Bolaños

2009
México, D.F.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre, porque la dificultad no acabó con su paciencia...

Agradecimientos

Esta tesis fue producto de las amplias enseñanzas que me proporcionaron amigos y familiares durante los últimos años de mi vida. Ellos me permitieron explorar diversas formas de apropiación del mundo social y las múltiples formas de interpretarlo, de vivirlo, e incluso, de padecerlo. Unos contribuyeron silenciosamente desde sus historias de vida llenas de violencia y exclusión social, otros desde la “intelectualidad”: la academia, el libro, el discurso. Desde que ingresé a la universidad tuve que asumir la confrontación de estos dos mundos, sin embargo, estudiar historia fue el puente para establecer relaciones y vínculos de inteligibilidad de un pasado confuso y un presente con menos claridad.

Este trabajo es una forma de entender y agradecer a mis amigos del “barrio”, los que están y los que no están, porque en sus dudas y preocupaciones me inspiré para interrogar otros mundos, otras realidades, con el benigno interés de encontrar respuestas que permitan diseñar nuevas certezas e ilusiones dignas de nuestra condición social. A ellos les debo esa pasión por la vida, ese desprecio a la muerte. La historia requiere sensibilidad, ellos me la proporcionaron, gran deuda.

Este camino no se pudo haber recorrido sin el apoyo familiar. Mi familia, sorprendida por mi empeño “intelectual”, impulsó decididamente todos mis sueños y proyectos, al punto que se encargaron de empedrar cada uno de los baches ante los que me enfrenté: le agradezco a mi madre, doña Blanca, como cariñosamente le digo, por su firmeza y comprensión para apoyarme en esta aventura; a mi padre, porque en él comprendí sin

necesidad de las palabras los “desfases de la modernidad”; a mi hermana, Dorane, por la solidaridad y cariño que siempre me ha expresado; a mi hermana, Luz Adeny, por tener su apoyo durante más de dos años de mi estadía en México y contagiarme de su capacidad de lucha por sus ideales, a pesar de las evidentes dificultades; a mi hermano, Alejandro, porque de él aprendí la importancia de la disciplina y la terquedad; al cuñado, Wilmer, porque las dificultades no han sido obstáculo para expresar su solidaridad y apoyo en todo momento; a mis sobrinas, Estéfany, Valentina y Camila porque siempre me han proporcionado su cariño, risas y disparates; a Leandro por renovar nuestros sentimientos y sonrisas; a don Ramiro, por su apoyo en los momentos que mis aventuras se veían naufragar.

Afortunadamente, el ámbito académico me ha permitido tener excelentes amigos. Con ellos comparto proyectos “intelectuales” y mi vida diaria, no existe línea divisoria. Al momento de tomar la decisión de viajar a México, recibí amplias expresiones de solidaridad moral y económica de todos ellos, sin la cual no estaría acá. Por ello, no puedo dejar de mencionar y agradecer a Orián Jiménez Meneses, profesor y amigo, quien asumió mis proyectos académicos como su propia causa social y siempre me entregó su amistad, sus conocimientos y su dinero sin condición alguna. Agradezco a Luis Miguel Córdoba, profesor y amigo, su solidaridad y apoyo intelectual y económico que me brindó desinteresadamente, solamente con la ilusión de que yo era un “historiador promisorio”, espero no defraudar. Recuerdo cómo los días previos a mi viaje emprendí una gran “teletón” para recaudar recursos, por lo cual agradezco el apoyo que recibí del profesor

Roberto Luis Jaramillo, María Elena Saldarriaga, Juliana Álvarez, Luis Fernando Castrillón y decenas de estudiantes y profesores de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, quienes no dudaron en poner un peso (literalmente) para emprender esta aventura.

Agradezco a mis amigos del viejo “Círculo de Estudios Coloniales”, con quienes compartí agradablemente las historias que traían esos “antiguos papeles” y otros requebrajos de la vida social. A Juan David Montoya le agradezco su fina lectura de partes de esta tesis, así como a César Lénis, Edgardo Pérez y José Guillermo, porque con ellos aprendí no sólo de negros, indios o mestizos sino también el valor de la amistad. Agradezco a Sebastián González y David Zuluaga por impulsarme y compartir esta linda experiencia en México, la cual se vio nutrida de la amistad de Santiago Galvis, el Rolo.

Agradezco a Daniel, Anita, Carola, Leo y Corral (clave en la realización de los mapas). Con ellos redescubrí la fuerza de la solidaridad. En los momentos más difíciles de este camino me brindaron su apoyo y amistad; entre libros y cervezas me ayudaron a sobrellevar las dificultades e incertidumbres, a construir otras formas de pensar.

Finalmente, expreso mis más profundos agradecimientos a Verónica Zapata, cómplice y artífice de esta aventura. Su amor y compañía hechizaron los avatares tristes y difíciles del camino. Sin ella, otro sería el andar...

CONTENIDO

Agradecimientos	
Introducción	8
PRIMERA PARTE	
Capítulo Uno	
Prolegómenos a la guerra en Hispanoamérica	15
Sociedades sin Estado y las fronteras de la guerra	36
Capítulo Dos	
Conquista y guerra: la invención de los <i>indios guajiros</i>	47
Guerra, raza y estereotipos	55
SEGUNDA PARTE	
Capítulo Uno	
Poblamiento y territorialidad nativa	76
Etnogénesis y vida material nativa	93
Capítulo Dos	
Raza y parentesco: reconfiguración de las identidad	111
Guerra y cosmovisión	127
TERCERA PARTE	
Capítulo Uno	
Intersticios coloniales: el "líder" y el poder nativo	177
Capítulo Dos	
<i>"Paños calientes para llagas acanceradas"</i> : empresas pacificadoras y la lucha por el Estado	215
Anexos	247
Fuentes	255
Bibliografía	259

ÍNDICE DE MAPAS

División espacial Wayúu	77
Principales rutas de comercio y contrabando entre la Península de la Guajira y el Caribe	99
Principales poblaciones de la Península de la Guajira en la segunda mitad del siglo XVIII	172
Lugares de influencia de los líderes wayúu en el siglo XVIII	179
Principales lugares de influencia de Antonio Paredes y Juan Jacinto	193

ÍNDICE DE CUADROS

Red parental del líder nativo Antonio Paredes	121
Red parental del líder nativo Blancote	122

ÍNDICE DE TABLAS

Relación de los principales opuestos complementarios Wayúu	80
Principales poblamientos a mediados del siglo XVIII	84
Censo de los indios Guajiros, 1760	141
Indios guajiros capaces de tomar las armas en 1763	147
Líderes nativos y asentamientos o pueblos que dirigían, 1772	178
Fundaciones promovidas por los españoles en la Guajira 1771-1777	221
Censo de la Provincia de Río Hacha, 1777	247
Censo de la Provincia del Río de la Hacha, 1778	248
Censo de las misiones de los Capuchinos en las provincias de Santa Marta y Río Hacha, 1779	251
Indios de armas en la Provincia de la Guajira, 1779	252

Introducción

Empezamos con la violencia. Colombia, un país con un conflicto armado existente hace más de cuarenta años es la razón. Los últimos años han estado marcados por la polarización política y armada, tanto que los círculos académicos se han contagiado de una manera que cualquier interpretación o análisis sobre el conflicto es sujeto de ser clasificado entre los simpatizantes de alguno de los actores armados.

A pesar de la polarización, se recogió una idea estructural que en la mayoría de las reflexiones que ha producido el conflicto se manifiesta: violencia y Estado. La geografía del conflicto estaba explicada por la ausencia del Estado que en las regiones históricas de frontera y colonización no logró imponer orden y civilización. Entonces la violencia se impuso como orden social, como práctica reguladora de las relaciones sociales en las regiones de frontera. Sin embargo, esta reflexión presupone al Estado como una cosa que existe por sí misma y a la violencia como un acto moral, un hecho de “barbarie” y salvajismo, ajeno al proceso de coacción y autocontrol de los individuos civilizados. En pocas palabras, a falta de uno, existencia de otro, a falta de civilización, barbarie.

Teniendo en cuenta la insuficiencia de estas interpretaciones, en este estudio se pretende construir un esquema interpretativo que permita abordar la historicidad del Estado y la violencia, enmarcados en una misma lógica: el poder. El Estado no es cosa que existe de por sí, ni mucho menos la violencia es un hecho natural, más bien son hechos sociales,

construcciones culturales que las sociedades en el devenir histórico han desarrollado como mecanismos de control, regulación y expresión de las relaciones sociales.

Aclaro. Esta investigación no es sobre el conflicto armado en Colombia, simplemente partió de esa preocupación. En una perspectiva de *larga duración*, este estudio cuestiona la construcción cultural del Estado, su relación con la violencia y las estructuras que median los procesos constitutivos del poder. Con la intención de distanciar el análisis de las propuestas eurocentristas que entienden el Estado como el único orden posible de toda sociedad, me limito a indagar dichos procesos en una región en particular: la península de la Guajira, un territorio desértico y semi-desértico al norte de la actual Colombia y Venezuela. Allí habitan los wayúu, quienes históricamente han consolidado formas de poder autónomo en medio de procesos autorregulados de cambio y adaptación de las nuevas realidades que los intentos de colonización por parte del Estado colonial, el republicano y el democrático les ha exigido. La transformación de su vida material no ha limitado su capacidad de empoderamiento para mantener las estructuras sociales y culturales que los hace reconocer como una comunidad étnica en constante desafío de todo poder externo. A pesar de las agresiones que han sufrido en los últimos años por parte de los grupos armados ilegales, el narcotráfico y las multinacionales, el desierto sigue siendo su principal espacio real y simbólico de representación de su cosmovisión, el espacio que les brinda la conservación de su equilibrio social y natural.

Con el análisis de la sociedad wayúu, denominados colonialmente como *indios guajiros*, nos acercaremos a un entendimiento más complejo de la forma como estructuraron sus propias realidades, los desafíos que tuvieron con los diversos intentos de dominación y, por supuesto, los mecanismos que utilizaron para enfrentar otras formas de poder que en su cosmovisión y forma de organización social les era ajena, tales como el sistema político estatal forjado en las sociedades de la Europa occidental. En este sentido, el binomio Estado y violencia se desvanecerá momentáneamente para darle paso a la interpretación de *otras* realidades sociales que se construyeron en una simultaneidad de experiencias históricas derivadas del colonialismo español pero resignificadas en una lógica nativa. En un periodo rico en conflictos y en pleno auge del sistema colonial, el siglo XVIII será el tiempo histórico que enmarque el dinamismo social, la lucha entre dos universos culturales.

Historiográficamente ha prevalecido el estudio de las sociedades indígenas coloniales en el sentido de su explotación, su vasallaje o de su representación en las autoridades hispanas, pero poco margen se las ha dejado para incorporar los cambios y adaptaciones de sus prácticas y rituales, su vida material, sus procesos de etnogénesis desarrollados con alto dinamismo y creatividad. No se trata de hacer una historia “desde abajo”, una historia “indígena” o una historia de los “dominados”, me limito a calibrar el espesor de la realidad social donde se diluyen las concepciones dicotómicas para darle paso a un conjunto de articulaciones, relaciones e intersticios entre los grupos sociales o sociedades insertas en complejos ideológicos naturalmente conflictivos.

En esta perspectiva, el análisis del Estado y la violencia, se replantea a partir de la utilización de tres categorías: guerra, raza y civilización. En ellas se concentra el eje conceptual de la investigación, aunque se les confiere aquí mayor flexibilidad para tratar de abarcar la riqueza de la realidad social descrita y abrir otras posibilidades de interpretación que se sugieren. Se utilizan como categorías interpretativas, pero también como categorías empíricas de descripción.

Con esta orientación la tesis se dividió en tres partes, cada una con dos capítulos. En la *primera parte* se discuten los problemas estructurales de la colonización europea, sus mecanismos, sus lógicas y políticas. En el primer capítulo se hace énfasis en la riqueza metodológico-teórica de las categorías de guerra y raza para explicar el proceso civilizatorio de los territorios ocupados por el colonialismo hispano. Teniendo en cuenta que la idea de “raza” fue el principal patrón de poder de clasificación social de la dominación colonial, se sugiere comprender las relaciones de poder establecidas entre los españoles y los nativos como una *guerra de razas* que reconoce la lucha, el enfrentamiento entre dos universos culturales totalmente opuestos. Esta idea es reforzada con las aportaciones que ha hecho la antropología respecto a las sociedades sin Estado, es decir, aquellas que carecen de un órgano de poder separado de la sociedad, tal como se describen a los wayúu. Buena parte de los conflictos en las fronteras de Hispanoamérica para el siglo XVIII son evidencia del enfrentamiento de dos modelos de sociedad: el estatal y el no-estatal. En el segundo capítulo se describe cómo en los primeros siglos de ocupación europea el discurso hegemónico español “inventó” a los *indios guajiros* como

parte de un proceso traumático de recomposición étnica forzado por la invasión y reasumido por los nativos a partir de la guerra, el comercio o la sumisión. Se resalta la importancia de la guerra para el proceso de “invención”, y la “raza” como parte del proceso de identificación colonial de dos sociedades opuestas: los *indios guajiros* y los *españoles*.

En la *segunda parte* se hace un análisis más detallado de la sociedad wayúu, su proceso de etnogénesis, su cosmovisión y su relación con los procesos de dominación colonial. Recurriendo a la metodología de la etnografía contemporánea, se puede decir que la *primera parte* de la tesis se realizó desde una perspectiva *etic*, es decir, externa, significativa a partir de los hechos observables utilizando conceptos y distinciones significativas para los observadores. En contraparte, esta *segunda parte* se aborda desde una perspectiva *emic*, en la cual se resaltan los hechos significativos para los nativos más allá de la narrativa colonial. De tal modo, se describen cómo el proyecto de poblamiento a la usanza hispánica fracasó en la península por las formas de representación simbólica del espacio para los wayúu, quienes en el proceso de etnogénesis no renunciaron a recrear territorialidades distintas a las comprendidas en la concepción colonial. Otro aspecto importante que se pone de manifiesto es la incorporación de nuevas realidades materiales, tales como el caballo, la ganadería y el contrabando, actividades que en vez de generar dependencia, significaron el fortalecimiento estratégico de su autonomía. En el segundo capítulo se expone la discusión antropológica sobre los sistemas políticos y las *sociedades sin Estado*, resaltando la estructuración de otras formas de poder en los wayúu derivadas

de las relaciones parentales. De igual forma se reconstruyen los principales hechos que rodearon la guerra ofensiva que los nativos emprendieron contra los españoles en 1769, para proponer un análisis de la guerra en una doble perspectiva: *guerra contra el Estado* y *guerra para el Estado*. Con estas categorías se pretende comprender el ser social wayúu y la coherencia lógica de su cosmovisión.

La *tercera parte* está dividida en dos capítulos dísimiles pero complementarios, relacionando lo *emic* con lo *etic*, donde se explora la dimensión social del liderazgo nativo y los alcances de las empresas de pacificación en los últimos años del siglo XVIII. En el primer capítulo el análisis está centrado en demostrar que el liderazgo nativo es uno de los ejes estructuradores de la sociedad wayúu porque mientras el Estado colonial pretende centralizar los nichos de poder, ellos como una *sociedad sin Estado* manifiestan la continuidad y permanencia de una fuerza descentralizada que legítimamente es ejercida en pluralidad, mediada únicamente por la coacción continúa e inmediata de la comunidad, ajena a la verticalidad que el Estado ha impuesto a las sociedades occidentales. El segundo capítulo se limita a realizar un recuento de los aspectos más relevantes de la cosmovisión wayúu, enmarcados en un proceso de etnogénesis que derivó, después del impulso imperial de la monarquía para diseñar empresas de pacificación, en el fortalecimiento de la autonomía nativa que en la lucha y el enfrentamiento hizo sucumbir el proyecto civilizador occidental.

Finalmente, advierto que esta tesis no tiene conclusiones. La considero un aporte histórico sobre una sociedad relegada por la historiografía colonial, una propuesta de interpretación lo suficientemente amplia y heterodoxa sobre el Estado y la violencia, pero enunciados con otras categorías, otras perspectivas y otras preocupaciones personales con las que no necesariamente ha de comulgar el lector que, desde luego, está en la libertad para crear sus propias reflexiones y conclusiones sobre mis propuestas. Sólo agrego una sugerencia: recuerde la experiencia histórica de los wayúu, no se olvide que son un pueblo que vive, sufre y lucha creativamente contra los improperios de la civilización, hoy los mata el conflicto armado, las sequías, la explotación masiva de los recursos del desierto por parte de las multinacionales y el gobierno colombiano.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO UNO

PROLEGÓMENOS DE LA GUERRA EN HISPANOAMÉRICA

Las Ciencias Sociales en Colombia se han ocupado constantemente del análisis teórico y político de la violencia. Dos siglos de enfrentamientos armados satisfacen la búsqueda de cualquier antecedente histórico de este fenómeno: en el siglo XIX las guerras de Independencia y las guerras civiles entre liberales y conservadores; en el siglo XX nuevamente los enfrentamientos entre conservadores y liberales, época llamada historiográficamente como la Violencia y, posteriormente, el enfrentamiento del Estado contra una diversidad de grupos guerrilleros que proliferaron desde la década de 1960 hasta el día de hoy. Además, el fenómeno del narcotráfico, ligado al surgimiento de grupos paramilitares en buena parte de las regiones colombianas, acrecentó el interés por reflexionar sobre la violencia. ¿Qué características políticas, sociales, económicas y culturales sería necesario identificar para explicar la continuidad del fenómeno de la violencia en Colombia?

Con la intención de responder a esta pregunta, un grupo de historiadores, politólogos, sociólogos, antropólogos, entre otros, se embarcaron en la tarea de desentrañar cualquier indicio que permitiera comprender la razón de ser de la violencia en Colombia. Tal fue la

avalancha e importancia de estos estudios que se les terminó reconociendo como los “violentólogos”, pues desde sus disciplinas aportaron una diversidad de enfoques y aproximaciones teórico-metodológicas al problema de la violencia. Durante años la discusión giró en torno a dos hipótesis: primera, el reconocimiento de una propensión “natural” de los colombianos hacia la violencia¹, y segunda, que en Colombia ésta estribaba en unas causas objetivas, es decir, que tiene un origen estructural en la pobreza, en las desigualdades económicas, en la falta de oportunidades sociales, políticas o económicas ofrecidas por el sistema. En consecuencia, se comenzó a indagar con mayor profundidad la composición regional del país, las áreas económicas y los polos de desigualdad, en relación con los factores institucionales que limitaron la consolidación de un proyecto de Estado-nación y un pacto político entre partidos políticos y la sociedad misma.²

A pesar de la proliferación de estudios sobre la violencia y la diversidad de enfoques y problemas que ésta ha suscitado, la presente investigación se centra en la confusión misma del debate, no sólo académico sino político y social por el que actualmente está pasando Colombia. El escalamiento de la violencia generado por la polarización armada y política,

¹ Esta hipótesis ha tenido tanta trascendencia que en una carta que envió el Secretario de Estado para las Fuerzas Armadas del Reino Unido a un representante del sindicato británico *Unite*, le dijo que en Colombia: “Muchos civiles son víctimas de la violencia no por sus creencias, trabajo o afiliación sindical, sino porque la sociedad colombiana es violenta por naturaleza. Esto no es un consuelo para las víctimas, sino un triste reconocimiento de una sociedad dañada”. Ver: *El espectador*, 2 de noviembre de 2008, Edición digital: <http://www.elespectador.com/noticias/actualidad/articulo-secretario-de-estado-britanico-dice-los-colombianos-somos-violentos-nat>

² Doris Lamus Canavate, “Investigación social y violencia en Colombia”, *Reflexión Política*, Bucaramanga, Año 2, N°3, Junio de 2000. Una síntesis y análisis histórico de las guerras civiles y la violencia en Colombia, se encuentra en: Gonzalo Sánchez Gómez, “Guerra y política en la sociedad colombiana”, en *Análisis Político*, n° 11, Sep/Dic, 1990, pp. 7-34.

principalmente a cargo de los grupos de extrema-derecha (incluyendo fuerzas del Estado) y extrema-izquierda, hace que todo intento de análisis sobre la violencia o la guerra termine siendo una apología de uno de los actores políticos del conflicto armado del país. Así pues, prefiero descender y profundizar en la *larga duración* de Braudel para indagar cómo la guerra colabora en la estructuración de un orden social específico en una sociedad: nativa-colonial-moderna. Entiendo la guerra no sólo como una expresión violenta (hace parte de ella) sino también como una condición social que se define en una relación de fuerzas, en una lucha de poder en el seno de una sociedad. Carlos Marx ya había proclamado que la lucha de clases es el motor de la historia, es decir, la lucha, el conflicto, la guerra, son dinamizadores sociales del devenir histórico y la distribución de poder. A partir del análisis de las nociones de guerra, raza y la civilización, pretendo historizar la conflictividad, la creación de diferencias y desigualdades que estructuran un orden social y político en un contexto colonial de frontera.

Guerra, raza y civilización los utilizo como conceptos de interpretación y a la vez como *formaciones discursivas* que sirven para establecer relaciones de un conjunto con coherencia propia, interna y externa³. Una duplicidad de perspectivas que intenta reconstruir en primer lugar el significado de los conceptos en el lenguaje de las fuentes, lo que idealmente permitirá “identificarnos” con el punto de vista de los coetáneos a los hechos analizados; una segunda aproximación se esforzará en someter el pasado a nuestro propio

³ Estas relaciones son establecidas entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, sistemas de clasificación, modos de caracterización, etc. Ver: Michel Foucault. *Arqueología del saber*. México, Siglo XXI Editores, [1970], 2005; p. 74.

vocabulario y utillaje analítico, utilizando nuestra terminología moderna para comprender ese pasado de una manera más próxima a nuestras preocupaciones e intereses⁴. Este doble juego sirve para registrar una síntesis de experiencias de la realidad que se vive, se anhela y proyecta, porque no sólo se apoya en las experiencias que reflejan sino que también pretende cierta clase de cambios en sentido social, político e incluso religioso.⁵

Un primer acercamiento en los términos de dicha duplicidad de perspectivas, se hace evidente al comprender cómo desde el siglo XVI, con el descubrimiento y conquista de América, se reconfiguró un nuevo orden colonial mundial. Desde su “nacimiento”, el Nuevo Mundo se convirtió en el escenario natural para la expansión del *hombre blanco europeo* y su cultura cristiana. La visión de los territorios americanos como una “prolongación de la tierra de Jafet” hizo que la explotación de sus recursos naturales y el sometimiento religioso-militar de sus poblaciones se considerara como algo “justo y legítimo” porque solamente de Europa podía provenir la luz del conocimiento verdadero sobre Dios. El surgimiento de este nuevo orden mundial estaba legitimado por el discurso cristiano europeo que, “desde las cruzadas medievales y el llamado descubrimiento del Nuevo Mundo destruyó las realidades comunitarias de una Europa cosmopolita, pluriétnica y plurirreligiosa, en beneficio de un proyecto político universalista y radicalmente uniformador: la civilización cristiana, o más bien el *orbis christianus*”.⁶

⁴ Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes. “A manera de introducción. Historia, lenguaje y política”, en *Ayer*, 53/2004 (1), p. 14.

⁵ Reinhart Koselleck, “Historia de los conceptos y conceptos de historia”, en *Ayer*, 53/2004 (1), p. 37.

⁶ Eduardo Subirats. *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. México, Siglo XXI, 1994, p. 29.

Así, los europeos occidentales imaginaron ser (con mayor certeza, a partir del siglo XVIII) la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, lo que les llevó a pensarse como los *modernos* de la humanidad y de su historia, en consecuencia, *como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie*. Simultáneamente atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría inferior y por eso previa, esto es, el pasado en el proceso de la especie; de manera que los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de la modernidad [capitalismo], sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas”.⁷

Con una visión universalista y planetaria empezó a operar un esquema de división poblacional que funcionaría en su dimensión práctica como una *taxonomía étnica y religiosa*, que se encargaría de representar y definir la *diferencia*, el *otro*, para poderlo incorporar/excluir del sistema cultural, político y económico dominante. Aunque la idea de “raza” venía gestándose desde las guerras de reconquista en la península ibérica, es apenas con la conformación del sistema-mundo en el siglo XVI cuando se convierte en la base epistémica del poder colonial, la clasificación jerárquica de la población mundial en diversas “razas”, que le asigna a cada una de ellas un lugar fijo e inamovible al interior de la jerarquía social. En este siglo nace el primer proyecto “universal” y “universalista” de querer cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, de convertirlo en un “hombre nuevo” hecho a imagen y semejanza del hombre

⁷ Anibal Quijano. “Colonialidad del poder; eurocentrismo y América Latina”. En: Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2005, p. 212.

blanco occidental, bajo una *violencia epistémica* que opera sobre otras formas de producir conocimientos, imágenes, símbolos y modos de significación.

La idea de raza es el patrón de poder de clasificación social de la dominación colonial, la cual no sólo se basa en los atributos *naturales*, en sentido biológico tal como se proclamó en el siglo XIX, sino que los rasgos culturales se *naturalizan* al momento mismo de la clasificación. El canibalismo, los sacrificios humanos o las idolatrías eran entendidos como simples posesiones del demonio o como fruto del impacto que produce en la mente humana la “larga exposición a costumbres perversas” que puede hacer de los hombres seres irracionales y casi bestiales⁸. Bajo dicha concepción se erigió el gran proyecto de *indianidad*: el hombre nativo americano, se convirtió en el ser *indígena* que resultó de la conversión de los infieles, de la labor civilizadora de ese ser *natural*, bárbaro, sometido a los procesos de desestructuración cultural impuestos desde un sentido del mundo inaugurado por el humanismo cristiano.

Sin embargo, debido al proyecto de *indianidad* no se puede calificar simplistamente a la sociedad colonial como racista, pero sí manejar conceptualmente el término de “raza” para distinguir la forma de enunciar la diferenciación social de dos procesos civilizatorios: los europeos, entendidos como los civilizados, en contraposición a los nativos americanos, reconocidos como bárbaros, en términos muy generales. En el lenguaje “políticamente correcto” de la academia se suele utilizar con mayor frecuencia el término de “grupos

⁸ Anthony Pagden. *La caída del hombre natural*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

étnicos” para referirse a grupos considerados como minorías dentro de naciones o estados, pero si partimos de esta noción, sería un error histórico catalogar como una minoría a la población nativa en los primeros siglos del periodo colonial. Por el contrario, en casi todos los casos son mayoría poblacional y por lo tanto se les debe conceder un mayor peso en su capacidad de representación social de la diferencia que intenta dominarlos, por eso prefiero utilizar el término de “raza”.⁹ Incluso no me aparece arriesgado polemizar las afirmaciones de Michel Foucault, quien con una visión eurocentrista sostiene que a partir del siglo XVII en Europa el cuerpo social se empieza a articular en dos razas, con elementos fundamentales que constituyen la posibilidad de una “guerra de razas”: diferencias étnicas, diferencias de idiomas; diferencias de fuerza, vigor, energía y violencia; diferencias de salvajismo y barbarie; conquista y sojuzgamiento de una raza por otra¹⁰. Según Foucault, se dirá en este discurso de la lucha de razas, que existen dos grupos que no tienen el mismo origen local; dos grupos que no tienen, al menos en el origen, la misma lengua y, con frecuencia, tampoco la misma religión; dos grupos que sólo constituyeron una unidad y totalidad política al precio de guerras, invasiones, conquistas,

⁹ A diferencia del término de “raza”, utilizaré el término de “grupos étnicos” para referirme a las unidades de diferenciación social al interior de los grupos nativos de la península. Basándome en Frederik Barth, entiendo que los grupos étnicos deben considerarse como una forma de organización, como la organización social de las diferencias culturales. Esto quiere decir que, tanto hacia adentro como hacia afuera del grupo, las relaciones sociales se organizan a partir de las diferencias culturales, las cuales son definidas y seleccionadas subjetivamente como significativas por los actores sociales para clasificarse a sí mismos y a la vez ser clasificados por otros con fines de interacción. Ver: Frederik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp.9-49; Soy consciente de que la noción de “raza” fue una moda de los siglos XVIII y XIX, según la cual con las diferencias de pigmentación y rasgos físicos iban aparejados compartimientos individuales y grupales. Un texto ilustrativo para comprender el proceso de la utilización de “raza”, en: Peter Wade, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Ediciones Ebya Yala, 2000.

¹⁰ Michel Foucault. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1975)*, México, Fondo de Cultura Económica, [1997], 2002, p. 64.

batallas, victorias y derrotas: de violencias, en suma; un lazo que no se establece sino a través de la violencia de la guerra¹¹.

Si comprendemos la importancia del descubrimiento y la conquista de América para la configuración del orden moderno-colonial, no es exagerado sostener que en este momento mismo se da inicio a una *guerra de razas*, entendida como la confrontación entre dos *universos* radicalmente distintos, dos procesos civilizatorios opuestos, oficialmente reconocidos desde el cuatro de mayo de 1493, cuando el Papa Alejandro VI, en nombre de su potestad temporal y absoluta universal, concedió a los reyes de Castilla y de León el título de legitimidad por derecho absoluto y perpetuo de “todas y cada una de las tierras e islas sobredichas, antes desconocidas, y las descubiertas hasta aquí o que se descubran en lo futuro”.

La Iglesia Católica fue la que definió la idea y el proyecto del imperio universal: un solo Dios que representa como condición *natural* a una sola “raza”, un único proceso civilizatorio representado en la unidad y universalidad del “hombre cristiano”. Sólo la Iglesia es mediadora terrenal de la salvación del mundo. Sólo ella puede otorgar un sentido verdaderamente universal a una monarquía particular. Sería delegado a los Reyes Católicos de Castilla el viejo sueño de universalidad de los emperadores cristianos. Ellos tendrían la legitimidad de conquista para que las “gentes” de estas “islas y tierras firmes” recibieran “la fe católica y ser enseñados en buenas costumbres; y se tiene esperanza que,

¹¹ *Ibid.* p. 77.

si fuesen doctrinados, se introduciría con facilidad en las dichas tierras e islas el nombre del Salvador, Señor Nuestro Jesucristo". Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XVI, en el llamado *Requerimiento de Palacios Rubios*, se advertía:

Si vosotros, informados de la verdad, os quisiéreis convertir a la santa fe católica... pero si no lo hiciéreis o en ello dilación maliciosamente pusiéreis, certíficos que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas partes y manera que yo pudiere y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de su majestad...¹²

Frente a la sorpresa que les producía un mundo radicalmente nuevo, los conquistadores europeos hicieron inicialmente simples comparaciones, pero ante la urgencia de dominar la novedad por lo menos en sentido imaginario, el sistema de clasificación antiguo funcionó como primer elemento de asimilación: a los ojos de los europeos, la mayoría de los no europeos y casi todos los no cristianos, incluyendo pueblos "avanzados" como los turcos, se clasificaron como *bárbaros*.¹³ Según el historiador Anthony Pagden, para el cristiano, no menos que para el griego, el bárbaro era un tipo cultural específico que podía caracterizarse en términos de una serie de antítesis de las supuestas características de la comunidad civil. Mientras que los cristianos vivían en armonía y concordia recíprocas –o, al menos, en situaciones de violencia cuidadosamente regulada- y gobernaban sus vidas de acuerdo con un código de leyes establecido, los *barbari* pasaban sus días en agresión constante y no reconocían ni observaban ninguna ley o norma de conducta¹⁴.

¹² Antonio Muro Orejón: *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1989, p. 56.

¹³ Antony Pagden, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴ *Ibid.*, p. 42.

La discusión fue álgida y profunda; sin embargo, a pesar de las diferencias sobre la tipología del “bárbaro”, todas las posiciones estaban ancladas en la utilización que se había dado al término en la Antigüedad clásica y en la Edad Media, pues hacía referencia a pueblos que eran culturalmente diferentes de la sociedad a la que pertenecía el sujeto que hablaba. Servía, fundamentalmente, para crear una barrera diferenciadora entre nosotros/ellos o los otros, los que no son como “nosotros”. En este sentido, se aplicaba a grupos muy distintos entre sí y en contextos muy diversos, pero siempre con una connotación de inferioridad cultural o mental.¹⁵ Este elemento de superioridad, que es fundamental para la ideología del imperio, se compartió por casi toda la comunidad letrada que opinaba sobre la conquista y colonización de América, a pesar que existían fuertes diferencias respecto al origen de dicha inferioridad del nativo, entendida en términos de la teoría de la *esclavitud por naturaleza* o *del bárbaro por educación*.¹⁶

El debate se centró más allá de la ética de la conquista, la cual ya era irreversible, en el trato que se daba a los indios y en el modo de someterlos por la fuerza de las armas y esclavizarlos, primero en las islas del Caribe y pronto en las tierras firmes del continente. En España la discusión se asentó fuertemente en los medios académicos: en la Universidad de Salamanca, Francisco de Victoria, uno de los hombres más representativos de estos debates, criticó fuertemente cualquier despojo y “exceso” contra el indígena, y, a la vez,

¹⁵ Berta Ares Queija. “El Oidor Tomás López Medel y sus discursos sobre el indio y la civilización”. En: Berta Queija, Jesús Bustamante, Francisco Castillo y Fermín del Pino. *Humanismo y visión del otro en la España Moderna*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, p. 164.

¹⁶ David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 75-121.

justificó la presencia de los españoles en tierras americanas pues “los cristianos tienen derecho a predicar y de anunciar el evangelio en las provincias de los bárbaros... Aunque esto sea común y pertenezca a todos los cristianos, pudo, sin embargo, el Papa encomendar esta misión a los españoles, y prohibírselo a todos los demás”. Si el “bárbaro” permitía predicar el evangelio libremente, no sería lícito declarar la guerra ni tampoco ocupar sus tierras, pero si lo impedía y hostilizaba cualquier intento sería totalmente permitido “injuriar y utilizar todos los derechos de la guerra contra los pertinaces... como en las demás guerras justas”.¹⁷

Vale la pena recordar que fue Francisco de Victoria quien en la década de 1530 retomó el debate sobre los asuntos indios y afrontó la cuestión política del dominio de la Corona sobre las Indias a través de una revisión de la teoría aristotélica del *esclavo por naturaleza* aplicada a los indios, sin embargo, fue la controversia entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda la que causó más impacto político e ideológico en el destino de las Indias. Vastos trabajos han mostrado la complejidad de las argumentaciones de cada uno de ellos; no obstante, me interesa resaltar que las dos posturas formaron parte de la política colonial que buscaba justificar y reorganizar unas estrategias de colonización que le permitieran a la Corona sacar el mayor usufructo espiritual y material de los territorios y seres (¿humanos?) descubiertos, sin ofender a la providencia divina y terrenal.

¹⁷ Guido Barona Becerra. “Las tecnologías de dominación colonial: el derecho, los pueblos de indios y resguardos”. En: *Revista de Antropología y Arqueología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Vol. 10, N° 2, 1998, p. 102.

Para establecer inicialmente los contrastes, es necesario traer a colación la definición o las definiciones de bárbaro, pues esto es fundamental a la hora de justificar las posturas políticas de la conquista del *indio*, derivadas en la *guerra de razas*. De tal modo, podríamos decir que el *bárbaro* para Sepúlveda es definido a partir de la teoría aristotélica de la *servidumbre por naturaleza*: el *esclavo por naturaleza* es un hombre, pero cuyo intelecto no logra dominar sus pasiones, participa en la facultad de la razón, pero no tiene capacidad de deliberación, es incapaz de elegir libremente, de practicar la virtud, etcétera; es decir, su función es la de ser esclavo y sólo cuando comparte su vida con hombres auténticos, cumpliendo su función de esclavo, puede llegar a *parecerse* a un hombre.¹⁸ Esta concepción es la que le permite a Sepúlveda definir al indio como *bárbaro* en la medida que sus costumbres y maneras de vivir evidenciaban su crueldad, ferocidad, cobardía, canibalismo, es decir, su *animalidad* más próxima a un “estado natural” que a un “estado civilizado”. Estas distinciones son fundamentales para argumentar que

con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentales y templados, y estoy por decir que de monos á hombres.¹⁹

De tal modo que, para Sepúlveda los españoles estaban en derecho de conquista por su prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad, religión y ciencia ante unos

¹⁸ Berta Ares Queija. *Op. Cit*, p. 164.

¹⁹ Juan Ginés de Sepúlveda. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, Fondo de Cultura Económica, [1550] 1996, p. 101.

simples “vestigios de humanidad” entre los *bárbaros*. Así, atendiendo a la ley antigua y la tradición cristiana medieval, justifica la *Guerra* contra los indios, pues ésta encuadra en el Derecho Natural y el Derecho Divino que permite, y en algunos casos obliga, a repeler la fuerza con la fuerza, a recobrar las cosas injustamente arrebatadas, a castigar a los malhechores, a luchar contra la herejía y, en vista de la superioridad cultural, es causa justa de guerra “someter con las armas, si otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y renuncian a su imperio”²⁰, pues es claro el principio: “lo perfecto debe imperar sobre lo imperfecto”²¹. En síntesis, Sepúlveda expresa que los españoles tenían el derecho a conquistar América, el deber de civilizar a sus nativos y, como parte de ello, tenían el mandato expreso y legítimo del Papa de cristianizarlos; es decir, un legítimo proyecto civilizatorio de conquista y dominación, de ser necesario aún con las armas y la fuerza como medio de coacción.

Ahora bien, en fray Bartolomé de Las Casas se puede encontrar una mayor complejidad de pensamiento debido a la complejidad misma de su vida. Fue un clérigo pragmático que vivió y sufrió las realidades de la conquista y exterminio de las comunidades nativas y, además, huyó, se enfrentó y negoció con grupos de conquistadores y autoridades imperiales que intentaban anular las *voces discordantes* del proceso de Conquista de América; fue también un teólogo-político cristiano que desde su formación universitaria intentó replantear y discutir las tradiciones jurídico-políticas medievales que versaban

²⁰ *Ibid.*, p. 81

²¹ *Ibid.*, p. 83

principalmente sobre el origen del gobierno, el poder del Papa y las responsabilidades de la corona, todas inspiradas en la *experiencia en las Indias* y proyectadas en la defensa del indio americano.

Uno de los primeros flancos de sus discusiones fue controvertir la difundida vigencia de la idea aristotélica de la “esclavitud natural”, aplicable a todo aquel que fuera considerado “bárbaro”, tal como lo entendía Sepúlveda y otros. El punto de partida de Las Casas es la libertad original de todos los hombres: la libertad individual es un derecho concedido por Dios como un atributo esencial de la persona humana, es decir, por *ley natural* todos los hombres son libres, como también originalmente lo fueron la tierra y los bienes, que eran usados para el provecho común.²² Así pues, el origen del *gobierno* es comunal: los hombres eligen y se someten libremente a su señorío, y esto es inherente a todos los hombres, tanto cristianos como paganos.

El padre Las Casas pretendía frenar las olas de terror y violencia que había provocado la conquista, sus argumentaciones se dirigían a la defensa de ese hombre nativo que era devorado cruelmente como el lobo hacía con las ovejas: “despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas y nuevas y varias e

²² Alfonso Maestre Sánchez. “Todas las gentes del mundo son hombres”. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)”. En: *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N° 21, 2004, p. 101

nunca tales vistas ni leídas ni oídas manera de crueldad”.²³ Así pues, en el pragmatismo de su teología política, trató de explicar el *origen del gobierno* desde el principio de la libertad en contra de los postulados monárquicos de la sumisión por *naturaleza* y por *civilización* de los indios americanos.

En tal sentido, Las Casas limitaba la autoridad de los reyes cristianos de Castilla y León sobre las Indias, sólo por la donación del Papa Alejandro VI hecha a los Reyes. Pero recordaba que, sin dudar de la autoridad del pontífice sobre los cristianos, la libertad del indio no podía ser vulnerada por la autoridad coercitiva papal ni regia; los indios gozaban de sus dioses, tierras y bienes propios, y en ningún momento podrían ser despojados de ellos sin la jurisdicción voluntaria, y nunca impositiva. La jurisdicción del rey en América era sólo un instrumento para ejercer el único poder del Papa: enseñar a los infieles la falsedad de sus dioses y proponerles la verdad del cristianismo. Para esto, primero se debía librar a los indios del poder de los españoles que les hacían la guerra; establecer su carácter de súbditos de la corona, a los que no debe oprimir ni explotar; asegurar por métodos suaves y cristianos la propagación las leyes y la fe cristiana para su gobierno. En síntesis, el proyecto de Las Casas significaba abrazar un plan radical de emancipación con respecto a la violencia y la tiranía del poder cristiano, y de autonomía social y política de las comunidades, pero sólo última y primordialmente como legitimación de un verdadero sentido de la universalidad cristiana y su constitución política.

²³ Enrique Dussel, “El primer antidiscurso filosófico de la Modernidad: la crítica de la expansión colonial europea por Bartolomé de Las Casas”, En: Norma de los Ríos Méndez e Irene Sánchez Ramos (comps.) *América Latina: aproximaciones multidisciplinares*, México, FFyL-FCPyS-IIIE-CCYDEL-CIIH-UNAM, 2005, p. 24.

Es cierto que Las Casas estableció una relación diferenciada con el Otro, el ser *indígena*, por medio de una reorientación de las estrategias de la conversión cristiana: no la destrucción de las formas de vida, sino una pedagogía de la libertad y la instauración de una nueva identidad subjetiva. Anticipándose a las formulaciones de la Ilustración en el siglo XVIII, proponía el uso de una pedagogía persuasiva para la conversión de esa criatura racional, pues la conversión debía ser “industria” de “summo e inmediato cuidado, estudio, trabajo, vigilancia, instancia, favor, real gobernación y especial providencia...” y debía efectuarse, además, mediante “halagos, amor, paz, mansedumbre...”²⁴ Sin embargo, no es suficiente establecer el reconocimiento del “otro” en la diferencia de su otredad²⁵: por supuesto existió una construcción imaginaria del indio, del “otro”, como proyección negativa de la propia búsqueda de una identidad de las sociedades cristianas europeas, pues parte de una angustia ante la propia falta de ser, un terror a perder cualquier identidad de sí frente a una realidad que no solamente entraña el frío carácter de lo que sólo es diferente, sino los apasionantes y temibles signos de lo que es maravilloso y aterrador al mismo tiempo: el sublime siniestro.²⁶ Significa desconocer la dialéctica de destrucción y vaciamiento de las culturas americanas como condición necesaria para la instauración de una identidad racional, que reconoce la libre voluntad en la medida de su dominación. El dominico reconoce al “otro” su racionalidad, su autonomía y autosuficiencia, pero estas cualidades solo son contempladas desde el punto de vista de su habilidad para la conversión. Es decir, reconoce al “otro” a la vez que legitima su conversión, creando una nueva lógica de

²⁴ Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, 1975, p. 99

²⁵ Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI, México, 2001, p. 195

²⁶ *Ibid.* Pag. 79.

colonización, racional e interior, que despoja al sujeto, en medio de su libertad, de sus formas de vida y su referencia a la memoria histórica; en fin, se constituye un sujeto vacío, virtual, dependiente realmente de las instancias políticas y eclesiásticas que terminan por someterlo.

Sin el interés de reducir la complejidad del pensamiento y las argumentaciones de Las Casas y Sepúlveda respecto a América y la “condición del indio”, me interesa hacer énfasis en que, a pesar de existir una gran diferencia en sus concepciones filosóficas y políticas del mundo cristiano, en ellos se puede realizar una síntesis interpretativa general de las diferentes lógicas de colonización que se experimentaron en América. Mientras la Guerra Santa justificó la conquista y colonización de vastas comunidades nativas por todo el continente, inicialmente en el siglo XV y XVI pero también en los siguientes siglos en la “invención de nuevas fronteras”, al mismo tiempo, la *política de la persuasión* intentaba transformar el principio de la conversión, esgrimido como legitimación de la violencia colonial, en un medio de protección del vencido contra el propio sujeto colonizador. Con un ideario liberal, se pretendía la reforma de las estrategias de la conversión bajo el primado de la persuasión retórica, la pedagogía racional y la constitución de una subjetividad o una interioridad libres y trascendentes.²⁷

²⁷ A pesar de la publicación de las Ordenanzas de 1573 que intentaban dar otro rumbo a la conquista de América, no desapareció el funcionamiento dicotómico de la “guerra justa” o la “persuasión” en las diversas fronteras de la región. Por ejemplo, la guerra chichimeca, las guerras en la Araucanía, en las costas de Honduras, entre otros, como se verá en el siglo XVIII. Un artículo ilustrativo sobre la Junta de Valladolid en el siglo XVI es: Marta Milagros del Vas Mingo, “Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias”, en: *Quinto Centenario*, n° 8, 1985, pp. 83-102.

Ahora bien, teniendo en cuenta el debate sobre la ética de la conquista y el trato del indio, la discusión sobre la *guerra de razas* adquiere una mayor complejidad. No se trata de entender la realidad americana a partir de los planteamientos eurocentristas de Foucault, sino reconocer un esquema metodológico que sirve para aprehender un proceso histórico-estructural: reconocer al otro, enfrentarlo, “exterminarlo”²⁸, para constituir una única “raza” (en sentido figurativo): el europeo, la verdadera y única “raza”, la que posee el poder y es titular de la norma contra los que se desvían de ella, contra los que constituyen otros tantos peligros para la cristiandad, es decir, la humanidad. Desde este momento, el nativo americano será subyugado por la “lucha de razas” como principio de eliminación, segregación y, finalmente, normalización de la sociedad. El pacto colonial que reconoce la *república de españoles* y la *república de indios*, no es más que la confirmación de la *guerra de razas*, la guerra permanente entre el proceso civilizatorio europeo-occidental y las sociedades nativas americanas, que se inició en las primeras décadas del siglo XVI de forma violenta, pero a medida que avanza la conquista la misma guerra se instaura en las instituciones como resultado de la lucha de fuerzas que se traducen en el poder político.²⁹

De las batallas reales, de las victorias, de las masacres, es decir, de la conquista nace el Derecho Indiano, con el efecto de verdad para instaurar el dominio colonial sobre el Nuevo Mundo. La historiografía colonial tradicional se ha esforzado por distinguir diferentes fases y procesos de la conquista, pero muchas veces ha caído en la falsa

²⁸ Exterminar: “echar, excluir fuera de los términos, y lo mismo que expeler y desterrar”. En: *Diccionario de Autoridades*, 1732, p. 695, 2

²⁹ En esto reside la gran diferencia entre los procesos coloniales de las sociedades americanas centrales y las llamadas periféricas, es decir, entre el México central y el norte del virreinato de la Nueva España, por ejemplo.

dicotomía de diferenciar una “conquista por medio de la violencia” y otra por medio de lo “espiritual”, como si una u otra no implicara una irrestricta relación de dominación que pretende exterminar *otras* formas de vida y una memoria histórica. Por tal motivo, utilizo la guerra como primer elemento analizador de las relaciones de poder en la sociedad colonial, porque define las conquistas más allá de lo “violento” o lo “espiritual”. Según Norberto Bobbio, “la guerra asume un contenido conceptual propio y específico, afirmativo, positivo; a diferencia de su contraparte o antónimo verbal, la paz. El estado pacífico, al contrario, carece históricamente de adjetivaciones que lo singularicen”³⁰. Lo que funciona debajo de las relaciones de poder es la guerra, los enfrentamientos, las batallas, que se sintetiza en el poder político que se encarga de reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros. La política es la continuación de la guerra por otros medios, es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra³¹.

En esta investigación se reconoce la violencia física y simbólica, en términos de Bourdieu³², sólo como una parte de la guerra, una expresión evidente de una relación belicosa de las fuerzas en disputa, con el fin de tomar distancia de la tradición jurídica internacionalista

³⁰ Javier Amadeo y Gonzalo Rojas, “La categoría de ‘guerra’ en el pensamiento platónico-aristotélico”. En *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento. Comp. Boron, Atilio A.. Colección CLACSO - EUDEBA*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Marzo 2000, p. 269; *Diccionario de política* / Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (editores), México, Siglo XXI, 2007, pp. 737-744.

³¹ Michel Foucault. *Op.cit.*, p. 29.

³² Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 98.

que interpreta la guerra sólo en casos de contacto violento entre dos fuerzas de magnitudes distintas pero semejantes. Más bien pretendo desnudar la política y las relaciones de poder que la sostienen como una gran lucha constante, un enfrentamiento de fuerzas que operan a niveles diferentes, con estrategias distintas y con mecanismos diversos. A partir de esta lucha se puede definir cómo se ha establecido unas relaciones de dominación, de sumisión o de represión. Así pues, si sólo se piensa la guerra en sentido de enfrentamiento violento, de aniquilamiento o atemorización del otro, se anula la posibilidad de vislumbrar las relaciones y condiciones sociales que ha construido la guerra, el mero efecto y la mera búsqueda de una relación de dominación, la disputa por el poder, que no se posee sino que se ejerce³³.

Michel Foucault planteó la posibilidad de analizar el poder político en Occidente como guerra, pero más allá de discutir los avances interpretativos de Foucault en este sentido para Europa, sugiero pensar si el *proceso civilizatorio* en América Latina se puede interpretar a partir de la guerra. La importancia de los movimientos sociales en la actualidad para la configuración política de la región es un importante indicio. La política como baluarte de las instituciones y los partidos políticos ha perdido terreno; movimientos étnicos, campesinos, indígenas y afrodescendientes delinean nuevas cartografías del poder social y político más allá de los gobiernos nacionales. Las actuales luchas sociales se deben enmarcar en una estructura histórica de larga duración que cuestione el *proceso civilizatorio*

³³ *Ibid.* p. 30 Estas interpretaciones se basan en las propuestas de Michel Foucault en el sentido de analizar el poder político en Occidente como guerra: *guerra de razas, guerra de clases*.

de las sociedades americanas, las evidentes fracturas en sus relaciones sociales y la recreación de mecanismos de dominación que prolongan condiciones coloniales de desigualdad, violencia y explotación. En esta investigación el concepto de *civilización* será utilizado para explicar la historicidad del desarrollo interdependiente, y a la vez autónomo, de la regulación social en un contexto colonial. Más allá de pensar la *civilización* en términos eurocentrista y teleológicos³⁴, pretendo enfatizar que el colonialismo español desde el siglo XVI no sólo destruyó sino que también construyó nuevos *procesos civilizatorios* en una nueva ecuación de poder que se definió en el escenario de la guerra que corresponde a la naturaleza dual del Centauro de Maquiavelo –medio animal y medio humano- que para Gramsci correspondían a los “niveles de fuerza y consentimiento, dominación y hegemonía, violencia y civilización” presente en toda acción política.³⁵

³⁴ Johan Goudsblom. “La teoría de la civilización: crítica y perspectiva”, en: Vera Weiler (comp.) *Figuraciones en proceso*. Fundación Social - Universidad Nacional de Colombia/Universidad Industrial, Bogotá, 1998, p. 46.

³⁵ Perry Anderson. *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y Revolución en Occidente*. México, Fontamara, 2006, p. 41.

SOCIEDADES SIN ESTADO Y LAS FRONTERAS DE LA GUERRA

La conquista de América se debe interpretar en la literalidad de la expresión: sujetar, dominar, ganar y adquirir un reino, provincia, ciudad o plaza a fuerza de armas.³⁶ Un hecho histórico que significó el exterminio y sumisión de millones de habitantes nativos de todo el continente americano, un hecho que marcó el traumático nacimiento de nuevas sociedades “americanas” hijas de la violencia, el mestizaje y la explotación. Sin embargo, cabe resaltar que a mediados del siglo XVIII, dos siglos después de esa primera Conquista de América, los nativos no sometidos controlaban aproximadamente la mitad del territorio que actualmente denominamos Hispanoamérica³⁷. Más allá de la reducción de las poblaciones que gozaban de construcciones antiquísimas, fruto de profundos procesos de civilización, poblaciones nativas no sometidas ocupaban principalmente las zonas de bosque tropical o los territorios áridos en el norte de México y la actual Colombia, las tierras bajas de América Central y del Golfo de Darién, las cuencas del Amazonas y del Orinoco, el Gran Chacho, las pampas, Patagonia y Tierra del Fuego, entre otros.

A diferencia de las sociedades mesoamericanas e incaicas, estas poblaciones eran tachadas por los españoles de ser “Gentes sin fe, sin ley, ni rey”. Su organización político-social no correspondía a un centro o una estructura jerarquizada de distribución del poder que lograra diferenciar a los dominadores y los dominados, tal como se concebía en toda

³⁶ Conquistar, *Diccionario de Autoridades*, 1729, p. 522-1.

³⁷ David J. Weber, “Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos”. *Anuario IEHS*, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 13, 1998, p. 147

sociedad con Estado³⁸ –o, por lo menos, la que había experimentado históricamente Europa occidental- la cual desde sus “míticos” orígenes fundacionales de una identidad común construyeron una galería de espejos deformantes, que les permitían definirse siempre ventajosamente frente a las imágenes falaces del “otro”. Primero fue el bárbaro denostado por griegos y romanos; más tarde, los rostros diabólicos del infiel y del hereje, el rostro amenazador del rústico inculto y el “descubrimiento” de los pueblos de otros continentes que obligó a una nueva definición a partir de los espejos del salvaje, el oriental y el primitivo³⁹. Estas sociedades que los españoles llamarían “bárbaros” o “salvajes”, las llamaré conceptualmente como *sociedades sin Estado*, sociedades homogéneas en su ser, indivisibles, que carecen de un órgano de poder separado de la sociedad⁴⁰. Mientras en la Europa central se gestó una sociedad con Estado, representado en la solemnidad del rey, como órgano que conoce el bien común y se encarga de imponerlo, los cronistas del siglo XVI en América negaron toda condición social a las poblaciones que carecían de una disposición jerárquica del espacio político, en la función de mando del jefe, rey o déspota: sociedades sin Estado.

³⁸ Las “sociedades con Estado” son aquellas que tienen constituido un poder centralizado a partir de órganos administrativos de control. La antropología cultural y la filosofía política han dado el debate respecto a la existencia del Estado antes de la aparición del Estado en términos modernos. Debido a la extensión y complejidad de los argumentos, en esta investigación aclaro que me adscribo a la postura que reconoce la existencia de sociedades que han gozado de sistemas políticos centralizados, es decir, un Estado, y otras sociedades que han estructurado sus sistemas políticos en la dispersión y pluralidad de poderes coercitivos. Ver: Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp.86-101.

³⁹ Josef Fontana. *Europa ante el espejo*. Barcelona, Crítica, 2000.

⁴⁰ Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 112.

Para intentar no caer en la clasificación de la antropología clásica, esta investigación propone estudiar las sociedades con Estado y las sociedades sin Estado no en su aislamiento o determinación dicotómica, sino precisamente en su relación, pues allí adquiere mayor significado la guerra en sentido universal en la medida que, en las primeras, la guerra cumple una función unificadora, y en las segundas, la guerra cumple una función de división regida por un poder central. Con este planteamiento se potenciará el problema de la guerra como análisis de las relaciones de poder, ya que no se restringirá a la civilización occidental sino a su relación con otras formas de organización política, social y cultural, más allá de la ficción de un principio único de bipartición del mundo entre salvajes y civilizados.⁴¹ La ofensiva imperial de España en el siglo XVIII sobre los territorios aún no conquistados, los enfrentamientos y guerras con estas sociedades no sometidas, arroja posibilidades interpretativas sobre la guerra, el poder y la política en el continente americano.

Las políticas de Conquista de la Corona española durante los dos primeros siglos de la Colonia estuvieron marcadas por las posibilidades y necesidades de explotación: primero, se afanaron en conquistar las tierras altas que aglomeraban grandes asentamientos humanos y, después de asegurar algunos territorios centrales y una amplia mano de obra

⁴¹ En los planteamientos del antropólogo francés Pierre Clastres, discutía la existencia de otras formas de poder en las sociedades primitivas, que transcendían los mecanismos de coerción propios de los sistemas estatales: "El político como coerción (o como relación orden-obediencia) no es el modelo del poder verdadero, sino simplemente un *caso particular*, una realización concreta del poder político en ciertas culturas, como en la occidental por ejemplo (que naturalmente no es la única). No existe pues razón científica para privilegiar esta modalidad de poder, para constituir la en el punto de referencia y en el principio de explicación de otras modalidades diferentes". Citado en: Enrique Luque, *Antropología política. Ensayos críticos*, Barcelona, Editorial Ariel, 1996, p. 49.

sumisa, descendieron en la conquista de espacios que albergaban amplios y evidentes yacimientos de oro y plata. El supuesto de los españoles para este plan de conquista era que los grandes poblamientos de las tierras altas, con la existencia de gobiernos jerárquicos, fueran más susceptibles de un control que no implicara sostener guerras prolongadas contra los grupos nómades o semi-nómades que vivían, por lo general, en las tierras bajas⁴².

Sin embargo, durante todo el periodo colonial, los españoles rediseñaron continuamente las *fronteras* del Nuevo Mundo. Los deseos de nuevas conquistas se enfrentaban con poblaciones nativas que aguerridas a su territorio emprendían acciones de fuerza antes de ceder a las pretensiones de los conquistadores.⁴³ En medio de una serie de *guerras fronterizas*, las relaciones entre los hispanocriollos e indígenas fueron dando paso a un complejo y amplio entramado de relaciones bélico-pacíficas que, si bien no aseguraban la

⁴² David Weber. *Op. cit.*, p. 149

⁴³ La Guerra Chichimeca (1550-1600) del norte de México fue uno de los primeros de una serie de graves conflictos fronterizos a los que los españoles tuvieron que hacer frente en América. Ver: Philipp Powell, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977. Para comprender la complejidad política y filosófica que este enfrentamiento, ver: Alberto Carrillo Cázares. *El debate sobre la guerra Chichimeca, 1531-1585: derecho y política en Nueva España*. Dos volúmenes, Zamora-Michoacán, El Colegio de Michoacán; El Colegio de San Luis, 2000. También ver: Chantal Cramaussel, "Un desconocimiento peligroso: la Nueva Vizcaya en la Cartografía y los grandes textos europeos de los siglos XVI y XVII", *Relaciones*, 75, Verano 1998, Vol. XIX; Christophe Giudicelli, « El miedo a los monstruos », *BAC*, Nuevo Mundo Mundos Nuevos, mis en ligne le 14 février 2005, référence du 1 juillet 2007, disponible sur : <http://nuevomundo.revues.org/document614.html>; Marco Giovanneti, "La conquista del noroeste argentino y los cultivos europeos", *Fronteras de la historia*, Nº 10 – 2005; María Teresa Aedo, "El doble discurso de la frontera: Los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia", *Acta Literaria* Nº 30 (97-110), 2005; Raúl Mandrini, "Indios y fronteras en el área Pampeana (siglo XVI-XIX). Balance y perspectivas", *Anuario del IEHS*, VII, Tandil, 1992;

sumisión de estos grupos indígenas, por lo menos facilitaban la estabilidad fronteriza.⁴⁴ Durante la dinastía de los Austrias se consolidaron algunas políticas de consenso, en muchos casos previa guerra *a sangre y fuego*. A medida que se declaraban los indígenas como vasallos del Rey de España, se les prometía vivir libremente en sus territorios sin amenazas de invasión de los hispanocriollos, con los cuales más bien se debía establecer alianzas militares para contrarrestar a todos los enemigos de la monarquía hispana.⁴⁵

Con la llegada de la dinastía de los Borbones, las *políticas de consenso* empezaron a sufrir un revés. El concepto de poder y su ejercicio cambiaron radicalmente. Apareció la concepción absolutista, y la necesidad de racionalizar y centralizar el control estatal en todas las partes del Imperio -extender la esfera del Estado- como un esfuerzo para poner fin a los privilegios y particularismos regionales.⁴⁶ Emprendieron cruentas reformas con el objetivo fundamental de establecer una nueva funcionalidad económica imperial, integrar los territorios ultramarinos en un espacio económico protegido en el cual participarían del crecimiento del sistema pero mantendrían, lógicamente, una posición subordinada, desde la cual no podrían competir con la metrópoli.

⁴⁴ Carlos Lázaro Ávila, "El reformismo borbónico y los indígenas fronterizos americanos", En: Agustín Guimerá (Edit) *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid, Alianza Editoria - CSIC - Fundación Mafre, 1996, p. 278

⁴⁵ Thierry Saignes, "Entre "bárbaros" y "cristianos". El desafío mestizo en la frontera Chiriguano", *Anuario del IEHS*, Tandil, N° 4, 1989; Sergio Villalobos, "Guerra y paz en la Araucanía: periodización". En: *Araucanía. Temas de historia fronteriza*, (comp.): Sergio Villalobos R., Jorge Pinto, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 1985; Guillaume Boccara, "Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial fronteriza: la resistencia y la transculturación de los Reche-Mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII)", *Revista de Indias*, 1996, Vol. LVI, N° 208.

⁴⁶ Jorge Conde Calderón. *Espacio, sociedad y conflictos en la Provincia de Cartagena. 1740-1815*, Barranquilla Universidad de Atlántico, 1999, p. 56.

Grosso modo, las reformas borbónicas pretendían entonces crear las condiciones para que el Estado ejercitara una política de control sobre las instituciones sociales, sobre los recursos naturales y, por encima de todo, sobre la *vida* de los súbditos. Según Santiago Castro Gómez, el Estado Borbón, apoyado en una racionalidad técnico-administrativa, pretendió ponerse en la *perspectiva del Todo*: mediante sistemas de codificación como el censo, el padrón y la estadística, concentra la información, la procesa y la redistribuye; a través de técnicas de objetivación como la cartografía, elabora una representación unitaria del territorio; por medio de códigos de ordenamiento como el derecho, la educación y los rituales cívicos, moldea las estructuras mentales e impone formas unitarias de pensamiento; a través de estrategias de limpieza social como la medicina y la “criminología”, busca penalizar el ocio y crear una fuerza de trabajo útil para fomentar el desarrollo económico de las colonias; mediante dispositivos de vigilancia como las Visitas Generales, pretende centralizar y maximizar los ingresos fiscales, saneando las finanzas del Estado; a través de sistemas cognitivos como la nueva ciencia, realiza inventarios de los recursos naturales explotables, buscando también mejorar las técnicas de producción y comercialización de alimentos. Lo que se buscaba en últimas era convertir el Estado español en una gran *fábrica de subjetividades* capaz de aprovechar sus inmensos recursos humanos para competir con éxito en la lucha por el control del comercio mundial.⁴⁷

⁴⁷ Santiago Castro-Gómez. *La hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. 1750-1816*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 99.

En este sentido, las reformas borbónicas emprendieron una reestructuración de la organización espacial de las Indias. Los viejos esquemas de poblamiento no eran suficientes para la optimización de los recursos materiales y humanos que estaban presentes en el territorio. Los primeros pasos se adelantaron en 1717, cuando se estableció el Virreinato del Nuevo Reino de Granada, disuelto transitoriamente en 1723 y restablecido definitivamente en 1739⁴⁸. Hacia 1740 ya eran ostensibles una serie de cambios fundamentales en la visión política española del gobierno del Nuevo Mundo. Una de las transformaciones más importante fue la aparición de una “conciencia geográfica territorialista”: la aceptación de que la ocupación física del continente americano y su control estatal directo debían ser parte sustancial de cualquier programa de reformas.⁴⁹ Esa política de reorganización espacial fue más intensa en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando la integridad territorial del Imperio español no sólo era amenazada por indígenas belicosos, que nunca pudieron ser sometidos, y la toma inglesa de La Habana y Manila, sino que había sido fracturada por las ambiciones imperialistas británicas al instalar dos puntos de avanzada en el continente, Belice y la Guyana Británica.

Con la premisa de “defender poblando” y apoyado en un fuerte dispositivo militar y científico que se implanta en las áreas marginales, comenzaron a ejecutarse campañas de ocupación de las fronteras donde la presencia del Estado español era precaria, con el fin de

⁴⁸ Anthony Mcfarlane, *Colombia antes de la Independencia. Economía, sociedad y política bajo el dominio Borbón*, Bogotá, Ed. Banco de la República y El Ancora Editores, 1997.

⁴⁹ Manuel Lucena Giraldo. “El reformismo de frontera”. En: Agustín Guimerá (Edit) *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid, Alianza Editorial – CSIC – Fundación Mafre, 1996, p. 268.

crear lugar que funcionaran como despensas agrícolas que pudieran garantizar la existencia de reservas alimentarias en épocas de escasez, de guerra o de alza de precios.

Con una nueva lógica de organización territorial se intentó articular un efectivo control social y político del espacio, pues las políticas de poblamiento no sólo tenían como objetivo reducir indígenas belicosos o frenar las ambiciones de las potencias extranjeras, sino también controlar pobladores dispersos que vivían al margen de la “república de españoles”, asentándolos en centros de producción agrícolas para abastecer ciudades que, con las reformas económicas y las medidas liberalizadoras del comercio, solo veían como se multiplicaban sus vecinos.⁵⁰

Los indígenas no sometidos amenazaban tanto la viabilidad comercial de las colonias españolas como la integridad de los territorios reclamados por España. A mediados del siglo XVIII los funcionarios de la Monarquía española tuvieron varios motivos “para preocuparse no sólo de la destrucción que los “salvajes” dejaban a su paso por las fronteras del imperio, sino también de que los **indios bárbaros** pudieran aliarse con el principal rival europeo de España, Inglaterra, y facilitar la expansión inglesa en tierras que desde hacía tiempo eran reclamadas pero nunca ocupadas por España”⁵¹. Misiones militares y eclesiásticas se dispersaron por el continente americano con el fin de asegurar los *espacios fronterizos* que los indígenas no sometidos ofrecían gran vulnerabilidad: el

⁵⁰ Jorge Conde Calderón. *Op. Cit.*, p. 58.

⁵¹ David Weber, *Op.Cit.* p. 150

norte de México, buena parte de América Central, el sur y el litoral pacífico del Nuevo Reino de Granada, el sur del Perú, el sur de Buenos Aires y los extensos territorios que dominaban los araucanos en el sur de Chile, entre otros.⁵²

En los *indios Guajiros*, en el norte del Nuevo Reino de Granada, se puede ver un ejemplo de las disputas imperiales, los intentos reformistas y las condiciones locales de cómo se desarrolló el enfrentamiento entre el Imperio de los Borbones y los indígenas que, después de dos siglos de permanencia española en América, no habían sido reducidos a sumisión y vasallaje. Desde la creación definitiva del virreinato del Nuevo Reino de Granada en 1739, los informes de los virreyes y visitadores generales no dejaron de expresar su profunda preocupación por los *indios guajiros*. Incluso, en varios de los informes enviados al Rey preferían la omisión de detalles sobre la penosa situación que pasaban en la península por la escasa dominación que habían logrado en dos siglos de conquista. Lo particular de las poblaciones indígenas que habitaban el norte de la gobernación de Santa Marta, es decir, la península de la Guajira, no residía en que habían estado fuera de contacto con la civilización europea: sus relaciones eran más constantes que las que podría haber tenido las poblaciones indígenas del sur o del centro del Virreinato. El problema consistía en que

⁵² Edward K. Flager, "La política española a los indios apaches a finales del siglo XVIII", *Revista Española de Antropología Americana*, N° 30, 2000; José Luis Mirafuentes Galván, "Tradición y cambio sociocultural. Los indios del noroeste de México ante el dominio español. Siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, 35, julio, 2006; Ethel García Buchard, "Evangelizar los indios de la Frontera de Honduras: una ardua tarea (siglos XVII-XIX)", *Intercambio. Cuadernos de Centroamérica y el Caribe*, Costa Rica, Año 1, N° 1, mayo 2002; Leonardo León Solís, "Los Araucanos y la amenaza de ultramar, 1750-1807", *Revista de Indias*, 1994, Vol. LIV, N° 201; Eduardo A. Criveli Mon, "Pactando con el enemigo: la doble frontera de Buenos Aires con las tribus hostiles en el periodo colonial", En: María Susana Cipolletti (coord.) *Los mundos de abajo y los mundos de arriba. Individuo y sociedad en las tierras bajas en los Andes y más allá. Tomo de homenaje a Gerhard Baer en su 70 cumpleaños*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2004.

las relaciones más belicosas que mantenían eran con los españoles, pues rechazan las premisas que pregonaban las autoridades virreinales: reducir, pacificar, poblar y controlar; mientras que con ingleses, holandeses o franceses su relación se daba por medio del intercambio y el ofrecimiento de posiciones estratégicas que permitía la penetración abierta del contrabando más allá de las costas del Virreinato.

Con las políticas de poblamiento emprendidos por la dinastía borbónica para todos los territorios americanos, en el año de 1772, el doctor don Francisco Antonio Moreno y Escandón, fiscal protector de indios, en informe presentado al Virrey se quejaba de que los *guajiros* al mismo tiempo que ocupaban las fértiles tierras de Santa Marta, Río de la Hacha y Maracaibo, “usurpando las posesiones de los españoles”, robaban sus bienes y ganados, impedían el libre tráfico de unas provincias a otras, como dueños de los caminos y sendas, causando graves daños a la comunicación y al comercio, “fuera de que éste se imposibilita del todo con la usurpación de la tierra, privando a los españoles de su cultivo y del corte de maderas, palos de tinte, y demás, que son abundantes”.

Una de las explicaciones para esta situación era el patrón disperso de asentamiento de la población, que durante siglos se había resistido a establecerse en villas, pueblos, sitios o lugares tal como lo establecía las políticas de poblamiento de la Monarquía; así como lo afirmó el mismo Moreno y Escandón, al informar que la provincia y comandancia del Río de la Hacha, sujeta militarmente a Cartagena, sin otra ciudad que la capital, dos lugares cortos, tres pueblos con 53 indios y 839 vecinos, “hostilizados y destruidos por los indios

guajiros, que, según los cálculos de sujetos prácticos, se regulan en número de 38.150 que traen inquietud continua de la provincia”.⁵³ Para el año de 1789, según don Francisco Silvestre en unos “Apuntes Reservados” que servirían para formar “algunos cálculos y juicios políticos” por los encargados de su Gobierno, informaba que en la Provincia de Santa Marta y el Río de la Hacha quedaba una vasta extensión de terreno llena de “bosques y fieras en que todavía subsisten sin reducirse algunos indios”, como la “nación de los guajiros, compuestos de varias parcialidades discordes entre sí” y que se regulan “componer de todos sexos y edades como de 40 mil almas que ocupan una extensión de más de cuarenta leguas”.⁵⁴ Según el Padre Antonio Julián, que estuvo en la provincia a mediados del siglo XVIII, “entre todas las Naciones barbaras de la América, creo no hay otra que necesite de la mas pronta y solícita reducion que la de los Indios Guajiros”⁵⁵

⁵³ *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*. (Transcripción y prólogo: Germán Colmenares) Tres tomos. Bogotá, Banco Popular, 1989, Tomo I, p. 197.

⁵⁴ *Ibid.* Tomo II, p. 102.

⁵⁵ Antonio Julián, S.J. *La Perla de América, Provincia de Santa Marta*, (Edición Facsimilar) [1787], Bogotá, Academia Colombiana de Historia, 1980, p. 187.

CAPÍTULO DOS

CONQUISTA Y GUERRA: LA INVENCIÓN DE LOS *INDIOS GUAJIROS*

El proceso de autoadscripción wayúu no pasa por las identidades nacionales. Los límites territoriales de Colombia y Venezuela no les restringen su capacidad de reproducir una identidad étnica adscrita a la ocupación y simbolización del espacio históricamente habitado. Su territorio abarca una extensión de 15.380 km² aproximadamente, de los cuales 12.000 corresponden al área norte de Colombia y 3.380 km² pertenecen al noroeste de Venezuela, espacio geográficamente llamado como la Península de la Guajira, nombre derivado de la denominación colonial que los españoles hicieron a los “indios Guajiros” pero que desde mediados del siglo XX se reivindicaron como Wayúu, que en la lengua Wayuunaiki significa “gente”, “persona” que respeta y sigue las normas sociales establecidas; por ende, los “otros” que no respetan dichos cánones son generalmente seres asociales e incluso “no-humanos”, “no-gente”, propiamente dicha⁵⁶.

La Península de la Guajira está cruzada por la falla tectónica que corre desde el sur del Cabo de la Vela hasta el área donde se encuentra el Cerro de la Teta, y desde allí se extiende hacia el Golfo de Venezuela y divide la península en dos partes. La primera, ubicada al oeste y sur de la falla forma la Baja Guajira, que en conjunto es una llanura,

⁵⁶ José R. Oliver, “Reflexiones sobre el posible origen del Wayu (Guajiro)”, En: Gerardo Ardila, (Edit.) *La Guajira. De la memoria al porvenir (una visión antropológica)*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1990, p. 84

denominada sabana xerófila. En la segunda, ubicada al norte y al este de la falla, se encuentra la estepa semiárida, llamada la Alta Guajira, sector que contiene el Macizo Guajiro conformado por la Serranía de Macuira, la Serranía de Jala'ala y la Serranía de Cocina, además del Cerro de la Teta. Estas montañas no alcanzan mayor elevación, no sobrepasan los 900 metros de altura. La más húmeda es la Serranía de Macuira, allí chocan las nubes que vienen del este; el aire cálido saturado de humedad se enfría y forma nubes que se precipitan en pequeñas lloviznas que posibilita la vegetación del monte, pues en general el clima es cálido, seco e inhóspito. Las lluvias son escasas y sólo dos ríos recorren la Península, el Ranchería en Colombia y el Limón en Venezuela, lo cual dificulta el abastecimiento de agua la mayor parte del año⁵⁷.

Los primeros contactos de los europeos con la actual Península de la Guajira se dieron lugar hacia 1499 cuando Alonso de Ojeda llegó al Cabo de Coquibacoa y al del Cabo de la Vela. Tenía conocimiento de la existencia de bancos de perlas en sus costas, pues veía que algunos indígenas las lucían. Ante la premura de reconocer el espacio y los medios humanos para su ocupación y explotación, las crónicas e informes describieron la complejidad étnica de la Península. Según los relatos del siglo XVI y los aportes arqueológicos, la península estaba habitada principalmente por los Caquetíos y Guanebucanes. Los primeros estaban ubicados desde el Cabo de la Vela pasando por las costas occidentales del lago de Maracaibo, hasta la Provincia de Coro, incluyendo las islas

⁵⁷ Otto Vergara González, "Los Wayu. Hombres del desierto". En: Gerardo Ardila, (Edit.) *La Guajira. De la memoria al porvenir (una visión antropológica)*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1990, p. 141

antillanas de Bonaire, Curazao y Aruba. Al parecer, era el grupo más fuerte y poderoso de la zona, con una organización en donde se reconocía la autoridad de un jefe único. Otros grupos que ocupaban espacios cercanos y se confundían con los Caquetíos eran los Onotos, los Bugures, los Buredes y los Coanaos. Otro grupo étnico importante eran los Cocinas, los cuales estaban ubicados en la parte media de la península de la Guajira, que se comprende desde las Serranías de Jala'la hasta las vegas del río Calancala, sitio de contacto de varios de estos grupos. Si bien se reconocía la habilidad para la guerra de cada uno de estos grupos, los Cocinas eran reconocidos como grandes guerreros, hábiles y diestros en los ataques, poseedores de una gran movilidad y conocimiento del territorio; independencia de poder central cazadores-pescadores y "salteadores"⁵⁸.

El otro grupo étnico con gran poderío eran los Guanebucanes, quienes ocupaban la región de La Ramada y Seturma, que corresponden a las estribaciones orientales de la Sierra Nevada y a las vegas del río Calancala en las sabanas costeras aledañas. Según Barrera Monroy, los Guanebucanes fueron uno de tantos de estos grupos emparentados con los Caquetíos que se habían desplazado hacia el occidente, llegando a instalarse en las fértiles tierras que ocupaban al momento de la llegada de los españoles. Allí entraron en sólido y permanente contacto con los Tairos y otros fuertes y poderosos grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta con quienes se mezclaron.

⁵⁸ Eduardo Barrera Monroy, *Historia de la Guajira durante los siglos XVI-XVII*, Santa Fe de Bogotá, Programa de Becas Nacionales, Ministerio de la Cultura (inédito), 1998, p. 12. Este es un excelente trabajo que intenta profundizar en la composición étnica de la Península de la Guajira para el siglo XVI, pues los trabajos existentes carecen de esta información.

Ante la dificultad de cartografiar cada uno de los grupos étnicos que existían en la Península al momento de la llegada de los europeos, prefiero resaltar la necesidad de establecer vínculos entre cada uno de estos grupos, los cuales no vivían de manera aislada sino más bien en constante contacto, ya fuera por la vía del comercio o por las guerras que entre ellos establecían.

Las relaciones entre los grupos étnicos se alteraron por la llegada de los europeos y los intentos de explotación de las zonas costeras ricas en perlas. Desde Santa Marta hasta Coro las expediciones de conquista no se hicieron esperar. A pesar de las aptitudes bélicas de estos grupos, las “entradas” europeas en busca de oro e “indios” trastocó la ocupación ancestral de los territorios nativos. Con la intención de explotar las perlas de las costas, los indígenas eran capturados y enviados a las islas antillanas; a los otros los obligaban a bucear en el fondo del mar para explotar, según sus conocimientos, los bancos perleros del Cabo de la Vela. Los europeos intentaron poblar y fundar pueblo en aquella costa, pero la falta de agua y los constantes ataques indígenas complicaron dicho objetivo. Por tal motivo, para 1545 los habitantes del Cabo de la Vela le solicitaron a la Corona que les permitiera el traslado de la sede administrativa de las pesquerías al río de la Hacha, llamado también río Calancala, para fundar allí una ciudad que conservara las mismas prerrogativas que había tenido la antigua ciudad de Nueva Cádiz de Cubagua en el Caribe, que había desaparecido de un solo golpe después de la embestida de un huracán tropical.

La ciudad de Nuestra Señora Santa María de los Remedios del río de la Hacha fue construida hacia la playa, en el costado occidental de la desembocadura del río. Con dos prerrogativas principales, reconocida con un cabildo independiente y en materia de apelaciones judiciales dependería directamente de la Audiencia de Santo Domingo; la ciudad gozó de unos años de esplendor a costa de la pesquería de perlas y la autonomía que desde un principio se le había otorgado. Tal prosperidad y opulencia fue frustrada por dos amenazas que se volverán históricas para los colonizadores de la península de la Guajira: los ataques constantes de los diversos grupos indígenas y las amenazas y ataques de barcos piratas que merodeaban las costas del Caribe.⁵⁹

En los primeros años de la llegada de los europeos a esta península no se hizo referencia a los “indios guajiros” como tales. Según la investigación del historiador Eduardo Barrera, una de las pocas que se han realizado para los primeros siglos de la dominación colonial, el nombre de “guaxiros” aparece por primera vez en las listas de indios esclavos de la ranchería de perlas del Cabo de la Vela en 1570. A pesar de las pocas referencias, Barrera sostiene que los españoles llamaron “indios guajiros” al

grupo de indios más próximo a la itinerante ranchería de perlas, ubicados cerca de la costa comprendida entre el Cabo de la Vela y el río de la Hacha, pero –y esta observación es muy importante- sirvió para denominar sólo a aquellos clanes con los cuales los españoles tuvieron algún tipo de relación, tal y como lo muestran las informaciones sobre los primeros “guaxiros”: comercio de

⁵⁹ Los ataques indígenas a los españoles eran comunes, los más significantes en el siglo XVI se presentaron en los años de 1577, 1581, 1582, 1588, 1593, 1594, entre otros, más el ataque del conocido pirata inglés, Francis Drake, quien incendió la ciudad del Río de la Hacha en diciembre de 1595, dejándola casi en su totalidad destruida. Ver: Eduardo Barrera Monroy, *Op. Cit.*, p. 49

pescado, entrega de indios fugitivos de la ranchería, y posesión de un indio esclavo. Más adelante sabremos que los “guaxiros” también negociaron con los españoles el acceso a los pozos de agua potable.⁶⁰

Esta afirmación es importante para los objetivos de la presente investigación. Lo que me interesa destacar en el recuento de los primeros siglos de ocupación europea es la *invención*⁶¹ de los “indios guajiros” por parte del discurso hegemónico español, pero también como parte de un proceso traumático de recomposición étnica forzado por la ocupación europea y reasumido por los nativos que se sienten obligados a establecer una relación -sea de guerra, comercio o sumisión- con los “extraños”. La forma en que se dieron estas relaciones, determinó que ya a comienzos del siglo XVII los españoles no distinguieran más que dos grupos, “Guajiros” y “cozinas”, que no eran realmente grupos distintos sino “procesos distintos”⁶² de transculturación frente a los españoles. En adelante, los cozina se reconocerían como el grupo que con mayor fuerza resistió los problemas del contacto; se mantuvieron en los montes viviendo de la caza y la recolección,

⁶⁰ *Ibid.*, . Pag. 61

⁶¹ Con este término pretendo resaltar el proceso arbitrario de clasificación que utilizaron los españoles para designar a las comunidades nativas. La denominación de *indios guajiros* es un invento de la sociedad colonial para denominar a un complejo étnico que habitaba la península de la Guajira. Como lo ha afirmado Chantal Cramaussel para el caso del norte de México, no existe ningún tipo de regularidad ni lógica en la configuración de las “naciones” de indios nombradas por los españoles que pueda conducirnos a deducir criterios de “pertenencia” étnica, en el sentido moderno del término. Ver: Chantal Cramaussel, “De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central”, en: *Nómades y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, (Edit.) Marie-Areti Hers – José Luis Mirafuentes – María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas – Instituto de Investigaciones Estéticas – Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, p. 292. En los últimos años, diversos estudios que se distancian de visiones esenciales de las sociedades indígenas, han recurrido a la categoría de la “invención” desde una perspectiva constructivista para argumentar la historicidad de dichas sociedades. Está el caso de los Mosquitos en Nicaragua, los Chiriguano en Bolivia, los Mapuches en Chile, entre otros. Un análisis pionero de la categoría en: Eric Hobsbawn, “Introducción”, Eric Hobsbawn y Terence Ranger (eds.) *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 8-20.

⁶² *Ibid.* Pag. 64

e incorporaron el continuo robo de animales a indios y españoles. Mientras tanto, los “guajiros” poco a poco fueron adoptando el pastoreo⁶³ y la agricultura en las zonas que eran más propicias; establecieron relaciones comerciales y culturales más profundas con los españoles, a pesar de que éstas servían más para diferenciarse que para incorporarse en un proceso de mestizaje a la usanza hispánica.

Los “guajiros” de finales del siglo XVI y principios del XVII empezaron a delinear un proceso de etnogénesis, “proceso a través del cual se produce un doble cambio, tanto al nivel subjetivo de las formas de definición identitaria como al nivel objetivo de las estructuras materiales (económicas y políticas)”⁶⁴. La guerra fue un vector fundamental en el proceso de etnogénesis. Si había algo que los españoles pudieran describir como elemento común a los diversos grupos étnicos, esto era su aptitud para la guerra. Los caquetíos, los guanebucanes, los cosina, los onotos, entre otros, eran reconocidos como gentes de “gentil brío” para la guerra, “grandes guerreros”, diestros y temibles por su espíritu belicoso. La desaparición de varios grupos étnicos según las crónicas e informes oficiales, sugiere que a partir del estado de guerra muchos de ellos desaparecieron

⁶³ La adopción de la práctica del pastoreo es mucho más complejo de lo que se expone en esta investigación. Por ejemplo, los arqueólogos estudiosos del desierto sostienen que “el sistema territorial de los cazadores recolectores tiene por base el desplazamiento hacia lugares donde existe disponibilidad de recursos en vista del consumo, mientras que los pastores nómadas se desplazan con toda su base productiva –su capital pastoral móvil- sin tomar en consideración la disponibilidad regional de micro-recursos, con excepción de los recursos básicos como son el agua y la leña”. Reconociendo que estos planteamientos requieren un estudio mucho más detallado para el caso de la península de Guajira, sin embargo, se puede afirmar hipotéticamente que la sociedad wayúu con la adopción del pastoreo, no abandona las prácticas propias de los cazadores-recolectores por la diversidad ecológica de la península, además por las condiciones climáticas que determina la permanencia de ciclos vitales de reproducción. Ver: Gilberto Giménez y Catherine Héau, “El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad”, Conferencia magistral presentada en el Coloquio: “Desierto, migración y frontera”, realizada en la Universidad Autónoma de Baja California el 28-10-2006.

⁶⁴ Guillaume Boccara, “Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)”, *Hispanic American Historical Review* 79.3 (1999), p. 426.

físicamente, otros se resguardaron en los montes más inaccesibles y algunos más empezaron a participar en la consolidación de un nuevo grupo étnico, los "guajiros". Teniendo en cuenta que muchos de ellos tenían intercambios comerciales y relaciones parentales antes del *descubrimiento de América*, es muy posible que se unieran para atacar al enemigo común: los españoles. Pero a la vez que lucharon con el enemigo, la guerra traía consigo mismo una transformación constante de los "guajiros", producto de la interacción: adoptaron el uso del caballo, la ganadería, el comercio con españoles y extranjeros, lo que significaba un cambio en la concepción material y simbólica del orden social establecido. La guerra procuraba anular al *otro* pero también servía para identificarse a *sí mismo*; era el lazo de comunicación sórdida que finalmente definía el desequilibrio de fuerzas, entre *los otros*.

GUERRA, RAZA Y ESTEREOTIPOS

La colonización española no pudo implantarse estrictamente de la manera proyectada. La fundación de ciudades y pueblos para asiento de las autoridades hispánicas era casi imposible. El exterminio de los indios y el agotamiento de los ostrales en el Cabo de la Vela propiciaron la salida de los empresarios de perlas, en tanto que el único enclave español, la ciudad del Río de la Hacha, era continuamente asediado por los indios y piratas extranjeros. En la ciudad residían mestizos, mulatos, negros –traídos para la explotación de los ostrales- y una escasa élite española que se dedicaba al contrabando y a la especulación perlera. A pesar de la poca información e investigaciones existentes, se puede decir que para el siglo XVII la ciudad del Río de la Hacha se vio obligada a negociar con los indios, comerciar con ellos y definir espacios de convivencia y control autónomos. A la vez, adoptó el contrabando como una de las actividades económicas más importantes, negociando con las embarcaciones “extrañas” y los piratas que circulaban por todo el mar Caribe. Sólo hasta finales del siglo XVII la Corona intentó modificar este *pacto secreto* y emprendió una empresa colonizadora por medio de misiones capuchinas que recorrerían toda la península intentando reducir a los indios en pueblos, bajo la autoridad de Dios y el rey. Los padres capuchinos de Valencia obtuvieron el permiso para misionar entre los guajiros en 1694, pero sólo hasta octubre de 1696 arribaron los primeros frailes a la ciudad del Río de la Hacha. Fundaron los pueblos de La Cruz, Orino, El Toco y Menores, pero pronto por enfermedades y hostilidades de los indios tuvieron que partir, tanto que en 1699 el rey permitió que la misión entre guajiros fuera entregada al obispo de Santa Marta

y los frailes que quedaran se destinaran a las misiones en Maracaibo. El fracaso fue total, pues para 1715 sólo había un capuchino en la Guajira.

A principios del siglo XVIII el rey autorizó la entrada de once capuchinos para la *reducción* de los indios de Mérida y La Grita, en la provincia de Maracaibo, que luego solicitaron en 1716 permiso para pasar a evangelizar a los *indios guajiros* -por ser más “tratables”- porque su *conquista* y *reducción* traería muchas utilidades a la Real Hacienda y a los vecinos de aquella jurisdicción; permitiría la pesquería de perlas que estaba casi perdida por *disfrutarlas* los judíos y holandeses que negociaban con los guajiros⁶⁵. El carácter bélico que los capuchinos denunciaban de los guajiros no difería mucho de los tratos que recibían de parte de las autoridades civiles y el obispo de Santa Marta don Antonio Monroy y Meneses. Los capuchinos se quejaban de la falta de apoyo para su misión evangelizadora. Las autoridades civiles siempre argumentaban que el “genio bárbaro” de los guajiros imposibilitaba cualquier intento de *reducción* por métodos “suaves” y el obispo de Santa Marta denunciaba el alboroto que causaban los capuchinos con los maltratos a que sometían a los guajiros, los cuales se resistían a formarse en pueblos bajo el control de los misioneros y las autoridades civiles. En fin, mientras cada una de las partes argumentaba de diferentes maneras para disimular sus verdaderos intereses particulares, la *reducción* de los guajiros no se vislumbraba en un futuro próximo, tal como lo exigían las autoridades metropolitanas.

⁶⁵ Archivo General de la Nación, Bogotá – Colombia, *Fondo Caciques e indios*, Tomo 33, Fols. 523-533. En adelante: AGN-B.

Ante los pocos avances españoles en la Guajira, el gobernador y capitán general de la provincia de Santa Marta y Río de la Hacha, instruyó en 1718 al teniente general don Luis de Soto y Herrera para que averiguara qué tratos tenían los vecinos con los indios: “si es como a esclavos o es como a libres les pagan su trabajo, educan en la fee chatólica y les dan tiempo al husso de los sacramentos”. El gobernador expresaba que era necesario hacer entender a los vecinos que los indios no eran esclavos y merecían ser tratados “con dignidad”, aunque a pocos días el teniente general le comunicaba: “...son oy los españoles criados de ellos que los dichos indios tener alguna sujeción a los españoles”. Don Luis informó que los guajiros eran “de Naturaleza gentiles, bárbaros en todas sus operaciones”, ladrones de hatos y haciendas de la ciudad, utilizaban armas “de beneno mortífero que en política militar no tienen cuartel en su Guerra” y que vivían en pleno “gentilismo”, aunque varios acuden donde los vecinos para que “los instruyan y eduquen en fee, pero que como viven tan cerca de sus parientes regresan donde ellos y se convierten peores que los Gentiles por ser ya educados”. Ante esto sugirió la presencia de más religiosos en toda la jurisdicción de la Provincia, un trato más riguroso a los guajiros “porque este es el último remedio que le queda al Rey Católico”. Reconoció que los españoles sí se servían de los indios, “pues se conciertan algunos para baqueros, con algunos españoles, pero estos como son tan libres y sin ninguna sujeción siempre se pagan de su mano y triplicado y son los que ponen las asiendas em paraxe donde los otros con facilidad se las llevan porque ban a partir con ellos”⁶⁶. Como varios habían propuesto para ese momento, al final

⁶⁶ AGN. Fondo: *Caciques e indios*, tomo 33, Fols. 536v-541v.

argumentó que era fundamental la conquista definitiva de los guajiros si se pretendía recuperar la pesquería de perlas.

El interés de la metrópoli por la península de la Guajira se había minimizado después de los grandes fracasos en el siglo XVI con los ataques piratas, el hostigamiento constante de los guajiros y las duras condiciones climáticas para la explotación segura de perlas que permitiera obtener recursos suficientes para sostener la “dignidad” de una ciudad. El “abandono” metropolitano del Río de la Hacha se tradujo en prácticas y costumbres de una sociedad que aprendió a negociar su posibilidad de sobrevivencia a cambio de beneficios para los piratas y respeto por las imposiciones territoriales, comerciales y culturales de los guajiros. Esta situación fue la que encontraron varios de los misioneros y autoridades metropolitanas cuando visitaron la península a principios del siglo XVIII⁶⁷. A pesar que las misiones se sustentaban en una política imperial diseñada desde los primeros años de la conquista, éstas adquirieron mayor valor cuando la monarquía empezó a preocuparse por la defensa de los territorios coloniales en América amenazados por otras potencias europeas⁶⁸. La nueva política –que asumirá decididamente Carlos III– sería la cohesión territorial que lógicamente implicaba una guerra frontal contra las poblaciones indígenas no sometidas, teniendo en cuenta que, los diversos intentos para fundar el virreinato del Nuevo Reino de Granada daba cuenta del intereses real de la

⁶⁷ Eduardo Cárdenas, “Colombia: la Iglesia diocesana (1)”, En: Pedro Borges (dir.) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, Dos tomos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos – Estudio Teológico de San Idelfonso de Toledo – Quinto Centenario, MCMXCII [1992], Tomo II. *Aspectos regionales*, p. 332-333

⁶⁸ Alfredo Castellero Calvo, *Conquista, evangelización y resistencia. ¿Triunfo o fracaso de la política indigenista?*, Panamá, Editorial Mariano Arosemena/Instituto Nacional de Cultura, 1995.

Corona por afianzar el dominio de territorios que en el pasado no eran alcanzados por la *mano* del rey.

Sin embargo, las estrategias imperiales de conquista no eran nuevas para los guajiros. Llevaban dos siglos de lucha “cuerpo a cuerpo” defendiendo sus espacios, sus prácticas y sus costumbres frente a lo que los españoles habían intentado imponer. Por el contrario, la guerra había sido su condición natural de existencia, su expresión política y cultural en un proceso de etnogénesis que tejió en la textura colonial nuevas identidades y apropiaciones del mundo material existente. La guerra fue el motor unificador de los diversos grupos étnicos en un solo bando, contra los intentos de conquista y colonización del otro, nombrados colonialmente como *indios guajiros*, en contraposición a *los españoles*, los otros. La narrativa colonial ayudó a consolidar la articulación de dos “razas” en disputa, con una unidad y totalidad política al precio de guerras, invasiones, conquistas, batallas, victorias y derrotas. En este sentido, recurriendo a Foucault, se puede argumentar la existencia de los elementos fundamentales que constituyen la posibilidad de una *guerra de razas*: diferencias étnicas, diferencias de idioma, diferencias de fuerza, vigor, energía y violencia; diferencias de salvajismo y barbarie; conquista y sojuzgamiento de una “raza” por otra⁶⁹.

⁶⁹ Michel Foucault. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1975)*, México, Fondo de Cultura Económica, [1997], 2002, p. 64

Por ejemplo, don José Nicolás de la Rosa, regidor de la ciudad de Santa Marta, quien visitó la península a principios del siglo XVIII, describió el genio guerrero del guajiro como una de sus principales características:

puesto que no hay otros algunos indios en toda la demarcación de esta y aquella provincia, que ostenten la valentía y ligereza que éstos en sus riñas, presentándose cuerpo a cuerpo, y si es guerra, ya sea civil entre ellos, o ya por algún leve motivo con los españoles, salen en tropa a campaña rasa, y luego que dan el frente a su contrario, se forman en una manga de medio círculo, procurando cada campo coger en su centro al otro para rendirlo, sin cesar los unos y los otros de hacer sus tiros de flecha con tal prontitud de compases, saltos y mudanzas, que es dificultoso hacerles punto;⁷⁰

De todas las “naciones” indígenas de la provincia de Santa Marta que describió De la Rosa, la “nación guajira” le merecía “más razón”. No sólo por su capacidad y voluntad de guerra sino porque se valían de ella para establecer “voluntarias treguas”, para permitir el rescate de perlas y otros negocios que codiciaban los *españoles* pero a cambio de reconocer a los guajiros el innegable control y administración del territorio que ocupaban, en el sentido que imponían las condiciones para habitar, transitar o negociar en buena parte del espacio comprendido entre la ciudad del Río de la Hacha y la de Maracaibo⁷¹. Precisamente, esta condición de “no sujetos” a la potestad del rey, diferenciaba la descripción *etnográfica* de los guajiros respecto a otros grupos que desde el siglo XVI habían sido *vencidos* por la *cruz y la espada* española. La descripción hacía hincapié en su *bárbara política* de guerra, en el adiestramiento que desde niños recibían con las armas y en

⁷⁰ José Nicolás de la Rosa, *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad y provincia de Santa Marta*, Bogotá, Banco Popular, 1975, p. 297

⁷¹ *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*. (Transcripción y prólogo: Germán Colmenares) Tres tomos. Bogotá, Banco Popular, 1989, Tomo I, p. 197

la valentía para asumir los “desafíos particulares”, pues en estos casos, “el Guajiro sale a caballo, luego que descubre su contrario, se apea, y la primera flecha la emplea en el caballo, así para que vea que no lleva ventajas, como para quitarse la ocasión de huir, y hacerle rostro hasta matarle o morir a sus manos, porque es tan bárbaramente vana su valentía como esto”⁷². De tal modo, la clasificación axiológica de los guajiros se definía en total oposición al modelo cristiano que promulgaba la sociedad colonial: orgullosos, vengativos, rencorosos, groseros, altaneros, traidores, entre otros; valores que evidentemente se contradecían con los expresados por la narrativa colonial sobre los indígenas ya dominados: humildes, cobardes, sumisos, resignados, fieles, entre otros.⁷³

Lo que denotan estas clasificaciones axiológicas son la construcción de estereotipos por parte del discurso colonial, que define la producción y reproducción del poder en un régimen cimentado en representaciones complejas, ambivalentes, contradictorias del sujeto dominado. Según Homi Bhabha, el estereotipo no es una simplificación por ser una falsa representación de una realidad dada. “Es una simplificación porque es una forma detenida, fijada, de representación, que, al negar el juego de la diferencia (que la negación a través del Otro permite) constituye un problema para la *representación* del sujeto en

⁷² José Nicolás de la Rosa, *Op. Cit.* Pag. 298

⁷³ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, [1955], 1993; Serge Gruzinski, *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, [1988], 2004; Felipe Castañeda, “El problema de la cobardía del indio en Sepúlveda”, en: Felipe Castañeda, *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, Ediciones Uniandes – Alfaomega – CESO, 2002, pp. 81-134

significaciones de relaciones psíquicas y sociales”⁷⁴. Una de las estrategias del discurso colonial, es precisamente la producción masiva de estereotipos como forma de conocimiento y poder sobre el “otro” que requiere ser identificado, reducido, dominado.

La obra del padre Antonio Julián resulta interesante para explorar la construcción de estereotipos como soporte ideológico para la campaña contra los guajiros. *La Perla de América, provincia de Santa Marta* fue escrita a mediados del siglo XVIII, aunque sólo se publicó hasta 1787. Después de recorrer buena parte de la provincia de Santa Marta como misionero, el padre Antonio Julián se dedicó a escribir este texto con la firme intención de:

descubrir las riquezas, y ramos de comercio que estan escondidos en esta Provincia; dar noticia de las Naciones barbaras, que por rebeldes á la Religión y la Corona, necesitan todavía de Christiana conquista: insinuar algunos proyectos de hombres sabios, prácticos, y zelosos, para reducir aquellos Indios gentiles, y pacificar asi la Provincia; y últimamente, como con el dedo mostrar las diversas vias, puertos de mar, y rios por donde puede promoverse el comercio de España con la Provincia, y con todo el Nuevo Reyno”.⁷⁵

Aparte de la importante información y las sugerencias que hizo a las autoridades virreinales en los ramos del comercio (quienes a finales del siglo lo citaban como un “autor moderno”) dio unas *noticias generales* de los indios “que los conquistadores hallaron en la Provincia, y de los que ahora quedan en ella”, reconociendo que eran pocas las naciones remanentes y, además de que sólo seis conservaban su “nombre propio”, no el asignado por los conquistadores; distinguiéndolos entre los indígenas conquistados y reducidos y

⁷⁴ Homi Bhabha. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 100

⁷⁵ Antonio Julián, S.J. *La Perla de América, Provincia de Santa Marta*, (Edición Facsimilar) [1787], Bogotá, Academia Colombiana de Historia, 1980, p. III.

los que todavía pertenecían a las “naciones bárbaras, indómitas, y que dan que hacer á la Provincia y viajantes” que solo eran tres: los chimilas, motilones y guajiros.

Sin embargo, según el padre Julián, “entre todas las Naciones bárbaras de la América, creo no hay otra que necesite de las más pronta y solícita reducción que la de los indios Guajiros”. Los chimilas eran reconocidos como guerreros y diestros “asaltantes” en el interior de la Provincia de Santa Marta pero su drástica decadencia demográfica limitaba sus acciones bélicas y poder de negociación. Los motilones, en sentido jurisdiccional no pertenecían a la provincia de Santa Marta; sin embargo, su radio de acción comprendía un extenso territorio que recorrían, ocupaban y manipulaban por medio de ataques y “robos” a las poblaciones españolas.⁷⁶

Los Guajiros se distinguían ampliamente de los chimilas y motilones porque su proceso de etnogénesis había derivado de siglos enteros de “guerra y negociación” con los españoles. Esto había forjado relaciones comerciales, culturales y parentales que impedían delinear límites territoriales con identidades propias: indios y españoles, monte y ciudad, bárbaros y civilizados. Precisamente esta dificultad para clasificar en los binomios tradicionales de la cultura cristiana del mundo colonial, fue la que exasperó la curiosidad y obsesión de Antonio Julián por los guajiros. El padre Julián los describía como aquellos que, en medio de su “barbarie”, “es muy civil con los extranjeros”, tenían multitud de caballos para

⁷⁶ Los Chimilas estaban en el centro de la Provincia, siempre cercanos al río Magdalena, y el territorio de los Motilones, según Julián: “Hacia el norte confina con la de Maracaybo, á Levante con la de Mérida, á la parte del Sur con la de Cúcuta, y Salazar de las Palmas; y hácia el Poniente con las últimas Ciudades de la Provincia de Santa Marta, que son Ocaña, y Tamalaméque”. *Ibid.*, p. 176

correr con “estupenda velocidad por aquellos llanos, y para presentarse en campo abierto en forma de caballería ligera con el Indio Cocina confinante”; trabajaban con “grandísimo primor” las piezas de algodón, hamacas, mantas y otras cosas para vestirse ellos y vender a otros; “no eran pobres ni miserables, como son regularmente los otros Indios”; tenían sus hatos de ganado o haciendas de ganado en gran número; tenían un clandestino y “excesivo” comercio con ingleses y holandeses y, además, sabían manejar muy bien las armas de fuego, “gracias a tales maestros”, para cualquier lance que se les ofreciera.⁷⁷ Suponía que entre las tierras bárbaras los indios andaban “como nuestros primeros padres en el Paraíso”, sin embargo, manifestó su asombro al ver entrar a los guajiros en la ciudad del Río de la Hacha “cubiertos y vestidos”, tanto hombres como mujeres:

Las mujeres van pobre y humildemente vestidas, con una manta de algodón cosida á manera de saya, ó basquiña, porque ellos no permiten Fausto, ni altanería en sus mugeres, y las tienen mas sujetas y humildes que los Europeos. Más los varones sobre el vestido interior, que consiste en una media camisa de algodón, que llaman allá *Chamarreta*, llevan una especie de clámide, ó manta de varios colores terciada sobre el hombro, y les va á caer sobre los calzones, que también son de algodón, hasta media pierna. De un lado llevan pendiente la mochila del Hayo⁷⁸, y colgado á la cintura el *Poporo*⁷⁹, que es el calabacito donde tienen aquella cal finísima, hecha de las conchitas del mar bien molidas, [...] y así van entrando, y caminando por la Ciudad con un ayre magestuoso y dominante, que muestra los humos que conserva todavía la Nación Guagira⁸⁰.

⁷⁷ Antonio Julián, *Op. Cit.* Pag. 187

⁷⁸ El Hayo es la hoja de Coca que no sólo se consume en las altiplanicies andinas sino también en las tierras adyacentes a la Sierra Nevada de Santa Marta, en el Caribe colombiano.

⁷⁹ Recipiente de uso prehispánico para el mambeo de hojas de coca. Su utilización en la región del norte suramericano fue muy amplia, especialmente reconocida por los arqueólogos en el periodo Quimbaya clásico, antes de Cristo.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 190

La construcción de imágenes estereotípicas de los guajiros no se basa en el clásico argumento colonial de la inferioridad material y cultural de los indígenas. La narración los singulariza, los cubre de una aureola especial y particular; el estereotipo se construye en la ambivalencia entre lo factual y lo proyectivo, que reconoce la imposición y dominio del que *supuestamente* debería ser el *vencido*, para argumentar la providencia de conquista y reducción. El padre Julián entre que se admira al mismo tiempo se molesta; no soporta la soberbia, el orgullo y valentía pero reconoce su “ayre magestuoso” de dominio e imposición. Es tanta la sorpresa con los guajiros que no duda en describir la sujeción femenina al varón, como un aspecto más de su soberbia:

Y aseguro que es cosa curiosa el ver entrar en la Ciudad un Guagiro con su muger: esta pobre va por delante, cargada de un hacecillo de leña á las espaldas , y á veces con una criatura ó dos en los brazos al mismo tiempo, mostrando en su porte humilde la sujeción, respecto, y temor que tiene al que viene detrás; esto es, al Guagiro marido, ó hombre que va á lento paso haciendo de atalaya, ó escolta á la muger. Va caminando el Indio con paso magestuoso, muy serio, grave, y silencioso, y con cierto ayre que demuestra el dominio que tiene sobre la muger, y el despotismo, y libertad con que se cria en sus tierras. Confieso que al ver tal cosa en el rio de la Hacha, se me alborotó la colera, y al mismo tiempo la compasion en mis entrañas. El ver tan triste muger en ayre, y porte tan humilde y abatido, cargada de criaturas y leña, me daba compasion; y mirar al Guagiro que venia detrás en ayre y paso tan arrogante, las manos vacias, los hombros libres de carga, sin dignarse de llevar una hastilla de palo, ni el peso mas minimo, contento de que fuera recargada su muger, me irritó tanto la bile, que me retiré de la ventana por no ver tal arrogancia”.⁸¹

⁸¹ *Ibid.*, p. 191. Éste es uno de los pocos testimonios del siglo XVIII que hace referencia a la mujer wayúu. La mayoría de información hace referencia a los enfrentamientos entre españoles y guajiros, con énfasis en los líderes guerreros, generalmente restringidos al sexo masculino. Sin embargo, en base a algunos indicios documentales y las etnografías contemporáneas, la mujer wayúu cumple un papel fundamental en el sistema de reproducción cultural, pero además en los procesos de negociación y mediación los distintos universos culturales. Para el siglo XVIII la mujer es mencionada como espía, líder, piache, lenguaraz, mediadora, embajada, entre otros. Revisiones documentales posteriores deberán arrojar interpretaciones más puntuales en este sentido.

Comparando ésta descripción con la que hace en general del guajiro, se manifiesta una coincidencia en la relación de poder y subordinación: tanto la mujer como las poblaciones de la península sufren el despotismo, arrogancia y libertad de los guajiros; el dominio que Dios y el Rey debían ejercer era débil y temeroso, sumiso y humilde. La “cólera” y la “compasión” con que se resignó a ver desde la ventana al hombre guajiro caminar con las manos vacías, libre de carga, era la expresión de un desasosiego mayor: los españoles eran simples “testigos de sus maldades” desde dos siglos atrás, sin esperanza de reducción, pacificación o evangelización.

En este sentido, relató los diversos “esfuerzos” de los obispos de la Provincia de Santa Marta en la primera mitad del siglo XVIII que se habían preocupado por la conquista de los guajiros. El primero fue el obispo Monroy, quién personalmente “se metió entre los lobos á recoger y poner en salvo las ovejas descarriadas”. Convencido de utilizar la persuasión como método de conquista, llevó gran provisión de “atractivos para endulzar y ganar los ánimos de los guajiros”, aunque, “dádivas quebrantan peñas, pero no conquistan Indios”; según Julián, su entusiasmo y empresa sólo duró mientras repartió las “telas, cuchillos, espejos y semejantes alhajillas”, pues cuando se acabaron “los dones” terminó todo, “se rieron del buen Prelado, se retiraron, se huyeron, y lo dexaron burlado: tal es el genio de los Indios”⁸².

⁸² *Ibid.*, p. 197

El obispo don Josef Nieto Polo del Águila no corrió con mejor suerte. Enterado del fracaso de su predecesor, realizó una visita a la Provincia para informarse con los capuchinos del “estado y circunstancias” de los Guajiros, lo cual le sirvió para argumentar en la corte de Madrid que los misioneros debían ir acompañados con tropas que los escoltaran para entrar a la conquista de dichos indios. Después que se aceptaron las peticiones, misteriosamente -al parecer por disputas personales y jurisdiccionales- fue trasladado el obispo Nieto Polo al Obispado de Quito, para ser nombrado para Santa Marta don Josef Xavier de Arauz. La misión que posteriormente continuó éste obispo -teniendo en cuenta que la entrada que había autorizado el Rey había fracasado en extrañas circunstancias- sumó pocos frutos, que en pocas palabras del Padre Julián: “como encontró las Misiones de los Guajiros, así las dexó...”.

Si esta suerte de fracaso se había cernido sobre todas las empresas de conquista de los Guajiros en la primera mitad del siglo XVIII, no muy diferente fue el proyecto que diseñaron y negociaron el cacique de los guajiros, don Cecilio López (nombrado así por *los españoles*) y un caballero comerciante andaluz.⁸³ Don Cecilio viajó a España para hablar con el rey, aunque inmediatamente fue remitido con el virrey don Josef de Solís, con el acompañamiento de las autoridades metropolitanas y locales que se verían ampliamente beneficiadas por la conquista de los guajiros. Sin embargo, el proyecto finalmente no fue aprobado, al parecer, porque don Cecilio y el comerciante español asumirían personalmente la conquista de los guajiros (sin que el Real Erario les suministrara “un

⁸³ Presumiblemente el futuro pacificador don Bernardo Ruiz de Noriega.

maravedí”) a cambio de que el rey les concediera el permiso de poner un asiento de negros esclavos en Santa Marta o en el Río de la Hacha y traer harinas para el consumo de toda la costa sin registro o pago de derecho alguno. El virrey desde un principio había sospechado que si aceptaba la tentadora propuesta, el contrabando se acrecentaría y desestabilizaría el comercio y los pequeños monopolios locales a favor de la Corona en el mercado interno del Nuevo Reino de Granada. Como “la sal en el agua, se volvieron río abaxo” los proyectos de conquista de una “nación tan numerosa y valiente como la Guajira”⁸⁴.

Sin encontrar muchas razones para explicar los fracasos de conquista, el padre Julián expresó la preocupación que le había transmitido un eclesiástico que llevaba varios años en el Río de la Hacha: “Dixome pues así, en voz baxa, y haciendo confianza de mí: si no trata presto de conquistar y reducir a éstos Guagiros, dentro de poco tiempo será ya imposible la conquista, y pueden seguirse fatales resultas de la tardanza”. Pero más interesantes fueron las razones que argumentó el eclesiástico para sustentar su dictamen:

La primera es, la provision y uso que tienen de las armas de fuego con el continuo comercio con los extrangeros; y la segunda es, que por medio de estos se han introducido ya los Negros y Negras, y mezclado con los mismos Indios é Indias que los compran y retienen esclavos, y de ahí proviene, que no solamente se aumenta el número de gente entre los Guagiros, sino tambien se multiplica la diversidad de razas temibles de Mestizos, de Mulatos, de Zambos, &. los quales unidos con los Guagiros, harán siempre formidable esta Nacion, y mas difícil cada dia su conquista”.⁸⁵

⁸⁴ *Ibid.* p. 213

⁸⁵ Antonio Julián. *Op. Cit.*, p. 195.

El argumento del eclesiástico iba directo a uno de los problemas estructurales en la conquista de los guajiros: estos se habían caracterizado por la capacidad permanente para incorporar nuevos elementos materiales y culturales a su cotidianidad, que les permitían fortalecer su oposición a *los españoles*. Por tal motivo, el discurso colonial prefería homogenizar la diversidad étnica de los wayúu y condensar a su enemigo en una maraña de estereotipos que cumplieran la función de estandarizar de manera fija y detenida los elementos de una identidad colonial, que en términos de la clasificación racial exige la asimilación o su “exterminio”, pues como afirmó Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI: “lo perfecto debe imperar sobre lo imperfecto”⁸⁶.

⁸⁶ Juan Ginés de Sepúlveda. *op. cit.*, p. 83

SEGUNDA PARTE

Los enfrentamientos entre los *indios guajiros* y *los españoles* se intensificaron abruptamente en la segunda mitad del siglo XVIII. Las políticas imperiales de la dinastía borbónica y el reacomodamiento de las élites locales, derivaron en la utilización de la violencia física como una constante en las estrategias de guerra para vencer definitivamente al enemigo. El nivel de confrontación imperial, que en los siglos anteriores habían tenido las principales Monarquías en Europa, se trasladó a la lucha interior que cada una de ellas libró para ejercer y fortalecer el poder del Estado. La Monarquía española, tras la instauración con el apoyo francés de la dinastía borbónica, inició también un periodo de reformas con el propósito de reconstruir un reino disgregado tras décadas de ineficacia política y administrativa. Intentó reanimar las relaciones coloniales mediante medidas fiscales y económicas que favorecieran el déficit de la península¹. Este fue uno de los principales incentivos para promover la recuperación de la pesquería de perlas en el Cabo de la Vela, al norte de la península de la Guajira, y retomar el control sobre el comercio que tradicionalmente manejaban los *indios guajiros* y pequeños grupos de comerciantes en Riohacha, sin rendir cuentas a la Real Hacienda. Además, las invasiones inglesas, y los merodeos de las demás potencias europeas por las islas del Caribe, ayudó a fortalecer un cuadro de incertidumbre política, económica y militar que, a mediados del siglo XVIII, con

¹ Juan Marchena, “El siglo dieciocho en Europa y América. Una aproximación a su estudio”, en: Plutarco Naranjo y Rodrigo Fierro, (edits.) *Eugenio Espejo: su época y su pensamiento*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional, 2008.

la llegada de Carlos III al trono, la corona no dudó en emprender un ambicioso plan de contención y ataque a cualquier amenaza en las fronteras del continente americano.²

Los planes de “reconquista” se tradujeron en la península de la Guajira en el diseño y promoción de campañas de pacificación de los guajiros: la primera fue llevada a cabo por don Bernardo de Noriega. En 1760 fue nombrado como capitán de pacificación con el compromiso de llevar a buen término la conquista, reducción y pacificación de los guajiros que se encontraban desde el Lago de Maracaibo hasta el Río de la Hacha. Este comerciante español recibiría a cambio de amplios privilegios políticos y económicos que negoció con comerciantes de la ciudad del Río de la Hacha y varios “capitanes” de indios de la provincia para hacer efectiva la pacificación. Disgustado por los resultados de este proyecto, el virrey decidió suspender tan importante encargo a particulares e impulsó un nuevo proyecto de reducción en manos de los misioneros capuchinos, esta vez a través de su comandante en el Río de la Hacha, don Antonio Lazcano y Naiza (1761-1765). El proyecto misionero mostró nuevamente la incapacidad para responder a desafíos de tal envergadura que terminaron prevaleciendo las acciones militares más agresivas contra los Guajiros. Para los años de 1766-1770 se nombró como comandante de la ya provincia del Río de la Hacha, a don Jerónimo de Mendoza con la tarea prioritaria de conseguir definitivamente la conquista.³ Las exigencias de las autoridades virreinales fueron tan

² Manuel Lucena Giraldo. “El reformismo de frontera”. *Op. Cit.*; Alfredo Castellero Calvo, *Conquista, evangelización y resistencia. ¿Triunfo o fracaso de la política indigenista?*, Panamá, Editorial Mariano Arosemena/Instituto Nacional de Cultura, 1995.

³ Ya para estos años se había separado a Río de la Hacha de la provincia de Santa Marta, aunque en años posteriores se volvieron a unir bajo un mismo mando.

insistentes, que la confrontación superó los niveles de consenso y negociación, lo que derivó en una gran “sublevación” de los guajiros en 1769. Los hechos fueron tan dramáticos para *los españoles* que al virrey le tocó dar un giro en la concepción militar de la conquista y dar preeminencia a una posición de diálogo, negociación y compensación con los *indios guajiros*: el encargado de esta misión fue el ingeniero don Antonio Arévalo nombrado por la Corona en 1772⁴. En adelante, todo el resto del siglo XVIII, el nombramiento de las autoridades para la provincia del Río de la Hacha conservaría la consigna de negociación, pero con la fuerza militar presente en caso de cualquier nuevo intento de sublevación.

Ahora bien, las reformas borbónicas están relativamente muy bien documentadas. Sus proyectos, agentes e impactos, han sido de amplio interés para la historiografía colonial de América y, más recientemente, para la historiografía de las Independencias hispanoamericanas que ven en el siglo XVIII el verdadero gestor de los proyectos autonomistas proclamados a principios del siglo XIX. Sólo en la historiografía reciente se ha incorporado a dichos estudios el papel de las poblaciones indígenas frente a la arremetida imperial de los borbones. Sin embargo, la investigación sobre estos sujetos sociales se restringen al análisis del impacto de las reformas borbónicas y sus posibles reacciones, anulando de antemano el proceso histórico y la condición socio-cultural de estas poblaciones, claves para determinar el desarrollo de los acontecimientos en los contextos particulares. Mi propuesta interpretativa va en el sentido de comprender las

⁴ Eduardo Barrera, *Op.cit.* p. 209

luchas, enfrentamientos y negociaciones de los grupos indígenas no dominados, aún en el siglo XVIII, no como “simples” estrategias de supervivencia o resistencia, sino como una relación de guerra que no califica de antemano posiciones “pasivas” o “vencidas”; por lo contrario, reconoce dos (o más) bandos que constantemente intentan definir una relación de poder desigual por medios violentos o persuasivos. Con este enfoque se pretende reconocer la historicidad de las sociedades indígenas, su capacidad de cambio, adaptación y resignificación de sus prácticas e identidades; la incorporación de “su punto de vista” que ayude a desestructurar las taxonomías que producen los agentes sociales dominantes como expresión de la “realidad, precisamente a través de la imposición de esas como principio legítimo y dominante de su visión-división del mundo⁵.

A pesar de que las fuentes documentales en su mayoría son producidas o custodiadas por lo que aquí llamamos *los españoles*, intentaremos explorar las cosmovisiones de los *indios guajiros* que se esconden en la narrativa colonial para comprender una *totalidad* más compleja, localmente dispar y globalmente integral, construida en el “enlazamiento de diferentes hebras que se cruzan, se entretajan, una continuando donde la otra se acaba, y todas ellas en una efectiva tensión recíproca para formar un cuerpo compuesto”, es decir, “desenredar las hebras, localizar sus puntos de unión, sus enlaces, sus conexiones y

⁵ Guillaume Boccara, « Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Número 1 - 2001, mis en ligne le 8 février 2005, référence du 17 septembre 2006, disponible sur: <http://nuevomundo.revues.org/document426.html>.

tensiones, dando prueba de la propia compositividad del cuerpo compuesto, su profunda diversidad”⁶.

La producción documental durante los años de dominio español en América fue excepcional. Desde el siglo XVI la Monarquía impulsó a sus súbditos imperiales a *informar* al Rey de todo lo acaecido en el Nuevo Mundo. Soldados, curas, comerciantes y las mismas autoridades coloniales no tardaron en generar miles de fojas escritas con las noticias de animales fantásticos, hombres caníbales, naturalezas exuberantes. Estos testimonios se resguardan para el día de hoy en “archivos históricos” y en la imaginería de un mundo colonial extraño y oscuro. Testimonios varias veces reproducidos en la imprenta moderna o hábilmente utilizados por benignos historiadores que ayudaron a construir una visión hegemónica de la historia colonial americana. Sin embargo, estos mismos testimonios han permitido a buena parte de la historiografía de finales del siglo XX y XXI rediseñar nuevos relatos históricos donde el indígena, el negro, las mujeres – sujetos sociales excluidos de la Historia- hacen parte activa y dinámica del devenir histórico de las sociedades.

Teniendo en cuenta que todo relato histórico es una construcción discursiva de esa realidad pasada, más que una simple traslación de los hechos en sí, utilizo los diversos testimonios producidos en el siglo XVIII que hacían referencia a la conquista y pacificación de los *indios guajiros*, con la intención de resquebrajar hegemonías históricas e

⁶ Clifford Geertz. *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona. Paidós. 2002, p. 223

historiográficas que anulan la capacidad de las sociedades indígenas, para producir y reproducir realidades alternativas y dislocadas a las enunciadas por la narrativa colonial. Las teorías actualmente en boga, que reducen la realidad al lenguaje, olvidan que todo lenguaje tiene siempre dos caras: el que registra lo que sucede fuera de sí mismo y el que, en su función activa, asimila todos estos contenidos y estados de cosas. El lenguaje es activo y receptivo; toma nota del mundo, pero al mismo tiempo es factor activo en la percepción, en la cognición y en el conocimiento de las cosas⁷. Esta duplicidad de perspectivas es clave para comprender que en los testimonios coloniales reposan una diversidad de “registros” de sujetos y realidades que no necesariamente corresponden a la estructura socio-cultural de las “sociedades con Estado”, como las forjadas en el mundo Occidental. Este análisis estará acompañado de los aportes etnográficos de la antropología moderna que han intentado comprender la cosmovisión de los Wayúu residentes en la frontera norte entre Colombia y Venezuela. La utilización de los “registros” contemporáneos pretende precisamente evidenciar la duplicidad de perspectivas que no sólo está en el lenguaje sino en la realidad misma.

⁷ Reinhart Koselleck, “Historia de los conceptos y conceptos de historia”, *Ayer*, 53/2004 (1), p. 30

CAPÍTULO UNO

POBLAMIENTO Y TERRITORIALIDAD NATIVA

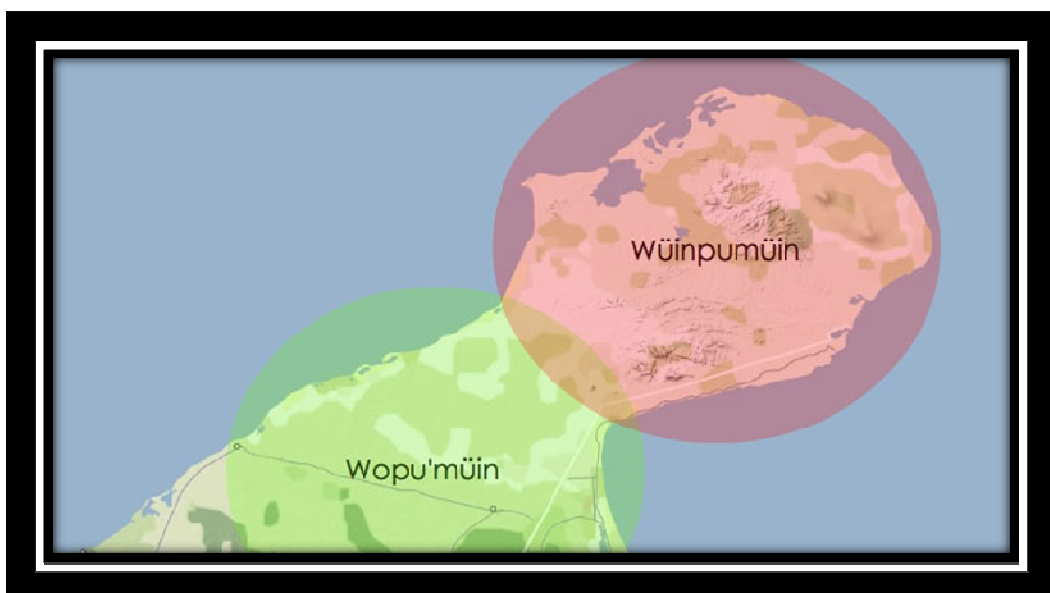
Los *indios guajiros* es el nombre colonial de los wayúu. Habitantes de la costa norte colombiana y venezolana, se reivindican como “hombres del desierto”, o como su denominación propia lo dice: wayúu es persona, gente. El término *kusina* es utilizado para denominar a los grupos indígenas *yukos*, *motilones* y *kogis* que viven en las montañas al sur del territorio guajiro; los *parajuanos* son los *añu* que residen en la laguna de Simanaica y los *alijuna* es la denominación que reciben los “blancos”, extranjeros o, más comúnmente, toda persona que no sea wayúu. Estas denominaciones tienen una territorialidad en la ocupación de la península. El *alijuna* habita en las ciudades o pueblos, el *kusina* en los montes, los *parajuanos* en el mar y el *wayúu* en el desierto⁸. A pesar que en la actualidad la pobreza, las prolongadas sequías y la violencia ha generado fenómenos migratorios que han desestructurado esta división, todavía se puede percibir que la concepción socio-cultural de cada uno de estos grupos corresponde a una forma histórica de ocupación del espacio.

Los wayúu distinguen dos regiones al interior de la península: *Wüinpumüin* en el norte y *Wopu'müin* en el sur. La primera es la más seca e infértil de la península, aunque cuenta con varias serranías, pero especialmente la serranía de Macuira, que se considera como un

⁸ Otto Vergara González, “Los Wayu. Hombres del desierto”. En: Gerardo Ardila, (Edit.) *La Guajira. De la memoria al porvenir (una visión antropológica)*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1990, p. 144.

oasis, la que permite la obtención de alimentos y sostener animales todo el año; además posee un inmenso perímetro de playas y puertos que facilitan el acceso de barcos grandes y pequeños para dar lugar a intercambios comerciales. La segunda cuenta con ricos pastos y suelos aptos para la agricultura, distribuidos en las inmensas llanuras que son regadas por las aguas permanentes del Calancala y las del San Juan. Estas dos regiones no son divisionarias o excluyentes en el poblamiento wayúu. Cada una es fruto de una ritualización del espacio, un proceso simbólico de apropiación y recreación del medio natural -unas veces hostil, otras veces bondadoso- dependiente de las estaciones climáticas. En tiempos secos se desplazan dispersamente a la región *Wopu'müin* y las serranías en busca de aguas para ellos y sus ganados. En tiempos de lluvias, masivamente se mueven hacia el norte con sus animales para realizar sus siembras y formar “jagueyes”⁹ que durante el verano les permita sobrepasar las penosas y prolongadas sequías.

División espacial Wayúu



⁹ Almacenamiento natural de agua.

Esta ritualización del espacio funcionó en el poblamiento de la península de la Guajira en el siglo XVIII. A pesar de dos siglos de presencia española, el modelo hispánico de ocupación y apropiación del espacio no logró imponerse. Con la ciudad del Río de la Hacha diezmada por los atracos de los piratas y los ataques de los *indios guajiros*, era muy difícil impulsar verdaderas empresas de poblamiento de espacios tan hostiles a la sedentarización deseada. Sólo se logró fundar raquíuticos pueblos en las inmediaciones al río Calancala y en las sabanas de Orino, precisamente por sus condiciones aptas para el abastecimiento de aguas y alimentos sin necesidad de traslados a gran distancia. La región sur, denominada por los wayúu como *Wopu'müin*, fue la más afectada por estas colonizaciones. La dinámica de poblamiento y movilidad constante en estas dos regiones - dependiendo de las estaciones climáticas- alteró el orden social y simbólico de los wayúu. Se vieron obligados a desplazarse a las serranías, al interior del desierto o a las costas de la península para evitar la confrontación; pero convencidos de la importancia de estos espacios para sus prácticas culturales y condiciones materiales de vida, se negaron a abandonar las tierras fértiles para la agricultura y aptas para el pastear de los ganados.

Según los testimonios del siglo XVIII, *los españoles* reconocían el dominio de los *indios guajiros* sobre buena parte de la península. El "límite" principal era el río Calancala, "la otra vanda, en que avitan los indios guajiros", o simplemente eran identificados como "los indios que llaman de arriba", para dar a entender que el escaso control español se limitaba del Río de la Hacha hacia el sur y algunas inmediaciones de las sabanas de Orino. Lamentaban constantemente el dominio de la *nación guajira* de las costas de toda la

península, abierta al fluido comercio del mar Caribe, pues “avitan los parages circunvecinos al Mar; desde esta Costa hasta las Sierras de Aceite o de Macuira, que llaman en este Pays, pasado el Cabo Chichivacia”¹⁰. Pero también fueron constantes los reclamos de *los españoles* sobre un posible “Centro de la nación Guajira”. Supuestamente allí escondían las vacas, bestias, armas y demás géneros que le robaban a *los españoles*; era el lugar donde realmente se hacían ricos, se llenaban de soberbia, altivez, orgullo. Se podría suponer que era el lugar de concentración y adoración de los wayúu, común en otros grupos étnicos de la región, pero estos lugares eran tan importantes para la conquista y reducción que planeaban *los españoles*, que en general describían o informaban de una posible ubicación de estos lugares de “adoración del demonio”. Este “Centro de la nación Guajira” nunca se pudo ubicar. Su posible existencia material se redujo a las especulaciones y a las intenciones por conquistar esos “espacios de barbarie” que ocupaban los *indios guajiros* indómitos.

Sin embargo, se pueden encontrar algunas referencias en las etnografías de los wayúu, que ayudan a comprender sus formas de apropiación y ocupación del espacio que de alguna manera pudieron determinar los fracasos del poblamiento hispánico en la península de la Guajira. Según el antropólogo francés Michel Perrin, los conceptos de *Juya* y *Pulowi* son claves en el “pensamiento mítico” wayúu. Enuncian un sistema de oposiciones

¹⁰ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo CXXIV, “El theniente de gobernador y el oficial real ynforma el estado en que se hallan los indios de la nación Guajira, y que convendrá hacer para pacificarlos, la diligencia que expresa”, Año 1753, Fols. 203. En: *Materiales para el estudio de las relaciones inter-étnicas en la Guajira, siglo XVIII. Documentos y mapas*, (Comp.): Josefina Moreno y Alberto Tarazona, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1984, p. 44

fundamentales de seres, cosas o actos. Mientras *Juya* es el hombre, “hipermasculino”; *Pulowi* es el femenino, “hiperfemenina”, son pareja de esposos, opuestos pero complementarios¹¹. Las demás “representaciones” también están en el mismo juego de oposiciones:

Relación de los principales opuestos complementarios Wayúu

Pulowi	Juya
Femenino	Masculino
Fija	Móvil
Múltiple	Único
Bajo	Alto
Alijuna, “extranjero”	Wayúu, persona
Sequía	Lluvia
Muerte	Vida
Hambre	Abundancia
Plantas silvestres	Plantas cultivadas
Animales salvajes	Animales de la lluvia
Caliente	Frío
Oscuridad	Claridad

Fuente: Michel Perrín, *El camino de los indios muertos. Mitos y símbolos guajiros*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, [1976] 1993, pp. 127-273.

¹¹ Se puede definir la complementariedad como dos o más fenómenos, permanentes o temporales, mutuamente excluyentes y diferentes, pero no contradictorios y a su vez, interdependientes. Ver: Michel Perrin y Marie Perruchon (coords.), *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1997, p. 9

Si se contempla el sistema ecológico de la península de la Guajira se puede entender porqué los wayúu le otorgan una existencia real a las “representaciones” de estos dos conceptos míticos¹². Recordemos que el clima está definido por un sistema de estaciones extremadamente marcadas. Una gran estación húmeda se prolonga desde el mes de septiembre u octubre al mes de noviembre o diciembre, acompañado de un crecimiento rápido de la vegetación y en particular de los pastos en diversos puntos de la península. Desde el mes de diciembre o enero hasta el mes de abril sopla un viento fuerte del este o del noreste correspondiente a una estación de sequía y frío relativo. Ésta termina generalmente en abril o en mayo a causa de un debilitamiento del viento y de algunos chaparrones que estimulan un nuevo crecimiento de la vegetación. Le sigue una larga estación seca que va desde el mes de mayo a septiembre, caracterizada por un incesante viento del este cada vez con más fuerza y más caliente. Lo más corriente es que llueva poco o casi nada en abril o en mayo, y esta segunda estación seca se prolonga sin transición a la primera. La vegetación desaparece progresivamente a medida que el viento atrae arena y polvo. Los hombres parten con los rebaños en busca de los últimos lugares con agua y restos de vegetación.¹³

¹² Pulowi representa también lo peligroso, lo malo y demás, pero vale recordar que, en el sentido de mostrar la complementariedad de *Pulowi* y *Juya*, “El mal forma parte de la noción de lo sagrado: el mal no sólo es malo, sino también sagrado. Emile Durkheim, en 1912 clasificó como lo “sagrado impuro” a este mal sagrado, y lo describió en pocas páginas en su obra principal sobre religiones primitivas. Citado en Michael Taussig. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona, Gedisa, 1995, p. 148.

¹³ Michel Perrín, *El camino de los indios muertos. Op. Cit.*, p. 174

Es suficiente con esta descripción para dimensionar la importancia de las estaciones climáticas para los wayúu. Su vida se desenvuelve en las condiciones que impone los “tiempos secos” y los “tiempos de lluvia”. *Pulowi* y *Juya* adquieren un universo de significados con una coherencia de oposiciones que “representan” lo “seco” con la muerte, la oscuridad, lo silvestre, lo caliente, lo bajo, lo múltiple; mientras la “lluvia” se relaciona con la vida, lo claro, lo cultivado, lo frío, lo alto, lo fijo. Pero los wayúu necesitan de *Pulowi* y de *Juya*, de lo masculino y lo femenino, de la lluvia y la sequía, porque cada uno corresponde a un sistema de opuestos complementarios, más que de oposiciones polares, que por medio de un orden simbólico complejo estructura formas de aprehender el universo.¹⁴ El desierto es el teatro de recreación de sistemas cíclicos de la vida natural y la vida humana, que muere para volver a dar vida porque de los muertos depende la lluvia. Por eso, la trashumancia, el nomadismo, el ir y vivir entre *Pulowi* y entre *Juya*, entre lo frío y lo caliente, entre lo alto y lo bajo, hace parte de una cosmovisión wayúu que depende del transitar por las regiones *Wüinpumüin* en el norte y *Wopu'müin* en el sur para completar el ciclo mítico de la vida del humano y de los vegetales.

La antropología contemporánea ha llamado este sistema de oposiciones complementarias como parte del “pensamiento mítico-religioso” de los wayúu. Sin embargo, a la luz de la etnografía y los testimonios del siglo XVIII, se puede inferir algunas de las principales

¹⁴ Sobre los opuestos complementarios y la discusión que ha generado en los análisis de las sociedades mesoamericanas, ver: Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas – Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 303-318.

características de los componentes del *núcleo duro* en la tradición cultural wayúu.¹⁵ La relación con el espacio, las estructuras de parentesco y la guerra, son apenas algunos de los elementos que podemos enumerar para la consolidación del *núcleo duro* sin detrimento de la colonización española.

Un ejemplo que se puede tratar a partir de las fuentes documentales es la apropiación del espacio, su representación y forma de habitarlo. Los informes y visitas que se realizaron en la primera mitad del siglo XVIII dan cuenta del estado deprimente de “los Pueblos existentes en la Nación de los Indios Guajiros” en la jurisdicción del Río de la Hacha. Para el año de 1750, el pueblo de San Antonio de Padua del sitio de Boronata, con la residencia del cacique Cecilio López, era el que sumaba más “almas” entre personas libres, mulatos, zambos e indios pero con una cantidad de 200 *indios guajiros* que andaban “apóstatas y fugitivos” por los montes y bosques. El pueblo de Nuestra Señora del Socorro del Rincón de Cullus, fundado con los pocos indios que habían quedado del Pueblo de Toco en 1736, constaba de 324 “indios puros”, ninguno casado por la Iglesia sino “por su Ley”. Los demás pueblos de la jurisdicción del Río de la Hacha también fueron fundados con los indios dispersos que merodeaban los decadentes pueblos antes erigidos. Esta situación era la misma que se había registrado para las primeras décadas del siglo y sería la misma para

¹⁵ El historiador Alfredo López Austin ha definido que las características de los componentes del núcleo duro en una tradición cultural: son los elementos más resistentes al cambio (aunque no inmunes a él); constituyen un complejo sistémico; actúan como estructurantes del acervo tradicional, otorgando sentido a los componentes periféricos del pensamiento social; permiten asimilar los nuevos elementos culturales que adquiere una tradición; permiten el enfrentamiento a situaciones y problemas nuevos en un contexto cultural; no forman una unidad discreta.

las décadas siguientes, porque la reducción de los *indios guajiros* en los términos que pretendían imponer *los españoles* era casi imposible.

Principales poblamientos a mediados del siglo XVIII

Pueblo de indios	Año de fundación	Antecedente de fundación	Número de "almas"
San Antonio de Padua del Sitio de Boronata	1736		438
Nuestra Señora del Socorro del Rincón Cullus	1736	Antiguo Pueblo de Toco	324
Pueblo Nuevo de San Joseph de Leonisa, en el Sitio de la Cruz	1736	Pueblo Antiguo de la Cruz	420
Pueblo de Nuestro Padre de San Francisco, en el Sitio de Orinos	1736	Pueblo de Orinos	306
Total			1488

Fuente: AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 134, Fols. 391-44

Teniendo en cuenta que la población Wayúu a mediados del siglo XVIII estaba considerada entre 70.000 personas¹⁶, el número de *indios guajiros* reducidos era ínfimo a comparación de las 1.488 almas reducidas según lo registraban las autoridades españolas. El profundo desasosiego español fue expresado en 1761 por el capuchino Fray Basilio Alcalá, cura prefecto del Pueblo de San Joseph:

¹⁶ Francisco Silvestre, *Descripción del Reyno de Santa Fe de Bogotá*, Bogota, [1789], 1968, pp. 49-50

hasta aora hemos estado trabaxando y remando contra mar, y viento, con poquissima, o ningun fruto espiritual de estas Almas, y solo por el punto de no abandonar totalmente estas Misiones contentandonos con decir: que siquiera los parvulitos que mueren bautizados, monta mas, que todos Nuestros trabajos, y que millones de mundos: siendo el comun dezir de todos los españoles desapassionados de estos territorios, Maracaybo, y Valle de Upar, que ha hecho este Adagio, y Proloquio comun: que mientras estos yndios no vean, y experimenten un brazo de Rey, no es capaz de meterlos en sujecion, y doctrina, y arreglamento, o por un milagro de Dios¹⁷.

Las misiones capuchinas no habían logrado afianzar las políticas hispanas de poblamiento. Los intentos de reducción se restringían a la presencia o concurrencia de los *indios guajiros* a la repartición de agasajos, comida o misa, pero después volvían a migrar a sus tradicionales “*espacios de barbarie*”, pues decían *los españoles* que simplemente iban a los pueblos para ser educados y regresar “peores que los Gentiles”, motivo por el cual el capuchino Fray Juan Francisco de Torrente recomendaba lo siguiente, como lo escribió en 1757 al Virrey:

Espero en la Ynnata piedad de V. Excelencia atendera a estos dos puntos, que los Yndios, no queden destituidos de bienes temporales necesarios a la vida humana, que perescan y mueran de hambre, Y que los Pueblos formados queden con algunos españoles, para resguardo de los mismos P.P. y para que no hagan fuga, no habiendo quien se lo impida; como tambien para que les den el Castigo correspondiente a los que no acudieran a la Doctrina, o no viviesen según los otros Pueblos reducidos a la mas exacta formalidad de vida sociable, y política¹⁸.

El fracaso se explicaba para *los españoles* debido a la gentilidad y barbarie de los *indios Guajiros* y por la poca presencia de las autoridades que impusieran respecto y sumisión a Dios y al Rey. Sin embargo, teniendo en cuenta el sistema de opuestos complementarios

¹⁷ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 134, Fol. 612v

¹⁸ AGN-B, *Caciques e indios*, Tomo 4, Fol. 612v

de los wayúu y el significado simbólico entre *Pulowi* y *Juya*, es más apropiado explicar las dificultades para la reducción: el nomadismo, el transitar entre dos estados naturales, climáticos y humanos era limitado por la colonización. La “burla” de los *indios guajiros* a los misioneros en los pueblos fundados es mucho más que un acto de “resistencia” de un grupo social dominado, subyugado. Los wayúu en el siglo XVIII no ejercían actos de resistencia pública o disfrazada¹⁹ contra el dominio español, simplemente desarrollaban un conjunto de prácticas y creencias, a pesar de los intentos de colonización. El proceso de etnogénesis que habían sufrido desde la llegada de los europeos no significó una “pérdida” de autonomía en su desarrollo histórico-cultural. Todavía para el siglo XVIII conservaban la capacidad de “lucha” para establecer una relación de poder con *los españoles*, alejada, por lo menos en el corto plazo, de la dominación y vasallaje.

Por ejemplo, desde el siglo XVI el poblamiento español estuvo regido por los intereses metropolitanos y particulares en la explotación de los bancos perleros del Cabo de la Vela y el fluido comercio que se podía establecer desde la península con el resto del mundo, pues era una gran boca abierta al Caribe, al mundo atlántico. Para el siglo XVIII los intereses no variaron mucho: recuperación de las pesquerías y el control de la península para evitar el contrabando y la invasión por parte de potencias extranjeras a las colonias de la monarquía hispánica. Precisamente los informes eran reiterativos al momento de expresar las dificultades para recuperar las pesquerías y el dominio comercial que habían

¹⁹ James Scott tiene una interesante clasificación de la resistencia de los grupos subordinados. Ver: James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA, [1990], 2000, p. 234

adquirido los *indios guajiros*, tanto que controlaban buena parte del contrabando que se daba en el norte de la península. Por eso, tan acalorada expresión dio Fray Basilio de Alcalá al saber que la Corona había nombrado en 1760 como conquistador y pacificador a don Bernardo Ruiz: “nos amaneció el Lucero que nos anunciaba el Claro día, tan esperado, y deseado, después de una tan larga, y tenebrosa noche”, pues con el “corazón oprimido” decía:

pues parece, que todo el ynfierno esta empeñado, en que tantas Almas de yndios se pierdan, y queden sin remedio: lo que no es de admirar, pues todo lo bueno padece oposicion del Mundo, y del Demonio, quien habiendo estado tantos siglos en pacifica posesion de estas miserables Almas, no dexa piedra por mober, para desbaratar tan santa, util y provechosa obra, logrando con su diabolica astucia, quedarse en su antigua posesion²⁰.

Don Bernardo logró negociar con comerciantes, el cacique don Cecilio López y, al parecer, con algunos “jefes de parcialidades” de *indios guajiros* que le habían enviado cartas de apoyo y rendición a su empresa pacificadora. Incluso publicó las capitulaciones que había acordado con los *indios* expresando que ellos se comprometían a: reconocer y recibir la religión católica; confesar su rendición al monarca Carlos III; formarse en pueblos bajo doctrina; no utilizar armas envenenadas; ayudar a don Bernardo en la conquista de rebeldes; asistir en la construcción de villas y ciudades; prestar los servicios que solicitaran con la excepción del tributo por diez años; tener una solo mujer; “noticiar” al Capitán de la empresa; abandonar la consulta de los piaches²¹; no andar con armas y vivir en paz²².

²⁰ AGN-B, *Caciques e indios*, Tomo 4, Fol. 614r

²¹ Médico o curandero. Un sinónimo de Piache en lengua wayúu contemporánea es *outshi* para los hombres y *outsu* para las mujeres, aunque es muy distinto al médico que se denomina, *tottoolu*.

Este era el modelo hispánico de reducción, el proyecto de indianidad, hacer “indios” a los wayúu, transformar su sistema de creencias que se negaba a integrar nuevas autoridades divinas y terrenales; limitar su costumbre nómada y recreación de *Pulowi* y *Juya*; renunciar a las armas que les permitía la cacería, labor de amplio reconocimiento en el grupo; romper con la costumbre poliginia y mucho menos abandonar uno de los principales referentes de autoridad, los piaches, quienes guiaban y recreaban a los wayúu por el mundo de los vivos y de los muertos²³.

Las etnografías de la península de la Guajira han manifestado la importancia de la muerte para los wayúu. Ellos afirman que los muertos vuelven a la tierra o que hacen cortas visitas para inquietar a los vivos; aparecen por intermedio de los seres naturales llamados *Yoluja* o por los sueños. Según el antropólogo Perrin, los *Yoluja* “son las formas que toman los indios muertos al llegar a *Jepira*. Son una segunda figuración del *alma*, o según una fórmula indígena, “las *almas* de los indios muertos”. Son seres de mal agüero, se les evita o se les huye cuando se les encuentra como “figuras silenciosas”, “siluetas imprecisas”.²⁴ *Jepira* es la “tierra de los *Yoluja*”, donde residen las sombras de los muertos, descrita como una “isla” situada “en medio del mar”. Pocos se atreven a acercarse, menos a visitarla, ya que es considerada como un lugar funesto y peligroso. Sin embargo, según las descripciones, allí se encuentra una sociedad que “desde el punto de vista de la economía, de la política y de la organización social, reproduce la sociedad de los vivos”. Allí los ricos

²² AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 119, Fols. 113r-114v

²⁴ Michel Perrin, *Op. Cit.*, p. 181

mantienen sus riquezas, reencuentran todo el ganado sacrificado por sus parientes en el curso del velorio que ha precedido a su entierro, el cual tiene un significado de identidad territorial por la pertenencia parental uterina.²⁵

Jepira existe realmente para los Wayúu, tiene nombre y lugar. Se le respeta, se le consiente, se le teme. Es un mundo que coexiste con los vivos, “porque todas las personas mueren dos veces; una vez aquí, una vez en *Jepira*”. Los testimonios de *los españoles* nunca hicieron mención a *Jepira*; sin embargo, como ya lo he comentado, en varios casos se refirieron a un “centro de la nación guajira”, donde escondían el ganado robado, se hacían ricos, soberbios y orgullosos. Según Fray Basilio de Alcalá, era muy difícil registrar en los padrones a los *indios guajiros*, pues “algunos años han estado viviendo en el Pueblo (mas por sus fines terrenos, que por devoción a la religión Christiana) y se han vuelto a su centro, donde viven sus parientes, o a donde más cuenta les tiene, para su vivir Gentilicio, y no reconocer jamás sujeción, ni obediencia a nadie, a modo de una vida vagabunda de Gitanos”²⁶. Si bien es cierto que el “centro” podría ser el interior de la Península que difícilmente era concurrido por *los españoles*, éste lugar al que se refiere Fray Basilio parece ser más un lugar de encuentro y ceremonia, lugares de los cuales carecen los Wayúu, pues no gozan de centros ceremoniales o de adoración y su poblamiento es nómada y disperso, por lo cual se puede sugerir a partir de este testimonio, la existencia y representación de *Jepira* para los wayúu del siglo XVIII. Coinciden en el testimonio y en los relatos

²⁵ *Ibid.*, p, 186.

²⁶ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 134, Fol. 612v

etnográficos, la conciencia de un lugar, la presencia de sus parientes (muertos), la concentración de riquezas y la negación de “sujeción, ni obediencia a nadie”. Así como para los wayúu *Jepira* tiene una existencia real, *los españoles* también le dieron una materialidad sólo que sin distinguir que se referían a la “tierra de los muertos”, tan importante como la “tierra de los vivos”.

Los testimonios de *los españoles* también traen algunas referencias sobre la importancia de los muertos para los *indios guajiros*. Por ejemplo, cuando murió el cacique don Cecilio López, a pesar de que se había inclinado más a la causa hispánica y la reducción en pueblos, sus lazos consanguíneos con los wayúu hicieron que éstos solicitaran unos días más para sepultarlo “para tener más tiempo de llorarlo”. Las autoridades aceptaron pero con la condición de poner una “ramada” para poder celebrar la misa²⁷. De igual modo, en el año de 1771 don Francisco Baraya y Campa, en un informe al virrey, relató cómo el *indio guajiro* Juan Jacinto López, “cabeza de una parcialidad”, izó “bandera de Paz” después de ver que habían muerto diez de los suyos en un enfrentamiento con *los españoles*, pero además, fue a visitar al declarante para disculparse por los hechos cometidos en una “borrachera”,

pidiéndome perdón hasta con lágrimas a mis pies bajo del ofrecimiento y firme palabra de que en adelante sería fiel, y que le entregara los cadáveres para celebrarles sus exequias a su estilo que le concedi tanto por los repetidos encargos superiores de que a los mas desnudos a fidelidad procurara tratar con medios suaves que asegurasen su sugesion, quanto por ser este un yndio que cumpliendo

²⁷ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 134, Fol. 520v. Año 1772

su palabra, con su Parcialidad ayudaría mucho a el logro de tan importante objeto, **aunque se frustró mi esperanza continuando el, en lo sucesivo sus atentados**²⁸.

Para el año de 1772, don Francisco Idiáquez y Borja, relató que para los *indios guajiros* era una ley inviolable “favoreserse de tal forma que aun el que muere en el Campo de Batalla aunque sea a sangre y fuego rescatarlo y llevarlo a sus Parientes”²⁹. Más allá de entrar en detalles del desarrollo de los hechos relatados en cada uno de los testimonios, me interesa resaltar un aspecto estructural: la preocupación por los muertos. En contra de cualquier inconveniente, los wayúu intentaban realizar autónomamente sus rituales a los muertos, “en su Ley”; procuraban llevarlo donde sus parientes y llorarlo “con más tiempo”.

El segundo testimonio es más revelador cuando expresa la angustia de Juan Jacinto por recuperar los cuerpos de los *indios* muertos. Si bien puede ser exagerada la descripción, el hecho de presentarse personalmente ante las autoridades españolas, de quienes desconfiaba bastante, revela una preocupación de Juan Jacinto por permitir el tránsito de los wayúu muertos hacia el más allá: *Jepira*. Recuerdo que en el pensamiento mítico-religioso wayúu, “todas las personas mueren dos veces; una vez aquí, una vez en *Jepira*”³⁰. Un ritual prepara el viaje del muerto a *Jepira*. Los parientes lo lavan, lo visten y se alternan para llorarlo. Después de varios días o semanas de velorio, el cuerpo es transportado al sitio donde será enterrado, dónde encontrará las provisiones que servirán “durante el viaje

²⁸ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fol.520r. Resaltado agregado.

²⁹ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 138, Fol. 951r

³⁰ Michel Perrín, *Op.Cit.*, p. 193

a *Jepira*": el ganado sacrificado durante la ceremonia mortuoria³¹. Acá se completa un ciclo fatal: primero pasan de la vida a la muerte, del mundo terrestre a *Jepira*, del estado de "persona" al estado de *Yoluja*³². Se encuentran en el más allá de la muerte, sin nombre y sin lugar, de donde son asimilados ya sea por *Juya*, ya sea por *Pulowi*. Finalmente, asociados a las lluvias o a los *Wanülü*³³, vuelven sobre la tierra: la vida terrestre está marcada por la presencia de los muertos y éstos son necesarios para la vida. Más aún, afirma la presencia del hombre hasta en los dominios que pertenecen a la naturaleza: los fenómenos climáticos, las enfermedades y la muerte e, indirectamente, la fauna y la flora³⁴.

ETNOGÉNESIS Y VIDA MATERIAL

³¹ *Ibid.*, p. 202. El ritual es mucho más completo y complejo, pero lo simplifico acá con la intención de establecer la relación con los testimonios del siglo XVIII.

³² Los Wayúu reconocen principalmente a los *Yoluja* como "personas muertas recientemente".

³³ A esta palabra se le asignan tres sentidos: enfermedades graves, hombres con diversas apariencias malignas o espíritu maligno. Ver: *Diccionario básico ilustrado. Wayuunaiki – Español; Español – Wayuunaiki*, Bogotá, Editorial Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados, 2005, p. 43

³⁴ Michel Perrin, *Op. Cit.*, p. 199

Las teorías marxistas alimentaron la indagación antropológica de las sociedades no modernas. El punto más fuerte en la discusión se centró en la existencia de la “economía” en dichas sociedades. Si bien la aparición de la *economía política* en las sociedades modernas había estructurado un desarrollo económico precedido por el poder político, en las sociedades primitivas lo “económico” no funcionaba como un campo autónomo de predeterminación. Como el poder no está separado de la sociedad, las actividades productivas tampoco lo están, hacen parte de la estructura social y su condición homogénea: no hay “dominantes” que exploten a los “dominados”³⁵.

El estudio de las sociedades de frontera en tiempos de la dominación colonial presenta un nuevo reto de análisis político a la Antropología histórica. ¿Qué pasa cuando una sociedad sin Estado se enfrenta a una sociedad con Estado?³⁶ ¿Qué procesos se derivan de esta relación más allá de las estructuras de dominación que se intentan implementar? La historiografía del periodo colonial se apresuró a sentenciar la preponderancia del sistema económico sobre el resto de las actividades productivas de las sociedades americanas. El análisis de la explotación de los indígenas y, posteriormente, de los descendientes africanos, asentó la hipótesis de que definitivamente la *economía política* de la sociedad moderna había anulado *otras economías* posibles, que no trascendían de unas simples *economías de subsistencia*, donde los modos de producción y las actividades materiales de diversas comunidades americanas carecían de excedentes.

³⁵ Esta interesante discusión se puede ver: Marshall Sahlins. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Gesida Editorial, [1976], 1988; Pierre Clastres. “La economía primitiva”, en: *Investigaciones en antropología política*. Gedisa, Barcelona, 1980.

³⁶ Véase n. 38

Esta concepción colonial no permite el análisis global del proceso de etnogénesis de los diversos grupos étnicos en toda América, pues la transformación y adaptación de sus estructuras materiales no es una simple “aculturación”, en un solo sentido; sino todo un proceso de constante creación de nuevas identidades, una transculturación³⁷ que por su condición “mestiza”, su “mezcla”, no deja de ser “original” en la reinención de su propia historia. Así como en el imaginario colonial “lo mestizo” era sinónimo de “mancha maldita”, para buena parte de la historiografía el mestizaje de las sociedades indígenas anuló la “identidad esencial” de cada una de ellas y las incorporó en las lógicas del sistema económico-cultural de Occidente. Por tal motivo, se piensa que toda innovación en la vida material de estas sociedades implicó una “pérdida” de su cultura, sus tradiciones, sin reconocer su capacidad de autorregulación de los procesos de ajuste y adaptación, en medio de luchas y enfrentamientos por los diversos significados del mundo social.

Los wayúu en el siglo XVI eran reconocidos como un grupo humano nómada cazador-recolector, pero después de las luchas y relaciones con los europeos adoptaron el pastoreo

³⁷ Este concepto proviene de las reflexiones históricas del historiador cubano Fernando Ortiz, aunque el antropólogo estadounidense Bronislaw Malinowski fue el que popularizó su utilización. En la introducción de *Contrapunteo Cubano*, “reconociendo su paternidad”, Malinowski lo define así: “toda transculturación, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un ‘toma y daca’, como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso el vocablo de latinas raíces trans-culturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una realidad de civilización. Ver: Bronislaw Malinowski, “Introducción”, en: Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Editorial Ayacucho, 1987, p. 5.

y la utilización del caballo en sus prácticas cotidianas. A su vez, se valieron del contrabando y los recursos naturales más preciados por los españoles, para obligar el establecimiento de relaciones de intercambio que no implicaran dependencia o dominación. Así, la relación dialéctica de producción de significados en el proceso de etnogénesis wayúu, debe entenderse en los términos que sugiere el antropólogo norteamericano Marshall Sahlins: “Una “base económica” es un esquema simbólico de la actividad práctica, no meramente el esquema práctico de la actividad simbólica. Es la concreción de un orden significativo dado en las relaciones y los fines de la producción, en las valoraciones de los bienes y las determinaciones de los recursos”.³⁸

Esta “base económica” en los wayúu no está separada de su orden social, así como se expresa en su pensamiento mítico-religioso: *Pulowi* y *Juya* no sólo son seres, también representan cosas, acciones, situaciones: plantas, animales, lluvias-sequías, lugares, peligros, entre otros. El orden social está construido en un esquema simbólico de la actividad práctica que impone las estaciones climáticas y las condiciones ecológicas. No se trata de un determinismo económico o material, sino la comprensión de parte de su cosmovisión que sirve como forma de aprehender el universo: la lluvia o la sequía, las plantas o los animales. Los testimonios de *los españoles* relatan constantemente la apropiación del ganado, la utilización del caballo, el monopolio del contrabando y la pesca de perlas por parte de los *indios guajijros*. ¿Cómo los Wayúu incorporaron en su actividad

³⁸ Marshall Sahlins, *Op.Cit.*, p. 45

práctica estas nuevas realidades materiales sin detrimento de su independencia y autonomía en la resignificación de su esquema simbólico?

La incorporación de la práctica del pastoreo puede ofrecer una primera respuesta provisional. Desde el siglo XVI la utilización del caballo por parte de los *indios guajiros* fue común. En los ataques sorpresivos que realizaban a la ciudad del Río de la Hacha y los demás poblamientos de europeos, siempre se reportaba la pérdida de varios caballos por parte de *los españoles*. A medida que pasaba el tiempo, la utilización de estos animales para transportarse por la península y la eficacia en sus ataques fue excepcional. Tanto que, para el siglo XVIII los testimonios describían la gran agilidad de los guajiros para el uso del caballo, las armas de fuego y su valentía como principales herramientas de combate³⁹. Al mismo tiempo, la incorporación del ganado vacuno en su vida material fue evidente. Desde el siglo XVI *los españoles* se quejaban de los constantes robos de ganado de sus haciendas por parte de los *indios guajiros*.

En el siglo XVIII fue más virulenta la denuncia a los robos por parte de hacendados que se emprendieron “conquistas” privadas de ganaderos y comerciantes con el fin de exterminar no sólo sus prácticas sino también a *todos los indios*. Según los testimonios disponibles para éste siglo -el XVII es clave en su comprensión pero existen pocas fuentes e investigaciones- los Wayúu poseían gran número de cabezas de ganado. Sin embargo, el

³⁹ Un ejemplo de los diversos usos y significados del caballo en las sociedades indígenas, *ver*: William Taylor, “El caballo de Santiago: cristianismo y la resistencia colonial de los indios del centro de la Nueva España”, en: *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, Biblioteca Signos-UAM, CONACYT-Porrúa, 2003, pp. 429-465.

uso que se le dio no correspondió a la práctica hispánica de la gran ganadería: posesión y cría de animales en función del mercado. La práctica del pastoreo, (entendiendo que el pastor posee una serie de connotaciones culturales, en donde el lucro no es lo principal⁴⁰) predominó en los wayúu y el ganado funcionó como herramienta de intercambio y sacrificio ritual. Puede ser que la introducción del ganado hubiera causado cambios en su dieta, por lo menos en los tiempos de mayor carestía de alimentos, pero los testimonios sugieren otra cosa: “No comen cuotidianamente carne de vaca por no matar su ganado, y esta es la razón por venir tantos al Río de la Hacha en tiempo de fiestas [...] a lograr los toros que se matan en ella”⁴¹.

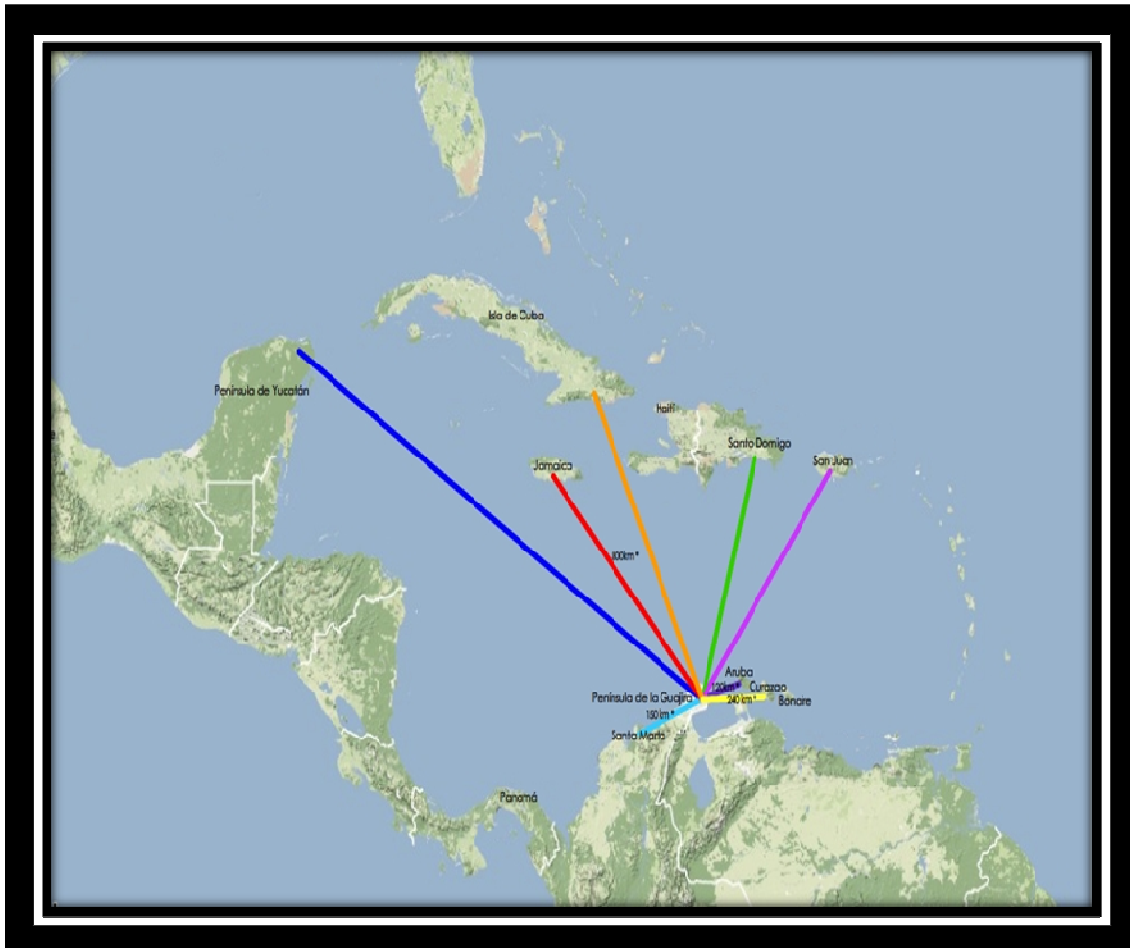
Esta afirmación ayuda a desvirtuar el imaginario colonial de Europa occidental que se encargó de transmitir una sensación de fatalismo sobre la vida de las sociedades de los cazadores-recolectores, pues su incompetencia técnica le imponía una labor continua que apenas le permitía sobrevivir.⁴²A pesar de que las prolongadas sequías causaban carestías de alimentos, no hay sustento para determinar una *economía de subsistencia* en los wayúu del siglo XVIII, sino más bien la producción y reproducción de un esquema simbólico de la actividad práctica según los bienes y recursos disponibles. El ganado no era para satisfacer el hambre que causaba la falta de agricultura, era más bien un objeto de intercambio con los *alijunas* con el fin de conseguir las cosas que no estaban a su alcance: armas y ropas.

⁴¹ José Nicolás de la Rosa, *Op,Cit.*, p. 304

⁴² Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal Editor, [1974] 1983, p. 13. En este libro se desarrolla inteligentemente esta discusión.

Según *los españoles*, los medios de subsistencia de los Wayúu se reducían “a muchas frutas y semillas” y, en algunos casos, a la tortuga y el pescado. La mayoría del ganado estaba destinado para el contrabando con los extranjeros o el enriquecimiento de las “cabezas de parcialidades” de los *indios guajiros*. Desde el siglo XVI se había cultivado una profunda relación de intercambio con los extranjeros en la que predominaba el ganado para la alimentación de las tropas piratas. Ingleses, holandeses, daneses y españoles se acercaban (o vivían) a la península a negociar con sus pobladores en detrimento de los intereses hispánicos y el fisco real. Ya para el siglo XVIII, con la amenaza inglesa en el Caribe y el fortalecimiento comercial y marítimo de otras potencias imperiales, el contrabando adquirió calidad de amenaza imperial. De una relación ilícita comercial pasó a un peligro que atentaba contra el control hispánico de las colonias en América. Entonces fue en este siglo cuando los testimonios de *los españoles* diagnosticaron de mejor manera la relación de los *indios Guajiros* con los extranjeros.

Principales rutas de comercio y contrabando entre la Península de la Guajira y el Caribe



Los barcos extranjeros se acercaban a las costas en el norte de la península, allí descansaban y se proveían de perlas y ganado a cambio de armas, ropas, aguardiente, espuelas, entre otros. Debido a la cercanía de la península con las islas de Aruba y Curazao, dominadas por los holandeses, el comercio de estos productos era intenso y constante con los wayúu. Jamaica se había convertido en el centro de operaciones de los

ingleses para atacar los dominios hispánicos y, debido a la cercanía con la península, también se acercaban fácilmente a las costas para el abastecimiento de ganado. Aunque también las “cabezas de parcialidades” de los *indios guajiros* solían visitar islas para concretar los intercambios y profundizar en las relaciones de amistad, tal como se describió a mediados del siglo XVIII:

cuyos puertos son poseedores de ellos los rebeldes indios guajiros, quienes con la mayor despotiquez, y desvergüenza, protegen con todas sus fuerzas, despreciando cualquier riesgo, el comercio Holandés, por cuya nación se les contribuye con ello, bebidas, y otras cosas; y para asegurar su trato en aquellos puertos, y caletas, pasó y llevaron en el año de cincuenta y dos (1752), con toda comodidad, y atención particular, del indio Caporiche (capitan y cabeza de una gruesa parcialidad que mantiene a sus expensas con el mucho ganado que posee) a la isla de Curazao, e hicieron los holandeses con este indio formal convenio, de que siempre sería su protector, a cuyo fin lo recibieron en aquella isla con muchas fiestas, vistiéndolo, y a los que llevó consigo de su parcialidad, costosamente con Casacas, pelucas y demás, haciéndole a la entrada y salida, una salva de quince cañonazos; y lo despacharon con una embarcación armada, después de haberles regalado porción de armas, como fusiles, sables, pólvora y plomo, remitiendo con dicho Caporiche a el indio Majusare (otro capitan de una muy gruesa parcialidad que tiene a su devocion, en mayor número que Caporiche, como es el más poderoso de aquella nación por la muchedumbre de ganado vacuno y caballar y de que mantiene su parcialidad, siendo estos dos indios compañeros y parientes, protegiéndose el uno al otro) algunos presentes y cartas muy afectuosas, para lograr por este medio y protección su trato y comercio ilícito en aquellos parages⁴³.

El testimonio es muy revelador para dimensionar la capacidad de relaciones que podían establecer los wayúu sin detrimento de su independencia y autonomía. Los indios “cabezas de parcialidades” lideraban estrategias de intercambios que permitieran fortalecer su arsenal de pólvora y armas a cambio de ganado. También es importante

⁴³ AGN-B, *Caciques e indios*, Tomo 4, Fol.647r-v

resaltar que el intercambio no se restringía a lo material, también se daba un intercambio cultural, un *contrabando cultural*, donde “ilícitamente” se concretaban transacciones de símbolos y significados. El comercio de las ideas y los contactos culturales también era perseguido por las autoridades españolas, no se resignaban a los ataques de los *indios guajiros* contra ellos y la amplia amistad con los extranjeros. Por ejemplo, a finales de siglo el gobernador de la provincia del Río de la Hacha denunció la “armonía” de la “nación Guajira” con los ingleses, fomentada por el comercio y las amplias estadías que éstos realizaban en las costas del norte de la península, donde se quedaban viviendo con

sus barracas formadas con velas de Barcos y ojas silvestres, para poder con mas facilidad adquirir los cargamentos de Ganados y no dilatar los Buques mientras se acopia, y en el entretanto se mantienen viviendo entre aquella desordenada barbara Nacion como si fueran individuos de ella ¿quién duda que en sus asambleas se hablara siempre contra los Españoles y su gobierno a fin de inspirarles un odio implacable contra nuestra Nacion? no hay dificultad ninguna quando se hallan hombres en la Guajira que con el continuo trato saben explicarse regularmente en el idioma yngles⁴⁴.

Más adelante también relataba que hacía pocos meses dos *indios guajiros* habían visitado el Cabo de San Luis donde fueron recibidos con obsequios, comidas, bailes y comedias, tanto que “volvieron a sus tierras vestidos a la Francesa tan gustosos y prendados de unas diversos hasta entonces extrañas para ellos, que dixeron a los demás, que solo el amor de sus Mugerres e hijos, los hubiera hecho desprender de aquella Colonia”. Según el gobernador Josef de Medina, los *indios Guajiros* no entendían la “cábala política” de estos

⁴⁴ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fol. 912v-913r, Año 1798

extranjeros y se dejaban deslumbrar “de estas exterioridades”⁴⁵. Sin embargo, las relaciones con las poblaciones de estas islas no eran nuevas para los wayúu, desde antes de la Conquista ya tenían este tipo de intercambios comerciales con los grupos que habitaban estos territorios. Lo que irritaba la cólera imperial era el *contrabando cultural* y la autonomía de su organización social que no dependía de los recursos ni de los símbolos hispánicos, mucho más después que la Corona había invertido fuertemente en su conquista.

Para regresar al problema planteado, también es conveniente resaltar la participación de “cabezas de parcialidad” de los *indios guajiros* en estos intercambios, son ellos los que asumen personalmente las actividades comerciales y los objetos a tratar, por tal motivo son señalados como hombres “ricos” que albergan una gran cantidad de ganado en sus “parcialidades”. La hipótesis que manejo es que estas “cabezas de parcialidades” cumplían una función de “líder” o “jefe” de los distintos clanes wayúu, en las cuales debía satisfacer “el deseo de grupo” respecto a las relaciones de intercambio comercial y de guerra con los *Alijuna*. Más adelante se discutirán estas categorías de poder y jerarquía dentro de los wayúu, pero con la intención de ofrecer mayor claridad a la incorporación del ganado en la vida material, sostengo que las categorizaciones entre “pobres” y “ricos” que hacían *los españoles* respecto a los *indios guajiros* se debían a la concentración de ganado que tenían las “cabezas de las parcialidades” con el fin de “liderar” las relaciones de intercambio con los *Alijuna*, además de proveer de los animales necesarios para los

⁴⁵ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fol. 943r-943v, Año 1798

sacrificios a los muertos para emprender el viaje a *Jepira*⁴⁶. Si bien el ganado podía generar riqueza, status y diferenciación social dentro de los wayúu, su principal función era el intercambio y su utilización ritual: el “centro de la nación guajira” que referenciaban *los españoles* así lo da a entender.

Las perlas tuvieron una función similar. Cuando llegaron los europeos por primera vez a las costas de la península, se sorprendieron por la abundancia de perlas que los *indios* sacaban del mar. Fue tal la sorpresa que el poblamiento español en esta región se determinó por la pesquería de perlas en el Cabo de la Vela y sus constantes vicisitudes. Desde tempranas décadas se introdujeron descendientes africanos esclavos para el rescate de las perlas, ya que los *indios Guajiros* se negaban a la explotación intensiva que *los españoles* hacían contra ellos. En 1590, alrededor de ochocientos negros esclavos ya realizaban las actividades pesqueras bajo estrictas reglas como no comer ni dormir con mujer antes del tiempo de la pesca:

Estos negros, llegada la canoa a donde está el ostial, el canoero que los lleva a cargo les manda echar a la mar para sacar las ostias de dos en dos. Y acabados ellos de ir abajo, luego se echa de la canoa una red a manera de bolsa con sus yerros dentro, a la cual red llaman allá trasmallo, y con aquellas herramientas los negros sacan las ostias y échanlas en el trasmallo, y de que le tienen lleno, salen ellos arriba encima del agua, y entonces el canoero manda subir el trasmallo arriba de la canoa y vaciar las ostias que dentro vienen, y manda que otros dos bajen a la mar a hacer lo que han hecho los otros dos

⁴⁶ Según el registro etnográfico de Michel Perrin: “En medio de lamentaciones crecientes, el cuerpo finalmente es bajado a la tumba cerrada o al foso colmado por el familiar del difunto que lo ha abierto o excavado. Previamente las provisiones que “servirán durante el viaje a *Jepira*” han sido a menudo depositadas al lado de la urna. Allá el muerto encontrará el ganado sacrificado durante la ceremonia mortuoria. En un ambiente cada vez más marcado por el alcohol y la fatiga el velorio puede prolongarse otros días más”. En: Michel Perrin, *Op.Cit.*, p. 202

que he dicho, y consecutivamente todos de dos en dos sacan su tarea, que es el redejón lleno de ostias. Y es de admirar, y parecerá lo que quiero decir cosa no acreedera, que por estar como están los negros tan acostumbrados a estar debajo del agua, acontece muchas veces haber estado tanto espacio de tiempo, que visto que no salen afuera encima del agua, el canoero entendiendo que son ahogados, manda bajar otros dos negros de los de la dicha canoa, los cuales los han hallado abajo en el fondo de la mar donde se pescan las dichas ostias, sentados holgándose, como si no fueran hombres y pudieran vivir sin el huelgo natural, lo cual causa como tengo dicho la frecuentación que en el ejercicio de la pesquería tienen⁴⁷.

Como se ha expuesto, la pesquería tuvo pequeños ciclos de prosperidad, tanto en el siglo XVI como en el siglo XVIII, debido a las condiciones climáticas, los ataques de los *indios guajiros* y el “poco rendimiento” de los negros esclavos que no soportaba las largas jornadas impuestas por *los españoles*. En algunos casos la pesquería se reanimaba con la exploración de “indios busos” que por la fuerza o a cambio de otros elementos favorecían la pesquería. Sin embargo, lo que me interesa resaltar es que los wayúu en el siglo XVIII utilizaban las perlas como herramienta de intercambio con los *Alijuna*, tanto con los holandeses, ingleses o judíos que llegaban a las costas como con *los españoles* que residían en la ciudad del Río de la Hacha a cambio de armas de fuego, aguardientes, vinos, ropas entre otros. Para este siglo, a pesar de los impulsos a esta actividad con población afrodescendiente, los wayúu dominaban la pesca y comercio de las perlas, como fue descrito por el Padre Antonio Julián:

Estos Indios Guajiros van á sus tiempos á la pesca de las Perlas, y los acompañan las mugeres Guagiras, las cuales se quedan en la playa, y no están ociosas, porque se emplean en abrir las conchas que sacan del mar los Indios pescadores, y van ellas separando las Perlas de las conchas para

⁴⁷ Eduardo Barrera Monroy, *Historia de la Guajira...*, Op. Cit, p. 57

venderlas después a parte. Y para divertir un poco al lector, y comprobar que ninguno es bovo para su negocio, sea Romano, ó Barbaro, sea Europeo, ó Americano, quiero referir la bella astucia de que usan estas Guagiras para apoderarse de las mejores Perlas sin que lo echen de ver sus maridos. Mientras estos vaciadas las mochilas de las conchas que sacaron del mar, vuelven á zambullirse entre las ondas para hacer otra pesca, entonces hacen su trampa las Indias quando se les antoja. En el ejercicio mismo de abrir la madre Perla, ó concha donde el pececito con la Perla se cría, se conocen las Indias my bien quales sean las Perlas más estimadas y preciosas, y así quando encuentran alguna que con su hermosura y bello oriente les roba los ojos, y cautiva el corazón, se la tragan enterita como dorada píldora, y la retienen en el estómago, hasta que logrando ocasión oportuna, se descargan de ella en sitio retirado, ni más ni menos que un enfermo de la píldora, ó de la purga que tomó. Recogida después la Perla, la guardan con el mayor secreto, y la venden con gran sigilo al comerciante que de más confianza le parece. Tales ardidés suguiere, ó el antojo, ó la codicia, á las mugeres, aunque sean estas barbaras de la América⁴⁸.

Sin desconocer toda la potencialidad interpretativa que sugiere el relato, prefiero concentrarme en la relación del wayúu con las perlas: éstas no aparecen como forma de conseguir riqueza o marcar diferencias sociales. Debido al control que tienen de los recursos perleros, las perlas son un objeto de intercambio del hombre y la mujer con el mundo que los circunda, con menos valor en su esquema simbólico de la actividad práctica en la medida que su significado se restringe al intercambio y la relación que produce. Para mayor claridad, se puede hacer el contraste con la concepción que tienen *los españoles* respecto a las perlas, tomando como ejemplo la carta que desde la ciudad del Río de la Hacha envió Margarita de Silva en el año de 1762 al virrey del Nuevo Reino de Granada. En ella expresaba que “como las madres deseamos, dar todo gusto onesto y decente a nuestras hijas” y “con la fama de las perlas de esta ciudad, cada una de mis hijas desea hacer sus aderezos, que le servirán de adorno”; solicitaba permiso para mandar “un

⁴⁸ Antonio Julián, *La Perla de América, Op. Cit.* Pag. 12-13. Este autor tiene amplias alusiones al comercio de las perlas en la Guajira y su reconocimiento en todo el mundo.

mozo al buceo como acen los vecinos de esta Ciudad” para lograr así que sus hijas consiguieran su adorno. Debido al bajo sueldo de su marido, “los precisos gastos de nuestras familias y lo caro de los mantenimientos en estos payses”, sus hijas no podían gozar de tan bellas perlas. Esta solicitud tenía un antecedente en otra anterior que también había realizado doña Magdalena Gómez con la misma intención⁴⁹.

Esta comparación no es para caer en un romanticismo respecto a las sociedades indígenas y una falsa dicotomía entre “lo material” y “lo espiritual”, pues lo que precisamente sugiere los testimonios es que entre *los españoles* y los wayúu existía una lucha de significados de los recursos y la actividad práctica en su propio esquema de representación; el proceso de etnogénesis que se fue dando desde el siglo XVI logró que estas dos sociedades compartieran la misma “base económica” respecto a las perlas pero disímil su estrategia de apropiación⁵⁰.

El proyecto colonialista europeo no consistió sólo en la captura y apoderamiento de los recursos naturales y bienes disponibles, también pretendió permear las estructuras de significado de la vida social wayúu, desestabilizar un sistema de referencias simbólicas que ayudara a legitimar la superioridad cultural y técnica del colonizador, su dominación.

Para lograr semejantes cambios no fue suficiente la fuerza; el comercio y el intercambio se

⁴⁹ AGN-B, *Miscelánea*, Tomo CI, Año 1762. “Margarita de Silva, vecina de Riohacha, pide licencia para pescar perlas”. En: *Materiales para el estudio de las relaciones inter-étnicas en la Guajira, siglo XVIII. Documentos y mapas*, (Comp.): Josefina Moreno y Alberto Tarazona, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1984, p. 114

⁵⁰ En varias ocasiones las autoridades civiles y eclesiásticas informaron que las perlas no constituían un problema, pues lo que le interesaban a los *indios guajiros* era el ganado, mulas y caballos. Ver: AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 39, Fol. 961r. Año 1777

utilizaron como estrategia persuasiva de dominación⁵¹. La dependencia (interior, subjetiva, cristiana) que no logró consolidar las misiones en los *indios Guajiros*, se consoló con un proyecto de dependencia material y económica a partir de regalos y agasajos.

Según *los españoles*, los “indios” gustaban de aguardientes, jayo, y tabaco, pero recibían gustosos maíz, caña y cualquier producto que les solventara en su alimentación. Por ejemplo, el gobernador don Antonio de Arévalo informó al virrey que los *indios Guajiros* andan con poca ropa, “que consiste en una manta sujeta en la cintura”, se mantienen de “frutas y raíces”, cuando tienen carne la comen en abundancia, cruda⁵², con cueros y tripas; cultivan poco la tierra lo que explica la escases en la que se mantienen; son aficionados a “andar a caballo” guardando gran estimación al ganado vacuno y a todo animal; su equipaje consiste en una escopeta y el garniel o flechas y arco, una “muchilita” con “yerbas que llaman jayo” para mascar y una “calabacita con “un poco de cal que chupado por medio de un palo dicen que les da alimento por tres o cuatro o más días sin comer, pero es porque no lo tienen”⁵³.

⁵¹ David Weber, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*, Barcelona, Editorial Crítica, 2007, pp. 265-326; Sara Ortelli, “La frontera pampeana en las últimas décadas del periodo colonial: las delegaciones de indios y el comercio con Buenos Aires”, en: Marco Antonio (ed.). *Territorio, Frontera y Región en la Historia Americana*, México, Editorial Porrúa - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003; Carlos Daniel Paz, “La ‘mente de los bárbaros no siempre es bárbara’. Consideraciones sobre el funcionamiento de la economía indígena chaqueña en el marco de los intentos de incorporación estatal”, en: Marco Antonio, *Op., Cit.*

⁵² Hacer el énfasis en que la carne la comen cruda implica hacer una clasificación del proceso civilizatorio de los nativos, el cual comparado con el proceso de la Europa Occidental está todavía en un “estado natural”. Reflexiones en este sentido en: Johan Goudsblom, *Fuego y civilización*, Buenos Aires, Editorial Andrés Bello, 1995.

⁵³ Antonio de Arévalo, *La pacificación de la Provincia del Río de la Hacha 1770-1776*, (Investigación y prólogo de Adelaida Sourdis), Bogotá, Áncora Editores, 2004, pp. 49-50

La acertada descripción de don Antonio Arévalo pretendía privilegiar algunos productos en los regalos que les hacían a los “indios” con dos intenciones importantes: primero satisfacer las “necesidades” y, segundo, incentivar el gusto por los productos agrícolas con el fin de aplicarlos en la sedentarización. En este sentido el conjunto de agasajos consistía en el regalo de Hayo, tabaco y aguardiente, al mismo tiempo que maíz, hachas y machetes. Este mecanismo fue utilizado en muchas ocasiones, pero de igual forma en muchas de ellas fracasó la intención pretendida, pues los *indios guajiros* no correspondían como esperaban *los españoles*, ya que la transacción tenía prismas diferentes: para los wayúu estos regalos y agasajos hacían parte de un sistema de intercambio y beneficios que tenían que ofrecer los colonizadores, eran los que estaban gozando de sus espacios, de sus recursos; mientras *los españoles* consideraban que estaban iniciando la cadena de intercambio y que precisamente debían corresponder con agradecimientos, sumisión y entrega. Como afirmó el antropólogo francés Marcel Mauss, en las sociedades de “tipo arcaico” existen normas de derecho e interés que hacen que “el regalo recibido hay de ser obligatoriamente devuelto”. El dar y recibir es una obligación, un completo *sistema de prestaciones totales*, pero depende de la fuerza de las cosas que se dan, pues cada una de estas cosas tiene alma, conserva algo propio del que da. Sin embargo, este cambio o transferencia es considerado un comercio noble, lleno de etiqueta y generosidad, ya que cuando se lleva a cabo con espíritu de ganancia inmediata, es objeto de un desprecio muy acentuado⁵⁴. Más adelante expondré las posibles interpretaciones de un régimen de

⁵⁴ Marcel Mauss. “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”. *Sociología y antropología*. (Introducción a la obra por Claude Levi-Strauss), Madrid, Editorial Tecnos, 1979, Pag. 201

reciprocidad en los Wayúu, pero ahora cabe decir que una relación de éste tipo entre los europeos y los “nativos” no se pudo establecer (aunque en ocasiones se intentó) sencillamente por la superioridad cultural que los unos proclamaban sobre los otros. Esta concepción colonial se estructuró a partir de la idea de “raza” que funcionó como patrón de poder de clasificación social e instauró una *economía política* del despojo y la explotación. Por eso *los españoles* cuidaban en “repetir semejantes obsequios”, pues debían tener cuidado en “hacerles conocer ser un donativo puramente gracioso que deben por todos títulos agradecer”⁵⁵.

Los enfrentamientos entre *los españoles* y los *indios Guajiros*, defino como una *guerra de razas*, consistiría también en esta disputa en el ámbito de lo material, no sólo en su sentido práctico sino simbólico, incluso político en la representación social de cada uno de estos bandos. El proceso de etnogénesis que se venía gestando desde el siglo XVI no había logrado que la estructura material Wayúu dependiera física y culturalmente de los colonizadores: en el siglo XVIII no tenían producción agrícola masiva, seguían dependiendo de la caza y recolección, además de los intercambios que establecían con los *Alijunas* por el ganado y las perlas principalmente; el hacha y los machetes no había contribuido de manera especial en la sedentarización y el “ocio de los indios”; el aguardiente, el hayo y el tabaco tenían una utilización festiva y ritual: el aguardiente se utilizaba en las fiestas y velorios, el hayo eran un producto de consumo masivo para la

⁵⁵ AGN, *Caciques e indios*, Tomo 39, Fol. 164r. Año 1779.

resistencia en las inclemencias del desierto y el tabaco era “el oráculo y director infalible” del *Piache* o “intérprete del diablo” en los *indios guajiros*⁵⁶.

⁵⁶ Antonio Arévalo, *Op.Cit.* p. 213

CAPÍTULO DOS

RAZA Y PARENTESCO: RECONFIGURACIÓN DE LAS IDENTIDADES

Una sociedad sin gobierno, sin Estado, no es sociedad. Los “bárbaros” y “salvajes” desde principios de la Conquista habían quedado fuera de lo social, sólo el orden de la naturaleza había moldeado las prácticas y costumbres de esas manadas de *indios* que andaban desperdigados por montes y desiertos sin temor a “Dios ni al Rey”. El orden político de la Europa Occidental consideraba que la única forma posible de organización de la sociedad era por medio de la consumación de un órgano separado del poder político, a partir del cual se establecía una división entre quienes ejercen el poder y quienes lo padecen, entre dominantes y dominados. El Estado, en términos amplios entendido como un aparato administrativo, se configuró como el vehículo de orden político más importante para Occidente. Esta concepción imperó en los procesos de conquista y colonización de América: la Monarquía hispánica se encargaría de promover por medio del monopolio de la fuerza y de la ley el tránsito de los nativos del *estado de naturaleza* al *estado social*.⁵⁷

⁵⁷ Cuando hablo de Estado no hago referencia necesariamente al *Estado moderno*, sino a una forma centralizada del poder político, es decir, a la existencia de un aparato administrativo que para los siglos coloniales de América se representaba en la autoridad y soberanía del rey. Sin embargo, es importante resaltar que con el monarca Felipe II se empieza a diseñar el primer sistema administrativo moderno y burocrático erigido en la época del desarrollo del Estado moderno, precisamente con la urgencia de dominación de las Indias. Una excelente reflexión al respecto, en: Horts Pietschmann, *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

La historiografía sobre la época colonial poco se ha dedicado a explorar la constitución del Estado en América, mejor dicho, la instauración del Estado moderno a partir de la colonización hispánica. Urge una historia social de las instituciones en territorios ocupados por sociedades que históricamente no estaban controladas por órganos políticos centralizados, característica fundamental para el Estado. En las fronteras, la guerra y el comercio son forjadores de instituciones sociales que no necesariamente pasan por el monopolio y la centralización administrativa, sino que más bien llegan, se quedan y circulan por la sociedad misma como práctica de un poder autónomo. Como un simple argumento para descentrar el estudio del Estado moderno que tradicionalmente se estudia desde el siglo XIX, es importante resaltar que todavía para el siglo XVIII la población indígena no sometida a los españoles ascendía acaso a dos millones setecientos mil, lo que representaría casi un 22 por 100 de la población total de lo que entonces era la Hispanoamérica continental.⁵⁸

Por el momento me limito a analizar el reto que impuso la sociedad wayúu a la Corona española para evitar la consolidación de un orden jerárquico social y administrativo en la península de la Guajira en el siglo XVIII. Como se ha dicho antes, este siglo fue testigo de una amplia reforma a la Monarquía hispánica; la llegada de los Borbones significó el fortalecimiento de la concepción absolutista del poder, traducido en términos de un proceso de centralización administrativa que denotara un control y explotación por el

⁵⁸ David Weber, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*, Barcelona, Editorial Crítica, 2007, p. 30. Para tener una mayor dimensión de la población no dominada, se aclara que esta cifra incluye a los indios independientes que vivían en Chile, a lo largo de la costa caribeña de Centroamérica, desde el Darién hasta Honduras, y en el área de Estados Unidos que entonces pertenecía al Imperio español.

Estado de los recursos materiales y humanos que estaban bajo la jurisdicción del Rey. Este proceso contrasta con la organización de la sociedad wayúu que, según un funcionario español a mediados del mismo siglo dijo: “su multitud es un cuerpo con muchas cabezas”.⁵⁹Comprender su forma de organización fue un proceso lento de aprendizaje para la sociedad colonizadora, no bastaba negociar con un cacique para lograr la pacificación de todo un grupo étnico, como se había experimentado en otras fronteras de América, sino que más bien a falta de un poder centralizado realizaban avanzadas militares y misionales que les permitiera intensificar el poblamiento nucleado y a partir de ahí estructurar redes vigiladas de comunicación e intercambio con otras poblaciones de *españoles*.

Poblar no necesariamente era controlar. Conquistar poblando no era tan evidente ante las condiciones naturales adversas del desierto de la Península de la Guajira, menos ante el nomadismo de los *indios guajiros* que transitaban intermitentemente por los espacios más propicios para la recolección de semillas, la caza de animales silvestres y el consumo de agua. Estas condiciones exigían que los límites jurisdiccionales de las poblaciones se limitaran a la capacidad real de control territorial, que casi siempre se reducía al perímetro “urbano” que albergaba cada población.

Estas dificultades para poblar y ese “cuerpo con muchas cabezas”, obligó a *los españoles* a generar clasificaciones binarias que ayudaran a identificar la condición de los nativos. Así, los *indios mansos* y los *indios bravos* o *bárbaros* funcionaron como categorías del discurso

⁵⁹ AGN-B, *Caciques e indios*, Tomo 33, Fol. 570r.

colonial para diferenciar de forma inicial esa “multitud”. Esta forma de adjetivar a los nativos fue común en toda la América hispánica, “pacíficos” y “guerreros” estaban dispersos por todas las fronteras del Imperio, aunque en los espacios ocupados por grupos nómades pasaba de ser una simple clasificación. En realidad, lo que se estaba revelando era una forma de organización política que no correspondía con prácticas sedentarias que implicaban la existencia de poderes centralizados y la identificación de un grupo con ese centro “administrativo”⁶⁰.

Según una carta de Francisco Piñero dirigida a don Bernardo Ruiz, los “indios barbaros son los más remotos, ynconnitos, no los mansos, tratables, que an bibido siempre tripulados con las fundaciones de los españoles que abitan en la línea, de Boronata al citio de la Soledad, esto es de norte a sur”⁶¹. Según las autoridades, éstos límites eran los que definían los espacios por conquistar de los ya conquistados, ocupados por los *indios mansos*. Las empresas militares se debían concentrar en la “otra vanda en que avitan los yndios guagiros barbaros” cuya reducción, pacificación y conquista estaban a cargo de don Bernardo para los años 1761.⁶²

⁶⁰ Por ejemplo los Chimilas en el Nuevo Reino de Granada, *ver*: Marta Herrera Angel, “Chimilas y españoles: el manejo político de los estereotipos raciales en la sociedad neogranadina del siglo XVIII”, en: *Memoria y sociedad*, Vol. 7, N° 13, noviembre de 2002, pp. 5-24; los indios de Coahuila, *ver*: Cecilia Sheridan, *Anónimos y desterrados. La contienda por el “sitio que llaman de Quauyla” siglos XVI-XVIII*, México, CIESAS – Miguel Ángel Porrúa, 2000; los chiriguanos *ver*: Thierry Saignes, *Ava y karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*, La Paz, Hisbol, 1990; entre otros.

⁶¹ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fols. 185-186, 19 de abril de 1761. En: *Materiales para el estudio de las relaciones inter-étnicas en la Guajira, siglo XVIII. Documentos y mapas*, (Comp.): Josefina Moreno y Alberto Tarazona, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1984, p. 74.

⁶² *Ibid.* p. 67. 7 de abril de 1761

Si en el discurso colonial el sujeto de conquista estaba bien delimitado, en la práctica el “enemigo” se diluía y enmascaraba en los *indios mansos* que para el día siguiente podrían ser “los más *bravos* de la provincia”. Mientras *los españoles* marcaban fronteras territoriales a partir del poblamiento y la actitud “pacífica” de los nativos, la “multitud” wayúu se valía de la dispersión para penetrar los mojones ficticios diseñados por los conquistadores. La dispersión era la unidad de los wayúu, no como mecanismo de resistencia, sino como una práctica de su condición socio-cultural.

En los informes que solicitó el pacificador don Bernardo Ruiz, poco a poco fueron apareciendo denuncias contra los *indios mansos* que se encontraban residiendo en los pueblos fundados por los españoles. Por ejemplo, el fraile del pueblo de San Francisco de Orino lamentó la muerte de un “español” en manos de dos “indios de este Pueblo” que “corren por *mansos*”⁶³. De igual forma, el capuchino Fray Basilio Alcalá, “remando contra mar y viento”, informó que en los cuatro pueblos de Boronata, el Rincón, la Cruz y Orino que estaban bajo las órdenes de la misión, seguían viviendo en el mismo gentilismo y barbarismo, además que “todos estos se comunican, y enlazan con los demás de toda la Nación, por estar a la vista, y frontera de unos y otros”⁶⁴.

Definitivamente el estereotipo del *indio bravo* o *bárbaro* había sido insuficiente para desmenuzar la realidad étnica de la provincia. La advertencia sobre el “yndio pintado,

⁶³ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 134, Fol. 610v. 19 de octubre de 1761

⁶⁴ *Ibid*, Folio 612v. Año 1761

desnudo y armado” no siempre se aplicaba a los nativos que llegaban a las poblaciones de españoles para comerciar algún producto o para solicitar la “conversión cristiana”, acompañada de agua y alimentos que normalmente escaseaban en las partes más ásperas del desierto. Es común que los wayúu acudieran a los pueblos de españoles, teniendo en cuenta que su ciclo migratorio, similar a otras sociedades nómades recolectores-cazadores, se viera alterado por la presencia de grupos humanos extraños en su entorno y la presencia de otros bienes materiales (como el caballo, el ganado y muchos de los productos que circulaban por el contrabando), lo que implica otras formas de relación con el espacio y sus recursos. Como afirmó el mismo fraile Alcalá, ellos no iban a sus pueblos por “devoción a la religión cristiana” sino por la fertilidad de los terrenos y la disponibilidad de recursos materiales.

Estos grupos de nativos que llegaban a las poblaciones españolas era bien recibidos por las autoridades. Calificados como *indios mansos* se les daba el alimento material pero inmediatamente se profundizaba en el “alimento espiritual”, la misa, la conversión. Un nuevo orden social y moral que implica el cristianismo. La apropiación de las almas y el adiestramiento del cuerpo bajo la norma occidental, el arrasamiento de las prácticas y costumbres heredadas de los antepasados y reactualizadas por cada generación. La reducción en pueblos implica una redefinición del espacio y el tiempo. Según el historiador Thierry Saignes, la misión no admite más el tiempo indiferenciado de las actividades esporádicas ritmadas por los ciclos biológicos y las necesidades humanas en la sucesión de los días, o de las penas y alegrías sin otra justificación que su renovación. Días,

estaciones y años son cortados en intervalos regulares, segmentados en horas o períodos litúrgicos según el calendario romano⁶⁵. La división mecánica del tiempo es anunciada por las campanas que llaman a las obligaciones religiosas y a las distintas tareas en el transcurso del día: asistir, aprender, desfilar, trabajar, escuchar, contestar, rezar, recitar. La guerra y la fiesta desaparecen como catalizadores sociales y la agresividad de las relaciones interpersonales se ejerce contra sí mismo en el espacio cerrado de la reducción.

Después de más de dos siglos de presencia española en la península de la Guajira, ni las empresas militares ni las misiones capuchinas, lograban la reducción de los wayúu. Éstos se valen de los recursos y posibilidades que ofrecen *los españoles* pero no se entregan sumisamente a las lógicas materiales y culturales que esto implica. De tal modo, se confunden entre las clasificaciones coloniales de *indios mansos* e *indios bravos*, *indios de paz* e *indios de guerra*. Los nativos transitan por las ciudades y pueblos de los españoles pero mantienen “secretos y tratos” con los “yndios rebeldes”, “pues ban, y bienen quando les acomoda, a buscarlos, y havittan con ellos”⁶⁶. Incluso, se aseguraba en el año de 1774 que en el pueblo de Boronata querían “acabar con los españoles”, pues “entrando algunos de paz a vender sus frutas se reconoció que los Melones venían embenados”, motivo por el que se prohibió la venta de dicha fruta⁶⁷. Ante el temor de una alianza más belicosa entre los *indios mansos* y los *indios bárbaros*, la disposición más común entre las autoridades españolas era “vigilar constantemente las prácticas y acumulación de flechas y víveres de

⁶⁵ Thierry Saignes, *Ava y Karai.*, *Op. cit.*, p. 102

⁶⁶ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fol. 511r. Año 1772

⁶⁷ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 119, Fol. 242v. Año 1774

los indios y el trato con los bárbaros”, pero tratarlos con “arbitrios más suaves” ante el temor de que los “indios pacificados y los Bárbaros gentiles” se “unan para azotar a toda la provincia”⁶⁸. Ante el fracaso de cristianización y reducción de los *indios mansos*, se decidió utilizar como estrategia de dominación cultural a largo plazo la conversión de los niños nativos: bautizarlos, llevarlos a misa, vestirlos “a la española” y darles “muy buen tratamiento”. El razonamiento se basaba en que los nativos adultos tenían la “cabeza dura”⁶⁹, a diferencia de los niños que todavía eran maleables para adquirir “costumbres racionales”⁷⁰.

Ahora bien, la dificultad para clasificar y controlar a la sociedad wayúu no se puede explicar únicamente a partir de los argumentos esgrimidos por las autoridades: que existían unos indios que eran *mansos* y otros que todavía conservaban su antiguo *barbarie*, aunque todos terminaban pareciéndose en la forma de rechazar a *los españoles*. En términos de la narrativa colonial descrita, se manifiesta un sistema dicotómico de diferencial social, pero a nivel de la sociedad nativa es más bien un sistema de redes parentales que funciona como elemento integrador, como organización política de la dispersión de la sociedad wayúu.

⁶⁸ AGN-B, *Caciques e indios*, Tomo 71, Fol. 166r. Año 1769

⁶⁹ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 134, Fol. 613r. Año 1761

⁷⁰ Esta práctica fue utilizada ampliamente en el siglo XVI para educar en los cánones cristianos a los hijos de los principales caciques del México central y el Perú. Para el siglo XVIII no cambió mucho. Una visión más general al respecto están en: David Weber, *Op. Cit.*, p. 351; y una visión más particular en: Thierry Saignes, *Op.cit.* p. 104.

El sistema de parentesco se ha considerado desde la antropología y desde la filosofía política, como una organización política de las sociedades primitivas, sociedades no estatales que carecen de un órgano administrativo centralizador. Incluso, una de las tesis sobre el origen del Estado, sugiere que en toda la historia del pensamiento político, el Estado, entendido como ordenamiento político de una comunidad, nace de la disolución de la comunidad primitiva basada en vínculos de parentesco y de la formación de comunidades más amplias derivadas de la unión de muchos grupos familiares por razones de sobrevivencia interna (la sustentación) y externa (la defensa)⁷¹. Ante la ausencia de rasgos estatales, este grupo humano no merecería calificarse como una sociedad, sino como un grupo organizado de forma *simple* por lazos de consanguinidad. La falta de Estado niega su condición social, la posibilidad de existencia, creación y reactualización de un orden lógico y racional de la sociedad wayúu en un contexto colonial y fronterizo. Por ejemplo, el significado social del matrimonio advierte que lo político no se puede reducir a lo estatal, a lo público, pues lo privado carece de las delimitaciones occidentales y, por el contrario, éste ritual se convierte en un elemento fundamental para estructurar la organización política de los nativos.

En los Wayúu la poliginia es admitida y respetada. Los hombres pueden tener varias mujeres con la condición de que aporten la dote solicitada por la familia. En el siglo XVIII era común ésta práctica, según el prefecto fray Basilio Alcalá, en el pueblo de Nuestra

⁷¹ Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 98.

Señora del Socorro del Rincón de Cullus, ningún nativo estaba casado por la iglesia sino por “su Ley”, “por lo dificultoso que es quitarles esta secta no habiendo castigo, sin sujecion alguna y por la facilidad en tomar y dejar mugeres, comprándolas, por una Baca o una Bestia y teniendo cada uno las que puede según Ley de Mahoma”⁷². Las autoridades eclesiásticas en continuas oportunidades denunciaron la poca capacidad para romper con la “Ley de los Guajiros”, que por medio de vacas y bestias “tienen quantas [mujeres] quieren, o pueden, hasta diez, o mas, según su posibilidad; las que repudian, quando les da gana, y toman otras; estando los Padres Misioneros a vista de estos absurdos, sin poder remediar nada, ni por bien, ni menos por mal; clamando siempre por remedio”⁷³.

Los testimonios expresados relatan precisamente la confrontación de dos tipos de sociedades muy distintas: la moral cristiana enfrentada contra la “superstición” de los nativos que, en términos antropológicos, lo que denota es precisamente la construcción de un orden social alterno al Estado: mientras en la Europa occidental desde la *Política* de Aristóteles se reconocen tres tipos de poder como elementos estructuradores del Estado (el poder del padre sobre el hijo, del amo sobre el esclavo, del gobernante sobre los gobernados),⁷⁴ en la sociedad wayúu, según datos etnográfico del siglo XX, está dividida en clanes matrilineales no exogámicos, cada uno de ellos asociado a un “animal totémico”, con una residencia matrilocal donde la pareja vive provisionalmente en la casa de la madre de la esposa antes de construir otra habitación en un lugar próximo a la primera. La

⁷² AGN-B, *Milicias y Marina*, tomo 134, Fol. 404r. Año 1755.

⁷³ *Ibid.* Fol. 613r. Año 1761.

⁷⁴ Norberto Bobbio, *Op. Cit.*, p. 105

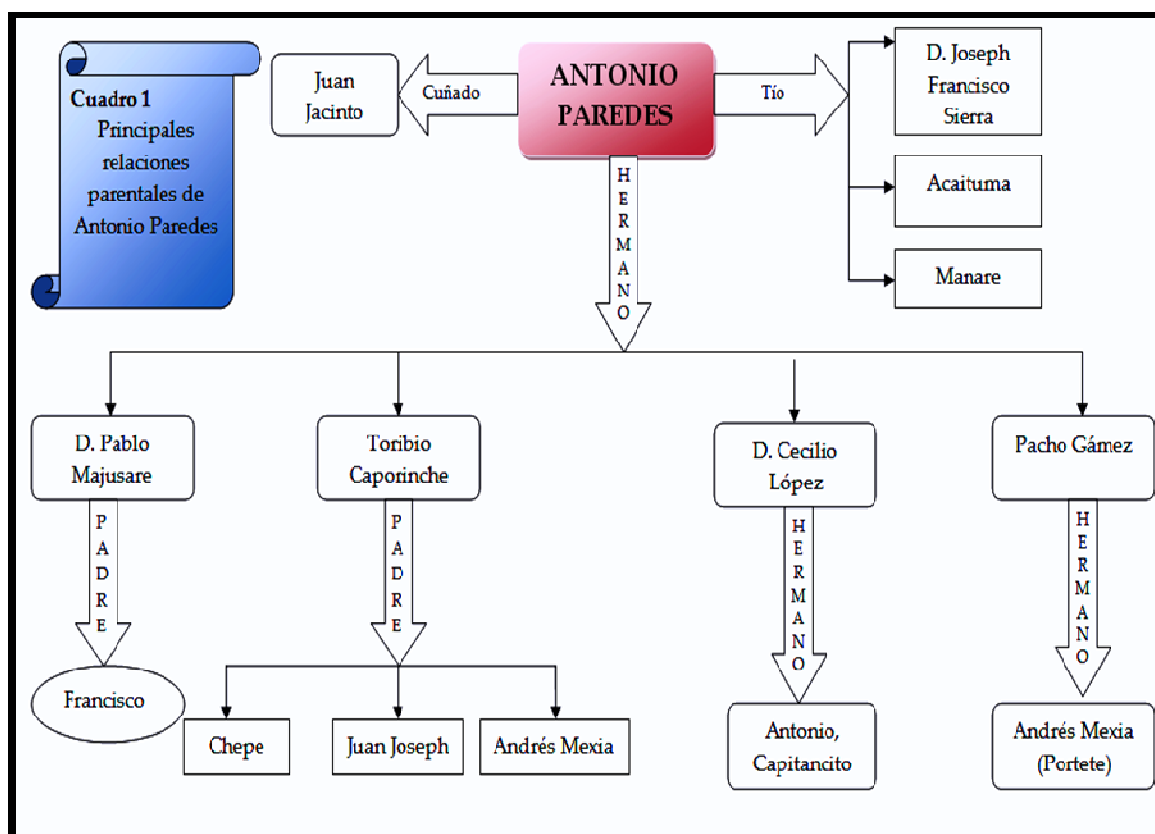
mujer entonces se mantiene “fijada” a su matrilinealidad mientras que el hombre es más a menudo alejado del suyo, teniendo en cuenta que si tiene otras esposas debe compartir con ellas su tiempo sin menoscabo de las distancias⁷⁵. Así pues, la sociedad wayúu está constituida por un conjunto de clanes relacionados por estructuras de parentesco ampliado a partir de la poligamia y los intercambios comerciales, lo que ayuda a construir un sistema de organización política más igualitario (sin negar la existencia de relaciones desiguales) en la medida que impide la erección de un poder centralizado.⁷⁶

Para evitar caer en anacronismos históricos en este análisis, es bueno explorar cómo en el siglo XVIII las principales “cabezas de parcialidades” de la península de la Guajira estaban ligadas a una amplia red de parentesco entre los clanes de la sociedad wayúu. Ellos eran nombrados en algunos casos por las autoridades españolas y en otros casos por los mismos nativos, como líderes que representaban su clan o comunidad, tanto en el sentido militar como social, pues eran los encargados de establecer relaciones entre el mundo de *los españoles* y *los indios guajiros*, fuera por la guerra o el comercio. Las autoridades los llamaban “capitanes”, en la medida que se reconociera la influencia de ellos sobre alguna población determinada. A falta de un buen trabajo prosopográfico y a pesar de las limitaciones que pone la información de éste siglo, se ha podido constatar que la mayoría de los nativos que eran reconocidos o designados para éstos “cargos” tenían relaciones de parentesco que se tejían por buena parte de la península.

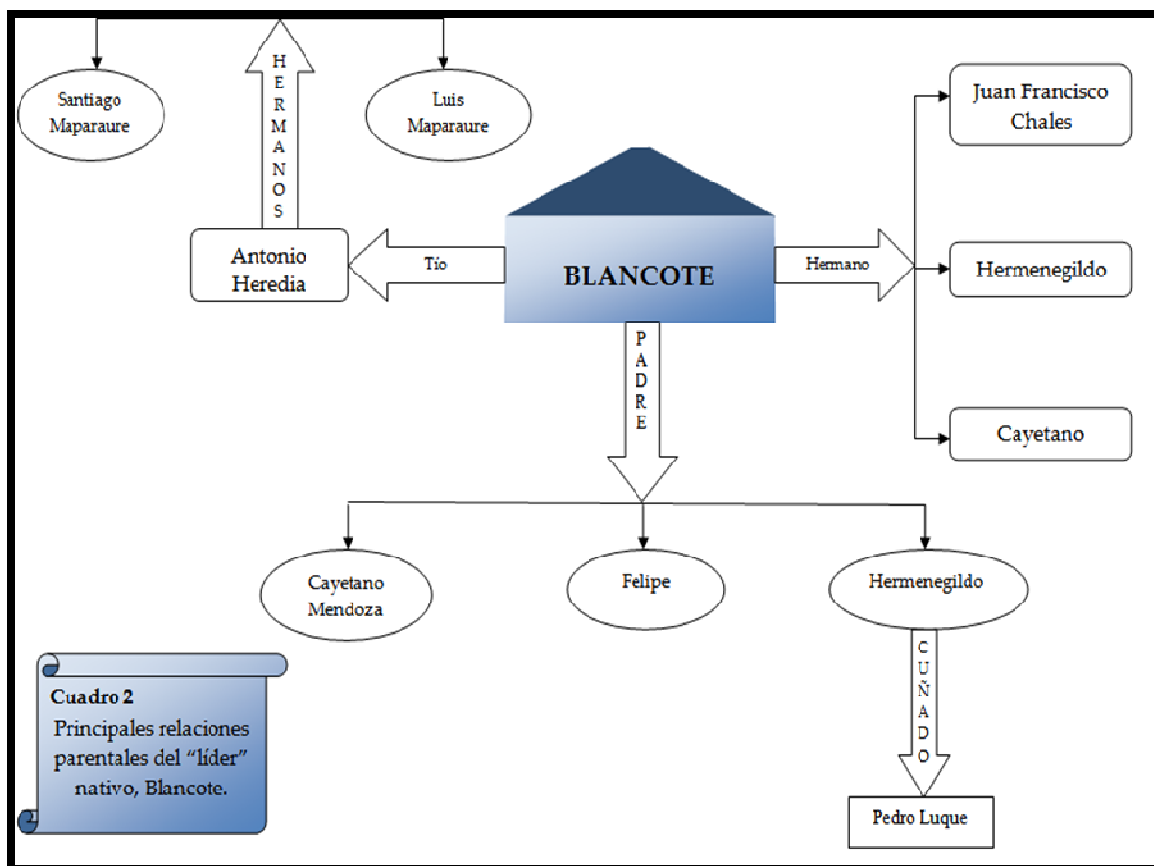
⁷⁵ Michel Perrín, *El camino...Op.Cit.*, p.. 17. El autor dice que para el siglo XX se veía roturado el sistema matrilineal clásico y existía tendencia a reconocer la doble filiación, matrilineal y patrilineal.

⁷⁶ La antropología moderna sostiene que los wayúu se organizan territorialmente alrededor del apüshi, que se define como un grupo residencial de hermanos, mujeres y hombres, en determinado territorio.

Red parental del líder nativo Antonio Paredes



Red parental del líder nativo Blancote



El cuadro 1 muestra una amplia ramificación de redes parentales a partir de Antonio Paredes, quien se consideraba a sí mismo, según *los españoles*, como el "rey de la tierra", por su capacidad guerrera y la gran cantidad de ganado que resguardaba en las regiones de su influencia. Es interesante cruzar esta información de parentesco con la distribución geográfica del poder nativo, como se constata en un testimonio del siglo XVIII:

según ha oído y le consta, ser uno de los principales capitanes un yndio nombrado Paredes, y los hijos de Maxusare, los que tienen vajo de su mando mas de dos mil yndios, diestros los mas en el manejo de las armas de fuego, a mas de la flecha que usan y pedreros que tienen en la citucion donde

reciden, y bien apertrechados de municiones; y que mas delante de Bahía-honda a la parte de Barlovento se hallan los hijos del yndio Caporinche, y otro suio llamado Moscote, con mas numero de parcialidad de yndios que los antecedentes, que ban expresados por coninar estos asta el paraje que nombran de Chimare, y rio de Maquira...⁷⁷

Más allá de revelar la dispersión del poder nativo, éste testimonio nos muestra cómo ese poder adquiere unidad en la medida que está entrelazado y distribuido en medio de estructuras parentales que construyen un orden político lógico alterno al Estado, pero más importante aún, un orden político contra el Estado, el colonial, pues logra romper en su proceder los proyectos de conquista de la monarquía hispánica en sus territorios. El cuadro 2 también nos muestra algo similar para la península media, la región que tiene mayor influencia de *los españoles* debido a la fundación de algunas poblaciones. Según la documentación, Blancote fue capitán del Pueblo Viejo, posteriormente llamado Orino, de igual forma como los hermanos e hijos de Antonio de Heredia, quien era su sobrino⁷⁸, al cual le correspondía heredar los bienes y funciones de su tío materno, Blancote. Entre ellos por varias décadas se distribuyeron el mando sobre los pueblos de Orino, el Rincón, la Cruz, aunque sus relaciones no se limitaban a éste margen geográfico, pues Luis Maparaure y Antonio Heredia, como un ejemplo, constantemente viajaban a Bahía-honda y

⁷⁷ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fols. 529-588. En: *Materiales para la historia...Op. Cit.* p. 168

⁷⁸ Según Michel Perrin, a finales del siglo XX el niño guajiro es educado por su madre durante sus primeros años. Posteriormente, durante algún tiempo el niño pasa a depender del tío materno, del cual será más tarde uno de sus herederos; la niña va a vivir donde una tía o una parienta materna cercana. Ver: Miche Perrin, *El camino... Op. Cit.* Pag. 17. En este mismo sentido, José Nicolás de la Rosa dijo en el siglo XVIII que: "No hereda entre los Guajiros el hijo al padre, porque la desconfianza que tienen de las mujeres les hace dificultar su propia generación; y así, variando el orden de naturaleza, adoptan por heredero legítimo al sobrino hijo de hermana, pues de él dice el Guajiro: **este, estando mi sangre, hijo, que ya pariendo este mi mujer, maña no sabiendo.**" José Nicolás de la Rosa, *Floresta...Op.cit.*, p. 306. Resaltado original de texto.

Chimare, residían allí por un tiempo y luego regresaban a sus pueblos en el centro y sur de la península.

En realidad, la guerra de 1769 y los continuos enfrentamientos antes y después de esta fecha, da indicio de una mayor complejidad en la construcción del poder wayúu basado en redes parentales que abarcan toda la península. Como reconoció don Francisco Baraya en informe al virrey en 1771: "las parcialidades de los yndios son muchas, y sé de veinte dos siendo sus nombres los de sus respectivos Capitanes, o cavezas las que aunque suelen tener enconos, en casos urgentes se ayudan, y socorren siempre con gente o armas contra nosotros..."⁷⁹ Precisamente la guerra de 1769 empezó en los pueblos que se habían fundado, que estaban bajo el mando de Antonio Heredia y su red parental, pero inmediatamente se unieron distintas facciones del norte de la península en contra de un solo enemigo: *los españoles*. Así fue advertido por un militar en 1772: "No nos han atacado los yndios en el tiempo que aquí exisstimos, pero tampoco se reconoce particularidad, sobre los que no sean afecttos o enemigos, si se dice que para hacer la guerra a los Españoles, se unen siempre todos los yndios, aunque entre si estten odeados o, enemistados"⁸⁰.

Es muy rica la información del siglo XVIII sobre los conflictos con los wayúu para constatar que el sistema de parentesco fue un arma fundamental contra los proyectos de

⁷⁹ AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fol. 519.

⁸⁰ *Ibid.* Fol. 516v.

conquista del Estado borbónico. Lejos de considerarse un sistema de orden primitivo, la organización en clanes tejió estructuras de poder que funcionaban diseminadas en la sociedad estableciendo vínculos horizontales dispuestos a la guerra: “es constante su ninguna unión de amistad, interes, y que si alguna cosa pudiera reunirlos y reúne alguna vez muchos de ellos, es solo el deseo natural de conservación o de su venganza para defenderse de nuestras armas”⁸¹.

Para *los españoles*, las clasificaciones raciales, la *barbarización* del nativo, eran la explicación de la guerra, mientras que para los wayúu precisamente la guerra hilaba el tejido social que se componía de amplias estructuras parentales, lo que se ha definido como una sociedad sin Estado.

GUERRA Y COSMOVISIÓN

⁸¹ AGN, *Miscelánea*, Tomo CXLII, Fols. 567-575. Año 1778. En: *Materiales para la historia...Op. Cit.* p. 249.

El terror se apoderó de la península. Los rumores de guerra se generalizaban. Desde Cartagena, Santa Marta hasta Riohacha, pasando por los pequeños pueblos de la Cruz, el Rincón y Orino se tenía noticia de un inminente levantamiento de los *indios guajiros*. Era el año de 1769. El cambio en las políticas imperiales había intensificado los conflictos en las fronteras de la América Hispánica los Apache, los comanches, los mapuches, los chiriguano... se enfrentaban a sangre y fuego contra el conquistador. El Imperio español atacaba con todas sus armas, los grupos nativos resistían a la agresión. Rememorando la valentía de Hernán Cortés, emprendieron una segunda conquista que comprendía la guerra contra los *indios indómitos* para exterminarlos físicamente o, por lo menos, exterminarles el "orgullo" y "soberbia" con el que desobedecían al Rey.

En la península de la Guajira la *guerra ofensiva* fue declarada por los nativos. Las pesadumbres del desierto y la inferioridad militar habían impedido avanzadas contundentes por parte de las autoridades españolas. Luchas y negociaciones constituían la vida cotidiana de los pobladores de la península. Sin embargo, robos, agresiones y traiciones dinamitaron una relación siempre tensa entre *los españoles* y *los indios guajiros*, que llevaron a protagonizar en el mes de mayo de dicho año una *guerra de razas*, donde los dos bandos se definieron en su propia historicidad, en su proceso de etnogénesis de varios siglos atrás.

La convocatoria fue general. Los "indios de arriba" y los "indios de abajo" se unieron para la guerra. Después de quemar varios pueblos fundados por los españoles y matar a todos

los que no se unieran a su bando declararon el desafío. A tiros de pedrero cerca a la ciudad de Ríoacha lo comunicaron. En caballos, vestidos con collares, una manta blanca sobre una negra y empuñando flechas y armas de fuego recorrían los poblados de españoles “dexando una rastrera de sangre considerable”. La ciudad de Ríoacha era el único fortín para resguardarse de los ataques de los *indios guajiros*, quienes como “una sola nación” estaban dispuestos a “matar a todos los españoles”.

Estos hechos no eran nuevos en la península. Desde el siglo XVI los diversos grupos étnicos que habitaban la península fueron descritos como gentes de “gentil brío” para la guerra, “grandes guerreros”, diestros y temibles por su espíritu belicoso. En el siglo posterior, los procesos de etnogénesis derivados por los choques de la conquista y las relaciones de intercambio y comercio con los ingleses y españoles, los *guajiros* como expresión de la recomposición étnica en la región mantuvieron sus prácticas guerreras fortalecidas con el uso del caballo y las armas de fuego. Los misioneros que pasaron por esos lados en el siglo XVIII no dudaron en confirmar la “valentía” de los *guajiros* para la guerra, su ánimo guerrero y su ferocidad y capacidad para realizar los ataques que tuvieran a su antojo.

Pero entonces qué tendría de especial la guerra de 1769? Antes de sugerir posibles respuestas, es importante considerar el hecho de que la Monarquía se encontraba en pleno proceso de conquista y ocupación de las fronteras al interior de sus colonias, mucho más aquellas que significaban una amenaza imperial en la medida que otras potencias

europeas intentaban apropiarse de esos espacios para resquebrajar cada vez más la decadente hegemonía hispánica en el orbe mundial. En contraste, los procesos de etnogénesis de los wayúu se habían profundizado a tal punto que la diversidad étnica de principios de la conquista se había resignificado a partir de amplias relaciones de parentesco entre hombres y mujeres de los diferentes clanes que habitaban la península desde el norte hasta el sur. De tal modo, para el año de 1769 la unión de los clanes se expresó en su mayor dimensión y contundencia, ante la amenaza cada vez más agresiva del invasor. En éste año la práctica de la guerra no fue una expresión más de dislocación de la sociedad nativa, sino un eje integrador del orden político wayúu, un orden disperso fruto de una “sociedad sin Estado” en lucha contra la imposición de las prácticas, valores e instituciones de la sociedad estatal predominante en Occidente.

Las revueltas, levantamientos o sublevaciones que se han datado para el siglo XVIII en la América hispánica son fundamentales para el conocimiento histórico e historiográfico del Imperio español y sus colonias. Indagar sus contradicciones, sus limitantes y su efectividad en la imposición de un régimen occidental con todas las implicaciones sociales, políticas, económicas y culturales para los habitantes de América. Sin embargo, los testimonios producidos sobre éstos hechos también son fundamentales para el conocimiento de las sociedades indígenas coloniales, su dinamismo, su capacidad de cambio, resistencia y adaptación. Así pues, éstos hechos se pueden inscribir en lógicas imperiales, contextos continentales y políticas regionales diseñadas por la monarquía hispánica, tal como lo ha documentado magistralmente el historiador David Weber al

explicar las actitudes de los españoles hacia los “indios bravos” y sus relaciones con ellos a finales del siglo XVIII en América.⁸² Pero también podrán explicarse en el proceso de etnogénesis de la sociedad Wayúu, en sus prácticas y rituales, su vida material y sus relaciones con otros grupos sociales. Más allá de construir una historia “desde abajo”, una historia “indígena” o una historia “de los dominados”, está el reto de realizar “Historias” de sociedades con niveles diferenciados de abstracción de la realidad, donde se les reconozca la producción de diversos sistemas ideológicos inmersos en un macrosistema estructurado y congruente de apropiación de la vida, del universo. Seguir planteando la Historia basados en estructuras dicotómicas⁸³ nos lleva a negar un conjunto de articulaciones, relaciones e intersticios entre los grupos sociales y la historicidad de sus particulares formas de acción, insertas en complejos ideológicos naturalmente conflictivos.

La guerra. Es una práctica, un arte, un hecho hostil, es un disenso, una oposición, una contrariedad, un enfrentamiento, una lucha.⁸⁴ Es la expresión de un conflicto de ideas, representaciones, creencias, actitudes, intereses, acciones; una bisagra de relaciones. La guerra enfrenta, confronta, opone; crea la alteridad, la representación del *otro* y del *nosotros*. En este sentido, ¿cómo la guerra estructuró la sociedad colonial de finales del siglo XVIII en la Península de la Guajira? Pero ¿qué fue la guerra para esta sociedad, de qué manera se hizo práctica y discurso, qué heterogeneidad ideológica prevaleció para

⁸² David Weber, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 2007.

⁸³ Una buena crítica a estos planteamientos en: Thérèse Bouysse-Cassagne y Thierry Saignes, “El Cholo: actor olvidado de la historia”, Silvia Arce *et al*, *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, La Paz: Hisbol-IFEA-SBH-ASUR, 1992.

⁸⁴ *Diccionario de Autoridades*, 1734, Pag. 93,2. En: www.rae.es

darle significado a los enfrentamientos? La guerra desatada en el año de 1769 entre los *indios guajiros* y los *españoles* ofrece luces para aproximarnos a reflexionar sobre posibles respuestas a estas preguntas, sobre posibles cosmovisiones enfrentadas por la representación y apropiación del mundo material, simbólico y mítico que las sustenta.

Según *los españoles* la hostilidad y “declarada guerra de los indios” empezó el 1 de mayo. Éste día Joseph Antonio de Zierra, el “herrero”, visitó el pueblo del Rincón con la intención de confesarse. Pero de forma sorpresiva sintió una lanza que se le atravesaba por su cuerpo y dos escopetazos a boca de cañón. Después de muerto, se incineró la choza donde residía para reducir su cuerpo a cenizas y elevarlas al “aire” por los *indios guajiros*. En horas de la noche, cuando el comandante del Río de la Hacha recibió las noticias del triste suceso y la advertencia de que también podría ser atacado el sitio de Cayuz, distante a un cuarto de legua del pueblo del Rincón, tocó la caja de guerra y envió 25 hombres al mando de Joseph Antonio de Sierra para que evitasen otro “insulto” más y contuviesen cualquier embestida de los indios. El 2 de mayo, estando en Cayuz, Sierra recibió novedades por parte del zambo esclavo del cura del pueblo del Rincón, quien informaba sobresaltado que el padre Fray Basilio Caliche se encontraba cercado en su casa por parte de los indios. Éste marchó al Rincón con ocho hombres, intentó establecer la calma pero con el arribo de los indios de Orino, Boronata, Laguna de Fuentes y otros pueblos, se complicó la situación al constatar que el cabo Sierra había tomado prisioneros a varios indios en otras entradas militares: todos *los españoles* decidieron refugiarse en la casa del cura capuchino ante el inminente peligro. A tal oportunidad, los indios simplemente

incendiaron la casa cural dejando por muertos a Sierra y siete hombres más, pues el cura y sus dos esclavos los habían sacado los mismos indios.

Las agresiones no cesaron ahí. El día 3 de mayo los indios atacaron el sitio de Mancornado, donde algunos vecinos intentaron resistir los ataques. Allí una mujer y sus dos hijos murieron quemados en su casa ante la imposibilidad de huir. Un grupo de *españoles* que acudió en ayuda del dicho sitio y de 38 que acudieron murieron 19 en el combate, dejando los indios “una rastrera de sangre considerable” que obligó a los sobrevivientes retirarse a la ciudad del Río de la Hacha. Los días siguientes fueron iguales. Los indios andaban matando y quemando a todo *español* que encontraban a su paso, tanto que para el 10 de mayo ya estaban posesionados de todas las vegas del río Calancala o Ranchería, apropiándose del ganado e insistiendo en una “convocatoria general” para avanzar “todos” a la ciudad.

Entre el 11, 12, 13, 14 y 15 de mayo se dio un extraordinario movimiento de *los españoles* (españoles, mestizos, esclavos, zambos, mulatos) que habitaban los pueblos de la Soledad y la Cruz hacia la ciudad del Río de la Hacha. Retrocedían al espacio natural de la conquista de la península, la ciudad, de donde habían partido empresas militares, misioneros, comerciantes, contrabandistas, entre otros, a colonizar el desierto, sus recursos naturales y humanos. Durante tres siglos la ciudad del Río de la Hacha se había considerado como el verdadero bastión hispánico, el baluarte comercial y civilizatorio más al extremo del norte del Nuevo Reino de Granada.

Los movimientos militares que proponían las autoridades fueron tomando mayor seriedad. Los hechos lo ameritaban. Así el 16 de mayo salieron de Río Hacha más de cien hombres armados a recuperar terreno perdido, bestias y haciendas. Pero el día 18 los indios todavía realizaban tiros cerca a la ciudad como símbolo de “desafío”, tanto que el 20 de mayo quemaron el sitio de Sabana Grande y mataron a Joseph Antonio Brito, ayudante de don Juan de Armas. Sin dejar iglesia ni casas en pie, los indios continuaron con los ataques, avanzaron con más contundencia hacia la ciudad en “busca de ganado y bestias” que, según noticias de las lavanderas (en ese momento se encontraban en el río) y un espía, eran cerca de dos mil indios, cantidad considerable en relación con los 25 y después 60 hombres militares que habían enviado para evitar el avance. Pero el temor fue mayor cuando se recibió una carta de fray Pedro de Alcañizas, cura del pueblo de Orino, informando que el proyecto de los indios era que a finales del mes de mayo se realizara la “invasión” a la ciudad, después de haber “quemado y asolado todos los sitios como oy se verifica esto mismo”, sin posibilidad de “retirada, sino que precisamente haviamos de perecer”.

Éstas y otras noticias motivaron el urgente envío de tropas de Valle de Upar, Santa Marta y Cartagena. Mientras llegaban los refuerzos, la ciudad pasó la “noche en vela”, armados y con las mechas encendidas para el manejo de la artillería, hasta que “la gente de la Soledad” hizo un recorrido por los lados del Calancala y “nos disuadió no haver indios en estas inmediaciones”. Todavía los indios se encontraban en la quema de los sitios de Paso

Estrada, Marvella, Boquerones, Melones y Paso Real a finales del mes de mayo. En el mes de junio continuaron los ataques, los “quemazones” y la muerte de indios flecheros traídos del Molino para pelear contra los guajiros, la muerte de milicianos y comandantes en medio de flechas y disparos de los *indios guajiros*.⁸⁵ Lo construido en decenas de años fue destruido en pocos días y meses. Sólo la ciudad de Ríohacha resistía a las agresiones.

Todos estos hechos también fueron narrados al virrey por el gobernador y comandante don Gerónimo Mendoza, pero con fecha del 10 de mayo donde advertía el “diabólico proyecto” que tenían los indios de “abaxo” como lo demostraba las muertes de los pueblos del Rincón y Mancornado, “pues saben que el yndio Paredes traxo de Curasao una Valandra cargada de Polvora, Balas, Fusiles y Maises para proveer sus indios. Pacho Gamez ha embarcado cantidad de Bestias de españoles, y Ganado para lo mismo. En Manaure y Madre vieja donde están los yndios del Rincón, estan sacando abordo del Corbodado muchos Pertrechos”. Y advertía:

Como las noticias de Guajiros son repetidas, es preciso repetir avisos. Tengo dicho a V.S. como tienen dispuesta una embestida general todos los yndios de la Nacion de arriba y abajo; el Real lo quieren poner en Abugeros, y apoderados de Moreno, y estancias, atacar la Ciudad quitándole las aguadas, entradas, y salidas, no sesando de hostilizarla, hasta destruirla, porque dicen han perdido el miedo a los españoles, y saben que no valen nada.⁸⁶

⁸⁵ La mayoría de información se tomó del informe enviado al virrey don Pedro Messía de la Zerda, escrito por don Gregorio Saenz Navarro, el 5 de junio de 1769, en el Río de la Hacha. Ver: AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 138, Fols. 857-862. También se puede consultar: Eduardo Barrera Monroy, *Mestizaje, comercio y resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000, Pags. 197-199.

⁸⁶ AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 119, Fols. 229r-229v. Año 1769.

Don Gerónimo se quejaba de la poca confianza que podía depositar en el indio Blancote, capitán del Sitio de la Soledad, quien estaba de parte de los españoles y quería vengar la muerte del cabo Sierra, su pariente; aunque reconocía que los “yndios de arriba llevan mui a mal que esté de parte de los españoles, y dicen lo han de destruir a el también”. Por tal motivo, pedía instalar un cuerpo de gente considerable de unos doscientos hombres, en compañía del Negro Silvestre del Cerro, “que me dicen es famoso Artillero, para el manejo de los Pedreros”, con la intención de evitar más ataques en La Soledad.

En el mes siguiente el gobernador de Maracaibo también informó sobre las “sublevaciones” de los indios y los ataques a las poblaciones cercanas a la ciudad del Río de la Hacha. Basado en las noticias que llegaban de Santa Marta y de sus conocimientos de la región sugirió la gravedad de los ataques de los *indios guajiros*:

Por lo que respecta a hacer la Guerra, los he visto manejar un Fusil, y fatigar un caballo como el mejor Europeo, sin olvidar su Arma Nacional la Fleca; a esto les acompaña un Espiritual bizarro, con mucha parte de Racionalidad, adquirida en el inmemorial trato, y Comercio que han tenido con todas las Naciones.

Estos Hombres, se mantienen sin comer, ni beber dos, y tres dias, y les satisface abrir en brebe instante la tierra con las manos, y beber un sorbo de agua de qualquier calidad que sea; comen raices de yerba, y Fruttillas silbestres, que uno, y otro acabarian con un Hombre de los nuestros en pocos dias: En el terreno que poseen, (que pasan de trescientas Leguas que forman un Angulo) son muy distantes las Aguadas, unas de otras, y por lo general salobres; para llegar a donde pueden retirar sus Ganados, se hace preciso acabar primero con ttodos los Guajiros, que compondrán veintte mill yndios de Fusil y Flechas.

El que tubiere suficiente ynstruccion del Genio Natibo de los Africanos y su modo de hacer la Guerra, conocerá que en todo son una biva Estampa de aquellos, los yndios Guajiros; son ambiciosos,

Traidores, bengativos, desconfiados, y llenos de abominaciones, observando siempre el mas lebe descuido para sus empresas.⁸⁷

Lo que estaba advirtiendo el gobernador de Maracaibo, era la dificultad para aguantar la guerra declarada por los *indios guajiros*, un enfrentamiento insostenible por el “genio guerrero” y el conocimiento de los recursos naturales de la península, algo no poco desdeñable. El contrabando, las condiciones del desierto y hombres tan “desconfiados” - no ausentes de racionalidad- eran una mezcla letal para la agonía del Imperio español en las colonias americanas. Otras voces se expresaron en el mismo sentido. Era mejor hacer un mal trato, ceder a la “insolencia”, que ver a ritmo de muertes la derrota de los “civilizados” por parte de los “indios bárbaros”.

Mientras unos pedían calma, otros “incendiaban” la península llevando milicias e indios flecheros de regiones pacificadas. En atención a los pedidos de las autoridades de la ciudad del Río de la Hacha llegaron 100 hombres en diciembre de 1769 del batallón fijo de Cartagena y en junio de 1770 llegaron otros 100 hombres del mismo batallón, incluidos 20 artilleros.⁸⁸ En el año siguiente, en vista de que continuaban las hostilidades “en las vidas y haciendas de los españoles con todo género de armas que han causado notables daños al erario real y a los vasallos”, se resolvió que “se les obligue con el rigor de las armas a prestar la obediencia que son obligados, acometiéndoles como a **enemigos invasores**”.⁸⁹

Ya no eran vasallos sublevados o salvajes faltos de civilización, sino un enemigo que

⁸⁷ AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 119, Fols. 377r-377v. Junio de 1769.

⁸⁸ Eduardo Barrera, *Op. Cit.* Pag. 202

⁸⁹ Antonio Arévalo, *Op. Cit.* Pag. 42. Resaltado agregado.

buscaba irrumpir en la soberanía que los Reyes Católicos tenían sobre las colonias americanas, tal como lo eran calificados los ingleses o franceses en otras regiones del Continente.⁹⁰ Con la guerra declarada al enemigo, se mandaron 500 hombres escogidos del batallón y del Regimiento de Saboya, con un tren de artillería “muy lúcido” y 20 artilleros a los que se agregaron otros 20 que había con los ochenta hombres del Fijo de Cartagena. También se enviaron 50 hombres de las compañías de Santa Marta, 30 de dotación y 321 de las milicias, sumando 1021 hombres y 40 artilleros, sin contar 186 milicianos del Valle de Upar que estaban en los destacamentos del Guanábano, Guaracaca y otros parajes del camino del Valle, además otros 500 milicianos y 80 indios del Molino con una compañía de caballería que estaba pronta para salir a grito de guerra.

En febrero de 1772 el coronel don Josef Benito de Enzio, encargado de la expedición, solicitó 2000 hombres más y 100.000 pesos para el sustento de la tropa, aunque advirtió que antes de dar salida a la tropa, se “tomasen todas las retiradas” a los montes inaccesibles desde Maracaibo hasta el Valle de Upar y desde allí a la ciudad de Santa Marta, porque sin esto podría salir del Río de la Hacha “un millón de tropa con igual número de caudales” y sólo lograrían ser derrotados y extinguidos por los indios. En fin, entre cartas que iban y venían del Río de la Hacha a la capital del virreinato, la salida no se

⁹⁰ Para el caso del noreste mexicano, Cecilia Sheridan dice: “En el periodo Borbón se refuerza la imagen del nativo como enemigo de guerra, es decir como un sujeto definido, lo cual supone que la relación de alteridad se ha diluido. En consecuencia, el empeño civilizatorio que caracterizó el complejo proceso de conquista del noreste a lo largo de casi dos siglos, es sustituido por un empeño de exterminio como única vía de consolidación de la ocupación española en estos territorios, proceso en el que las alianzas estratégicas se emplearon como puente para el logro de la dominación”. Ver: Cecilia Sheridan, “‘indios amigos.’ Estrategias militares en la frontera noroeste novohispana”, Juan Ortiz Escamilla, *Fuerzas militares en Iberoamérica, siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos-El Colegio de Michoacán-Universidad Veracruzana, 2005, p.45

hizo y los gastos ascendían para el mes de marzo a los 34.155 pesos. Tanto que los indios llegaron a “asegurarse que los españoles les tenían miedo, y se ensoberbecieron”, hasta que en el mes de julio del mismo año llegó a Cartagena el señor virrey don Manuel de Guirior, quien tomando el mando del Reino resolvió encargar al coronel don Antonio de Arévalo de la pacificación de los “indios sublevados”, “valiéndose de la fuerza de las armas si lo tuviera por conveniente”.⁹¹ En este momento se instauró una nueva política que se venía aplicando en otras fronteras del continente: una pacificación negociada, regulada por el poblamiento nucleado español y las relaciones comerciales.⁹²

Ahora bien, antes de avanzar en el análisis de tan importante fase en las relaciones Wayúu–españoles, es necesario complejizar los niveles de profundidad de la realidad hasta el momento descrita. A pesar que sólo contamos con testimonios de los españoles, éstos mismos ayudarán a desestructurar el discurso colonial que en su interior alberga niveles densos de la realidad que representa.

Los ataques que recibieron desde los primeros días de mayo de 1769 no eran nuevos para *los españoles*. Las relaciones con los nativos se habían enmarcado en lógicas de guerra: una tensión permanente como forma de equilibrio en los intercambios comerciales y culturales. No era una confrontación constante y necesariamente violenta. Bloqueo de caminos, robos mutuos, “castigos” y “refriegas” eran lo común. Pero con la presión imperial sobre el

⁹¹ *Ibid.* Pag. 43

⁹² El comercio como el instrumento preferido para el control de los indios independientes constituía una respuesta práctica de España a su capacidad, cada vez menor, para pelear contra los indígenas americanos en un momento en el que las guerras en Europa consumían sus recursos. Ver: David Weber, *Op. Cit.*, p. 269.

territorio wayúu, los recursos naturales y la reducción de la población nativa de la península, las “funciones” y “refriegas”⁹³ se acrecentaron a niveles próximos a una más amplia confrontación.

La guerra declarada en el 1769 fue vivida y explicada desde múltiples ángulos. Según las fuentes documentales, se puede trazar tres vertientes interpretativas: una de larga duración que argumentaba la naturaleza perversa del indio y la presencia del demonio en sus acciones, muy similar a las discusiones del siglo XVI; otra, mucha más coyuntural, se inscribía en la disputa imperial y la situación de la monarquía hispana en ésta, acusando a los ingleses, franceses y holandeses de azuzar a los *indios guajiros* para matar a *los españoles* y así apropiarse de territorios geo-estratégicos para la penetración y control de las colonias españolas en América; y una tercera, mucho más enfocada en los problemas prácticos de las relaciones, donde primaba la alusión a acontecimientos de más corta duración pero no menos importantes, como el robo de haciendas y ganado, la muerte arbitraria del enemigo, los malos tratos o el rompimiento de pactos sociales que en algún momento habían logrado la convivencia en situaciones menos tensas.

Sin intención alguna de definir cuál era la *verdadera*, podríamos decir que las tres estructuraron una forma de actuar diversa y compleja, en correspondencia a tiempos históricos que se superponen o contraponen, sin negar cada uno de los mismos. La

⁹³ De esta forma se referían los españoles cuando tenían algún pequeño enfrentamiento con los nativos. En los diccionarios de la época *función* se llama “qualquiera acción de armas” y *refriega* “el reencuentro u contienda que tienen unos con otros”. Ver: *Diccionario de Autoridades*, 1732, Pag. 811, 2; 1737, Pag. 539, 2.

densidad de la realidad social teje la multiplicidad de *realidades* para sintetizarlas en un orden lógico que se reactualiza en los sistemas ideológicos y culturales existentes. Así pues, la discusión sobre el uso de la fuerza o la persuasión como método de conquista de los wayúu se inscribe en estructuras culturales con vigencia renovada desde el siglo XVI y con aparatos ideológicos más propensos a la readecuación más inmediata en la medida del control y desarrollo de los modos de producción de la vida material.

Como se ha dicho, el arribo de Carlos III al trono de la monarquía hispana marcó un cambio rotundo en las políticas de gobierno para las regiones de frontera. Las disputas imperiales y el afán “modernizador” de la Corona, obligó a emprender estrategias militares que lograran asegurar la soberanía sobre sus colonias y el monopolio de sus recursos y explotación. La primera traducción de estas reformas en la península de Guajira se concretó con el nombramiento del comerciante don Bernardo Ruiz Noriega como “pacificador” de los *indios guajiros*, marcando un nuevo rumbo en las relaciones entre nativos y colonizadores. En 1760 la Corona firmó un contrato con Noriega con el fin de llevar a cabo la conquista, reducción y pacificación de los nativos a cambio de privilegios políticos y económicos. Se pretendía acabar con los malos resultados de los misioneros durante los años anteriores e imponer finalmente un orden a favor del Rey. Con un discurso más civil y militarista, menos religioso, Noriega logró llegar a acuerdos con varios “capitanes” de indios de la península, con comerciantes y parte de las autoridades locales. Éste sería un antecedente importante para los enfrentamientos de 1769, donde las alianzas y disputas cimentadas por el “pacificador” saldrían a flote.

A poco tiempo de su nombramiento realizó un censo de *indios guajiros* que supuestamente había pacificado bajo su mando. Las cifras eran alentadoras pero la realidad mucho más compleja.

Censo de los indios Guajiros, 1760

“Lista de los indios guajiros que don Bernardino Ruiz de Noriega ha pacificado, reducido y pueblos que ha fundado en virtud del título que de cabo principal se le libró en Santa fé por el superior gobierno con fecha de 31 de mayo de 1760 años.”

Capitanes de parcialidades ⁹⁴	Sitio donde viven	Sitios que han pasado a ser pueblos	Número de indios de cada parcialidad
Pablo Majusare Thoribio	Chimare		2300
Caporinche Juan Jacinto	Macuira	En Ypapa al cargo del R.P.F Domingo de Castalla	2000 700
Santiago Maparaure Bernardo Moscote	Bahía Honda	En Bahía Honda al de Fr. Felix de Masa Miguel	600 500
La india Basilia	Bahía Honda		200
La india María	Serranías de Macuyra		300
Antonio Casapuse Balthazar Joseph	Sabana del Valle	En el Carrizal de Fr. Manuel de Monteza	600 1000
Bermúdez	Rincón del Carpintero		500
Governadorcito y	Manaure		300

⁹⁴ “Indios guajiros pacificados y reducidos sin incluir en estos los pueblos que estaban al cuidado de los Reverendísimos padres misioneros capuchinos que aunque no estaban reducidos los toleraban como expresaron en sus cartas que remití a vuestra excelencia y por los padrones que hice sacar de ellos, tienen el número a saber”.

Nicolás Francisco		
Garuach, Moyranay	Parauje, camino de Maracaibo	4500
Ambrosio	El Salado, camino de Maracaibo	600
Bartholico	El Salado, sujetos a Parauje	550
Joseph Boronboro	Boronboro	250
Mayordomito	Los Manantiales	300
Kepé	El Toco	100
Parajure	El Calabozo	300
TOTALES		15.650

**Indios que estaban bajo el cuidado de los padres misioneros capuchinos que
“aunque no estaban reducidos los toleraban”.**

En el pueblo de Orino al cargo del Reverendo Padre Fray Pedro de Alcañizas	1000
La Cruz, del Reverendo Padre fray Basilio de Alcalá	600
Pueblo de Menores sin religiosos	200
Boronata, del Reverendo padre fray Diego Museros	1000
Pueblo de Rincón, del Reverendo padre fray Basilio del Calich	1500
Total	4300
Total general de indios reducidos y pacificados	19.950

Tomado de: Hermes Tovar Pinzón, Jorge Andrés Tovar Mora y Camilo Ernesto Tovar Mora, *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada (1750-1830)*, Bogotá, Archivo General de la Nación, 1994, pp. 531-532

Lo que es cierto es que para enviar una información tan alentadora al virrey, don Bernardino se valió de sus dotes de comerciante.⁹⁵ Salió a “reconocer el territorio de los guajiros”, fue padrino de una hija del cacique don Cecilio López de Sierra y visitó los pueblos del Rincón, Orino, la Cruz y el sitio de la Soledad para publicar mando donde se ordenaba el vivir “bajo campana” y acabar con toda dispersión de la población,

⁹⁵ El papel de don Bernardo ya se ha explicado en otros capítulos, sólo me interesa tratarlo nuevamente para retomar aspectos cruciales para la guerra de 1769.

amenazando con una orca que había puesto en la mitad de la plaza para castigar a quien se resistiera. Pero las amenazas no solo eran para los nativos, como buen comerciante que era, Noriega denunció a muchos españoles que se dedicaban al “trato ilícito” tanto que afirmó: “es más trabajo el conquistar a los españoles, que residen por estos parages, que a los yndios de quienes viven sostenidos, y aun muchos de ellos retirados, viviendo en su misma barbari[dad], sin Dios y sin Rey, y sin Ley”. Por tal motivo, y como estrategia para ganarse la confianza de los nativos, persiguió a varios españoles que “orrorizaban” a los indios Majusare, Mascote, Basilia, Balthasar y otras cabezas de parcialidades.

Don Bernardo también utilizó una de las estrategias más importantes de la política indígena española: divide y vencerás⁹⁶. Incentivó disputas entre comerciantes y contrabandistas, mediando su propio proyecto personal, y atomizó disputas claniles que mantenían los wayúu por medio de cortejos y privilegios de tránsito y comercio de manera que los *indios guajiros* se pelearan entre sí y no con *los españoles*. Del otro lado, vecinos y españoles del Río de la Hacha que no veían beneficios con la “empresa” difundían entre los nativos rumores de que Noriega quería reducirlos a esclavos, hacerlos pagar tributo, apoderarse del ganado y posteriormente embarcar a las “cabezas de parcialidades para llevarlos a España a trabajar al Rey”.⁹⁷

⁹⁶ David Weber, *Op. Cit.* Pag. 219

⁹⁷ AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Folios 177-184, Año 1761.

Esta “cizaña” obligó a intensificar el trabajo político y lograr el apoyo explícito y escrito de los “capitanes” de indios. En tal sentido, don Pablo Masurare, “capitán” de indios en Macuyra, envió carta al virrey para informarle que:

Haviendo publicado Don Bernardo Ruiz la Conquista que trajo a su cargo los malos españoles me digeron havia venido para matar y destruir a mi y a toda mi gente, cuios temores me hizieron prevenir para defender en el mejor modo qu. me fuera posible; pero haviendome despachado su buena palabra con la Gente que mando de sus soldados, prometiendome su amistad y que me ampararia en todo si confesaba la Relixion Catholica y me rendia a obediencia al Rey de España, se sosegó mi Corazon de los temores; pero siempre con bastante reselo hasta que me remitió dicho Don Bernardo la carta de Vuestra Excelencia de 12 de Diziembre con un oficial, con la que se acabo de sosegar mi corazon, determinandome pasar inmediatamente a ver a dicho Don Bernardo acompañando a su Gente, y havi//Fol.666v//endome puesto en su presencia con 100 hombres de los mios me resivio con mucho gusto en su casa en la que nos ha tenido hasta que con benignidad trato sus capitulaciones, que haviendonoslas explicado nuestros lenguarazes assi [yo] como todos los de mi parzialidad las [acep]tamos con sumo apresio, sugetandonos a todas ellas con mucho gusto, y ofrezriendome con todas mi fuerzas en favor de la empresa por ceder en servicio del verdadero Dios y Religion Catholica de el Rey de españa nuestro Señor y del bien y utilidad comun, mia y de mi parsialidad como Vuestra Excelencia me lo advierte, y dandole muchas *grazias* por que nos haia favorecido con tan buen conquistador le prometo su atencion en todo quanto me sea posible, y en tanto pido a Dios Guarde a Vuestra Excelencia muchos años para amparo de los naturales...⁹⁸

La carta decía lo que quería oír el virrey. El buen desempeño de los soldados y su comandante, la pacificación y obediencia a Dios y al Rey de los nativos y la firma de un contrato donde se apoyaba la conquista para el bien común. A pesar que la carta es firmada por don Pablo Masurare, en letra legible, como lo podrían hacer varios indios-mestizos de la región, es válido sospechar que la carta fue redactada por encargo de don Bernardo, acorde con sus intereses y lograr la tranquilidad del virrey. Además, en ninguno

⁹⁸ AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 134, Fols. 666r-666v. Carta firma el 6 de febrero de 1761.

de los “capitanes” de indios se había comprobado tal obediencia y entrega, como estaba demostrado y se demostraría en los enfrentamientos posteriores. Otro punto importante es la similitud de la carta que envió al virrey el cacique don Toribio Caporinche, fechada el 5 de febrero, expresando el temor que le metieron los españoles, el buen trato de Noriega, la obediencia a Dios y al Rey y el gusto por firmar las capitulaciones a favor del Rey.

Sin embargo, es difícil dudar de los contratos celebrados entre Noriega y los nativos. Los wayúu precisamente se caracterizaban por su dispersión y autonomía clanil para decidir qué tipo de relación establecían con los españoles, aspecto que se aprovechó sagazmente para escriturar en forma de capitulaciones diversos acuerdos a los que había llegado don Bernardo con los “capitanes” de indios: don Pablo Masurare, don Toribio Caporinche, Santiago de Heredia, Moscote, Balthasar Joseph y posteriormente con Juan Parajure. Según los informes, los “capitanes” aceptaron las capitulaciones después de una reunión con mucha comida, bebida y agasajos, sin oposición alguna y dispuestos reconocer y recibir la religión católica; confesar su rendición al monarca Carlos III y obedecer como buenos vasallos; formarse en pueblos bajo doctrina; no utilizar armas envenenadas; ayudar a don Bernardo en la conquista de rebeldes; asistir en la construcción de villas y ciudades; tener una sola mujer; cooperar con el aumento de la Real Hacienda; “noticiar” al Capitán de la empresa; abandonar la consulta de los piaches⁹⁹; cortarse el pelo; no andar con armas y vivir en paz. En contraparte, las capitulaciones le concedían a los nativos diez años libres

⁹⁹ Curanderos

de “pensión, tributo y tasa” y la expulsión de los españoles que vivieran entre sus pueblos y les afectara estar sujetos a “campana”.¹⁰⁰

Con gran júbilo se recibieron las capitulaciones. Por primera vez en la península se había dejado constancia escrita de los “acuerdos” entre españoles y nativos.¹⁰¹ Sin “derramar sangre” la conquista se lograba, como se había intentado por lo largo y ancho del continente en tiempos de los Austrias, pero con la somnolencia de la comida y la bebida todo se vino abajo. Después de agasajos y regalos, para abril del mismo año Majusare se encontraba en problemas con los españoles y no reconocía ninguna capitulación firmada con Noriega.

En realidad se tratada de una reacción a los excesos de los españoles, pues Don Bernardo había ofrecido “a los conquistadores que me acompañasen” las tierras “que hay de ese Río [de la Hacha] hasta el de Sucui”, es decir, toda la península de la Guajira, lo cual causó duros enfrentamientos entre los indios y los milicianos.¹⁰² En el mismo año recibió una real orden desde Madrid prohibiéndole que comprara armas a colonias extranjeras; el cabildo del Río de la Hacha le discutió la jurisdicción sobre la Guajira; le recayeron serias

¹⁰⁰ AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 119, Fols. 113r-114v

¹⁰¹ Estas capitulaciones fueron de suma importancia en la creación imperial y local de las políticas indígenas españolas. Como es de suponer, la guerra y la violencia no se mantuvo siempre en las fronteras de la América Hispánica. Se dieron treguas y acuerdos que no necesariamente pasaban por el ritual de la escritura, se quedaban en las palabras y acciones que las partes prometían cumplir hasta que algo extraordinario obligara la ruptura. Pero también se dieron desde el siglo XVI importantes pactos escritos entre indígenas no dominados y los españoles, tal como se intentaría realizar en las postrimerías del siglo XVIII donde las condiciones locales y globales lo permitieran, evitando altos costos humanos y económicos para la Corona. Ver: Abelardo Levaggi, *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

¹⁰² AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fols. 672-673.

acusaciones de contrabando y sufrió diversas conspiraciones lideradas por el comandante del Río de la Hacha, don Francisco Piñero, al azuzar a los indios del Pueblo de la Cruz, el Rincón y Orino por medio de Juan Saurat quien gritó “viva el Rey y mueran los traidores de la Soledad y de la Conquista, y que [en] breve verían preso a Don Bernardo Ruiz, si por Maracaybo no se había huido para España, que ya se había acabado la conquista”.¹⁰³ De tal modo terminó la “campana” de don Bernardo. Inmerso en escándalos y conspiraciones, la Corona revocó la capitulación hecha con el comerciante, quien había dejado una situación de pánico para la península: la beligerancia nativa seguía intacta y su capacidad de agresión peor, pues en un censo que realizaron en 1763 se advertía la gran cantidad de *indios guajiros* que estaban en capacidad de tomar las armas:

Indios guajiros capaces de tomar las armas en 1763

Parcialidad	Autoridad española	Capitán y/o líder	Número de indios
Pueblo de Boronata	Fray Domingo de Castaña	El cacique don Cecilio Sierra	200
Pueblo del Rincón	Fray Basilio Caliche	Moyrana y su segundo, el Capitancito	250
Pueblo de la Cruz	Fray Cirilio	Felix Sigarroa	200
Pueblo de Orinio	Fray Pedro Alcañiz	Sarpoña	500
Pueblo de Laguna de Fuentes	Fray Benito Besicaldo	Joseph Palo	150
Parauje		Galanito y Patricio	400
Las Cruces		Lizarzaba	150
Calabazo		Josephito	100
Manaure		Mathias	60
Calabazo		Gobernadorcito y Parauje	160
Carrizal		Pacho Gámez	200

¹⁰³ AGN, *Miscelánea*, Tomo 52, Fols. 1-68. Año 1761. En: *Materiales para el estudio de las relaciones...*, *Op. Cit.* p. 77.

El Toco	Ronquito y Parayne	150
El totumo	Galana, Jullamaro y otros	200
Cabo de la Vela	Bermúdez	100
Bahía Honda	Juan Jacinto, Maparaure y Juan Sarra	200
Ypapá	Moscote	180
Chimare	Majusare y Paredes	500
Tayare		60
Sabana del Valle	Quepé y Mara	600
Macuyra	Mayaira, Auripasi, Parajara, Auripa y Antonio Prieto	1600
Cojoro	Marguarsare, Payarigua, Garieva, Asero, Payaira y Guantaparo	1000
La Teta	Caramaro, Parayema, Aparafira, Guroro, Garaura, Caribepo, Sarara y Mapayure	700
Otras parcialidades		4500
TOTAL		12160

Tomado de: AGN-B, *Milicias y Marina*, tomo 124, fol., 586r. "Extracto de los yndios guagiros capaces de tomar armas, y asaltan en la Provincia del Rio de la Hacha, echo ultimamente por Parcialidades, y apedimento del Ytmo. Sor. D. Nicolas Gil Martinez Obpo. de esta Provincia de Sta. Marta"

La Corona durante años dudó en diseñar una nueva estrategia de conquista. Si con Ruiz se había decidido por la combinación entre fuerza y comercio, las misiones habían fracasado y la presencia inglesa cada vez presionaba más, solo el año de 1766 con el nombramiento de don Jerónimo de Mendoza como comandante del Río de la Hacha, se la jugó por la vía militar para conquistar definitivamente la península. Ya en otras regiones americanas se había hecho más evidente el giro en la política de fronteras del régimen Borbón. La desilusión con la orientación misional de la política fronteriza precedió la reforma militar

en el Nuevo Reino de Granada. La organización de los ejércitos y el envío de fuertes tropas donde los “indios bárbaros” hostilizaban la “vida bajo campana” se fortaleció con la dinámica regional del Río de la Hacha, debido a la fuerte campaña que el Cabildo había iniciado contra los nativos, teniendo en cuenta los informes sobre los indios en capacidad de tomar las armas y agredir a los españoles. Las principales temáticas en los informes que le llegaban al virrey, se reducían a denunciar el intercambio de mercancías, ganado y armas de fuego entre los nativos y los ingleses que merodeaban la península; los constantes ataques a las haciendas y el hurto indiscriminado del ganado de los españoles.

Don Jerónimo de Mendoza profundizó tal discurso de guerra. Las cartas e informes llegaban a Santafé con olor a pólvora. Sus principales solicitudes eran armas y municiones: pertrechos, saquillos de metralla, atacadoras, sacatrapos, chifles, agujas de cañón, cartuchos, espeques, cubichetes, fusiles, bayonetas, piedras de fusil, balas, pólvora y un “Montaje con todo un aparejo”.¹⁰⁴ Además, pedía el apoyo con balandras y goletas para proveerlo de armamento y evitar el “trato ilícito” de los nativos con los ingleses. El grito de guerra de don Jerónimo era contundente: *los españoles* contra los *indios guajiros*. Desde la cabeza del Rey hasta el más mísero súbdito de la ciudad del Río de la Hacha se debían unir para aplicar “el castigo general” a los “indios bárbaros”. Su mayor deseo era armar a cuanto indio, mestizo, mulato, zambo o español, es decir, cualquiera que le interesara sumarse a la expedición para desposeer a los indios de las haciendas hurtadas, “que causa en ellos tanta altivez, y arrogancia”, y a la vez, aprehender a las cabezas principales de los

¹⁰⁴ AGN, *Caciques e indios*, Tomo 71, Fol. 16r. Año 1768.

indios para llevarlos a Cartagena y aplicar un “castigo ejemplar” que causara escarmiento en los demás.¹⁰⁵

Es ilustrativa la reunión que el Cabildo de la ciudad del Río de la Hacha celebró el 23 de enero de 1768. El tema central era el apoyo a la “empresa de conquista de los Guajiros”. El alcalde ordinario de primer voto sugirió que la mejor forma de contener a los nativos era el quitarles todos los bienes de ganado que tenían y cortar el tráfico ilícito con los ingleses; el alcalde de segundo voto se sumó a su compañero y apoyó “el exterminio total sus bienes” para lograr la subordinación necesaria; el contador oficial de la Real Hacienda se expresó a favor de tomar las armas para castigarlos y controlar el acceso de bienes que tenían por medio del intercambio de perlas en el Cabo de la Vela y, finalmente, el regidor y el procurador se “conformaron con lo dicho”. Esta discusión se enriqueció con la convocatoria a cabildo abierto que hizo el gobernador don Jerónimo Mendoza, donde los vecinos

dijeron a una voz, que hera mui conveniente al servicio de ambas Magestades bien y utilidad de toda esta república el contener y castigarlos como corresponde, para por este medio ver si se pueden evitar los continuos robos y perjuicios que a cada paso experimentan todos, y que de no ejecutarse la consecución de esta empresa tan conveniente, estan espuestos a que dichos yndios los mortifiquen, y los dejen sin hacienda alguna, por lo que cada uno ofreció por su parte concurrir con su persona Armas y lo demás que cada uno pudiese al respecto de sus fuerzas contribuir, para execucion...¹⁰⁶

¹⁰⁵ *Ibid.* Fol. 5r. Año 1768.

¹⁰⁶ *Ibid.* Fol. 40r.

El discurso de guerra cada vez era más intenso y generalizado. A la voz del Rey de realizar una conquista *definitiva*, las autoridades locales y los vecinos, según los informes, ya se habían sumado. Esta situación es interesante compararla con lo sucedido en el norte del virreinato de la Nueva España. Según la historiadora Sara Ortelli, a mediados del siglo XVIII con la intervención del Estado Borbón en las fronteras, las autoridades, la élite y los pobladores en general de Nueva Vizcaya colaboraron para la construcción de la figura del enemigo externo y común al incentivar una visión de los “apaches” como los grandes culpables de la mayor parte de los problemas que atravesaba la provincia. La frontera de guerra y el conflicto con los enemigos otorgaban cohesión al Norte y podía jugar a favor de los intereses económicos y políticos de los poderosos locales. Estos hombres vieron amenazados sus privilegios como consecuencia de las iniciativas diseñadas desde la metrópoli, que determinaban una creciente injerencia estatal sobre el entramado de intereses personales y corporativos locales y socavaban derechos adquiridos. La guerra era el mejor discurso como estrategia de resistencia a las órdenes imperiales. Fruto de una detallada investigación, Ortelli llegó a la conclusión de que el trasfondo de la guerra de los “apaches” era el negocio del ganado, el cual formaba parte del funcionamiento global de la sociedad local y se insertaba en circuitos mercantiles clandestinos que involucraban a prominentes personajes de la élite.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Sara Ortelli, *Trama de una guerra conveniente. Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007, pp. 68, 161, 213.

En base a la comparación, se podría sugerir que parte del discurso de guerra que se expresaba desde la ciudad del Río de la Hacha era una estrategia de las autoridades locales y personas influyentes para crear un enemigo común responsable de toda acción ilícita en la península. El apoyo que le brindaban a don Jerónimo de Mendoza quizás sólo era parte de una jugada maestra para meterlo en la “boca del lobo” y comprobar la imposibilidad de conquistar a los *indios guajiros*, así poder seguir disfrutando de los beneficios de una economía de especulación y pillaje. Si bien los conflictos y el discurso de guerra se pueden explicar como parte de estas estrategias, es insuficiente para abarcar el desarrollo de los hechos, la simultaneidad de modos de producción de la vida material y la cosmovisión wayúu para significar estos procesos.

Si el discurso escondía una guerra conveniente para las élites locales, las acciones emprendidas por don Jerónimo y apoyadas totalmente por el Cabildo y los vecinos de la ciudad del Río de la Hacha no hubieran llegado tan lejos, al punto de penetrar territorios de los guajiros y capturar a los “capitanes” de indios para llevarlos a la ciudad de Cartagena. Los únicos que podían dimensionar la gravedad de estas acciones eran las élites locales, las cuales parecían más bien simpatizar con don Jerónimo en el proyecto por recuperar la pesquería de perlas en el Cabo de la Vela y las cabezas de ganado supuestamente hurtado de sus haciendas.

El discurso de guerra fue tan profundo que permeó los ámbitos de la vida cotidiana en la ciudad y los pueblos de misiones. Debido a los extraños movimientos de los nativos por

las diversas regiones de la península, don Jerónimo prohibió dejarlos transitar libremente, no permitir el paso por los Sitios y pueblos a los indios de la “calidad que fuere”, pues con “capa de pacíficos son los peores enemigos”; también prohibió el dejarles extraer maíces, plátanos “ni otra qualquiera especie de víveres, assi por enseñar la experiencia que muchos de ellos proveen con estos alimentos, a las parcialidades enemigas, a quienes se procura con la mayor fuerza hostilizar, como por no exponer esta ciudad a la grave necesidad que annualmente padece”. Además, advirtió que en caso de “encontrarse algún yndio pintado desnudo, y armado, pueda qualquier vecino, o el que no lo sea, despojarlo, vien sea de flecha, o bien de escopeta expropiandosela para sí, y en caso de resistencia, valer de la fuerza, y si pudiere aprehenderlo, lo traiga a esta ciudad, en donde se le dará el correspondiente castigo”. Quien no cumpliera con estas instrucciones podría sufrir la confiscación de sus bienes o pagar seis años de destierro en los presidios de África.¹⁰⁸ Para mestizos, españoles o “indios” reducidos no era fácil cumplir con estas indicaciones. Muchos de ellos tenían relaciones parentales, de amistad o de intercambio comercial con los “indios” no reducidos.

Sin embargo, el comandante Mendoza seguía alentando los ánimos de guerra, ahora ya entre sus soldados, a quienes reunió en una ocasión en el Pueblo de Soledad para decirles:

Silencio. Señores: el fin de mi desseo solo se dirige, a que tanto barvaro no peresca eternamente que logremos estas Almas pues Dios Nuestro Señor, con solo este objeto, nos ha de ayudar. El valor

¹⁰⁸ AGN, *Caciques e indios*, Tomo 71, Fols. 101v-102r. Año1769

Amigos. Animo, y buena obra, todos a una voz respondieron: assi sera, viva la virgen, viva la virgen, qué grita? y regocijo tan igual!¹⁰⁹

Pero el ánimo no es suficiente para ganar la guerra. Después de 42 días de campaña el cuerpo de trescientos hombres se había retirado, “no tanto por el daño que de los enemigos recibieron”, sino por las condiciones del terreno, la falta de agua y la fatiga del sol. Así, la mayor parte de los soldados huyeron a pie, dejaron las sillas y equipajes por la muerte de sus caballos, tanto que al llegar a las poblaciones más cercanas “parecían cadáveres según lo mucho que havian padecido con la sed”. A la misma velocidad que se reconocían los fracasos, las noticias de posibles ataques de los nativos aumentaban. Alianzas claniles se cocinaban en el centro de la península, “movimientos maliciosos”, la acumulación de flechas y arcos lo confirmaban. La guerra ofensiva que vigorosamente se había iniciado por parte de *los españoles* se derrumbó moralmente con las noticias sobre Río de la Hacha que fray Pedro de Alcañizas envió a don Jerónimo sólo quince días antes de reconocer oficialmente la guerra ofensiva que emprendieron decididamente los *indios guajiros*:

....no se puede ignorar que yo me halla viviendo entre los yndios de dia y noche, y dia y noche estoy observando palabras, o noticias y movimientos de ellos, y son las siguientes: que no dexarán a los españoles bestia alguna hasta dexarlos totalmente a pie, para que en viniendo ellos a embestir no tengan estos en que moverse ni defenderse y deste modo destruirnos o conquistarnos, como ellos dicen; que el yndio Paredes dice, que si los españoles tienen Rey, tambien lo tienen los yndios que es el; que si tienen comandante tambien el es comandante de los yndios; que pondrá a caballo a todos los yndios pobres, les dará armas, y pertrechos comprados con la mesma hacienda de los mesmos españoles, y que todo listo bendran a la embestida General.

¹⁰⁹ *Ibid.* Fol. 105v. Año 1769. Se realizaron pequeñas modificaciones ortográficas con el fin de facilitar la comprensión.

No se puede negar, señor, que quieren executar lo que dicen, pues son tantas las haciendas que estan acarriando para arriba que da compassion, en el sitio de la soledad todos los mas se hallan despojados de sus cortos animales, y solo han quedado dos, o tres atajuelos, y estas tan imposibles por dormir encerrados, que no estan capaces de buscar alimento para sus amos, de que se sigue estar todos pereciendo de necesidad, en laguna de fuentes han barrido con todo que da compacion en la cruz no cesan de sacar atajos. Oy dia los maiores corsarios son yndios de acá, como los deudos de Chepito, Dieguito, Matheo, y otros sus aliados, todos los quales hurtan por influxo de Paredes para que no pierdan las haciendas sus compatriotas, que le an quitado los españoles en las salidas antecedentes.¹¹⁰

Del discurso de guerra se pasó a los hechos de guerra, pero con una serie de acciones ofensivas por parte de los nativos. Como el testimonio anterior lo relata, se presentía un “movimiento” de mayores magnitudes que afectaría seriamente la permanencia y vida de *los españoles* en la península de la Guajira. Sin embargo, estas acciones no sólo estaban inscritas en una lógica de resistencia o reacción a la guerra ofensiva española, sino que correspondían también a lógicas de su propio orden social, a su cosmovisión, a su propia historicidad.

Un primer intento interpretativo en este sentido lo hicieron los españoles. Después de ver que la guerra se estaba perdiendo, le tocó a la Corona negociar una mala paz: detener el avance indiscriminado de las milicias, cambiar de comandante y ofrecer regalos e indultos a todos los *indios* guajiros. Algunos funcionarios empezaron a reconocer que los ataques nativos se debían al abuso y robo de ganado que constantemente hacían los vecinos del Río de la Hacha a los indios, tal como lo informó Antonio de Arévalo en el año de 1772:

¹¹⁰ *Ibid.* Fols. 156r-156v. 15 de abril de 1769. El documento está mal empastado, con foliación invertida.

“Todos estos indios se quejan de que antes de la guerra les quitaron por fuerza muchos ganados, caballos y mulas y que también les pidieron otras prestadas y no se les han vuelto, habiéndolo vendido todo en el Río de la Hacha”.¹¹¹ Los verdaderos culpables de la guerra habían sido los vecinos de la ciudad y Sitios que se empezaron a atacar a los indios que estaban reducidos en pueblos: “matando a muchos, prendiendo a otros, y Robando a todos”.¹¹² Así *los españoles* explicaron la guerra, desde el “punto de vista” indígena.

Sin embargo, la colonialidad del poder y el proyecto civilizador de los españoles negó la comprensión más compleja del sentido guerrero de los nativos. El robo de ganado, el hostigamiento en los pueblos y las muertes arbitrarias de indios sólo era la causa y no el móvil lógico determinante respecto a su propia cosmovisión, a su proceso de etnogénesis vital y cambiante, con multiplicidad de sentidos y significados. En este sentido la guerra de 1769 no es más que la expresión liminal de los diversos sistemas ideológicos wayúu integrados como un macrosistema estructurado y congruente. La guerra, las relaciones claniles-parentales, los intercambios comerciales, entre otros, están inscritos en ésta lógica.

Para empezar a explorar con mayor detenimiento el macrosistema wayúu en relación con los conflictos coloniales, es importante recordar que José Nicolás de la Rosa había afirmado a principios del siglo XVIII que los guajiros “guardan la justicia conmutativa como la distributiva, aunque con tan malos medios”.¹¹³ Según el orden jurídico occidental,

¹¹¹ Antonio de Arévalo, *La pacificación de la provincia... Op. Cit.* p. 63.

¹¹² AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 119, Fols. 375r-379v.

¹¹³ José Nicolás de la Rosa, *Floresta de la Santa Iglesia Catedral...Op.Cit.*, Pag. 303

la justicia conmutativa es la que regula los intercambios: su objetivo fundamental es que las dos cosas que se intercambian sean de igual valor, con el fin de que el intercambio pueda ser considerado “justo”. La justicia distributiva es en la que se inspira la autoridad pública para la distribución de honores y gravámenes: su objetivo es que a cada uno le sea dado lo que le corresponde con base en criterios que pueden cambiar, de acuerdo con la diversidad de las situaciones objetivas o de los puntos de vidas. Dicho de otro modo, la justicia conmutativa ha sido definida como la que tiene lugar entre las partes, la distributiva es aquella que tiene lugar entre el todo y las partes.¹¹⁴

El sentido en el que De la Rosa habla de “sistema de justicia” wayúu, era precisamente en la coexistencia de dos órdenes de intercambio: uno que se realizaban al interior de ellos (los clanes como las partes) y otro el que se aplicaba con los arijunas o españoles (las partes en relación con el todo): “Es política entre ellos que lo mismo y la misma porción que se le da a uno, se ha de dar a cada cual de ellos”, mientras que “si el demandado es arijuna” el intercambio se realizaba “con grande astucia”. Esto se explica en la medida que el espacio social que separa a aquellos que intercambian, condiciona el modo de intercambio, es decir que el concepto de lo “justo” siempre es provisional y arbitrario pero lógico y congruente. A diferencia de las “sociedades con Estado” en las que existe una institución que se encarga de castigar las culpas y los delitos, la sociedad wayúu entendida como una

¹¹⁴ Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad...Op. Cit.*, Pags. 20-21; Al respecto, Joaquín Escriche dice: “Justicia *conmutativa* es la que guarda una entera igualdad en los contratos, observando la proporción aritmética; y justicia *distributiva* la que reparte los premios y las penas en razón del mérito y calidad de las personas, guardando la proporción geométrica. Ver: Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, cuatro volúmenes, Madrid, Imprenta de Eduardo Cuesta, 1874, Tercer volumen, p. 833.

sociedad sin Estado, depositaba ésta función en la guerra y el don como instituciones sociales reguladoras del intercambio, sin separación alguna del orden social general.¹¹⁵

Ahora bien, propongo la construcción de un esquema de reciprocidades del intercambio que nos permita comprender y conceptualizar la relación entre el don y la guerra en el proceso histórico acá descrito. Basándome en la propuesta del antropólogo norteamericano Marshall Sahlins¹¹⁶, voy a manejar tres tipos de reciprocidades que se dan en el intercambio wayúu: *generalizada, equilibrada y negativa*. La primera se refiere a un “extremo solidario” en las transacciones, que están casi en la línea de la ayuda prestada (casi altruista) y, si es posible y necesario, la ayuda retribuida, se presenta con mayor frecuencia entre los clanes y sus “cabezas principales”, privilegiando las relaciones sociales sobre el valor de lo material, como expresión de alianza y paz; la segunda se refiere al intercambio directo: consiste en el equilibrio preciso de la reciprocidad que se concreta en la entrega habitual del equivalente de la cosa recibida, son transacciones que estipulan una retribución de valor o utilidad conmensurados dentro de un periodo finito y no muy largo, con un flujo preponderante de objetos materiales apoyado en las relaciones sociales que se tejen cotidianamente entre los clanes (las partes) y entre los clanes y los españoles. La reciprocidad negativa, es el intento de obtener algo a cambio gozando de impunidad,

¹¹⁵ Es significativo que el comandante Antonio de Arévalo explicara la guerra ofensiva de los wayúu de 1769 por falta de justicia: “...en todos estos pueblos o sitios no se ha hecho justicia mucho tiempo hace ni reconocen la autoridad real porque han estado hasta ahora como separados y hechos dueños del país, viviendo a su libertad sin sujeción ni reconocimiento a la obediencia que deben tener como vasallos del Rey, lo que se hace increíble aún estándose palpando”. En: Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p.130.

¹¹⁶ Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra, Op. Cit.*, pp. 212-213. El autor propone éste esquema para la comprensión general de las llamadas “sociedades primitivas”, sin embargo, yo he realizado serias modificaciones en su definición teniendo en cuenta el tiempo y espacio para la sociedad en cuestión.

las transacciones iniciadas y dirigidas en vistas a una ventaja utilitaria neta, practicada con más frecuencia por el grupo colonizador que al emular una superioridad étnica y cultural atomiza las transacciones por medio de la usura, el robo y el regateo, incluso la explotación.

Éste régimen de reciprocidades no funciona en abstracto, es fruto del proceso de etnogénesis wayúu y del desarrollo de la sociedad colonial durante casi tres siglos de presencia en la península. Como los testimonios abundan para el siglo XVIII debido a los eventos mundiales y la reestructuración del poder monárquico hispánico en las fronteras americanas, se puede constatar que en dicho siglo se profundizó un conflicto de reciprocidades. Si bien estos conflictos eran comunes entre los mismos clanes wayúu, el orden colonial con nuevos actores sociales alteró la composición étnica de las partes al punto de definir dos nuevas partes en confrontación: *los españoles* y *los indios guajiros*.¹¹⁷

Estos fueron los bandos en confrontación expresados en la guerra de 1769. Españoles, mestizos, negros y zambos se alinearon en un solo grupo para representar los intereses monárquicos, los privilegios mercantiles y los derechos de explotación de los recursos humanos y materiales con los que gozaba la península. El otro bando, denominado

¹¹⁷ Para el noreste mexicano Cecilia Sheridan ha constatado cómo en las primeras décadas de la ocupación española se registraban los grupos nativos organizados en pequeñas bandas de quince a veinte individuos, mientras que conforme se amplía la ocupación del espacio, el número de personas registradas en cada unidad aumenta en la misma medida en que disminuye el registro de grupos. Para el siglo XVIII se ha constatado cómo la diversidad disminuye en la medida que coincide un cambio importante en las políticas hispanas en torno a la forma o formas instrumentadas para controlar a los indios y el fortalecimiento de las redes o alianzas indígenas. Ver: Cecilia Sheridan, "Territorios y fronteras en el noreste novohispano", en: Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor Aldrete, *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas – Plaza y Valdés Editores, 2004, p.463.

colonialmente como los *indios guajiros* estaban compuesto por los clanes-wayúu, reducidos y no reducidos, mestizos, zambos, mulatos, e incluso, algunos españoles, quienes reivindicaban la autonomía de los nativos sobre su proceder, la imposición del orden político y económico colonial y la violación de códigos de intercambio que alteraban ciclos vitales de producción y reproducción de la vida material y simbólica nativa.

Todavía para la primera mitad del siglo XVIII las relaciones de reciprocidad mantenían un relativo equilibrio. Lo que llamaban los españoles el robo, el saqueo y la explotación se habían convertido elementos comunes en la cotidianidad de la península durante tres siglos: los colonizadores intentaban sobreponerse sobre los wayúu y éstos intentaban hacer lo mismo sobre los cozinás, un aguerrido grupo étnico minoritario que desde el siglo XVI se replegó en las partes montañosas de la península. Sin embargo, estas características propias de la reciprocidad negativa, sólo era la expresión de momentos coyunturales de una estructura más general de transacciones pacíficas y consensuadas, de una reciprocidad relativamente equilibrada en el sentido de que no se rompía la escala mutua de beneficios. Perlas, mercancías, mantas, armas, alimentos y mano de obra se intercambiaban cotidianamente, muchas veces sin preocupación alguna por su condición lícita o moral.

Otro elemento importante de intercambio fue la “sangre”. Cuando se pierde o se derrama, se cobra con otros bienes materiales o con la muerte. Verbigracia, en la actualidad después de un conflicto grave que implique muertes o heridas, el wayúu causante debe pagar

importantes indemnizaciones a las gentes del linaje o clan agredido, para lo cual realiza una colecta entre los miembros de su propio linaje para reunir el ganado, los objetos o el dinero reclamado por la parte contraria.¹¹⁸ Ésta costumbre fue uno de los mayores detonantes de conflictos en el periodo colonial. Como ya lo hemos dicho, mientras las estructuras sociales y políticas de los españoles tenían órganos centralizados de justicia que se encargaban de aplicar las penas y castigos, en los wayúu la justicia se regulaba por la guerra y el don, los cuales se efectuaban arbitrariamente por cada uno de los clanes. Cuando Nicolás de la Rosa estuvo en la península, impresionado por ésta costumbre dijo:

Es el indio Guajiro muy vengativo, y su rencor no tiene límite, pues a la hora y tiempo que se acuerda que alguno mató, hirió o maltrató a pariente suyo, aunque fuese muy desviado y haya mucho tiempo, dispone cobrar la sangre, y el modo es, armarse de su tungal, y partir a buscar al agresor, y hallado, le acuerda el homicidio, diciendo: **Tú, hermano, matando a mi pariente, y sangre no pagando conmigo, yo viniendo para cobrando mi sangre.** El otro, porque no la cobre derramando la suya, le pregunta: ¿Cuánto he darle? Y finalmente se ajustan en tantas cabezas de ganado vacuno, caballar, mular o gallinas, y si el agresor no tiene de donde pagar, o caso que tenga, no sea lo suficiente, es obligado a pedir limosna entre su parentela para esta paga, y ellos a dársela como uno puede, hasta que recoge las cabezas que ha de dar, y las entrega a su demandante, el cual no se ha apartado de allí, ni dormido ni desarmado, hasta estar satisfecho, y echar por delante su ganado, con lo que queda el otro libre de aquel acreedor, pero no de los demás parientes que el muerto tiene, porque cada cual hace la misma diligencia cuando se acuerda.¹¹⁹

¹¹⁸ Michel Perrin, *El camino de los indios... Op. Cit.*, Pag. 195; En la sociedad wayúu actual el sistema de resarcimiento o “pago” elimina, una vez acordado el monto de la retribución, cualquiera otra forma de penalización; se desconoce, por tanto, la privación de la libertad como castigo o como prevención. Ver: Roberto Pineda Giraldo, “¿Dos Guajiras?”, en: Gerardo Ardila (edt.), *La Guajira. De la memoria al porvenir (una visión antropológica)*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1990, p. 261.

¹¹⁹ José Nicolás de la Rosa, *Floresta...Op. Cit.*, Pag. 302. Un caso posterior que constata estas prácticas culturales en la sociedad wayúu colonial, está en un informe que le envían al gobernador don Antonio de Narváez y al virrey don Manuel Antonio Flórez en 1778, donde le dicen cómo los españoles le hicieron pagar a un “yndio de mala inclinación” dos reses que había matado y salado, con la advertencia de que las autoridades lo irían a castigar, motivo por el cual los capitanes de Auquexor y Rincón “se apersonaron y juntaron por la pobreza del agresor limosna entre los parientes según sus leyes, y costumbres le pagaron al instante” al agredido. AGN-B,

De suma gravedad era ésta situación para el régimen colonial. No tener el monopolio del derecho ni de la fuerza ya decía mucho de las relaciones de poder que se daban en la península: no poder legislar, no poder castigar, no poder penalizar era una evidente falta de poder. El mecanismo de resistencia de los españoles era la guerra, como argumento discursivo y como estrategia de justicia, pues todavía para el año 1718 se informaba que a ningún Guajiro se le había llevado causa alguna, aunque “se an muerto muchos en castigo de sus desvergüenzas y atrevimientos porque la Guerra así lo permite y dispone y más quando sucedió matar alevosamente a su mismo Capitán que lo era por el Rey Don Juan López sierra de los quales agresores todavía an quedado algunos sin castigo por andar largo”.¹²⁰

La situación no cambió mucho en los años subsiguientes. La impotencia por contener la “vana Ley de haver de pagar el que castiga al delincuente” en la que se habían criado los *indios guajiros* era denunciada constantemente en cartas e informes al virrey. El respeto y la obediencia por las estructuras jerárquicas promovidas por las autoridades españolas eran escasos. Al orden social nativo no se escapaba el cura, el juez o el militar, el comerciante, el esclavo o el peón; no importaba el cargo administrativo, su poderío económico o su condición étnica para pagar la agresión que cometieran, a todos cobraban pues preferían morir que vivir agraviados.

Miscelánea, Tomo CXLII, Fls. 567-575, Año 1778, “Sobre la necesidad de mantener intimidados a los indígenas”, En: *Materiales para el estudio de las relaciones inter-étnicas en la Guajira...*, *Op. Cit.*, p.253.

¹²⁰ AGN, *Caciques e indios*, Tomo 33, Fol. 538v.

Cansado de tantos ultrajes y soberbia de los guajiros, Fray Pedro de Alcañizas solicitó en 1761 el aprovisionamiento de armas como último posibilidad para lograr la obediencia y evitar “diarias molestias”, pues varios indios y el “capitán” reducidos en el Pueblo de San Francisco de Orino todavía se resistían a aceptar el castigo de los españoles. Un día llegó Manuel Daza a casa del fraile; peón y hermano del Capitán Carlos Daza del Valle de Upar, dejó su caballo padeando cerca de la puerta de la iglesia, mientras tanto los indios se llevaron los bastimentos, “que no era poco”, lo cual acrecentó la furia de fray Alcañizas quien mandó llamar al Capitán de indios para que contuviese a los culpables pero éste respondió con “tantas desvergüenzas” que el fraile le advirtió que lo castigaría a lo que inmediatamente

se vino acaesi¹²¹ y llegando, me cogió las manos, remociendome a un lado, y otro, y diciendo: a mi castigar? Yo soy tu negro? Y a estas voces se juntaron mas de cinquenta yndios armados, para apadrinar su Capitan y imbistio al referido Manuel Daza, y con un perro lo azoto lo que quiso, y de allí, pasó a sus caballos y también, los estubo sobando lo que quiso, yo me retiré a casa sin hablar palabra, y ube de padecer semejante ultrage, como otros (sin número) que hemos padecido, entre esta soberbia y fantástica nación Guagira en el término de más de quarenta años que, o unos, o otros hemos habitado en ella...¹²²

Una memoria histórica de la inocuidad hispánica en la península expresaba Alcañizas, unos indios que debían obedecer como negros, servir como esclavos, se aprovechaban de la pusilánime autoridad de los españoles e imponían un orden social en contra de Dios y el

¹²¹ Encima de mí.

¹²² AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 134, Fol. 610v-611r.

Rey. La carencia de poder político se explicaba según los tres tipos de poder que distinguía Aristóteles: el poder del padre sobre el hijo, del amo sobre el esclavo, del gobernante sobre los gobernados.¹²³ Según los españoles, los guajiros no correspondían a ningún tipo de poder que en Occidente habían sido ejes fundacionales del Estado, por lo cual deducían que su insolencia y soberbia se debía a un problema de autoridad. Como la Iglesia católica manejaba unas estructuras muy rígidas de poder y obediencia, los misioneros fueron de los más entusiastas para solicitar castigo oportuno, por la fuerza de las armas y, posteriormente, por la fuerza de Dios.

Caso práctico: el fiscal de este Pueblo de Juan de Dios robles en estos años passados, arreando los muchachos al rezo, con un latiguillo que llebaba en la mano por ceremonia, (pues nunca les puede tocar con el) jugueteando, alcanzó la punta del látigo a tocar en la cara de una china, que estaba hechada en su Chinchorro; y por esta vagatela hizieron pagar a dicho fiscal una Baca de quatro pesos: de lo que se infiere la impocibilidad de poderlos oprimir con algún castigo, tan necesario, para haberles de instruir en la fé, y religión Christiana, y arrancarles las leyes, y sectas de su Gentilidad.¹²⁴

Un choque de sistemas ideológicos se evidenciaba en la confrontación. Un orden político que funcionaba en la centralidad del poder y otro que funcionaba en la diseminación del mismo, contra la constitución de todo poder duradero. Como en los wayúu el castigo no es individual, muchos menos el poder. Toda acción que realiza un individuo involucra inevitablemente a toda la parentela, el *apushi*, a su clan, sea para cobrar o pagar la falta, el agravio; mientras en Occidente los delitos se individualizan, se castiga a la persona que los comete, en teoría, independiente de su pertenencia social, étnica o económica.

¹²³ Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad...* Op. Cit., p. 105.

¹²⁴ AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 134, Fol. 613r.

Para los wayúu los antecedentes más inmediatos a la guerra de 1769 correspondían precisamente a la preponderancia de una reciprocidad negativa donde los españoles pretendían imponer sus lógicas de intercambio, su sistema de justicia y sus modos de producción material y simbólica de la vida. El supuesto equilibrio de una reciprocidad relativamente generalizada se había fracturado desde la profundización de la conciencia imperial borbónica y la implementación de la guerra como proyecto aniquilador de los guajiros. Como antes se explicó, el tiempo que estuvo bajo el mando de las tropas don Jerónimo Mendoza, intensificó las prácticas de “tierra arrasada”, quemando rancherías, robando ganado indiscriminadamente y matando nativos sin cesar. Al parecer, ya se había convertido una práctica generalizada entre los vecinos del Río de la Hacha, quienes en los intercambios con los guajiros no les pagaban con plata sino con “maises podridos”, aguardiente, mantequilla, “más sebo que manteca de modo que esta enferma mucha gente”, además de robarles y matarlos.¹²⁵

Los agravios tuvieron varias respuestas por parte de los “capitanes” de indios. Unos, como el indio majusare en el Pueblo de Rincón, “que dice ser Rey de esta tierra”, envió “palabra”¹²⁶ a la ciudad del Río de la Hacha solicitando se le devolviera las “bestias, frenos enjalmes mais que descaminaron en las quatro bocas: y también dice el dicho magusare que el bastón que rompió a soldado de la guardia de ruis que se lo han de bolver para dar

¹²⁵ AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fol. 742r.

¹²⁶ “Palabra” o “embajada”: hace referencia a una persona bilingüe que se encargaba de llevar y traer las razones de los nativos a los españoles.

de palos a uno de ese lugar".¹²⁷ Otros preferían responder con la misma "moneda", pues "los indios por cualquiera vez que les quiten luego vienen a insultar a los españoles y criollos y estos con la misma facilidad a ellos matándose unos a otros sin ninguna razón ni justicia".¹²⁸

Pero el gran detonante fue la captura de varios "líderes" y capitanes" de indios que hizo don Jerónimo Mendoza. A finales de 1768 realizó una salida de conquista, en la cual destruyó haciendas, usurpó ganado y aprisionó a los "capitanes" que se encontraban en los pueblos. Como ejemplo de escarmiento, los mandó a las obras de Cartagena a pesar que varios vecinos de la ciudad le advirtieron la peligrosidad de tal medida, pues los *indios guajiros* habían advertido un gran levantamiento si se verificaba así. No tardó don Jerónimo en embarcar los presos para Cartagena como tampoco para llegar la noticia al pueblo del Rincón por una hija de uno de los desterrados, "y correr la grito o algazara de los indios para juntarse y consultar sobre lo que pasaba para vengar el agravio último que les acababan de hacer".¹²⁹ Así empezó la guerra ofensiva de los nativos en mayo de 1769.

Éste agravio junto con los rumores que recorrían toda la península, sosteniendo que los españoles querían "dejar pobres a los indios para tenerlos obedientes" o que "a los indios era necesario domarles la cerviz, dejándolos pobres", robándoles el ganado que poseían, como ya lo habían efectuado con Antonio Paredes, "capitán" de indios de Chimare, quien

¹²⁷ AGN, *Caciques e indios*, Tomo 4, Fol. 838r. Año 1764.

¹²⁸ AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fol. 655r. Año 1766.

¹²⁹ Antonio de Arévalo, *La pacificación ... Op. Cit.*, p. 40.

se consideraba como indio de paz y amigo de los españoles, le respondió con “palabra” a don Jerónimo de Mendoza con grande altivez y arrogancia: “que para el Padre Capellán tenía prevenida una raya (que es flecha de veneno mui activo) para los demás Pólvora, y Balas, y para el Cacique [General don Cecilio López] desprecios, que el no tenía miedo, que fueran, que bien de mañana aguardaba”.¹³⁰ Así pues, en poco tiempo los *indios guajiros* quemaron 60 posesiones de sitios y lugares, hatos y haciendas de españoles y se llevaron todos los ganados vacunos, caballares y mulares.

Como era su costumbre, ante cualquier agravio se levantó toda la parentela. A pesar de los constantes conflictos que existían entre los clanes, el agravio de los españoles los unió. Meses antes el gobernador don Jerónimo había intentado evitar dichas alianzas, partiendo del supuesto de que en ése momento “los yndios de toda la Provincia” se hallaban “en guerra unos con otros”. Propuso confirmar lealtades a los indios poderosos “capitanes” de indios, pero parece que sólo le respondió positivamente el indio Juan Jacinto, cuñado y enemigo de Antonio Paredes. Pero el panorama se le pintaba cada vez más negro. El 10 de mayo de 1769 se confirmaba que el mismo Paredes había viajado a Curazao para llevar a la península una balandra cargada de pólvora, balas, fusiles y maizes¹³¹; Pacho Gamez, “capitán” de los indios buzos en el Cabo de la Vela había embarcado bestias y ganado para intercambiar por armas; Blancote, capitán de Orino, a pesar que había dado algunas muestras de lealtad era ampliamente sospechoso, como se había informado en

¹³⁰ AGN, *Caciques e indios*, Tomo 71, Fol. 64v.

¹³¹ El mes de junio se informó que también Majusare había viajado a Curazao con “morral de perlas” para intercambiarlas por aguardiente, armas, pólvora, balas, frenos y espuelas. Ver: AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 119, Fol. 375r.

comunicaciones anteriores, cuando llegó al Pueblo de la Soledad el indio Margura con razón para el Cacique don Cecilio, diciéndole que:

Majusare y Paredes quedaban haciendo vastimento con ánimo de unidos con Caramaro y Pedro Gamez en vestir a este Pueblo y sitio de la Soledad, arrasarlos y quemarlos en venganza de la quema de sus casas disponiendo igualmente que se continúen los hurtos hasta Dexarnos a pie añadiendo éste que Blancote urge a que vajan a unirse con él...¹³²

La alianza clanil wayúu era real y efectiva. Los principales “líderes” y “capitanes” de indios habían emprendido una guerra ofensiva contra *los españoles*. Como acción de reciprocidad, respondieron con “tierra arrasada”, robo de haciendas y ganado y muerte de cuanto español vieran en “territorio guajiro”. Como un hecho inédito, por primera vez los wayúu no pelearon entre sí: se unieron para guerrear contra un enemigo común, *los españoles*.

Según la documentación, desde el siglo XVI las luchas inter-claniles en la península fueron intensas. La guerra había definido la hegemonía wayúu sobre los guanebucanes, los caquetíos, los cosina, entre otros, pero a la vez había definido sistemas de intercambio comercial y parental;¹³³ pero todavía para el siglo XVIII se registraba algo similar, tal como lo relató José Nicolás de la Rosa al hacer referencia a las “guerras civiles que hacen unas parcialidades a otras”, según “su bárbara política”, la cual comunican cuando el

¹³² *Ibid*, Fol. 154r

¹³³ Eduardo Barrera Monroy, *Historia de la Guajira durante los siglos XVI-XVII*, [inédito] Santa Fe de Bogotá, Ministerio de Cultura, 1998.

principal de la parcialidad que se supone agraviado, envía luego su embajada (que ellos llaman Palabra) pidiendo al agraviante aquel derecho, razón o restitución que pretende, y negada, le introduce la guerra. El contrario que recibe esta palabra, tiene prevenida porción de indios, con sus caballos aparejados, como parcialidades propias o auxiliares que tiene para esta guerra. Estos, luego que la palabra se dio en público, sin aguardar más orden, parten a darla a aquella parcialidad para que cada uno es destinado, o ya de rompimiento para que acuda, y de esta suerte se juntan en un solo día, diez o doce mil o más combatientes, pues parece que los producen aquellos médanos.¹³⁴

Esta insistencia de los españoles por relatar el espíritu guerrero hace pensar en el significado más profundo de la guerra para los wayúu. Como bien se había dicho, la guerra y el don son reguladores del intercambio, sin embargo, no se puede entender que el fin social sea la anulación de la guerra y la imposición del don como pacto social entre los clanes. Contrario a las sociedades con Estado, en las cuales la paz es considerada como el contrato social ideal, en los wayúu no pasa de ser un periodo de tregua y de intercambio pacífico para finalmente mantener la guerra, el orden político privilegiado porque éste le permite la continuidad de los poderes fragmentados, relativamente igualitarios, típicos de las mal llamadas “sociedades primitivas”. La guerra es el arma política por excelencia para mantener la independencia del grupo local, por eso es permanente entre las parcialidades pero también contra los españoles. Es un error pensar que la guerra puede desaparecer en cuanto se imponga un intercambio “justo”, pues esto significaría la desaparición de la autonomía clanil, la capacidad de diferenciación del Uno con el Otro. Como afirmó el antropólogo francés Pierre Clastres, la función de la guerra en las sociedades primitivas es la garantizar la persistencia de la dispersión, del fraccionamiento, de la atomización de los grupos. La guerra primitiva es obra de una lógica propia de lo centrífugo, de una lógica de

¹³⁴ José Nicolás de la Rosa, *La Floresta... Op. Cit.*, p. 298.

la separación, que se expresa de tiempo en tiempo en el conflicto armado. La guerra sirve para mantener a cada comunidad en su independencia política.¹³⁵

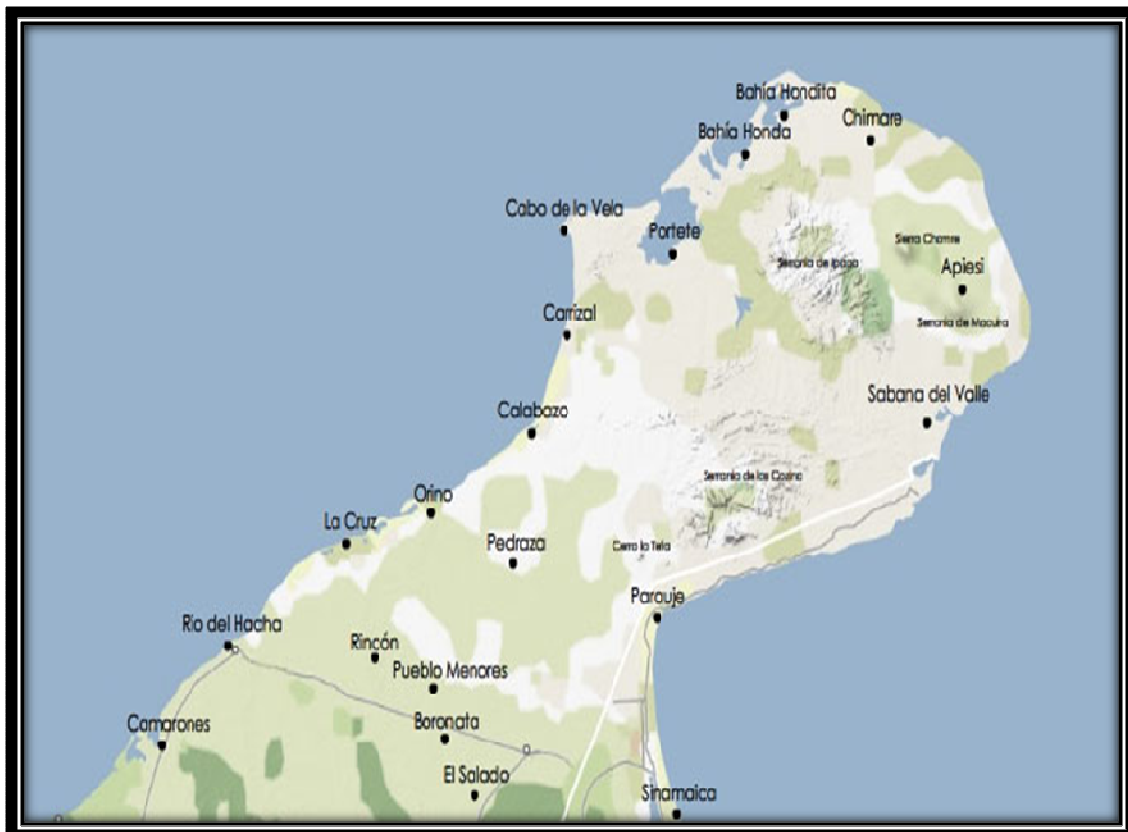
En este sentido, el análisis de la guerra de 1769 se hace más complejo. Si la explicación anterior es válida, se podría decir que ésta guerra ofensiva de los *indios guajiros* fue la expresión más colonial, más mestiza, de todo su proceso de etnogénesis. Si bien fue una lucha contra el orden colonial, ésta misma los obligó a constituirse como una *sociedad* (entendida en términos occidentales) mientras que precisamente contra esto habían luchado históricamente. Su cosmovisión, su orden social y político siempre se caracterizó por su dispersión, su autonomía clanil, en medio de transacciones materializadas por el don y/o la guerra.

En tanto dispersas, las relaciones que habían construido los wayúu con los españoles eran diversas. Unos pocos vivían reducidos, otros mantenían su autonomía pero expresaban intenciones de paz y algunos mucho más hostiles con los españoles por la intromisión en sus territorios y la apropiación de sus recursos. Claro está que del discurso de paz al hecho de guerra sólo quedaba un paso. La cantidad de "líderes" y "capitanes" dificulta ampliamente la realización de una geografía del poder wayúu, pero sin embargo, se puede decir que para mediados del siglo XVIII, Antonio Paredes era uno de los hombres más importantes e influyentes del norte de la península; residía en Chimare, era hermano de

¹³⁵ Pierre Clastres, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitiva*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 73

los “capitanes” don Pablo Majusare y Toribio Caporinche, ambos muy importantes en Bahíahonda, poseedores de armas y ganado; los hijos de éstos últimos también fueron “capitanes”, participaron activamente en la guerra y tenían amplio apoyo de sus parcialidades. Pacho Gamez, dominaba sobre la región del Cabo de la Vela y tenía bajo su control a los famosos “indios buzos” los cuales se encargaban de la extracción de perlas del mar.

**Principales poblaciones de la Península de la Guajira en la segunda mitad del
siglo XVIII**



La visualización geográfica de la dispersión y superposición del poder nativo fortalece entonces la interpretación de la guerra de 1769 como la acción más mestiza y colonial de los wayúu durante el siglo XVIII. A pesar de compartir esquemas de reciprocidad, sistemas ideológicos y estructuras de comportamiento los *indios guajiros* se habían caracterizado por su digresión social y dificultad para concretar tratos o negociaciones a largo plazo, pues en un momento se podía declarar “amigos” de los españoles” y en otro momentos sus más acérrimos “enemigos”, tal como terminaron las capitulaciones firmadas entre don Bernardo Ruiz de Noriega y varios “capitanes” de indios.

Con la intención de explicar con mayor claridad de síntesis la complejidad de la guerra de 1769, voy a manejar dos categorías analíticas: la *guerra contra el Estado* y la *guerra para el Estado*. La primera la voy a entender como las acciones -violentas o pacíficas- que se realizan para evitar la constitución del Estado, es decir, la formación de un poder centralizado que regula las relaciones sociales, las cuales a pesar del proceso de etnogénesis se mantienen como estrategia de larga duración para permitir la continuidad de un orden disperso englobado en un macrosistema estructurado y congruente; la segunda categoría, la entiendo como las acciones -violentas o pacíficas- que ayudan al mantenimiento del Estado en la medida que se le interpela o que contribuyen a su formación por medio de pactos sociales que privilegian los intereses de una comunidad más general, sobre los que pudiera existir al interior de agrupaciones particulares.

En este sentido, sostengo que el accionar de los *indios guajiros* durante el siglo XVIII, y buena parte de todo el periodo colonial, mantuvieron una *guerra contra el Estado* para darle continuidad a un orden fragmentado, disperso, desparramado entre los invisibles intersticios de las esferas sociales y económicas, funcionando como una multiplicidad de comunidades indivisas que obedecen a una misma lógica de lo centrífugo, donde la guerra (*entre, con y contra*) las comunidades y los mismos españoles fue el principal medio sociológico para promover la fuerza centrífuga de dispersión contra la fuerza centrípeta de unificación.¹³⁶

¹³⁶ Pierre Clastres, *Op. Cit.*, Pag. 77. Éste autor le otorga estas características a las sociedades primitivas en general, pero a mi parecer son útiles para interpretar el problema planteado. Un caso muy similar al de los guajiros son los Chiriguano en Bolivia, donde las rivalidades incesantes entre capitanías y jefes chiriguano no

Sin embargo, sostengo que los cruentos enfrentamientos de 1769 fueron una *guerra para el Estado*, en la medida en que se privilegió la unidad, los intereses generales se sobrepusieron sobre los proyectos particulares de las parcialidades nativas y se transparentaron las condiciones sociales para erigir un orden jerárquico y centralizado que se encargara de buscar el bien común. En éste momento, los *indios guajiros* le dieron materialidad a una identidad colonial, a un conglomerado de grupos sociales y étnicos, que en contraposición con otra identidad recreada, *los españoles*, definieron su proyecto político, su devenir histórico. Pero al mismo tiempo, las acciones fueron una *guerra contra el Estado*, una guerra contra el orden colonial, contra la explotación y el bandidaje español, contra la apropiación de sus territorios y los sistemas de representación.

Aceptar ésta conceptualización implica fuertes replanteamientos a la teoría social, en especial, a las teorías de la resistencia. Si se limita el análisis a categorizar previamente a los wayúu como los “dominados”, los “explotados”, los “subalternos”, los “de abajo”, entre otros, se termina por limitar la riqueza de su proceso de etnogénesis. Los recientes estudios sobre las fronteras hispanoamericanas precisamente evidencian la complejidad de la dominación colonial: cómo diversos grupos sociales y étnicos dispersos por la geografía americana establecieron una relación de guerra y negociación con los colonizadores europeos, para lograr novedosos procesos civilizatorios autónomos, con otras lógicas de

permitieron el surgimiento de una cabeza única y unificadora de una “nación” en el sentido político del término. Ya se han citado varios de los principales textos de Saignes al respecto, pero también es muy interesante la reconceptualización que hace Isabela Combes de los aportes de dicho historiador francés. Ver: Isabelle Combès, *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia – Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, pp. 41-42.

poder y organización, tal como se observa en los movimientos sociales de nuestra actualidad latinoamericana. Las modas posmodernistas y poscoloniales, están acabando con los valiosos aportes que en décadas anteriores se hicieron a las teorías de la resistencia, a tal punto que hoy en día el “dominado” o el “explotado” sea una categorías más en una difusa globalidad, por eso, urge calibrar la realidad social que estudiamos con una reactualización del aparataje teórico-metodológico utilizado. Debemos olvidarnos de entender la resistencia como una práctica de supervivencia, como una acción pasiva de un sujeto o sociedad que reacciona ante la dominación de otro más fuerte o como la alternativa a la incapacidad de subvertir el orden establecido. A mi parecer, las interpretaciones sobre la resistencia deben ir más allá de las concepciones románticas sobre los “oprimidos”, para empoderarse en las prácticas cotidianas que constituyen la urdimbre del constante reacomodo económico, político y cultural de los grupos dominados, los cuales resisten al poder dominante no como una opción o alternativa, sino como parte esencial de su ser, inherente a su condición social. Vale aclarar que el poder es una relación de fuerza en sí mismo, establecida en un momento dado, históricamente identificable, en la guerra y por la guerra.

En este sentido, la resistencia es una estrategia de poder político que constantemente se redefine en una guerra silenciosa representada en las instituciones, las desigualdades económicas, en los lenguajes, en los cuerpos. A mi entender, sugiero que antes de definir el *arte de la resistencia*, se debe indagar sobre la guerra como principio eventual de análisis de las relaciones de poder, construir una antropología política de la guerra que deleve la

lucha de fuerzas en la sociedad. En los últimos años la historiografía colombiana se ha ocupado con más detalle por el proceso histórico sobre los wayúu, pero en especial los que hacen alusión al siglo XVIII, siguen presentando la misma limitación de catalogar el accionar nativo como hechos de resistencia que terminan por diferenciarse muy poco de las resistencias andinas o mesoamericanas, las cuales obedecen a un proceso de dominación colonial sobre sociedades nativas históricamente jerarquizadas y con sistemas de poder mucho más centralizados.¹³⁷

La diversidad de realidades que nos ofrece el estudio de las fronteras hispanoamericanas, en éste caso la Península de la Guajira, es precisamente la posibilidad de complejizar las teorías de la resistencia en aparatos conceptuales más dinámicos y diversos, donde la guerra se convierte en un fructífero vector empírico y analítico del proceso histórico colonial. Más que la resistencia, era una expresión de su cosmovisión, de un conjunto de sistemas ideológicos estructurados y coherentes que funcionaban realmente como un macrosistema.

¹³⁷ Eduardo Barrera Monroy, *Mestizaje, comercio y resistencia...Op. Cit.*; José Polo Acuña, "Los Wayúu y los Cocina: dos caras diferentes de una misma moneda en la resistencia indígena en la Guajira, siglo XVIII", en: *Anuario colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 26, 1999, pp. 7-29; José Polo Acuña, *Etnicidad, poder...Op. Cit.*;

TERCERA PARTE

CAPÍTULO UNO

INTERSTICIOS COLONIALES: EL “LÍDER” Y EL PODER NATIVO

La potencialidad del proceso de etnogénesis wayúu se derivó de su carácter ambivalente: la dinámica colonial lo constituyó como un *ser para la guerra, contra el Estado y para el Estado*. Esta supuesta contradicción va más allá de las dos variables que ha manejado la historiografía tradicional para catalogar el desarrollo de las sociedades indígenas en el periodo colonial: la aculturación o la resistencia. En éste caso, ni la asimilación ni el esencialismo étnico sirve para interpretar el proceso descrito en esta investigación, más bien apunta a la indagación de las identidades coloniales no necesariamente colonizadas, con capacidad autorregulada de cambio y adaptación por parte de los nativos.

El análisis ascendente del poder nativo-colonial resalta esta ambivalencia. Sus prácticas, sus mecanismos y sus trayectorias trascienden las órbitas del Yo colonialista y el Otro colonizado, para inscribirse en un “tercer lugar” que se ubica más bien en la perturbadora distancia inter-media en la que se constituye la otredad.¹ Este “tercer lugar” le concede características de invisibilidad, de permeabilidad y permanencia en diversos sistemas culturales que terminan por fortalecer su capacidad de empoderamiento y desarrollo autónomo (no aislado) de su realidad social. Como en todo proyecto colonizador, los

¹ Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 65.

españoles intentaron imponer un orden jerarquizado en la sociedad wayúu. “Capitanes” y “tenientes” se nombraron por toda la península, teniendo en cuenta su ascendencia sobre los nativos, el control de muchos bienes y la capacidad de suministro y distribución a una gran red clientelar unida por el parentesco.

Líderes nativos y asentamientos o pueblos que dirigían, 1772

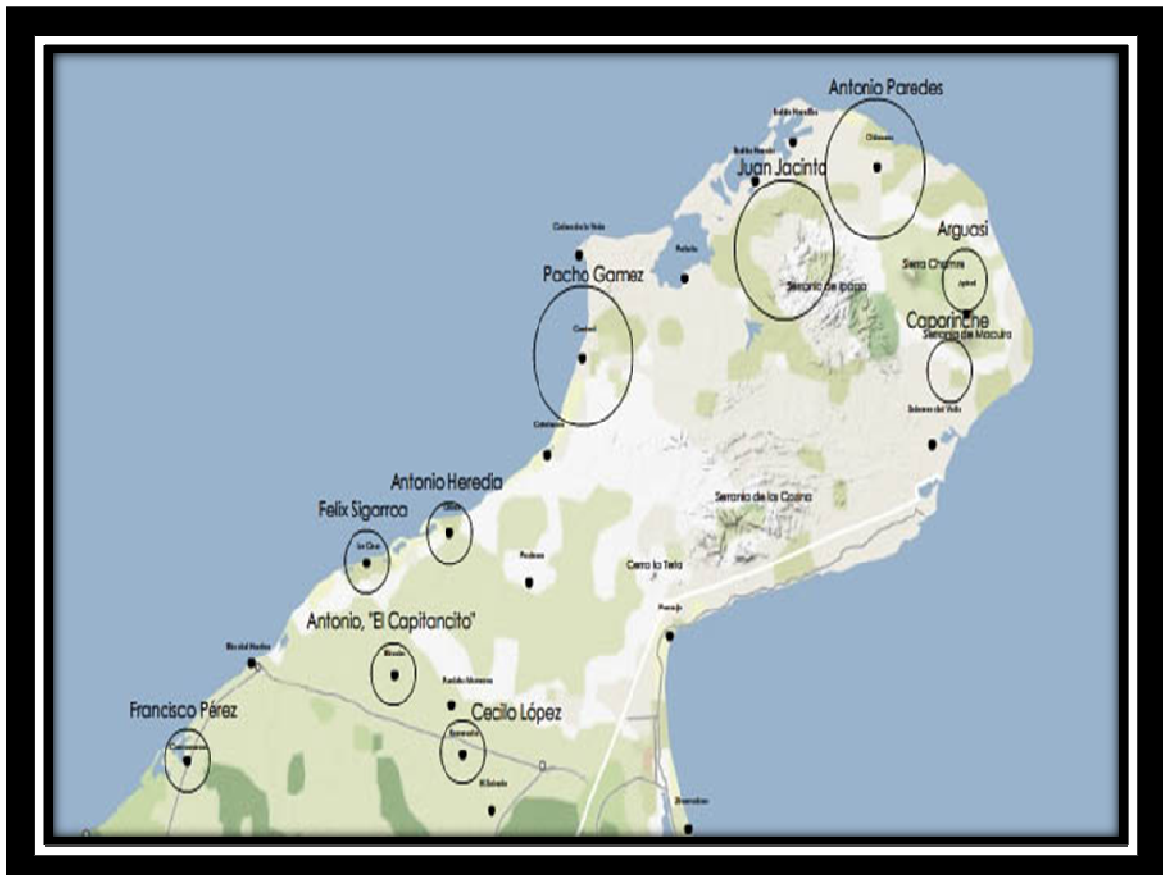
Capitán y/o líder	Pueblo y/o parcialidad
Antonio Heredia	Orino
Antonio, el Capitancito	Rincón
Joseph Palo	Laguna de Fuentes
Alonso Matture	Cercadito
Felix Sigarroa	La Cruz
Francisco Pérez	Camarones
Cecilio López	Boronata
Antonio Paredes	Chimare
Caporinche	Macuira
Pacho Gámez	Carrizal
Juan Jacinto	Ypapa
Santiago Mapurare	Bahía Honda
Bernardino Moscote	Yripua
Pablo Majusare	Chimare (explicar los cruces de jurisdicción o influencia)
Arguasi	Apiesi
Alonso Matture	Cercadillo

Tomado de: AGN-B, *Milicias y Marina*, tomos 124, Fols., 508-517. Año 1772.

Esta práctica fue común en las Américas: identificar y negociar con los líderes de grandes comunidades étnicas para establecer pactos de paz y convivencia, rendición o sometimiento. Detrás de esto estaba la concepción cristiano-medieval de la sociedad

entendida como un cuerpo humano compuesto por miembros que inevitablemente son dirigidos por una cabeza, “luego es preciso que en toda sociedad haya algo que la dirija”.²

Lugares de influencia de los líderes wayúu en el siglo XVIII



En la península de la Guajira los testimonios españoles sugieren que el desconcierto fue total: todavía para el siglo XVIII era difícil identificar una “cabeza mayor” entre los *indios guajiros*: “No hay entre ellos cacique ni señor por vínculo ni elección, y sólo lo es el que posee mayor caudal”, escribió Nicolás de la Rosa a principios de siglo. El único mecanismo de diferenciación social jerarquizada era la capacidad de acumulación de

² Santo Tomás de Aquino, *La Monarquía*, Madrid, Editorial Tecnos, 2002, p. 8.

bienes, pero con la advertencia de que “como los bienes temporales no son estables, y con las guerras civiles que hacen unas parcialidades a otras, se roban las haciendas, tampoco permanece el dominio, y pasa luego al que se hizo más rico con el mayor robo”.³

A primera vista, el poder nativo no reposaba en el problema de la soberanía. Según De la Rosa, la inestable acumulación de bienes era determinante para ejercer el poder nativo, pero no para garantizar el sometimiento del sujeto, fundar una unidad de poder y establecer los principios de su legitimidad. En términos hobbesianos, parece que a falta de un soberano nombrado por acuerdo natural entre los gobernantes y los gobernados, las guerras civiles fueron el mecanismo para definir las relaciones de poder en la sociedad wayúu.

Como un intento de solventar la falta de un soberano y evitar la inestabilidad que le producía la guerra, la Corona procedió a nombrar a mediados del siglo XVIII a don Cecilio López Sierra, como el “cacique mayor de la nación guajira”. Las autoridades reales anhelaban establecer vínculos más directos con los distintos clanes o apüshi de la península, mejorar las relaciones comerciales, controlar o monopolizar el contrabando y sumar vasallos al Rey, es decir, incorporar masas poblacionales y territorios a un espacio de soberanía real y reunir bienes y riquezas mediante la explotación de los recursos humanos y materiales de la península.

³ José Nicolás de la Rosa, *Op. Cit*, p. 300.

Don Cecilio, como lo llamaban comúnmente en la provincia, era un rico y prestigioso mestizo, hijo de un funcionario y comerciante del Río de la Hacha y una india “noble”.⁴ Hermano del clérigo Joseph López de Sierra y de los nativos Antonio Paredes, Pablo Majusares y, presumiblemente, de Toribio Caporinche y Antonio, alias Capitancito; líderes influyentes y con gran capacidad de control sobre la Alta Guajira. Se casó dos veces por las leyes de la iglesia; de su primer matrimonio con María Candelaria Vetancur tuvo tres hijos: Juana de Sierra, Joseph Francisco Sierra y Pascuala Sierra. Una vez fallecida su primera esposa, se casó con Elena Gil, con quien tuvo a Cecilio Joseph Sierra.

Aprovechando las redes parentales de don Cecilio y el caudal de su entorno familiar, se le encargó procurar por los intereses de los españoles en tres sentidos: en lo económico debía obligar a los indios al buceo de las perlas y vigilar el comercio ilícito que comprometía a los nativos; en lo militar debía apoyar e instruir a las tropas para “castigar” los desmanes de los guajiros y; en lo político debía mediar y persuadir a los nativos para reconocer el poder del Rey y, por lo tanto, aceptar la reducción en pueblos con una vida a “son de campana”.

El cacique cumplió hasta donde sus intereses y los de su comunidad nativa se lo permitieron. Acompañó a los misioneros en la reducción y fundación de pueblos de indios, intervino para que el líder nativo Pacho Gámez pagara el Quinto Real por concepto

⁴ José Polo Acuña, *Etnicidad, poder y negociación en la frontera Guajira, 1750-1820*, Bogotá, Informe Final de Investigación presentado al Instituto Colombiano de Antropología e Historia, S.F., p. 4. En otra parte de la investigación, Polo Acuña hace una pequeña relación de la sucesión de mando embrionario que posteriormente desembocó en el cargo de cacique mayor de la nación guajira.

de las transacciones en la venta de perlas, proporcionó escoltas para evitar el tráfico de armas. A la vez, aprovechó dicho cargo para ampliar sus negocios de tráfico de esclavos y contrabando de mercancías, desplazar a sus principales rivales y acumular riquezas dignas del cacique general de la nación guajira.⁵ Era común que los funcionarios en la península se embarcaran en este doble juego de intereses: servían a Dios y al Rey, como a ellos mismos. Un momento donde se materializó de forma más evidente este doble juego de los funcionarios, fue en la alianza que realizaron el cacique don Cecilio con el comerciante andaluz, don Bernardo Ruiz de Noriega. El cacique había viajado a España para proponerle al Rey la entrega de toda la nación guajira, reducida y pacificada, pero “como apenas hay proyecto de particulares individuos en semejantes asuntos que no arrastre cola de algún interés propio”, la Corte lo remitió a Santa Fé para que el virrey lo autorizara en dicha empresa. En compañía de don Bernardo, expusieron el proyecto y lo socializaron con algunos misioneros y autoridades de la capital del virreinato y la península. Finalmente, el virrey Solís negó la aprobación del proyecto, tal vez por las condiciones que imponían: colocar un asiento de negros en el Río de la Hacha y traer de las colonias vecinas de las Antillas harina para el consumo de toda la provincia. Como previno el padre Antonio Julián: “bajo la capa de los Negros, vienen emboltorios, y dentro las pipas, ó barriles de harina, suelen esconderse ciertos fardos de más valor que la blanca harina que las cubre”.⁶

⁵ *Ibid.*, p. 33-34.

⁶ Antonio Julián, *Op. Cit.*, p. 212. Este caso se mencionó en otro capítulo, pero se trae acá con otros fines explicativos.

Al parecer, don Cecilio no guardaba afán en el cumplimiento de sus funciones como cacique. Mientras las autoridades virreinales depositaban toda la fe en su labor, él se dedicaba pacientemente a sus negocios, recorría los pueblos más cercanos a Boronata, pueblo donde residía, juntaba algunos indios para catequizarlos y trataba de contener los conflictos que pudieran surgir. Sin embargo, no era un gran reformador de las costumbres de los *indios guajiros*: les consentía el vivir “como lo están en su ley y superstición comprando las mujeres por vacas y otros efectos para casarse”, no los castigaba por los continuos robos que hacían a los españoles y, además compartía con ellos el vicio de andar borracho.⁷

Según algunos españoles que escribieron a Santa Fe para informar al virrey de los sucesos en la península, el problema con don Cecilio era el poco control que tenía sobre los *indios guajiros*: si no obedecían a sus “cabezas de parcialidad” menos al cacique nombrado por los españoles. Cansado de la situación, don Joseph Benito de Encio informó en 1772 que “dicho Cazique no solo no sirve bien al Rey, ni es afecto a los Españoles, sino que es perjudicial en todo, no haviendole reconocido nada favorable, en mis intentos, que siempre los ha dificultado, sin resolver cosa alguna, que en servicio del Rey”.⁸ Antes de llegar a este momento de desesperación por la tibia labor del cacique, reconociendo su falta de apoyo militar⁹ y el insuficiente capital económico que acumulaba, lo cual no lo

⁷ AGN, *Caciques e indios*, Tomo 4, Fol. 608r-608v. Año 1757.

⁸ AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fol. 510v. Año 1772.

⁹ En constantes ocasiones solicitó “pertrechos de Guerra” pero no se le entregó. Ver: AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 117, Fol. 867r. Año 1763.

hacía acreedor de respeto por parte de los nativos, se propuso como estrategia ante el virrey:

que la causa de que los indios no se sujeten a su precepto es verlo pobre, y que si él con hacienda se viesse podría hazer valer su vos, castigarlos como súbditos y traerlos a la Dominación y obediencia del Rey; que a este Casique se le avilite con ganados y demás menester para autorizar el carácter que tiene de Mariscal de Campo de su nación, y soberano de esta con la condición de que sino pone en paz a dichos Guagiros y que admitan curas & será castigado con pena de la vida, tratado como traidor, despojado de sus bienes, y acreditado el acumulado delito en el asesinato de Pestaña¹⁰, y recogida la parte que le quede de los bienes que el Rey cedió por mucha que sea la pérdida de estas nunca llegará a una sombra del gasto que en el día se hace a el herario sin el menor provecho.¹¹

No se sabe si dicha advertencia asustó letalmente a don Cecilio, pero su muerte se registró a pocos meses de que los funcionarios españoles se declararon inconformes con su labor. Lo cierto es que los españoles siempre reconocieron la acumulación de bienes como un principio de diferenciación social, un principio legitimador del poder y la dominación. Precisamente ese fue un punto importante para elegir a don Cecilio como cacique, su caudal y posicionamiento social entre los españoles y los *indios guajiros*. Muestra de ello es la declaración de bienes que realizó en su testamento. El 27 de diciembre de 1764 confesó tener ocho esclavos: Damacio, Francisco Jacinto, Marcos Antonio, Dominga, su marido y sus tres hijos; tres caballos, tres mulas, una “manadita” de ganado cabruno, ocho ovejas, una silla de montar, doce escopetas, una culebrina, un espadín, un sable, un capote de

¹⁰ Se abrió causa contra don Cecilio por la muerte de Joseph Pestaña, un reconocido contrabandista de la península que tenía tienda pública, pulperías y buen trato con los ingleses y holandeses. Para mayor información sobre el cacique don Cecilio López de Sierra, Ver: José Polo Acuña, *Op.Cit.* p. 4.

¹¹ AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 138, Fol. 952v.

pañó y una caja “con la ropa de mi uso”. Además, declaró que le debían caballos, capones, hamacas, reales, jayo, mulas, yeguas y una “caja de Guerra”.¹²

Más allá de calibrar el caudal “real” del cacique, es importante resaltar que los bienes dan cuenta de la inserción que tuvo en dos universos culturales que estaban en disputa por las formas de concepción de la vida material y la apropiación del territorio. Los esclavos representan su condición superior dominante, sus atuendos de guerra el gusto nativo guerrero y sus animales, una multiplicidad de significados del mundo material que simboliza en el mundo español la capacidad de sobrevivencia y en el mundo nativo la ofrenda para iniciar el viaje de la muerte y así los indios “tener más tiempo de llorarlo”.

El historiador Polo Acuña, ha sugerido que el caso del Cacique Cecilio López sirve para mostrar cómo un sujeto mestizo con predominio étnico de la segunda mitad del siglo XVIII en una zona de frontera como la Guajira, aprovecha la coyuntura política y económica del Caribe para intentar ascender en una sociedad jerarquizada socialmente como la colonial; cómo a través de su cargo tuvo la posibilidad de poseer un capital simbólico que le permitía tener y defender un sentido del honor, una diferencia social que obligaba a otros miembros de la sociedad a prestarle obediencia.¹³

¹² AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fols. 866r-869r. Año 1764, con copia de 1773.

¹³ José Polo Acuña, *Op.Cit.* p. 37.

Si bien reconozco que don Cecilio intentó insertarse en la estructura jerárquica colonial, lo que he intentado mostrar en esta investigación es precisamente que su transcendencia en la transformación o intervención del orden nativo-colonial fue casi nula. Sus acciones estuvieron dirigidas a la mediación de dos universos culturales, pero finalmente figuró como espectador en la definición real de las relaciones de fuerza de una sociedad wayúu fragmentada en clanes y una sociedad hispana-colonial en la cual ocupaba un mando inferior, tal como escribió angustiada al virrey para denunciar al comandante Antonio Lizcano quien “procura asarme tratándome impersonalmente, y con vilipendio de mi persona llevado solamente de aquel Natural propenso a querer dominar sobre todos...”.¹⁴

El caso de don Cecilio es uno más para sustentar la porosidad de las fronteras raciales y culturales en Hispanoamérica:¹⁵ al norte de Nueva España, en el Río de la Plata, en Panamá, en Chile, en Nicaragua, en fin, en las inmensas fronteras donde la colonización había tardado varios siglos, existieron nativos que se introdujeron en los intersticios coloniales para mantener una independencia pero a la vez un prestigio social en el grupo colonizador. Sin embargo, no se puede limitar el análisis a la explicación general de una situación en las fronteras, pues el caso de don Cecilio más que punto de llegada, es un punto de partida de una historia local que se inserta en diseños globales de formas diferenciadas a partir de su propia estructura socio-cultural, económica y política, en relación con otra que la confronta. Prefiero interpretar en un juego dialéctico de

¹⁴ AGN, *Milicias y Marina*, Tomo 119, Fol. 211r. Año 1765.

¹⁵ David Weber, *Bárbaros*, *Op. Cit.* p. 365.

abstracción que priorice la particularidad sobre la generalidad, precisamente para buscar una mayor densidad en las estructuras que la componen.

En este sentido, llama la atención la reiteración que los españoles hacían sobre la falta de control de don Cecilio sobre el resto de los nativos. Podría ser parte de una discursividad colonial que intentaba persuadir a sectores de la sociedad colonial para que apoyaran unánimemente la utilización de la fuerza en la conquista de los guajiros; pero también se puede interpretar en su literalidad: los nativos no tenían una relación de obediencia hacia el cacique. Como las interpretaciones no se excluyen y las quejas por la ausencia de un órgano de mando son frecuentes, estaríamos ante otras formas de concebir el poder, otros mecanismos para ejercerlo y otras prácticas para legitimarlo.

La construcción del poder en la sociedad wayúu no corresponde a los efectos de verdad que por medio del derecho se constituye en Occidente.¹⁶El aparato legitimador del poder se sustenta en el intercambio y en la guerra, por lo tanto, se distribuye, circula, no se ancla en instituciones o individuos que lo sustentan o ejercen soberanamente. A diferencia de las sociedades estatales, el poder en los wayúu no está separado de la sociedad, no hay un ente que monopolice la potestad para ejercerlo o sufrirlo, por eso la insistencia de la

¹⁶ Foucault explica cómo tradicionalmente en Occidente el poder se construyó según los efectos de verdad que produce el derecho, el cual cumple una función esencial de disolver, dentro del poder, la existencia de la dominación, reducirla o enmascararla para poner de manifiesto, en su lugar, dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por la otra, la obligación legal de la obediencia. Ver: Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Op. Cit., p. 35

guerra, que funciona como “institución” reguladora de la distribución de poder entre los distintos clanes que componen la sociedad.

Sin embargo, los testimonios de los españoles insisten en la presencia de “líderes” que se encargan de hacer la guerra, de negociar, de traficar y de cobrar los daños hechos a sus clanes. Normalmente son denominados como “indios capitanes” o “indios principales de parcialidad”. A ellos, más a unos que a otros, se les atribuye la posesión de inmensas riquezas de ganado, de esclavos, de armas de fuego; se les caracteriza por sus amplias relaciones y entendimiento con los extranjeros: ingleses, holandeses, franceses; se les distingue por la pertenencia a amplias redes parentales que cruzan toda la península.

Con esta información se puede sugerir que los “líderes” wayúu no sustentan un poder autónomo. Debido al carácter relativamente igualitario de la sociedad (no exenta de desigualdad), el “líder” tiene unas funciones concretas y empíricas que se despliegan en el campo de las relaciones entre los clanes y las relaciones entre los clanes y los *arijunas*, es decir, blancos o extranjeros; no dispone más que de un derecho o más bien de un deber, de ser portavoz, comunicar a los otros el deseo y la voluntad de la sociedad de aparecer una *totalidad única*, es decir, el esfuerzo concertado, deliberado, de la comunidad con vistas a afirmar su especificidad, su autonomía, su independencia en relaciones con otras comunidades.¹⁷ En este sentido, se puede entender la cantidad de bienes de que disponían

¹⁷ Parece importante utilizar ésta definición que el antropólogo Pierre Clastres sugiere respecto al “jefe” en las sociedades primitivas. Ver: Pierre Clastres. “La cuestión del poder en las sociedades primitivas”, en: *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 113. También se puede consultar: Thierry

los “principales de parcialidad”, pues el ganado era la principal herramienta de intercambio con los extranjeros para conseguir armas, esclavos o alimentos.

Sin embargo, el poder no depende de la cantidad de riquezas que se poseen, sino de la capacidad de acumulación y distribución de las riquezas entre los miembros del clan, situación que anula relativamente una relación de mando-obediencia anclada en factores externos de la organización social wayúu, pues la principal expresión organizadora de la mayor parte de las relaciones sociales reposa en el parentesco. Contrario a lo que imaginaban los españoles, la obediencia se construye en una dialéctica en la que el “líder” sólo será escuchado cuando exprese el punto de vista de la comunidad.¹⁸

Según la documentación consultada, los tratos y contratos de los guajiros con los españoles siempre eran consultados con los miembros del clan. Las declaraciones de paz o de guerra estaban sustentadas en los intereses de la colectividad, en el diseño de estrategias que ayudaran a solventar el porvenir de la comunidad. Por ejemplo, en las capitulaciones firmadas entre don Bernardo Ruiz de Noriega y los “indios principales” se aclaró que después de ser explicadas por los lenguaraces, “assi yo como todos los de mi parcialidad las aceptamos con sumo apresio”, tal como lo expresó el “indio” don Pablo

Saignes, “Las zonas conflictivas: fronteras iniciales de guerra”, en: *Historia General de América Latina II. El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*, (director del volumen): Franklin Pease G.Y, París, Ediciones UNESCO / Editorial Trotta, 2000, T. II, p. 271

¹⁸ Antonio de Arévalo registró en su diario para el 30 de noviembre de 1772: “Se mantuvo el Capitán Félix en el Río de la Hacha con todos sus indios y a la tarde después de haberles dado de comer, se fue ofreciendo iba a juntar a sus indios y a consultar con ellos, para empezar a despejar el terreno para la fundación del pueblo...” En: Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p.65

Majusare. Si bien cabe dudar de que la carta que envió Majusare para comprometerse con la pacificación de la península fuera de su autoría, es importante manifestar que su argumentación está marcada por la relación que él mantenía con su parcialidad, tanto para explicar su actitud de defensa por las acciones de los “malos españoles” que pretendían “matar y destruir a mi y a toda mi gente”, como para agradecer el “bien y utilidad común, mía y de mi parcialidad” con la empresa de conquista de don Bernardo Ruiz de Noriega, “tan buen conquistador”.¹⁹

Saber que el “líder” y la parcialidad se habían comprometido a cumplir con los tratos pactados era tranquilizador, un respiro para las autoridades españoles. Aún cuando pensaban que no se podían confiar “de cualquier indio”, depositaban sus esperanzas en que, si negociaban con los principales “líderes” guajiros los términos de una pacificación, los grupos minoritarios que rechazaban los proyectos de conquista se unirían a su labor. Regalos, agasajos y privilegios en el comercio de la península no fue suficiente para controlar el ritmo de guerra que los wayúu imponían. En pocos años, don Pablo Majusare y don Toribio Caporinche pasaron a ser los peores enemigos de los españoles. Junto con sus parcialidades, asolaron pueblos, haciendas y caminos. Lo cierto es que, a pesar que los “líderes” quisieran establecer relaciones más pacíficas y un tráfico de bienes más regulado, la comunidad promovía nuevas guerras, ya fuera por los ataques de los españoles, el robo

¹⁹ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 134, Fols., 666r-666v. Año 1761. De igual forma se expresó don Toribio Caporinche en las capitulaciones firmadas con conquistador don Bernardo.

de sus ganados o por la detención arbitraria de algún miembro del clan o de una amplia red parental, el *apushi*.

Un día podían acordar la paz, al otro día la guerra, un día tenían cinco “líderes” aliados, al otro día podrían tener diez enemigos, condición intermitente que no necesariamente dependía de la voluntad de los “líderes” sino de los intereses amplios de la comunidad, así como se sugirió en el año de 1772: “...toda la Barvara Nazion es mui voluble, mendas, y sin firmeza en trato alguno, y sin ninguna obediencia a sus Capitanes, y estos con su xente al Cacique”.²⁰

Una estrategia para introducir clasificaciones jerárquicas en la sociedad wayúu, fue la designación de varios “indios cabezas de parcialidad” como “capitanes” de “su gente”. Los “líderes” que se declaraban amigos de los españoles, recibían un bastón de mando con una cintilla, con el cual podían imponer obediencia al invocar el poder monárquico que residía en el bastón. A pesar de la buena voluntad de los españoles para proyectar un poder simbólico a éste elemento, la estrategia fracasó. Si bien las parcialidades muchas veces no obedecían a su “cabeza principal”, mucho menos lo harían porque éste u otro sostuvieran un palo con una cintilla, que en varias ocasiones era objeto de burla entre los wayúu; era quemado, intercambiado o reutilizado en las labores de la cotidianidad.²¹

²⁰ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fol. 511v. Año 1772.

²¹ Algunos ejemplos de su utilización en: Antonio Arévalo, *Op. Cit.*, p.110, 113, 119, 127, 132.

La introducción de las estructuras coloniales, hasta el momento, no se había logrado en los wayúu. La “desobediencia” y la incapacidad para contenerla era la expresión de una falta de monopolización de la fuerza, de la violencia y de la guerra como mecanismo de distribución del poder nativo-colonial; muy a pesar de que los “indios capitanes” eran nombrados por los españoles, rápidamente podían actuar en contra de sus intereses. Tal como se expresó en los albores de la guerra de 1769, los “indios guajiros” se componían de una multitud de cabezas que sólo se unían para la guerra contra los españoles.²² Mientras el Estado colonial buscaba la jerarquización, la sociedad wayúu seguía funcionando como “multitud”, según los españoles.

Es claro que el problema va más allá de identificar los niveles de infiltración de las jerarquías coloniales o la permanencia inmutable de las “tradiciones” de los “indios guajiros”. A mi modo de ver, además se deben indagar e interpretar los intersticios coloniales que se abrieron como fruto de la relación histórica entre españoles y nativos. Como se ha planteado desde un principio, el proceso de etnogénesis wayúu significó una reconfiguración de sus estructuras materiales y sus formas de definición identitaria, reconocidas con mayor claridad en los “líderes” o “jefes” nativos. Para ejemplificar las principales características de los “líderes” wayúu, a pesar de la gran cantidad que existía en toda la península, me centraré en analizar con mayor detalle a los “líderes” Antonio Paredes y Juan Jacinto. Reconocidos por los españoles como los “principales” más

²² “...es constante su ninguna unión de amistad, interes, y que si alguna cosa pudiera reunirlos y reúne alguna vez muchos de ellos, es solo el deseo natural de su conservación y venganza para defenderse de nuestras armas”. AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fol. 519v.

“poderosos” de la provincia, con amplia ascendencia sobre los “indios guajiros”, propietarios de grandes cantidades de ganado, negociantes, contrabandistas y guerreros; además, cuñados pero enemigos.

Principales lugares de influencia de Antonio Paredes y Juan Jacinto



Hasta el momento se ha hecho mención de los principales vínculos parentales de Antonio Paredes en toda la península y su importancia en el desarrollo de la guerra de 1769, pues a pesar que era declarado como amigo de los españoles, el ataque arbitrario del español don Juan de Armas hizo que Paredes defendiera sus “derechos, indios y hacienda”.²³ Antes de

²³ El comandante encargado de la pacificación de los indios guajiros, Antonio de Arévalo, dijo que según le habían informado, don Juan de Armas y Diego López, le quitaron a Antonio Paredes 20 vacas y a su hermano Pacho Gámez, un atajo de caballos, mulas, burros, el chinchorro y algunas embarcaciones que utilizaba para la explotación de perlas. Ver: Antonio Arévalo, *Op.Cit.*, p.72

ésta fecha se mencionaba como uno de los “indios guajiros” más importantes de la península pero con el beneficio de no atacar directamente a los españoles, desde que no le torpearan sus actividades comerciales y el abastecimiento de ganado para su comunidad. Con gran poder sobre el norte de la península, residía normalmente en la sabana de Chimare, situada en la cumbre de un cerro y rodeada de otros: “llana, espaciosa y dominante”, “frondosa, alegre y de buenos pastos”, aunque escasa de agua en tiempo de verano. Todo el terreno es arenoso en la mayor parte de la superficie y poco más abajo es tierra “gredosa o arenosa de mucha consistencia”, donde se puede observar pasto verde o algo más seco pero que igual se “lo come muy bien el ganado y las bestias”.²⁴ Su posicionamiento geográfico permitía amplias facilidades para el intercambio material y cultural con todo el complejo caribeño, especialmente con las islas de Aruba y Curazao, donde solían viajar los “líderes” nativos a comerciar perlas, ganados e indios por balas, fusiles y maíces, según los españoles.²⁵

Después de la guerra de 1769 se intensificaron los testimonios que hacían referencia a Antonio Paredes. Temido por su caudal y fuerza, se le adjudicaba el poder sobre 2000 indios de guerra, pues era “el [indio] más sobresaliente de la nación [guajira]”,²⁶ “sin haber reconocido nunca, ni concebido a nadie no sólo superioridad, pero ni aún igualdad,

²⁴ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, pp. 210, 217-218.

²⁵ AGN-B, *Cacique e indios*, Tomo 4, fol. 299r, 1769. Antes de la guerra de 1769, los españoles advertían que Antonio Paredes había viajado a Curazao a proveerse de armas y alimentos para iniciar la guerra, igual como lo habían hecho otros líderes en años anteriores.

²⁶ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 51.

porque se cree ser el único Rey sobre la tierra”²⁷. La autoridad del Rey y la potestad de sus funcionarios sobre los guajiro se limitaba a la presión ejercida por las armas, porque ni para marcar los esclavos permitían la intervención hispana: “que si el comandante tenía su hierro para errar los negros de los Españoles, ellos también tenían el suio”.²⁸ Esta expresión no era exclusiva de Paredes, también su hermano Pablo Majusare se lo había hecho saber al gobernador de Santa Marta cuando le envió “palabra” para exigirle que le devolvieran sus bestias, frenos y enjalmes²⁹, pues muchas de las autoridades eclesiásticas y civiles hispánicas se asombraban al ver que los wayúu desafiaban el poder del rey simulando y, en varias ocasiones, burlando los símbolos, las insignias solemnes por medio del autonombramiento de cargos militares o la utilización de marcas propias para herrar a esclavos y ganado.

Además de simular un “gobierno paralelo” al hispano, su carácter ambivalente alteraba la paciencia de los españoles. Antes de 1769, Paredes había buscado una alianza con *los españoles* para contrarrestar la guerra que Juan Jacinto y otros clanes habían iniciado contra él y sus hermanos, pero debido a las agresiones de don Juan Armas en contra de sus bienes se sumó a los grupos nativos que emprendieron la convocatoria general contra los poblamientos hispánicos. De ahí en adelante, el registro de sus acciones se describía como un indio que no hace guerra a nadie o como el guerrero y conspirador contra los españoles. Por ejemplo, después de que la guerra había bajado de intensidad, en el año de

²⁷ *Ibid.*, p. 56.

²⁸ AGN-B, *Cacique e indios*, Tomo 4, fol. 618v.

²⁹ *Ibid.*, fol. 838r.

1772 se decía que Paredes simplemente estaba en Chimare con algún ganado y en paz aunque se dudaba de su fidelidad, pues se sospechaba fuertemente que al mismo tiempo daba apoyo a los “infieles”, es decir, a los nativos que todavía mantenían la guerra contra los poblados españoles.

Debido a la reiteración de las sospechas contra los indios de paz convertidos en indios de guerra, se puede inferir que los nativos desarrollaban un trabajo político delimitado por un sistema ideológico que estructura los tipos de acción en la búsqueda por mantener un orden social que no ponga en riesgo el carácter autónomo e independiente de la comunidad. Uno de los símbolos más importantes del trabajo político entre los mismos nativos era el regalo o intercambio de un águila. Antonio Paredes en varias ocasiones utilizó este recurso, tanto para establecer una alianza como para anunciar un ataque. Así lo comunicó en su *Diario* don Antonio Arévalo, pues según le había contado el sargento de la tropa, “Antonio Paredes y Pacho Gámez, cuando se rompió la guerra entre los indios y españoles mandaron cada uno de por sí a los indios de Parauge una águila (cosa de muchas estimación entre ellos) de metal, hachas, machetes, cuchillos, lienzos, hayo y otras menudencias para atraerlos a su partido y cerrar el camino de Maracaibo”.³⁰

Esta descripción sugiere tres cosas importantes: primero, la pertenencia de los wayúu a un complejo cultural de intercambio que abarca una territorialidad comprendida entre el bajo

³⁰ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 84

Orinoco y el istmo centroamericano³¹; segundo, el “águila” es un recurso material de intercambio de códigos de poder, pues ese objeto representaba la mediación del numen en los tratos o contratos acordados³²; tercero, tres siglos de intercambio material y cultural entre los wayúu y los alijunas (donde se incluye a los españoles, mestizos, esclavos, ingleses, holandeses, entre otros) no había eliminado las formas nativas de ritualización del poder, es decir, los símbolos que mediaban las relaciones sociales, primero entre los clanes y, posteriormente, entre los clanes y los españoles, al punto de imponer una *eficacia simbólica* a los colonizadores, quienes se tenían que consolar con la aceptación de un “águila” como garantía de paz o intercambio pacífico.³³

Si bien las constantes referencias a las águilas ayuda a complejizar mucho más los elementos numisosos del poder, otro aspecto importante que se manifiesta en la indagación específica del “líder” Antonio Paredes, es que estos “principales de parcialidad” no determinan finalmente el proceder de los clanes wayúu, tanto por su responsabilidad consensual con la comunidad, como por la coexistencia de “líderes espirituales” que guían el mejor accionar de la sociedad. En este sentido, se puede decir

³¹ Juanita Sáenz Samper, “Las águilas doradas: más allá de las fronteras y del tiempo. El motivo de las aves con alas desplegadas en la orfebrería tairona”, *Boletín Museo del Oro*, n° 48, enero-junio 2001, Bogotá, Banco de la República. <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin> (visitada 31 de octubre de 2008).

³² Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 80, 84, 320.

³³ Un caso ejemplar de esto, es la explicación que hizo el español don José Nicolás de la Rosa de la “guerra” que intentaron hacer los guajiros al vecindario del Río de la Hacha a principios del siglo XVIII, en la que al momento que se vieron vencidos prometieron no traicionar más al Rey y mantenerse en paz, en señal de la cual “dieron a su Magestad un águila de dos cabezas de oro bajo, que es la alhaja que en rehenes” depositaron en la Real Caja. Ver: José Nicolás de la Rosa, *Op. Cit.*, p.299. También consta según la documentación oficial que, en el año de 1754 se informó que en la Real Caja se encontraba hace años “una Aguila gentil de oro bajo” que supuestamente se había guardado para “libertarse esta ciudad de alguna imbacion de los indios guajiros”. Ver: AGN-B, *Milicas y Marina*, Tomo 138, fol. 911r. Año 1754.

que los “capitanes” descritos por los españoles eran “líderes” guerreros, “líderes” sociales que se ocupaban de la mundanidad, de las relaciones con otros grupos, del aprovisionamiento material que permitiera solventar las necesidades alimentarias, de intercambio y las de ritualidad de la vida cotidiana.

A pesar que no recibió mucha atención por parte de los españoles, parece ser que el “líder” espiritual de los wayúu es el *piache*. Denominados por la antropología moderna como curanderos, médicos o chamanes, para el siglo XVIII se describen como hombres o mujeres que son consultados por los “indios guajiros” en “muchas ocasiones”, tanto que en las capitulaciones firmadas entre don Bernardo Ruiz de Noriega y varios “capitanes” indios, se ordenó:

Que han de prozeder, y procurar, que no haya Piaches privandoles a estos de las Diabolicas Curaciones en que se exercitan, y imbocan el auxilio del Demonio, quebrandoles, y haciendoles quebrar todas las Maracas, y demas instrumentos de que usan obligandoles, a que se cortten el pelo, que se dejan crezer para ser conosidos quedando en la forma, y uso regular de los demas yndios amonestandoles, que seran severamente castigados, de exercitarse en las tales curaciones sin mas ciencia que la que les sugiere el Demonio.³⁴

Esta referencia se complementa con la descripción que hizo el capitán español Josef Galluzo, segundo al mando de la pacificación de la península, de la reunión que tuvo con Antonio Paredes. Después de que Paredes había mandado varias razones de querer paz y no hacer daño a los españoles, aunque mantenía alianzas con nativos de otros clanes para obstaculizar el paso hacia Maracaibo, el comandante Galluzo decidió ir a visitarlo a su

³⁴ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 119, fol.113v. Año 1761.

propio lugar de residencia. Acompañado de don Luis Arévalo, abanderado del regimiento de Cartagena, junto con 30 soldados, 30 milicianos, el hijo del Cacique don Cecilio (sobrino de Paredes) y el clérigo don Pedro Bermúdez salió de Bahía Honda para Chimare. A las 7 de la mañana del 23 de mayo de 1773 arribaron a una ranchería, compuesta de 25 casas, habitadas por 56 personas y 350 vacas. A su alrededor se veían gallinas, burros, caballos, yeguas, mulas, cabras y otros animales. Allí recibió razón de Paredes para que avanzara a su residencia en Chimare, lugar donde llegó a las 10 de la mañana con “saludo de un pedrero y la fusilería y muchas griterías o algazaras de indios, que coronaban la cumbre de 5 cerros en el número de 140”. En el *Diario* que escribió Galluzo describió así el “pueblo” de Chimare”:

El pueblo de Chimare tendrá 50 casas, dividido en varias rancherías de 3, 4 y 6 casas o ramadas. Cada una con pocas casas formales, aunque hay 3 bien hechas con paredes de embarrado. También viven debajo de los árboles como los demás. Tienen muchos corrales para ganado y hay mucho de éste que no se pudo contar. Hay muchos indios gruesos y corpulentos, y en la montaña se asegura que hay muchas rancherías de indios, y se han visto varias candeladas y rocerías en ella.³⁵

Es interesante esta descripción para contrastar la información que antes se expuso, las formas de vivir de los wayúu y sus condiciones “precarias” que indican una vida nómada regulada por la cosmovisión, los ciclos climáticos y las presiones coloniales. También es de utilidad para comprender el entorno material inmediato de los clanes y su “líder”, en el cual no se reconoce características de una vida ostentosa y diferenciada por su condición

³⁵ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 211. Esta descripción es algo muy cercano a lo descrito contemporáneamente para explicar el *apushi*.

de "líder". Al contrario, se presume que el ganado y los demás animales son para el uso estratégico de la comunidad, ya sea para el intercambio o para los rituales de la muerte, entre otros.

En la distribución espacial de la ranchería también se encontraba una ramada mayor que se reconocía como el puesto público del pueblo, "según estilo de todos los indios, en el cual hacen sus juntas y reciben las palabras de los otros o proposiciones que se les va hacer y en donde se resuelve lo que les conviene; dando allí todo el valor y fe humana a sus resoluciones, porque es en donde concurren los Capitanes, los Piaches o consultores y todos los indios magnates y sobresalientes del pueblo y los demás que quieren".³⁶ Al parecer, era el espacio de concentración y discusión de los distintos poderes, pues acompañados por la comunidad confluía el "líder" social y guerrero junto con el "líder" espiritual, para determinar los más convenientes derroteros de acción.

La información es muy limitada para alcanzar a distinguir los niveles de distribución del poder en la comunidad, pero se puede intuir que las juntas eran un mecanismo de coacción mutua entre los "líderes" que impedía el surgimiento de un poder monopolizador de las fuerzas y los intereses comunitarios. Si bien los testimonios españoles dan mayor preponderancia al "líder" guerrero porque efectivamente es el que tiene mayor contacto (por la guerra y el intercambio con ellos), según los mismos testimonios, el piache ocupa un lugar privilegiado en la estructura social wayúu, tal como

³⁶ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 212

se expresó en el encuentro que tuvo el Capitán Galluzo con Paredes, quien después de esperar desconfiado varias horas en una ramada distante, le informó al “indio principal” que tenía “perdón general publicado en nombre del Rey para todos los indios de la provincia”, con lo que se le permitiría traficar sus frutos y socorros desde Bahía Honda, además de no volver a sufrir agresión por español alguno. A estos ofrecimientos respondió Paredes con parquedad. Rechazó reiteradamente los ataques que en el año de 1769 le había propiciado don Juan de Armas y Pimienta y, se lamentó de los daños que los vecinos del Río de la Hacha que le habían hecho a su hermano Caporinche, quien murió “con el gran sentimiento de que le quemaron su casa y no había vengado el agravio”. Sin embargo, según Galluzo, Paredes creyó con amplia confianza

todo lo que se le decía y la buena intención de los españoles y por esto no se había valido de sus tabacos, lo que dijo tomando en la mano una porción de ellos aforrados de tuza de maíz y hechos del grueso de un dedo.

Este tabaco es su oráculo y director infalible, el cual enciende el Piache o intérprete de la voluntad del diablo –que llaman a cada instante con el nombre de Solfa- y en la dirección del humo y clavo de fuego del tabaco les declara lo que solicitan saber, representándoles allí algunas veces los objetos que declaran o significan lo que desean saber; y el haber visto alguna vez comprobado su agüero, es bastante para darle toda la fe humana que un profeta santo.³⁷

Si contrastamos esta información con la proporcionada por la antropología contemporánea, la cual considera a los piaches y los palabreros como los principales “líderes” de la sociedad wayúu, se puede afirmar que en el siglo XVIII, en un contexto de guerra y colonización, el piache y el guerrero son los ejes reproductores y estructuradores

³⁷ *Ibid.*, p. 213

de la cosmovisión nativa, en la medida que interactúan cotidianamente con la comunidad para lograr consensar nociones de unidad, cuerpos indivisos, respecto a otros clanes o culturas. Si Antonio Paredes reconoce la importancia del piache para la vida wayúu es porque los procesos de interacción son profundos y carentes de jerarquización que implique la dominación de unos sobre otros.

Vale agregar que ni Paredes ni Galluzo cumplieron los importantes acuerdos a que habían llegado después de tan trascendente reunión, pues el “líder” nativo a pesar que siempre expresó su disposición de paz, actuaba en consecuencia con los intereses de su parcialidad, los cuales implicaban en varias ocasiones atacar a los españoles o a sus enemigos nativos. Por ejemplo, en la misma reunión que tuvo Paredes con los españoles, antes de ser despedido el Capitán con “música y gentes para bailar”, advirtió que no se fiaran de Juan Jacinto, “porque era malo y él lo conoció muy bien. Que él trabajaba para tener que comer y que Juan Jacinto robaba a todos, sin tener subsistencia en ninguna parte porque en todos tiene enemigos”.³⁸ Efectivamente éste “líder” nativo fue una de las principales fuerzas de unión y desunión entre los clanes wayúu, a la vez que entre los clanes y los españoles, lo que generaba un mapa de alianzas de guerra muy complejas en las distintas regiones de la península. Las acciones de Juan Jacinto trascendieron tanto, que Antonio Paredes no lo olvidó momentos antes de morir, según se lo comunicaron a Galluzo el 17 de noviembre de 1774:

³⁸ En la documentación aparecen varias referencias a la inconstancia de Paredes antes y después de los acuerdos que estableció con los españoles. Ver: Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, pp. 239, 240, 242.

El nominado yndio embio palabra al gobernador del Hacha por el capitán de Orino avisándole haver llegado el día de su muerte pero se llevaba el consuelo que lo mismo sucedia a los Reyes y a los gobernadores, que el motivo de no haver admitido pueblo ni cura havia sido la *guerra* que tenía con Juan Jacinto, y que este enviando sus yndios juntos en pueblo hubiera procurado destruirlo; por lo que encargava al citado gobernador los assistiese y mirase, con buenos ojos defendiéndolos siempre que algún otro yndio quisiere ofenderlos.³⁹

Con estas palabras, el “líder” Antonio Paredes desestructuró uno de los elementos más importantes del poder simbólico hispánico: la divinidad del rey y la de sus gobernantes. La muerte como un hecho mundano que pertenece a todos, sin distinción de jerarquía, poder o riqueza, aspectos fundamentales en la sociedad nativa. Por eso no es casual que explique la instauración de un nuevo orden social por la guerra, la causante de no fundar pueblos ni construir iglesias y de concentrar poder y riquezas.

Ahora bien, Juan Jacinto era descrito como un hombre mozo y de buen cuerpo, robusto, ladino y experto en la guerra. Casado con dos hermanas de Antonio Paredes, Majusare y Caporinche. Hablaba el castellano y la lengua nativa.⁴⁰ Reconocido como el “capitán” de Bahía Honda, distante a dos leguas de Chimare, aunque tenía amplia influencia desde el norte de la península hasta Carrizal y el pueblo de Camarones. Amigo (relativo) de los “líderes” nativos Capitancito y Ronquito, enemigo (relativo) de Antonio Paredes y Pacho Gámez, aunque hábil para establecer grandes alianzas para atacar a su enemigo. Su poder de convocatoria era temido por los españoles, tanto que, como ya se ha descrito en capítulos anteriores, a él se le acusó de dirigir las acciones armadas y violentas de la

³⁹ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 138, f. 776, Año 1774. Resaltado agregado.

⁴⁰ Los wayúu denominan su propia lengua como *wayuunaiki*.

guerra de 1769, pues había enviado a uno de sus hermanos hasta la Laguna de Maracaibo para invitar a los Paraujanos a unirse a la guerra contra los españoles. Pasados varios años después de los enfrentamientos, todavía se decía: “Este es el indio, que hay memoria de sus travesuras y atrevimientos en toda la provincia y en la de Santa Marta, porque allí ha llegado su malicia”.⁴¹

A diferencia de Paredes, Juan Jacinto en la mayoría de casos fue considerado enemigo de los españoles. No sólo por sus acciones de guerra, sino también porque controlaba la entrada y salida de embarcaciones extranjeras al puerto de Bahía Honda, regulaba el contrabando y acumulaba grandes cantidades de ganado fruto de los asaltos y negocios con los *alijunas*. Parece que después de 1769 sus ataques se intensificaron. El temor invadía a la ciudad del Río del Hacha y los pequeños poblados de españoles e indios. En 1770 los rumores aumentaron respecto a que Juan Jacinto avanzaba afanosamente con otras parcialidades hacia la ciudad. La muestra del avance era la “refriega” que habían tenido los españoles con la parcialidad al querer atacar a los indios buzos de Pacho Gámez, “líder” con quien Juan Jacinto mantenía una prolongada guerra.⁴²

En el año siguiente se registraron más enfrentamientos. Mientras los españoles trataban de aliarse con Capitancito para hacerle la guerra a Jacinto, llegó el 15 de abril de 1771 la noticia al cabildo de la ciudad que:

⁴¹ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 381. Año 1776.

⁴² AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 119, fol. 190r. Año 1770.

los yndios de la parcialidad de Juan Jacinto havian matado a el lenguaraz Thomas de Luque, y tres hombres de la jurisdicción del Valle, que se hallavan del otro lado del Río de esta Ciudad por el motivo de haverle roto un niño la cabeza a una yndia, y otra dadole un soldado de Marina algunos Puños, y roto assi mismo la cabeza y los muchachos las mochilas, y que el yndio Juan Jacintho le havia dicho que trajiera por palabra que ya no podía aguantar más los daños de los españoles, y que el Rexidor Don Estevan Barcelo le havia amenazado, y dichole que tenia perro era él, como los demás, y que asi que dijese, que él tenía Gente bastante que lo auxiliasen de parte de los yndios para hazer daño en las Aguadas⁴³, y Caminos, y que assi lo hecho, hecho, haviendole dicho lo mismo el yndio Bartholito quien esperaba la respuesta para llevársela al citado yndio Juan Jacintho.⁴⁴

El desafío no podía ser mayor. Primero, Jacinto amenazaba directamente a las autoridades y vecinos de la ciudad, hecho comprobado con la muerte de un lenguaraz de la confianza de los españoles; segundo, reivindicaba (cosa que los españoles reconocían) una memoria de los maltratos que los nativos habían recibido y; tercero, advertía su capacidad para controlar y monopolizar las aguadas y caminos, aspectos de los cuales dependía la vida de los vecinos del Río del Hacha: el agua para la sobrevivencia humana y los caminos para el tráfico de bienes y mercancías de los principales puertos de contrabando de la península.

Desesperados, los españoles escribieron al virrey para informarle que “en quanto a yndios esta esto malo, pues se continúan las novedades sobre Juan Jacinto, comprobándose por todas partes”⁴⁵, a pesar que “no se le ha negado quanto se le ha ofrecido”, pues como declaró don Nicolás de Barros, el comandante y gobernador se esforzó en “procurar con los medios mas suaves atraer a reducion y pacificación a los yndios barbargos guajiros”,

⁴³ La información es muy sugerente respecto a la importancia de la apropiación de los pocos recursos hídricos de la península, tanto que, los enfrentamientos muchas veces estaban antecedidos por amplios periodos de sequías o coincidían con los variaciones de los ciclos climáticos.

⁴⁴ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 119, fols. 225v-226r. Año 1771.

⁴⁵ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 138, fol. 791v.

“gastándolo de su bolsillo”.⁴⁶ Al contemplar la gravedad de los hechos, los españoles iniciaron una fuerte campaña política de alianzas con los clanes que mantenían guerra con Juan Jacinto. Este es el motivo por el cual actuaron con mayo cautela contra Antonio Paredes, porque sabían que si lo tenían de su lado, podrían contrarrestar y contener los enfrentamientos que se desplazaban del norte al sur de península, afectando directamente los intereses hispanos. Aunque esta misma estrategia ya la habían aplicado con Juan Jacinto a principios de 1769, al establecer una alianza con él para contrarrestar los agudos conflictos que los españoles mantenían con Pacho Gámez por los indios buzos del Cabo de la Vela. Para ese momento se sugirió posesionar como capitán de los buzos

al yndio Juan Jacinto por haverse reconocido en este la buena inclinación que tiene a la Nación española como lo ha manifestado en esta ocasión auxiliando a los nuestros, y aliándose con su parcialidad, dando muestras de su fidelidad, y entregándonos como en rehenes a su Madre, y que de las Haciendas que se recaudaren de aquellos se le de a cierto número que baste a mantenerle con la autoridad necesaria.⁴⁷

Las alianzas eran tan inestables, que a los españoles sólo les quedaba intervenir y apoyar a quien le rindiera más beneficios económicos y políticos, más allá de que se comprometieran a poblar o declarar fidelidad al Rey, pues los “líderes” en los acuerdos de paz que establecían con los españoles garantizaban el apoyo de un clan para atacar otro clan, sin detrimento de su autonomía y poder territorial. Por eso, cuando Juan Jacinto declaró la guerra en 1769, los españoles buscaron a familiares de Pacho Gámez para que se

⁴⁶ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 124, fols. 529-588, En: *Materiales para el estudio de las relaciones inter-étnicas en la Guajira, siglo XVIII. Documentos y mapas*, (Comp.): Josefina Moreno y Alberto Tarazona, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1984, p. 167.

⁴⁷ AGN-B, *Caciques e indios*, Tomo 71, fol. 171v-172r. Año 1769.

unieran a su bando y exterminar definitivamente a su ya enemigo común. En respuesta a varias solicitudes, Gámez envió 30 indios a la plaza de Río del Hacha para hablar con el comandante, a quien le informaron que querían la paz “con ellos y con todos los demás”, incluso con Juan Jacinto, porque ya le había matado varios indios de su parcialidad.⁴⁸ Galluzo después de enterarse de que en un enfrentamiento le habían cortado la oreja a Juan Jacinto, decidió apoyar rotundamente a Gámez y a todos los que estuvieran en contra Jacinto.

Pero la estrategia del “líder” nativo no era para menospreciar. El 29 de abril de 1773, a las nueve de la mañana, valientemente Juan Jacinto entró a la Plaza de Río del Hacha. Llegó acompañado del capitán del pueblo de la Cruz, con doce hombres a caballo, dos hermanas, dos sobrinas. Para los nativos esta acción era toda una hazaña, porque después de 1769 decían que no entraban a la Plaza porque serían capturados por las autoridades españolas, incluso, los “líderes” que se declaraban amigos rechazaban reunirse con los españoles en dicho lugar, más bien preferían enviar “embajada” o proponer lugares de encuentro donde no corrieran el riesgo de una traición.

Así pues, estando Juan Jacinto en la Plaza, el Comandante General don Antonio de Arévalo le prometió indulto general a él y su parcialidad, con el compromiso de fundar pueblo en Bahía Honda, pero con la condición de que los indios le ayudaran en la

⁴⁸ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 99. Año 1773. A principios del mismo año se informaba que Juan Jacinto se encontraba en el pueblo de Camarones vendiendo pólvora a los indios para atacar a los españoles.

construcción del pueblo mientras él se iba a vivir al pueblo de la Cruz (“en donde tiene a sus hermanas”), “por los enemigos que tiene en varias partes”. Añorando que Jacinto “se acomode a vivir en paz” con Paredes, lo despacharon con escoltas, ganado y regalos para iniciar la población, a pesar de que corría “la voz aquí por esta gente del país, novelera y de no sana intención”, que la parcialidad de Paredes, junto con los “líderes” nativos del Calabazo, Orino y Manaure se disponía a “embarazar el paso a los españoles que van a Bahía Honda”.⁴⁹

La esperanza del Comandante General duró tan poco tiempo, que pasado un mes existía una relativa certeza de que Juan Jacinto seguía en guerra, haciendo robos a las parcialidades amigas, hechos que de ser confirmados le “cortarían la cabeza”. Pero la agresión a los españoles no sólo fue la guerra y alianza con las parcialidades enemigas de Juan Jacinto, pues en un ocasión éste “líder” intentó matar a dos españoles que el Gobernador había enviado a la precaria población de San Joseph de Bahía Honda, al parecer, porque uno de los españoles (que era “descendiente de indios”), “se había arrimado a una de las sobrinas del dicho Juan Jacinto para enamorarla, haciendo algunos ademanes que dieron motivo para que maliciase; y celoso el indio de esto (propensión natural de ellos) asió a su sobrina de la mano y separó del nominado español”.⁵⁰ Desesperado el Gobernador por el desarrollo de este conflicto, ordenó dar muerte a Juan Jacinto.

⁴⁹ Antonio de Arévalo, *Op.Cit.*, p. 192.

⁵⁰ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 277. Año 1774.

Hago esta descripción para resaltar tres aspectos muy interesantes: primero, cómo se estructuran los procesos de identidad étnica, los cuales trascienden los limitantes raciales para definirse en los procesos histórico-culturales, pues según los testimonios, los indios se podrían considerar españoles y los españoles indios, dependiendo de su sentido de pertenencia social; segundo, la importancia de los lazos parentales entre los nativos y la utilización de mecanismos de incorporación/exclusión que fortalezcan su autonomía en la medida que amplían sus relaciones ancladas a sus intereses⁵¹; tercero, la complejidad de la guerra entre españoles y nativos, ya que como para la sociedad nativa el hecho “familiar” se entiende en términos sociales, que interfiere las esferas de lo económico y lo político, es decir, el “líder” no defiende sólo a su sobrina, sino a la estructura organizativa que permita dar continuidad a su propio orden social. Lo que cierto es que toda agresión (sea violenta o de cortejo no propicio) se tenía que pagar al clan agredido, ya fuera con sangre del agresor, con ganado o con bienes, acciones dirigidas y ejecutadas por el “líder”.⁵²

Juan Jacinto se puede distinguir con un perfil más claro como el “líder” social y guerrero de uno de los clanes wayúu, pero que por sus relaciones parentales y comerciales, trascendió regionalmente sobre otros clanes e influyó directamente en el desarrollo de la guerra entre *los españoles* y *los indios guajiros*. Incluso, estableció alianzas con los “indios

⁵¹ Los que eran llamados españoles, tenían relaciones parentales con los “indios bravos” de la provincia, e incluso, muchos se casaban con mujeres de los clanes pero tenían que asumir como propios los intereses de la parcialidad que los acogía. En la actualidad pasa algo similar con los “arijunas”, pues cuando se quieren casar con un hombre o una mujer wayúu tienen que irse a vivir a la ranchería de su clan y asumir los intereses (y en cierta forma las costumbres) de la comunidad.

⁵² En 1775 Pacho Gámez declaró nuevamente la guerra a Juan Jacinto por la agresión que éste le había propiciado a su mujer: “vengar y vengar la sangre que había hecho derramar a su mujer”. Ver: Antonio de Arévalo, *Op.Cit.*, p. 281.

cozinas" (reconocidos como indios belicosos, ladrones y traicioneros), para consolidar la autonomía que mantenían los grupos nativos en el norte de la península. La empresa pacificadora del ingeniero Antonio de Arévalo, registró casi a diario las insolencias de Juan Jacinto y su profunda amistad con los "indios cozinas" para atacar a los españoles, robarle sus ganados e impedir la fundación de pueblos en Apiesi.⁵³

El historiador Polo Acuña, sostiene que la causa de que Juan Jacinto combatiera a los españoles después que fue nombrado capitán por ellos mismos, fue la acumulación de riquezas, cabezas de ganado y el prestigio en la comunidad wayúu que obtuvo por el control del contrabando en los puertos del norte de la península⁵⁴. Sin embargo, a partir de la información proporcionada, se puede inducir una interpretación que retome este contexto comercial determinante para la autonomía wayúu, pero también el peso de las estructuras culturales y sociales que define el carácter político de la sociedad, donde el "líder" se encarga de dinamizar el ejercicio dialéctico entre el *otro* y el *nosotros*, ya sea por el intercambio o por lo guerra, o como es el caso de Juan Jacinto, en ambos, pues en el transcurrir de los años no abandona ni suspende estas prácticas que fortalecen su liderazgo pero a la vez la totalidad social nativa. Mientras Antonio Paredes en muchas ocasiones restringió las prácticas guerreras para aprovechar los beneficios territoriales y comerciales que ofrecían los españoles, Juan Jacinto intensificó la guerra con los mismos fines. Un hecho sintomático que ayuda a entender las diferencias entre estos dos "líderes",

⁵³ Son constantes las referencias a Juan Jacinto y su relación con los indios cozinas en los diarios de Antonio de Arévalo y Juan Galluzo. Ver: Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 283, 311, 319.

⁵⁴ Polo Acuña, *Op.Cit.*, p. 50

es la forma como cada uno murió: Paredes tranquilo en su ranchería; Juan Jacinto escapando a un tiroteo por el monte.

En el año de 1776 se intensificaron las confrontaciones en el norte de la península. Juan Jacinto, acompañado de los indios cozinas, sus sobrinos y otros “líderes” había emprendido ataques sistemáticos a las precarias poblaciones que los españoles instalaban. A la vez, los españoles habían advertido a sus soldados la urgencia de matar a Jacinto porque estaban perdiendo la guerra, motivo por el cual lo tenían que perseguir hasta el lugar donde se escondiera. Así, el 3 de noviembre de este mismo año se informó desde la nueva fundación de San Joseph de Bahía Honda que Juan Jacinto era la “causa principal de todas las inquietudes que se experimentaban en la provincia”, y se advertía que en los pueblos de la Cruz, Rincón, Orino, Laguna Fuentes y Boronata faltaban muchos indios y sus principales “líderes”, situación que hacía pensar que Juan Jacinto estaba preparando un fuerte ataque a Bahía Honda y las demás poblaciones españolas, pues los sobrinos le avisaron que saliera de la población para dar avance al ataque; prevenido el Comandante español, don Christóval Ramírez, escuchó por “una india de la misma parcialidad... que por la mañana embestían los indios y que sólo esperaban a Juan Jacinto”, ante lo que reaccionaron los españoles a la siete de la noche al verlo huir por el monte, pero “habiendo hecho resistencia le dieron muerte”.⁵⁵

⁵⁵ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 406.

El hecho causó conmoción a los españoles en toda la provincia. En Bahía Honda se tuvieron combates con los indios casi durante dos días seguidos. Corrió el rumor de posibles levantamientos en el pueblo de Rincón, por lo cual se prefirió cerrar las puertas de la Plaza de Río del Hacha para capturar todos los indios que estuvieran dentro, especialmente los que eran de Bahía Honda: estrategia que los españoles utilizaban para sobornar a los “indios; emprendieron acciones más contundentes para conquistar a los “indios guajiros”, utilizaron la captura de “indios mansos” con la intención de sobornar a los “indios bravos” con la aprehensión de los “indios mansos”, teniendo en cuenta los amplios lazos de parentesco entre los diversos clanes wayúu. Otra de las medidas que se tomó en el año de 1776, tras la muerte de Juan Jacinto, fue colgar su cabeza “en la horca dentro de una jaula de fierro para que la viesan todos los indios”, según órdenes del Gobernador.⁵⁶

Los informes que enviaron los españoles después de estos actos de escarmiento público, fue que los indios de casi todas las parcialidades habían enviado “embajada” para declarar la paz y renunciar a la guerra, se comprometieron a colaborar en las nuevas fundaciones y a no perturbar más el comercio y las haciendas de ganado. Sin embargo, el temor no desapareció. Amenazas de los indios llegaban todos los días a los precarios poblamientos españoles; se temía que el peligro “se aumentase con el resentimiento de la muerte dada en Bahíahonda a uno de sus principales capitanes nombrado Juan Jacinto”. Tal hecho,

⁵⁶ *Ibid.*, p. 413.

según la ley wayúu, implicaba venganza: “sangre vale sangre” y se proponían el disfrute “cortándole la cabeza al Gobernador”⁵⁷, el principal “líder” contrario.

Ahora bien, Antonio Paredes y Juan Jacinto sólo son dos muestras representativas de la complejidad del poder nativo wayúu, sin desconocer la importancia de otros “líderes” que trasegaron por caminos semejantes o más diversos, pero que en términos sintéticos se puede distinguir características globales para definir hipotéticamente la relación entre el proceso constitutivo del poder nativo y la sociedad que lo alberga, en medio de un contexto colonial.

Basándome en la información citada en el capítulo se podría concluir que el liderazgo nativo es uno de los ejes estructuradores de la sociedad wayúu, denominada en esta investigación como una *sociedad sin Estado*, porque en él se hace evidente la dificultad para captar una identidad colectiva homogénea que se reproduce inevitablemente mediante el desgarramiento interno perpetuo que plantea a la vez fragmentación territorial y cohesión local, alianzas y enfrentamientos aleatorios con otros grupos de su misma comunidad o con los grupos (españoles) que intentan intervenir en la distribución y definición de fuerzas en una lógica colonial. Mientras el Estado colonial pretende centralizar los nichos de poder, en los liderazgos nativos se manifiesta la continuidad de una fuerza descentralizada que legítimamente es ejercida en pluralidad, mediada únicamente por la

⁵⁷ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 417

coacción continúa e inmediata de la comunidad, ajena a la verticalidad que el Estado ha impuesto a las sociedades occidentales.⁵⁸

Otro aspecto importante que sugiere los liderazgos nativos, es que las guerras y conflictos desarrollados en la península no se pueden interpretar únicamente en una perspectiva anti-colonial, porque las rivalidades internas muchas veces terminaban por subordinar las lógicas de la dominación colonial. Sin embargo, es a partir del “líder” wayúu que podemos estructurar las distintas realidades históricas escindidas por la discursividad colonial, que intenta estereotipar, marcar de forma fija, procesos e identidades que están cruzadas por la experiencia dual, es decir, por el mestizaje, la etnogénesis que en la península de la Guajira para el siglo XVIII significó el fortalecimiento de su autonomía.

⁵⁸ Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, AKAL, Madrid, segunda edición, 1983, p. 205.

CAPÍTULO DOS

“PAÑOS CALIENTES PARA LLAGAS ACANCERADAS”: EMPRESAS PACIFICADORAS Y LA LUCHA POR EL ESTADO

Las postrimerías del siglo XVIII marcaron una ruptura fundamental con las décadas anteriores. Las dinámicas globales de los imperios, las políticas españolas de reconquista de América y las circunstancias particulares de los diversos virreinos, determinaron el diseño de nuevos proyectos coloniales. Las “empresas de pacificación” fueron una clara expresión de los intereses que desvelaban las mentes de funcionarios ilustrados en la península ibérica. En realidad, los proyectos expresaban una novedad relativa: se asemejaban a las políticas impulsadas por Felipe II en las *Ordenanzas de 1573*, las cuales pretendían reemplazar las tradicionales empresas de conquista, en las que predominaba la violencia, el saqueo y la explotación, por nuevas empresas de pacificación en las cuales debía predominar la colonización y el poblamiento de los territorios nativos por medio de estrategias persuasivas que permitieran lograr el vasallaje, la evangelización y explotación de los recursos y la mano de obra de las poblaciones de las regiones americanas.⁵⁹

Sin embargo, las “empresas de pacificación” en el siglo XVIII se diseñaron con la participación de fuerzas militares, que se encargarían de consolidar el orden colonial donde se manifestara más vulnerable. Si bien la “pacificación” se entendía como la acción

⁵⁹ Aberlardo Levaggi, *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, pp. 28-30; Marta Milagros del Vas Mingo, “Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias”, en: *Quinto Centenario*, nº 8, 1985, pp. 83-102.

concertada entre las fuerzas armadas, los misioneros y los colonos, las condiciones regionales alteraban los niveles de intervención de cada uno de estos grupos. Por ejemplo, en el interior de los virreinos, donde los poblamientos españoles gozaban de mayor estabilidad, los misioneros y los colonos tenían mayor participación en la ejecución de las políticas locales y monárquicas, mientras que, en las diversas fronteras de estas amplias entidades administrativas, las milicias y militares comandaban y dirigían los proyectos de penetración, sumisión y explotación de los territorios que controlaban indígenas, negros, zambos o mestizos. Selvas, montes, costas y desiertos eran objeto de conquista o reconquista por vía militar.⁶⁰

La guerra de 1769 en la península de la Guajira aceleró la aplicación de estas políticas que pocos años antes el visitador don José de Gálvez había realizado en el norte de la Nueva España.⁶¹ El fracaso rotundo que las autoridades habían tenido en los ataques de los nativos a las poblaciones españolas, llevó a que en 1772 el recién nombrado virrey del Nuevo Reino de Granada, don Manuel Guirior, diseñara una campaña de pacificación a gran escala para los *indios guajiros*. En su esquema de operaciones le asignó el papel más importante a las fuerzas militares, que habrían de ocupar localizaciones estratégicas en el

⁶⁰ Christon Irving, *El Ejército en el México Borbónico, 1760-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983; Juan Marchena Fernández, *Ejército y milicias en el mundo colonial americano*, Madrid, MAFRE, 1992; Allan J. Kuethe, *Reforma militar y sociedad en la Nueva Granada, 1773-1808*, Bogotá, Banco de la República, 1993; Juan Ortiz Escamilla (coord.), *Fuerzas militares en Iberoamérica, siglo XVIII y XIX*, México, El Colegio de México – El Colegio de Michoacán – Universidad Veracruzana, 2005.

⁶¹ Luis Navarro García, *Don José de Gálvez y la comandancia general de las provincias internas del norte de la Nueva España*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1965; Luis Aboites Aguilar, *Norte precario. Poblamiento y colonización en México (1760-1940)*, México, El Colegio de México – CIESAS, 1995; Alfredo Jiménez Núñez, *El Gran Norte de México: una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)*, Madrid, Editorial Tébar, 2006; Ignacio del Río, *El noroeste del México colonial. Estudios históricos sobre Sonora, Sinaloa y Baja California*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

territorio enemigo, al igual que construir y guarnecer ciudades fortificadas desde las cuales se obligaría a los indios a someterse a un patrón de vida “aceptable”.⁶² Preocupado por el estancamiento misional en la península y consciente de las limitantes económicas y militares para emprender una ofensiva (en la cual ya había fracasado el anterior gobernador de Santa Marta), adoptó un enfoque más limitado y gradual, proporcional a los recursos existentes.

El antecedente inmediato era que los miles de soldados que había enviado el virrey anterior, don Messía de la Cerda, eran insuficientes para la contención y el castigo de los “horrendos crímenes” de los indios guajiros, así que decidió diseñar una empresa de pacificación basada en la ubicación geo-estratégica de nuevas poblaciones en los puntos más importantes de la península: Bahía Honda en el norte, Sinamaica al Oriente, Pedraza en el interior y en el Occidente, la debilitada Riohacha.⁶³ En consecuencia a estos intereses, nombró como Comandante de la empresa de pacificación, al ingeniero y coronel militar de Cartagena, don Antonio de Arévalo.⁶⁴

El nombramiento de Arévalo en la comandancia de la pacificación general de la península, representaba las dimensiones geo-políticas que la sujeción de la península significaba para

⁶² Allan J. Kuethe, “La campaña pacificadora en la frontera de Riohacha (1772-1779)”, *Huellas*, nº 19, Barranquilla, Abril-1987, p. 10.

⁶³ Allan J. Kuethe, *Reforma militar y sociedad en la Nueva Granada... Op. Cit.*, p. 289.

⁶⁴ Para comprender la importancia de los ingenieros militares en la ejecución de los planes ilustrados de la monarquía española, Ver: Horacio Capel, “Construcción del Estado y creación de cuerpos profesionales científico-técnicos: los ingenieros la monarquía española en el siglo XVIII”, *Scripta Vetera, Revista electrónica de trabajos publicados sobre Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona <<http://www.ub.es/geocrit/sv-85.htm>> [ISSN: 1578-0015].

la Monarquía hispana. Basado en los antecedentes de conquista de los Habsburgo, pero con un renovado enfoque ilustrado que cada vez se preocupaba más por el gobierno de “las cosas del Estado”⁶⁵, Arévalo afirmó que:

Como esta provincia ha estado siempre fuera de la obediencia del Rey, viviendo sus indios con entera libertad, hechos dueños absolutos de ella sin permitir paso por allí a otras partes y manteniendo comercio abierto con extranjeros; sin que ninguno de los muchos que han solicitado, unos la conquista y otros su reducción, haya logrado adelantar más que la fundación de los pueblos sublevados; atendiendo el Excelentísimo Señor Virrey actual los *perjuicios que resultan al Estado* de no tener sujeción sujeta a esta provincia, y considerando conseguida la reducción de los sublevados, no quedaban con la seguridad y sujeción necesaria para su permanencia por no estarlo el resto de la provincia, y cortar de una vez semejantes alborotos con maduras y profundas reflexiones que hizo sobre este asunto, resolvió Su Excelencia mandar (como lo hizo) al referido Comandante...⁶⁶

El impulso que desde principios de siglo habían dado los Borbones desde su llegada al trono, se empezó a concretar y dilucidar con mayor claridad en estos tiempos. A diferencia del siglo XVI, el problema de la pacificación ya no se enfocó en la expansión universal de la monarquía hispano cristiana, preocupada por salvar almas en las tierras del demonio, sino en las “cosas del Estado”: la economía, la política, la geografía, entre otros.

Con estas explicaciones pretendo acotar los límites interpretativos de la empresa pacificadora de Arévalo y los demás proyectos político-militares subsiguientes, pues entiendo que hacen parte más de unas nuevas realidades continentales e imperiales que requieren de un minucioso análisis que ponga de manifiesto sus implicaciones en la

⁶⁵ Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp.123-126.

⁶⁶ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 44. Resaltado agregado.

modernización del Estado monárquico y el desarrollo posterior de los Estados republicanos. Por lo tanto, me limitaré a explorar los alcances que tuvieron las empresas de pacificación en el proceso de etnogénesis wayúu, emprendidas después de la década de 1770 hasta principios del siglo XIX. Con la intención de cerrar círculos interpretativos propuestos durante toda la investigación, delinearé dos ejes como guía de posibles conclusiones temáticas y problemáticas de los objetivos propuestos: la territorialidad nativa junto al desarrollo de la vida material y, las relaciones de parentesco, guerra y etnicidad.

La empresa de pacificación que emprendió Antonio de Arévalo se sustentó en el poblamiento. Consciente de las limitaciones económicas y militares para enfrentar a los *indios guajiros* diseñó una estrategia de “ofensa defensiva”⁶⁷ que consistía en ocupar una localidad estratégica, fortificarla, esperar a que la oposición se debilitara y gradualmente ir imponiendo la autoridad de las armas. Primero fortaleció Riohacha: cerró las rutas de entrada y salida de la ciudad, ordenó vigilar minuciosamente los movimientos de los guajiros dentro de la plaza y la utilizó como último bastión español de los ataques nativos, donde tendrían que acudir en caso de una sublevación mayor. El avance hacia el interior de la península lo inició con la publicación de un “bando de perdón general a todos los indios”, con el cual buscaba establecer negociaciones con los “líderes” nativos, principalmente con los que se habían levantado más aguerridamente, a quienes repartió regalos y agasajos, a cambio de que se comprometieran a fundar nuevos pueblos sin que

⁶⁷ Allan J. Kuethe, “La campaña pacificadora..Op. Cit., p.12

les costase nada, con vigilancia de milicias para evitar los ataques de las parcialidades enemigas. De aceptar, se nombrarían como “capitanes” a los “líderes” que ayudaran a vigilar la construcción de la iglesia, la casa del cura y su propia casa.

Esta estrategia de persuasión le debía funcionar para fundar 9 poblaciones de indios y tres de españoles dispersas por toda la península. La idea era que los poblamientos de españoles sirvieran como garantes de la seguridad en los pueblos de indios más cercanos. Así pues, Bahíahonda, Pedraza y Sinamaica se ocuparían de controlar las nuevas fundaciones del Calabazo, Carrizal, Sasarima, Taroa, Macuira, Chimare, Sabana del Valle y Parauje. Este modelo ya se había aplicado en el interior de las provincias del virreinato, pues reconocidos funcionarios borbónicos que llegaron a mediados del siglo XVIII se habían dedicado a la regulación del poblamiento, el fomento de la agricultura, la explotación masiva de la minería, entre otros.⁶⁸ Sin embargo, existía una diferencia: mientras en el interior se pretendía un autoabastecimiento y un excedente exportador, en la península de la Guajira se tenía que abastecer graciosamente a sus pobladores nativos para lograr habituarlos nuevas prácticas sedentarias, a pesar de la adversidad del entorno ecológico.

⁶⁸ Un caso representativo para el virreinato del Nuevo Reino de Granada, fue el proyecto reformador de Antonio Mon y Velarde en la provincia de Antioquia a finales del siglo XVIII. Ver: Emilio Robledo, *Bosquejo biográfico del señor oidor Juan Antonio Mon y Velarde: visitador de Antioquia. 1785-1788*, Bogotá, Banco de la República, 1954.

Fundaciones promovidas por los españoles en la Guajira 1771-1777

Población	Característica
La Cruz (Posterior Aujero)*	Indígena
Laguna Salada*	Indígena
San Lorenzo del Toco	Indígena
El Rincón*	Indígena
Orino*	Indígena
Boronata	Indígena
San Simón de Calabazo	Indígena
Parauje	Indígena
Guarero	Indígena
San Pablo de Tucuraca (antiguo Carrizal)	Indígena
Santiago Apóstol Rincón del Carpintero	Indígena
Menores	Indígena
Camarones	Indígena
San Juan Bautista de Bahía Honda (Ypapa)	Indígena
San José de Bahía Honda	Español
Apiesi	Español
Sabana del Valle	Español
Villa de San Carlos de Pedraza	Español
San Bartolomé de Sinamaica	Español

*Pueblos nuevamente fundados después de haber sido quemados en la guerra de 1769.

Tomado de: José Polo Acuña, *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)*, Bogotá, Uniandes – Cesó – Ministerio de Cultura – Celikud – Observatorio del Caribe Colombiano, 2005, p. 71.

El mecanismo para fundar un pueblo de indios era así: primero, se debía concertar con el “líder” principal de la parcialidad que ocupaba el espacio deseado; segundo, se nombraban “indios prácticos” para escoger el terreno, el cual debía gozar de abundancia de aguas, buenos pastos, leña, materiales para casas y tierras para labor, preferiblemente cercano a un río o al mar y; tercero, el funcionario español contrataba a mestizos, zambos o negros para que construyeran la iglesia, la casa del cura y la del “líder”, para posteriormente ocuparse.

Difícilmente las cosas funcionaron así. Los testimonios de los españoles son reiterativos en expresar la dificultad para concertar con los “líderes”, escoger el terreno y encontrar cura para las fundaciones. El motivo: el empoderamiento de los wayúu en su proceso de etnogénesis y la ineficacia española para dinamitar las formas de organización social nativa por medio de la diferenciación jerárquica de poderes centralizados en el cura y el “líder”. Como se ha descrito en otros capítulos, en la península predominaba el nomadismo, la dispersión y el abastecimiento alimenticio por medio de la caza y recolección. El ganado servía como objeto de intercambio entre las parcialidades o entre los “líderes” y los extranjeros que llegaban a las costas con armas y otros productos. Las perlas también eran objeto de intercambio con extranjeros y españoles, además tenían una carga ritual. Si todo esto lo conseguían sin necesidad de “juntarse” en pueblos como los españoles pedían, para qué iban a arriesgarse?

Lo cierto es que los españoles dependían más de los nativos que a la inversa. Los regalos, agasajos o comida se entendían como parte de una relación recíproca de intercambio y no como una acción que significara obedecer al “extraño”. Por eso el proceder ambivalente de los wayúu. Antes que nada imponían sus condiciones. Los “líderes” que concertaban la construcción de un nuevo pueblo decidían el lugar.⁶⁹ Por ejemplo, el “capitán” de Pueblo Viejo (Orino), le exigió al comandante Antonio de Arévalo que el pueblo se haría “junto a donde él tiene su casa”.⁷⁰ Una de las razones para hacer dichas exigencias se debía a los

⁶⁹ Juan Jacinto en varias ocasiones amenazó de guerra a parcialidades sobre las que tenía influencia, porque estaban construyendo la iglesia sin su consentimiento. Ver: Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p.123.

⁷⁰ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 116

conflictos que tenían con otras parcialidades, pues si poblaban alejados de sus propios territorios tenían la posibilidad de perder el control sobre recursos y espacios rituales, teniendo en cuenta que un aspecto importante de representación del *apushi* son los entierros de su parentela. Además, no se puede olvidar que los principales elementos de la cosmovisión wayúu estaba arraigado en las representaciones numinosas de su medio “natural”, es decir, que su estructura cultural y social estaba profundamente relacionada con el entorno ecológico.

Un caso ejemplar de los choques culturales que se daban con las políticas de poblamiento hispano fue la fundación de Carrizal. Situada al norte de la península, de boca al mar, era uno de los lugares preferidos para la pesquería de perlas. Allí, Pacho Gámez y los “indios buzos” residían por temporadas, pues en tiempos de verano o de brisas fuertes se trasladaban tierra adentro en Toporopa, y en el de lluvias o quietud del mar, bajaban a pescar y traficar con lo obtenido. Como esta trashumancia no era funcional para los poblamientos nucleados de los españoles, Antonio de Arévalo le propuso a Pacho Gámez fundar pueblo en Carrizal y ayudarle en la guerra que tenía con Juan Jacinto. Gustoso con la propuesta, Gámez accedió y advirtió que: por estar en la temporada de verano los indios estaban dispersos y se podrían congregarse sólo hasta el tiempo de lluvias. Además, pidió que la iglesia se construyera “en el término donde habían enterrado a sus parientes, que es en las inmediaciones del Toco junto a una aguada o manantiales permanentes”.⁷¹

Lo que se ponía de manifiesto era la incongruencia de los planes de poblamiento hispano

⁷¹ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 275.

con las estructuras culturales wayúu, pues el “líder” wayúu pretendía reproducir en la nueva población la forma de organización nativa en *apushi*, es decir, vivir cercano a su más inmediato conjunto de parentesco.

Otro problema constante en el poblamiento hispano de la península fueron las iglesias. Primero, porque la labor de los curas se subordinó a la de las autoridades civiles y militares, segundo porque los mismos curas preferían huir a Maracaibo y al interior del virreinato para evitar tanta hostilidad y, tercero, porque para los nativos la construcción de iglesias tenía más una representación sobre el encierro que sobre los dioses o la libertad. Realmente la empresa de pacificación desde un principio relegó la participación activa de los curas. Ellos simplemente tenían que acatar las órdenes de permanecer en el pueblo asignado y desempeñar su ministerio, pero muchos curas se escapaban de las poblaciones por no soportar los “insultos” de los indios ni exponerse a morir quemados en sus iglesias.⁷² Además, los problemas de comunicación entre los curas párrocos y los indios eran evidentes, los primeros quedaban en clara desventaja respecto a los nativos, porque “muchos de ellos entienden la lengua española, y aun algunos la hablan, ninguno de los capuchinos abla ni entiende la lengua guajira, y los intérpretes que suelen ser los

⁷² Los Diarios de Arévalo traen varias referencias sobre la vida de los curas en la península, unos que se fugaban de sus poblaciones, otros que acataban órdenes y otros que simplemente morían en el desempeño de sus actividades cristianas. El 1 de octubre Josef Galluzo decía: “los padres misioneros capuchinos sólo quieren ser curas de los pueblos que a ellos se les antoja y no conocen jefe alguno pues dejan sus destinos siempre que quieren, como igualmente negarse con razones irregulares a ir a los pueblos que se les destina”. También es interesante cómo se dio la muerte de un cura capuchino en la población de Bahía Honda: “Que el cura de esta fundación lo habían matado los indios por haberse despojado de sus hábitos y cortado las barbas y no haberlo conocido”. Ver: Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, pp. 306, 314, 333.

peores de entre ellos, aun cuando se allan a mano, dicen preguntas y responden lo que quieren”.⁷³

Un aspecto que pone de manifiesto los problemas de comunicación y los choques culturales que implicó el poblamiento hispano fueron los temores que expresaron los nativos con la construcción de las iglesias. Según los testimonios de los españoles, estas ideas de los nativos se debían a las conspiraciones de ingleses, holandeses y franceses en las costas de la península, pues les advertían que los españoles querían fundar pueblos y construir iglesias para capturar a todos los indios. Así lo expresó el indio Pedro de Luque en 1774 al comandante Josef Galluzo, le dijo que todos habían rechazado la fundación porque tenían noticias de que los españoles habían concertado con los holandeses para que “cogieran los indios que pudiesen para irlos poco a poco sacando de la provincia”, además, que si ellos “hubieran sabido les iban a hacer la iglesia para matarlos no hubieran dicho que sí, pero que ya no querían admitir ni la iglesia porque sabían de cierto que el juntarlos en pueblos era para matarlos a todos y apropiarse de sus tierras y haciendas”.⁷⁴

Sin bien puede pensarse que había conspiraciones de enemigos de los poblamientos españoles, el hecho también se explica por el hábito de vida wayúu: su nomadismo, su dispersión y sus guerras, pues éstas obligaban a una constante movilidad por las tierras desérticas y semi-desérticas de la península. Además, el temor a ser capturados por los

⁷³ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 30, “Carta anexa al diario N°47 de la Expedición Apiesi J.M.J”. Año 1776, Fols. 509-512. . En: *Materiales para el estudio de las relaciones inter-étnicas en la Guajira*, Op. Cit., p. 228.

⁷⁴ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 252

españoles, también fue utilizado por los wayúu para obligar a que en los nuevos poblamientos se evitara la exhibición de las armas por parte de los soldados.

Teniendo en cuenta el proceso de etnogénesis wayúu aquí descrito, el poblamiento a la usanza hispana reimpulsado por las empresas pacificadoras asumidas por el Estado o la Monarquía no logró mermar la capacidad de los nativos de hacer valer su autonomía política y cultural en un contexto colonial que urgía concentrar las fuerzas de poder a favor del Estado monárquico para no ver amenazados sus dominios en Indias. Esto se sustenta en las dificultades para poblar, pero también en las dificultades para regular las transacciones comerciales y culturales que mantenían los wayúu con los extranjeros. No tener el control sobre el espacio y mucho menos sobre sus ocupantes, era un triste diagnóstico para los intereses estratégicos de la Corona.

Ingleses, holandeses y franceses intensificaron su actividad mercantil en todo el Caribe. La península era un espacio predilecto para el abastecimiento de los contrabandistas, situación que con las empresas pacificadoras poco varió. El contrabando se mantuvo e incluso se intensificó con las dudas de la corona respecto a la política mercantil con las Indias. Sin embargo, la presión cada vez era mayor, comerciantes, científicos y funcionarios sugerían al rey la apertura de los mercados y la libre transacción con las demás potencias comerciales, pues según don Julián de Arriaga en carta que le envió al virrey, los indios naturales de la península de la Guajira:

si siembran y cogen por no tener quien lo compre, lo pierden; porque el Comercio español no toma sino dinero y cacao dejando el palo de tinte, el tabaco, el algodón tan abundante que se abandona en la inmensidad de estos boques; el azúcar que no puede costearse, teniendo más cuenta comprarlo en la Havana al regreso de las embarcaciones a España; los cueros, el sebo, el ganado mular y caballar, y nada de esto tiene el menor giro, de que se sigue el abandono e infelicidad de los naturales que no tienen otro caudal con que poder satisfacer las bastas ropas de su uso.⁷⁵

La empresa pacificadora sólo se podría sostener por medio de una política económica que reconociera la importancia de la península en la geopolítica de la monarquía española y, por lo tanto, legislara de manera especial (como ya lo había hecho con la Habana) para impulsar un comercio libre y pacífico con los indios y los extranjeros. Sin embargo, las políticas de Arévalo permanecieron en la línea de mantener los controles comerciales y evitar todo contacto entre los *indios guajiros* y los extranjeros. Construir nuevas poblaciones en el norte de la península era parte del plan: Bahíahonda, Sinamaica y Pedraza serían núcleos de regulación social y comercial.

Según los españoles, además de que los extranjeros perjudicaban los intereses comerciales del rey, también corrompían las buenas intenciones de los *indios guajiros*; regaban la voz de que las poblaciones españolas servirían para acabar por fin con todos los nativos de la península: “el ánimo era cogerlos a todos y matarlos para apoderarse de sus tierras y haciendas”.⁷⁶ En varias ocasiones las quejas se repitieron, pero el negocio del contrabando se impuso sobre las políticas imperiales. Ingleses, holandeses y franceses se beneficiaron

⁷⁵ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 125, “Solicitando permiso de embiar a las Colonias extranjeras los frutos del Reino que no compra el comercio Español”, Fol. 1029-1030, Año 1773. Ver: *Materiales para el estudio...Op. Cit.*, Pag. 195

⁷⁶ Antonio de Arévalo, *Op.Cit.*, p. 243

ampliamente de las relaciones comerciales con los nativos; los españoles disfrutaban de los regímenes especiales que les permitían conquistar un espacio de frontera y los nativos resolvían pragmáticamente cada una de las situaciones que los enfrentaran con cualquiera de las dos partes, buscando finalmente el mejor partido en sus decisiones, que no afectaran su autonomía. El “extranjero” como el conspirador y enemigo de la paz de la península fue una imagen poco creíble para los nativos, quizás menos que los discursos de los extranjeros contra los “españoles”, pues los wayúu tenían siglos de relaciones con las distintas partes como para tener un sistema propio de representación de la diferencia, del *otro* y del *nosotros*, tal como su proceso de etnogénesis lo había denotado.⁷⁷

En los años siguientes la situación cambió muy poco. Salió Arévalo y entraron otros gobernadores. Unos más entusiasmados con la guerra que otros, pero todos con la precaución de no provocar nuevamente un conflicto como el de 1769, además que el contexto mundial cada vez era más delicado debido al enfrentamiento de España con Inglaterra, en el que los wayúu no dejaron de participar en beneficio de su autonomía, sus relaciones comerciales y mercantiles. Por ejemplo, para el año 1798, el gobernador de Riohacha, informó que el comercio entre los ingleses y los *indios guajiros* continuaba, tanto que:

⁷⁷ Verbigracia, los wayúu del norte de la península consideraban como “capitanes buenos” a Yampar, Lucas de Jamaica, el Jorobado, Jacobo de León, Arias Enrique, Juan el multado y Manuel el griego; mientras que reconocían que el Capitán Juan, holandés, y el capitán Piche, cristiano de Curazao como esclavizadores de los nativos que capturaban en las costas de la península. Ver: *Ibid.*, p. 216.

Desde la guerra del año de 80 ha sido una de las ideas más favorecidas del yngles el mantener sin interrupción una armonía admirable con la nación Guajira, fomentada con un familiar comercio, en que se deja ver claramente que su objeto es el de inspirarles sus máximas perversas azia nosotros, y servirse de ellos en tales circunstancias como en las presentes.⁷⁸

En la región de la península de la Guajira el contexto mundial había configurado una nueva realidad debido a las estrechas relaciones comerciales, pero a la vez, los nativos habían subordinado toda transformación de su vida material a un esquema simbólico de interpretación de su propia cosmovisión que ayudaba a configurar permanente sus prácticas y representación sin menoscabo de su autonomía.

La guerra también tuvo continuidad. A pesar que las hostilidades se habían reducido considerablemente, la política de poblamiento español mantenía alertas a los nativos. Defender sus territorios y conservar la autonomía eran razones determinantes para iniciar combates y refriegas con *los españoles*. Los avances en la pacificación que describían los comandantes Arévalo y Galluzo, se opacaban con las muertes y robos que efectuaban diariamente los *indios guajiros*, tanto en sus parcialidades enemigas como entre los españoles. A las autoridades hispanas les tocaba lidiar con los enfrentamientos entre los nativos (especialmente Paredes y Juan Jacinto), entre los nativos y *los españoles*, como también entre las distintas facciones del ejército, las milicias y las más altas autoridades

⁷⁸ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 124, Fol. 912r, Año 1798.

por los recursos de la guerra y las deserciones continuas por la falta de alimentación, vestuario y sueldo.⁷⁹

Las autoridades hispanas no tenían más alternativa que manejar un amplio juego de opciones de negociación política con todas las fuerzas de poder en la península, tanto hispanas como nativas. Ninguna se podía menospreciar porque significaba arriesgar el proyecto de pacificación que había emprendido la Corona, a pesar que persistieran actividades y agresiones que perjudicaban gravemente al gobierno real. Aunque en la cotidianidad los colonizadores siempre negociaron con los nativos, los altibajos en dichas negociaciones dependían de las perspectivas imperiales que tuvieran las autoridades virreinales y provinciales respecto a la península. Por ejemplo, después que la guerra de 1769 había impuesto una política de negociación y pacificación por medio del poblamiento, para mediados de la década de 1770, se evidenció la desesperación española ante la lentitud para hacer valer sus intereses.

En el año de 1774, Josef Galluzo, recién nombrado gobernador, solicitó autorización para someter por las armas la persistente insolencia de los *indios guajiros*, que consistía en exigencias para permitir la instalación de poblaciones españolas y en la práctica del contrabando. Arévalo, comandante de la expedición, quien había regresado a sus tareas en Cartagena, pero que mantenía su cargo en Río de la Hacha con autoridad sobre el

⁷⁹ Era común que soldados y milicianos desertaran, pero era conocido que los *indios guajiros* generalmente los capturaban y mataban porque representaba un logro contra su enemigo, lo cual generaba tanto terror que preferían aguantar la sed y el hambre que les imponía el desierto.

gobernador, amonestó severamente a Galluzo y le exigió paciencia, recordándole que tomar medidas disciplinarias podría provocar represalias y poner en peligro a toda la empresa. En tanto el gobierno no tuviera dominio sobre la región, los militares debían actuar para proteger, en primer lugar, a los súbditos de la corona.⁸⁰ Como ya habían sufrido una penosa derrota en 1769, no se podían exponer a otra mayor, a sabiendas del poder de los nativos.

Sin embargo, la urgencia de hacer avanzar la pacificación y poblamiento de la península se tradujo en un nuevo golpe para los planes de las autoridades hispanas. La empresa del comandante Arévalo suponía el establecimiento de una cuarta población española fortificada en un sitio llamado Apiesi, en el lado nororiental de la península, entre Bahía Honda y Sinamaica. Lugar estratégico para el contrabando y el refugio de mestizos y antiguos esclavos que se unían a los nativos para evitar la presencia y el control de *los españoles* en la península.⁸¹ Allí, en los últimos meses se habían concentrado todos los esfuerzos de negociación con los “líderes” de las parcialidades para permitir la fundación del pueblo y poblamiento español, sin embargo habían aumentado las amenazas, tanteos y pequeñas refriegas que revelaban la intransigencia de los nativos, especialmente “indios cocinas” y la desesperación de las autoridades de la provincia para apropiarse finalmente de un territorio estratégico para el éxito de la pacificación.

⁸⁰ Allan Kuethe, “La campaña pacificadora.” *Op. Cit.*, p. 15

⁸¹ En los informes se resaltaba la constante presencia de barcos extranjeros que contrabandeaban con los nativos en Apiesi, además, se decía que en ese lugar se resguardaban los temidos y aguerridos indios cocinas después de sus robos e improperios.

Un hecho que le dio confianza al gobernador Josef Galluzo para avanzar con la tropa el 3 de diciembre de 1775 hacia Apiesi, fue la rendición y cooperación que recibió del indio Sarara, “capitán de los cocinas”, quien se acercó a las inmediaciones del pueblo de Boronata para “tratar de paces, respecto que siempre que se experimentaban robos culpaban con él por lo que se veía perseguido de los españoles”⁸². El gobernador sin otra arma más poderosa que unirse con el enemigo, a pesar de la desconfianza que sentía, decidió aprovechar la situación para convenir con Sarara el castigo de Juanchito y su parcialidad. “Barriga en tierra y desnudos”, los milicianos procedieron a inspeccionar los parajes donde según Sarara se encontraba Juanchito. Avanzaron hasta que lo encontraron en un arroyo profundo, con varias vueltas, codos o sinuosidades, con barrancas formadas de la tierra de una parte y árboles gruesos en el intermedio. Allí se presentó un cruento combate por más de seis horas. Según Galluzo, la parcialidad de Juanchito lo desafió diciendo “que ellos eran guapos, que fueran los españoles al arroyo, que morirían todos allí, que ya se les acabará la pólvora y saldrán para acabarlos y llevarse las bestias”. La respuesta española fue entrar y matar a todos los indios que había allí: “sólo uno que se entregó quedó vivo y todos los demás muertos a balazos y cuchilladas”, unos cincuenta o sesenta y otros más, entre mujeres y muchachos, “por no haber querido desamparar a sus padres, maridos o parientes”.⁸³

⁸² Decían las autoridades españoles que los indios Cocinas estaban divididos en dos parcialidades: una liderada por el indio Sarara y la otra por el indio Caramare.

⁸³ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 285-287.

Muy satisfecho quedó Galluzo con los resultados de esta “función tan completa”, como la presencia constante del indio Sarara en el combate, quien estuvo “montado en caballo, divertido con su poporo⁸⁴, observando todo cuanto pasó sin moverse ni hablar una palabra hasta que al fin le dijo al Gobernador: ‘hombre, ya no hay más ladrones’, y le respondió: ‘pues hombre, si me hurta ahora, serás tú⁸⁵.’” Como el testimonio lo sugiere, la alianza entre Galluzo y el indio Sarara simplemente fue un pacto de conveniencia coyuntural para los dos que en nada afectaba la distancia establecida identitariamente entre *los españoles* y *los indios guajiros*.⁸⁶

Con éste antecedente, Galluzo comenzó su marcha de Bahía Honda a Apiesi, acompañado de 43 soldados veteranos, un teniente del Fijo de Cartagena, 16 milicianos, 4 fundadores, la Compañía de Caballería y Milicias de la Compañía de Blancos que vinieron acompañando al Gobernador desde el Hacha, el padre misionero Fray Buenaventura de Benifeiro, dos pedreros de calibre de 6 libras, municionados a razón de 50 tiros cada uno, cartuchos de fusil, 500 piedras de chispa, cincuenta machetes, treinta hachas, 10 barriles de media carga, 20 zapaticos, 20 azadas, 6 tiendas de campaña, “y demás útiles necesarios para dar principio a dicha nueva fundación”.

⁸⁴ Véase n. 73.

⁸⁵ Al parecer fue muy efectivo el ataque. Según la información de 6 indias presas por los españoles, en la “función” habían muerto los líderes nativos Juanchito, el Catalán, Parapajachi, Yurani (tío de Juanchito), Parasapara, Carampa, Jaiareme, Quepe, El Francesito, Parauje y muchos más que eran reconocidos en la provincia por ser hábiles ladrones de las bestias del Rey. Ver: Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 288

⁸⁶ “...la identidad nunca es un a priori ni un producto terminado; es sólo, por siempre, el proceso problemático del acceso a una imagen de totalidad”. Homi Bhabha, *Op. Cit.*, p.72.

Antes de la avanzada, las advertencias sobre los riesgos eran constantes: unos decían que los indios de los pueblos inmediatos a la ciudad de Río de la Hacha estaban listos para embestirla si el gobernador seguía con su intención de entrar a Apiesi; otros, como los líderes Aruassi y Antonio Prieto, decían que “ellos no habían consentido, ni consentían que los españoles se fundasen en sus tierras y que en caso de no salir luego de ellas le cerrarían los caminos y le declaraban la guerra”. Como muestra del poco caso que hizo a las advertencias y la decisión de conquistar respondió el gobernador:

que esta pronto a todo menos el desamparar la tierra, que si se demostraban de guerra, mayor daño habían de recibir ellos que los españoles, que no eran pájaros para volar ni que tenían embarcaciones para salir de la provincia, que en cualquier parte que se metieran los había de proseguir a muerte a ellos y a las haciendas; que sus municiones y armas podrían seguir dos o tres días y las del Gobernador podrían seguir dos o tres años; que en esta inteligencia habían de vivir y que resolvieran lo que quisieran.⁸⁷

Después de la avanzada española, parece ser que Aruassi y Antonio Prieto se rindieron, ya que a poco tiempo de la advertencia del gobernador mandaron a decir que no querían guerra, que se comprometían a juntarse en pueblo y a construir la iglesia, permitiendo la entrada del gobernador y la instalación de un centro de negociación con los demás líderes de parcialidades inmediatos a Apiesi. Cumpliendo parcialmente sus promesas, llegaron varios líderes donde el gobernador para ofrecer sus servicios y ayudar en la construcción del pueblo y de un fuerte. Hasta el 15 de diciembre todo fue un éxito para los intereses

⁸⁷ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 325

españoles, aunque pronto se dieron cuenta que los nativos le habían apostado a un cambio de estrategia: simular sumisión para atacar por sorpresa.

Apenas Galluzo había partido con el grueso de sus fuerzas para Bahía Honda y Río de la Hacha, los *indios guajiros* atacaron. Demolieron el nuevo establecimiento, diezmaron la guarnición y asesinaron al misionero. Solamente dos regulares y veintiún milicianos pudieron regresar a Bahía Honda. El sorpresivo ataque menoscabó mucho la reputación de las armas españolas y la frágil estructura comenzó a caer. Los arrogantes guajiros con mayor reiteración y menos disimulo renovaron sus acciones hostiles y arrogancia.⁸⁸

Aunque no evidente en ese momento, el episodio de Apiesi fue el comienzo del final para la aventura de pacificación-colonización de la península. Pocos resultados tuvo la expedición que emprendió nuevamente el comandante Antonio de Arévalo en 1776. Enojado por los últimos reveses que había sufrido Galluzo, envió 325 hombres para castigar a los indios responsables de la nueva sublevación. Pero el ataque español se realizó sin novedad en su estrategia: así como se hizo en 1769, se dedicaron a capturar a “supuestos” líderes indios y a amenazar de muerte a las parcialidades si continuaban con la guerra. Sin embargo, los nativos habían sacado buenos resultados de una de sus principales estrategias de guerra: provocar a los españoles a la guerra, sacarlos de las

⁸⁸ Allan J. Kuethe, “La campaña pacificadora...” *Op. Cit.*, p. 15; El cura Miguel Pamplona decía que: “desde la conquista de Apiesi, se an ensoberbecido, = tanto estos soberbios guajiros; que ni aun a sus hijos permiten de ir a la doctrina, quizá porque se imaginan, o a lo menos pretenden, de poder quedar aun en eso independientes, y con tiempo sino se sujetan, pretenderán también que ni aun se bauticen sus hijos; ni aia entre ellos español, ni misionero alguno lo que Dios no permita..” *Ver: AGN-B, Milicias y Marina*, Tomo 30, “Carta anexa al diario N°47 de la Expedición Apiesi J.M.J”. Año 1776, Fols. 509-512. . En: *Materiales para el estudio de las relaciones inter-étnicas en la Guajira*, *Op. Cit.*, p. 229.

poblaciones y ponerlos en los campos de batalla donde los nativos se valían de sus conocimientos del espacio y los ciclos climáticos para efectuar ataques mortales o sostener pequeñas refriegas que obligaran a los españoles a retroceder. La guerra como práctica y como estrategia siguió funcionando para los wayúu. Si la monarquía había cambiado de estrategia de “conquista” encargándole tan importante empresa a un oficial preparado para la guerra, también los nativos no tardaron en modificar métodos de lucha para mantener su autonomía.

Los *indios guajiros* actuaban hasta donde tenían que hacerlo, del resto se encargaban los mismos españoles, quienes inmersos en una crisis económica monárquica y urgentes necesidades militares en otros lugares, marcaban su propio destino en la península: mantener únicamente a la ciudad de Río de la Hacha como la barrera occidental contra la penetración guajira. Pero antes de avanzar en lo sucedido en los últimos años del siglo XVIII, es importante reflexionar sobre los procesos de reconfiguración étnica que se evidenciaron en las últimas décadas en la región.

Debido a las reiteraciones de la documentación respecto a los “indios cocinas”, es necesario preguntarnos quiénes eran. Como se ha explicado en la primera parte de la investigación, desde comienzos del siglo XVII los españoles no distinguieron más que dos grupos de nativos en la península: guajiros y cocinas. Los primeros eran reconocidos por la forma en que se fueron adaptando al pastoreo y la agricultura en las zonas más propicias y sus relaciones más cercanas con los españoles; los segundos, eran reconocidos

como el grupo que con mayor fuerza resistió los problemas del contacto con los europeos, se mantuvieron en los montes viviendo de la caza y de la recolección, y del robo de animales a españoles e indios pastores para sus transacciones comerciales. Lo expuesto en esta investigación precisamente muestra que para el siglo XVIII las diferencias “étnicas” son muy difíciles de definir. Primero por la inexactitud de las fuentes pero también por las complejas redes culturales que cruzaban, unían y enfrentaban a los llamados “guajiros” y los “cozinas”.

Creo que esta dificultad para agrupar y definir a estos dos grupos sociales, es un indicio interesante para sugerir que realmente no eran grupos distintos sino “procesos distintos” de transculturación frente a los españoles.⁸⁹ Sin embargo, dichos procesos no indican un escisión cultural claramente definida, sino que mantiene los límites identitarios lo suficientemente porosos como para incorporar o excluir estratégicamente los imperativos variables de la realidad social.

En los informes españoles sobre Apiesi se muestra que los indios cozinas no son la rémora prehispánica de la península de la Guajira, sino un conglomerado de parcialidades o *apushi* ubicados en el nororiente de la península de la península, especialmente, en la Serranía de Macuira, territorio que les permitía mayor libertad en el tráfico comercial con los extranjeros, para el cual requerían numerosas cabezas de ganado que en muchas

⁸⁹ Eduardo Barrera Monroy, *Historia de la Guajira durante los siglos XVI-XVII*, Santa Fe de Bogotá, Programa de Becas Nacionales, Ministerio de la Cultura (inédito), 1998, p. 64

ocasiones las tomaban de las haciendas de los españoles. El comandante Antonio de Arévalo en sus diarios explicó:

Son los indios Cozinas de tal naturaleza que no tienen paz con los indios de ninguna parcialidad de toda la provincia ni con los españoles. No tienen sembrados ni ganados, sus habitaciones son en lo áspero de los montes y sólo se mantienen con los robos que hacen. Comen de todos los géneros de animales y están en continua guerra por los continuos robos que hacen; ni tienen armas de fuego sino los Capitanes de las parcialidades, y son tan sumamente cobardes que cuatro hombres con armas se defienden de 30 ó 40 que se les presenten.⁹⁰

Según la descripción de Arévalo, poco se diferenciaban de los *indios guajiros*, aunque los primeros vivían en el “monte”, mientras los segundos ocupaban tradicionalmente el desierto. Fácilmente compartían las mismas características en las descripciones españolas: guerreros, ladrones, nómades, era las más comunes. Desde el siglo XVI fueron reconocidos así, sin embargo, en el siglo XVIII se acentuó mucho más su adscripción a un espacio determinado: el “monte”. Quizás en este aspecto resida una de las claves de interpretación del proceso de transculturación de los nativos de la península. Teniendo en cuenta que la etnografía contemporánea ha descrito a los *kusina* dentro de la cultura wayúu como los hombres del “monte”, en contraposición a su pertenencia al desierto, se podría afirmar que tanto los indios cozinas como los indios guajiros descritos por los españoles en el siglo XVIII, forman parte de un mismo grupo social y étnico con distintos niveles de

⁹⁰ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, p. 245

apropiación de la vida material y ocupación espacial, sobre los cuales se marcan las diferencias sociales al interior de la comunidad.⁹¹

Los procesos de etnogénesis de los nativos de la península fueron alterados radicalmente por la conquista y colonización española, tanto que en el siglo XVIII los mismos nativos se diferenciaban en la medida de las relaciones que las diversas parcialidades habían establecido con los invasores y con las nuevas realidades materiales que se imponían. Según la información disponible, se podría decir que los llamados indios cozinias fueron un conjunto de parcialidades arrinconadas en los montes de las serranías del norte por los mismos nativos y españoles, debido a su resistencia para negociar un grado de su autonomía. Esto no significa que estuvieran aislados, ajenos a las dinámicas coloniales del comercio y el mestizaje, ni mucho menos excluidos de las amplias redes parentales que cruzaban a los principales líderes de toda la península. Futuras investigaciones tendrán que dar cuenta del proceso de etnogénesis de los llamados “indios cozinias” como parte de una entidad étnica más general, por ahora, me interesa dirigir la reflexión respecto a la reconfiguración étnica que sufrió la península durante todo el periodo de dominación colonial español, pero especialmente a finales del siglo XVIII.⁹² Si bien las identidades

⁹¹ Según españoles, los indios cozinias eran esclavizados y vendidos por los indios guajiros a los extranjeros que llegaban a traficar a las costas de la península.

⁹² Según Gilberto Giménez, la etnicidad ya no puede concebirse como un conjunto intemporal e inmutable de “rasgos culturales” transmitidos de generación en generación en la historia del grupo, sino como el resultado de acciones y reacciones entre los grupos dentro de un contexto más amplio de organización social que no deja de evolucionar. Además, sugiere que “los grupos étnicos se perciben a sí mismos –imaginariamente– como grupos de parentesco, como familias extensas. Sabemos que se trata de una creencia, y no de una realidad genética científicamente comprobable”. En: Gilberto Giménez, “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”, Ponencia presentada en el Foro: “La cuestión étnica en el México del siglo XXI”, organizado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM el 29 y 30 de octubre de 2005.

étnicas se definieron en el mismo proceso colonial, la especificidad de la dominación en la península estructuró identidades en constante construcción, funcionales estratégicamente para mantener los márgenes de autonomía históricamente conquistados por los nativos. Un ejemplo interesante de esta complejidad étnica de la península es el caso del zambo José Antonio Pérez.⁹³

El zambo José Antonio Pérez era un hombre al servicio de los españoles. Participó en el ataque a Juanchito y demás líderes cozinas que perpetró el gobernador Galluzo, acción que le mereció el reconocimiento español para ser nombrado como sargento mayor en el pueblo de Boronata. Sin embargo, el 31 de marzo de 1776 el gobernador fue informado en la plaza de la Hacha que el sargento José Antonio Pérez se había desaparecido con dos caballos, “sin despedirse de su padre ni hermana”, lo que era prueba de su infidelidad. Según la información que le llegaba al gobernador, el zambo se encontraba entre los indios en Apiesi, alentando una gran sublevación contra los españoles porque se querían apropiarse de sus tierras, incluso, ofreciendo a los indios cozinas “el robar todos los caballos del Rey Nuestro Señor, que Dios guarde, para entregárselos e irse a vivir con ellos para acompañarles después a hacer los daños que acostumbran”. La información era veraz. El zambo tenía comunicación constante con los principales líderes nativos de la península, de quienes se aprovisionaba de armas y pólvora, con ellos planeaba ataques y animaba a las parcialidades a incorporarse a una gran sublevación. Estos hechos habían causado tanta

⁹³ Se pueden documentar varios casos de mestizos que se adscribían identitariamente con los nativos pero que jugaban con la permanencia simultánea a dos mundos culturales.

furia en el gobernador que, cuando supo que el zambo se encontraba en alianza con el temido Juan Jacinto para iniciar una sublevación, pasó órdenes a sus subalternos para que los arrestaran y castigaran inmediatamente en la plaza de la Hacha, la cual debería ser cerrada con el fin de aprehender a todos los indios que estuvieran dentro, para escarmiento de todos en la península.⁹⁴

La furia no sirvió para nada. El zambo José Antonio siguió del lado de los nativos hasta el año de 1789, cuando fue capturado por las autoridades españolas, quienes lo calificaron como “un monstruo de maldad que ocasionó siempre todos los alborotos, muertes, y desacatos que han cometido estos barbaros Guagiros a influxos y sugeriones con que los ha hecho atrevidos, e insolentes”. Pasados más de diez años la furia permanecía, mucho más después que a pocos días el zambo Pérez había ejecutado un duro ataque en compañía de los indios cozinan a la fortificación de Pedraza.⁹⁵ Un nuevo indulto como se lo habían otorgado a principios de la década de 1770 era imposible. Ninguno de los gobernadores que pasaron por el mando de la península estaban dispuestos a ofrecerle

⁹⁴ Antonio de Arévalo, *Op. Cit.*, pp. 286, 337, 345, 349, 354, 399, 401, 404, 407.

⁹⁵ Teresa Sienfuegos, vecina de la Villa de Pedraza, le envió una carta a su hermana, vecina de Río de la Hacha, comentándole algunos hechos del ataque a Pedraza: “Ermana y mi estimada: oy domingo, a las ocho del día, se apareció un grueso número de yndios en caballos ligeros, por la parte del camino de esa ciudad, unos y otros por el cardonal inmediato, a embestir a los caballos del Rey, y la demás acienda, con tal desgracia que solamente había en las bestias cinco hombres, y como vinieron tan veloces, no se pudo remediar nada, con el auxilio que se les dio, porque quando llegaron, ya habían arrebatado las bestias y herido un miliciano, de los cinco nombrados, Naranjo, en fin la función, duró hasta las diez, que se fueron y solo murió el sargento encargado de las bestias nombrado Juan Josef Socarras; no dejes de mandarme todas las cargas que puedas, y en especial de víveres, a Don Ramón que no degen de venir los tres barriles de arina y tu el maíz, porque aquí estamos a carne seca, A María del Carmen no me la mandes, ni por un punto, que esto está maluco, y yo quiero safar, y si puedes mandarme panela y frijoles, de los de Laballos; ayer a las oraciones, salieron dos milicianos, Pedro Gonzales, y otro miliciano, y con ellos te mandé dos sacos, y una carta, quién sabe qué abrá sido de ellos, en fin, Dios sobre todo, de tu hermana. Theresa Sienfuegos”. Río Hacha, 11 de agosto de 1789. AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 124, fol. 446v. Año 1789.

más beneficios, sabiendo que corrían el riesgo de alentar una nueva sublevación general, por tal motivo, el gobernador don Juan Alvarez de Veriña lo acusó de apóstata, pues el zambo así como todos los *indios guajiros*:

...con la mayor facilidad vuelven la Espaldas a Dios por la ceguedad de la Poligamia, el Robo, y la venganza: cuyos connaturales vicios en ellos me quitan toda esperanza de su conversión al gremio de la iglesia, que es el mayor dolor; a que se agrega el de haber costado esta Provincia lo suficiente para conquistar o comprar otras diez, y siempre ha ido a peor por la falta de verdad en no informar lo conveniente a lo menos asi me lo parece Señor Excelentísimo; y si hubieran tenido los Gefes unos exactos Planos externos lebandados desde el Mar como el que operé con mis buenos oficiales en quanto ésta [cirviese] la tierra Guagira, y explorada esta por tierra con *inteligencia* tambien; se vendria en perfecto conocimiento de lo util que seria allanarlos de una vez en el supuesto de que jamas seran Christianos verdaderos de interin no se acaban los adultos, y se separen [de cientos] en tiempo a los ynfantes para cathequizarlos sin ningun Comercio despues con ellos; esta es la verdadera realidad, y toda otra cosa son *pañños calientes a llagas acanceradas*; y estoy tan enterado del brutal caracter de esta Nacion, como si me hubiera criado entre ella, por que no ceso de lidiar diariamente con su insaciable codicia, que es tal que cada uno de por si quisiera le regalase yo la Ciudad entera, por que idropica⁹⁶ sed de nuestros bienes jamás se sacia, y nada me cuenta mayor trabajo que el sufrir sus intolerables maliciosas insipiencias, pero lo executo con el mas actibo cuydado, para exemplarizar a mis subditos y obedecer a Vuestra Excelencia.⁹⁷

Sobre el destino que tuvo el zambo Pérez tenemos poca información, pero el testimonio es muy elocuente para sugerirnos lo que estaba pasando en la península. Los *indios guajiros* no se habían vuelto dóciles. La guerra había logrado consolidar su autonomía y el mestizaje se había convertido en una práctica de fortalecimiento étnico, político y cultural para los nativos, contrario a los proyectos monárquicos.

⁹⁶ Hidrópico: “El avariento, y codicioso, y el vengativo”. En: *Diccionario de Autoridades*, 1780, p. 526-1.

⁹⁷ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 124, fol. 486r-486v. Año 1789. Resaltado agregado.

Después de la derrota sufrida en Apiesi los españoles no lograron levantar cabeza. Intentaron modernizar sus formas de conquista y dominación por medio de un discurso civilizador, una exploración cartográfica del territorio y unas fuerzas armadas más preparadas pero insuficientes. Las noticias sobre varias revueltas en distintas partes del hemisferio americano habían frenado cualquier intento de guerra ofensiva. Por ejemplo, el gobernador Antonio de Narváez y Latorre, se expresaba preocupado por la posibilidad del “contagio que les puede ocasionar el desgraciado desorden y sublevación de algunos individuos de este Reino”, pues las noticias sobre la Revuelta de los Comuneros⁹⁸ se había propagado inmediatamente por la provincia de Santa Marta, para lo cual pedía a los curas y sacerdotes establecer conversaciones privadas y casuales con los *indios guajiros*, hacerles un

enérgico dibujo de las calamidades que traen los tumultuosos movimientos del Pueblo, las obligaciones de su vasallage a nuestro Católico Monarca, la atrocidad del delito, y pena capital en que incurren los sediciosos, y perturbadores de la quietud pública, la responsabilidad á ambas majestades, el gran poder del brazo del Rey para castigar á los delincuentes, y las demás razones que influían al efecto de conseguir con suavidad, y dulzura se mantengan en la debida subordinación...⁹⁹

⁹⁸ El mejor texto sobre estos hechos sigue siendo: John Ledy Phelan. *El pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia: 1781*, Carlos Valencia Editores, Bogotá, 1980. A diferencia de las sublevaciones que los españoles sufrieron por parte de los indios guajiros, el principal líder de la revuelta de los comuneros fue ajusticiado bajo la siguiente sentencia: “Siendo, pues, forzoso dar satisfacción al público y usar de severidad, lavando con la sangre de los culpados los negros borrones de infidelidad con que han manchado el amor y ternura con que los fieles habitantes de este Reino gloriosamente se lisonjean de obedecer a su Soberano, condenamos a José Antonio Galán a que sea sacado de la cárcel, arrastrado y llevado al lugar del suplicio, donde sea puesto en la horca hasta que naturalmente muera. Que bajado, se le corte la cabeza, se divida su cuerpo en cuatro partes y pasado el resto por las llamas (para lo que se encenderá una hoguera delante del patíbulo), su cabeza será conducida a las Guaduas, teatro de sus escandalosos insultos; la mano derecha puesta en la plaza del Socorro; la izquierda, en la villa de San Gil; el pie derecho en Charalá y el pie izquierdo en el lugar de Mogotes [y] declarada por infame su descendencia, ocupados todos sus bienes y aplicados al Real fisco; asolada su casa y sembrada de sal, para que de esta manera se dé al olvido su infame nombre y acabe con tan vil persona tan detestable memoria, sin que quede otra cosa que el odio y espanto que inspira la fealdad del delito.” *En*: Juan Friede. *Rebelión comunera de 1781, Documentos*, Dos tomos, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1981. Tomo II, p. 625.

⁹⁹ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 124, fol., 622r.

Evidentemente la Revuelta de los Comuneros había causado una gran conmoción a las autoridades centrales del virreinato del Nuevo Reino de Granada¹⁰⁰, a pesar que los nativos de la península ya habían triunfado contundentemente en los años de 1769 y 1776. El precario poder que los españoles tenían en la península, contrastaba con las inocentes advertencias del gobernador. La negociación y el repliegue siempre se impusieron, no había otra forma de resistir la amenaza de los nativos.

En 1789, con el regreso de Antonio de Narváez y Latorre al mando de la provincia, el discurso modernizador se fortaleció. Bajo órdenes del nuevo virrey José de Espeleta, se diseñó una política civilizadora que descartaba la guerra ofensiva a los *indios guajiros*, evitando “ensangrentar la espada más que lo preciso”, propio de la humanidad de una “Nación civilizada y generosa” como la española. El castigo a los indios sólo se debería ejecutar cuando fueran “absolutamente indispensables para la propia defensa de los vecinos o Pueblos”.¹⁰¹

A pesar de la resistencia de los españoles para darse por vencidos y aceptar el dominio wayúu sobre la península, los nuevos gobernantes propusieron políticas más acordes con la capacidad práctica de España para controlar a los nativos, no sólo en la península de la

¹⁰⁰ Los hechos derivados de dicho levantamiento frenaron la aplicación de las reformas administrativas y fiscales que la monarquía venía realizando en los distintos virreinos de América, por ejemplo, la división territorial por Intendencias. Ver: Para el caso del recién creado virreinato consultar: John Lynch, *Administración colonial española 1782-1810: el sistema de intendencias en el virreinato del Rio de la Plata*, Buenos Aires, EUDEBA, 1962; Para el virreinato del Perú: John Robert Fisher, *Gobierno y sociedad en el Perú colonial: el régimen de las intendencias, 1784-1814*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981; Para la Nueva España: Edmundo O’Gorman, *Historia de las divisiones territoriales de México*, México, Editorial Porrúa, 1973.

¹⁰¹ AGN-B, *Miscelánea*, Tomo 142, fol. 647v.

Guajira, sino en gran cantidad de las fronteras hispanoamericanas. Retomando las propuestas que a principios del siglo XVIII varios funcionarios progresistas le habían sugerido al rey, se decidió impulsar el comercio como el instrumento preferido para el control de los nativos autónomos.¹⁰² Lo que habían hecho ingleses, holandeses, franceses y unos avezados españoles hace tiempo en la península, se convertiría en política de Estado: comerciar abiertamente con los nativos con la esperanza de generar posteriormente dependencia y dominación.

Según el gobernador de Río de la Hacha José Medina y Galindo, para el año de 1804, ya no se podía esperar buena fe, fidelidad, religiosidad y acato a las “reglas políticas” a “estos hombres todavía bárbaros, y medio salvages, que mas bien parecen bestias que hombres en la fiereza de las costumbres”. La estrategia para que fueran adquiriendo “un grado de civilización” era “irlos contemporalizando, regalando, agasajando, y por así decirlo amansando, sufriendo, y sobre llevando ahora más que nunca su ignorancia o rusticidad, y procurando de este modo sacarlos de salvages al de hombres civiles a que sean después vasallos fieles”. Además, por medio del comercio, “irán contrayendo insensiblemente el gusto, y habito de nuestros alimentos, bebidas, usos, y costumbres”, y así,

La razón por obscurecida que este en ellos se ira aclarando, y recobrando sus derechos con los beneficios que vayan experimentando, se les iran borrando las impresiones de odio, y horror con que nos imitan por la memoria de los extragos que han padecido: se iran assi suavizando sus costumbres,

¹⁰² David Weber, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes...Op. Cit.*, p. 269.

y tomando gusto a la vida de sociedad, y a las comodidades y auxilios recíprocos que ésta proporciona para disfrutar”.

Finalmente, advierte:

Si las consideraciones expuestas persuaden que el modo más conveniente para conservar a estos yndios, es la dulzura, el buen trato, el agasajo, y el regalo: la de la Guerra actual con la ynglaterra, y el estado crítico del Reyno, obligan con mas precisión a valerse de estos medios, y a aprovechar los instantes para asegurar y consolidar por ellos la Paz de estos yndios.¹⁰³

¹⁰³ AGN-B, *Milicias y Marina*, Tomo 39, fols., 1038v-1040r. Año 1804.

ANEXOS

Censo de la Provincia de Río Hacha, 1777

Estado general que manifiesta el número de almas de ambos sexos, estados y calidades de cada población de la provincia del Río Hacha según los estados particulares de cada una, que consta al pie de cada padrón y son los siguientes:

Poblaciones	Blancos	Pardos	Zambos	Negros	Esclavos	Indios	Mestizos	Total
Ciudad del Río Hacha	205	797	310	64	400	13	0	1789
Sitio de Moreno	11	545	211	17	71	0	0	855
Villa de Pedraza	19	174	83	6	21	0	1	304
Fundación de Sabana del Valle	21	16	7	0	0	0	8	52
Fundación de Sinamayca	162	151	15	1	0	12	5	346
Fundación de Bahía Honda	10	77	8	23	0	0	0	118
Sitio de Camarones	0	56	82	26	12	12	13	201
Total	428	1888	747	143	506	37	27	3776

Tomado de: Hermes Tovar Pinzón, Jorge Andrés Tovar Mora y Camilo Ernesto Tovar Mora, *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada (1750-1830)*, Bogotá, Archivo General de la Nación, 1994, pp. 533

Censo de la Provincia del Río de la Hacha, 1778

Padrón hecho en el año de 1778 del número de almas con distinción de sexos, estados, clases y castas, incluso párvulos, que habitan en esta Provincia de Río Hacha; con arreglo a la prevenido en la Real Orden de 10 de noviembre de 1776.

Estado Eclesiástico

Nombre del lugar	Seculares	Regulares	Legos	Religiosos	Total
Río Hacha Ciudad Capital	8	1	0	0	9
Villa de Pedraza	1	0	0	0	1
Ciudad de Bahía Honda	0	1	0	0	1
Villa de Sinamaica	0	1	0	0	1
Ciudad de Sabana del Valle	0	1	0	0	1
Parroquia de Moreno	1	0	0	0	1
Pueblo de Arroyo Cardón	0	1	0	0	1
Pueblo de Boroncita	0	1	0	0	1
Pueblo de Camarones	0	1	0	0	1
San Pedro de Cototama	1	0	0	0	1
TOTALES	11	7	0	0	18

Blancos

Nombre del lugar	Hombres	Mujeres
Río Hacha Ciudad Capital	97	86
Villa de Pedraza	5	4
Ciudad de Bahía Honda	0	0
Villa de Sinamaica	71	46
Ciudad de Sabana del Valle	7	0
Parroquia de Moreno	8	9
Pueblo de Arroyo Cardón	0	0
Pueblo de Boroncita	0	0
Pueblo de Camarones	0	0
San Pedro de Cototama	0	0
TOTALES	188	145

Indios

Nombre del lugar	Hombres	Mujeres	
Río Hacha Ciudad Capital	5	12	
Villa de Pedraza	0	0	
Ciudad de Bahía Honda	0	0	
Villa de Sinamaica	0	0	
Ciudad de Sabana del Valle	0	1	
Parroquia de Moreno	0	0	
Pueblo de Arroyo Cardón	63	69	
Pueblo de Boroncita	89	94	
Pueblo de Camarones	58	68	
San Pedro de Cototama	89	85	
TOTALES	304	329	633

Libres de varios colores

Nombre del lugar	Hombres	Mujeres	
Río Hacha Ciudad Capital	394	549	
Villa de Pedraza	133	142	
Ciudad de Bahía Honda	50	11	
Villa de Sinamaica	97	85	
Ciudad de Sabana del Valle	8	7	
Parroquia de Moreno	327	364	
Pueblo de Arroyo Cardón	1	0	
Pueblo de Boroncita	110	129	
Pueblo de Camarones	54	50	
San Pedro de Cototama	2	0	
TOTALES	1176	1337	2513

Esclavos de varios colores

Nombre del lugar	Hombres	Mujeres	
Río Hacha Ciudad Capital	183	180	
Villa de Pedraza	7	13	
Ciudad de Bahía Honda	0	0	
Villa de Sinamaica	0	0	
Ciudad de Sabana del Valle	0	1	
Parroquia de Moreno	34	36	
Pueblo de Arroyo Cardón	0	0	
Pueblo de Boroncita	10	4	
Pueblo de Camarones	0	1	
San Pedro de Cototama	0	0	
TOTALES	234	235	469

RESUMEN GENERAL

Hombres de todos los estados, clases y castas incluidos párvulos

	Total	Porcentaje
Eclesiásticos	18	0.94
Blancos	188	9.79
Indios	304	15.83
Libres	1178	61.25
Esclavos	234	12.19
Total de hombres	1920	100.0

Mujeres de todos los estados, clases y castas incluidas párvulas

	Total	Porcentaje
Religiosas	0	0.00
Blancas	145	7.09
Indias	329	16.08
Libres	1337	65.35
Esclavas	235	11.49
Total de mujeres	2046	100.0

Total de almas o personas

	Total	Porcentaje
Hombres	1920	48.41
Mujeres	2046	51.59
SUMA GENERAL	3966	100.0

Total número de personas en cada lugar

Nombre del lugar	Total	Porcentaje
Río Hacha Ciudad Capital	1515	38.20
Villa de Pedraza	305	7.69
Ciudad de Bahía Honda	62	1.56
Villa de Sinamaica	300	7.56
Ciudad de Sabana del Valle	25	0.63
Parroquia de Moreno	779	19.64
Pueblo de Arroyo Cardón	134	3.38
Pueblo de Boroncita	437	11.02
Pueblo de Camarones	232	5.85
San Pedro de Cototama	177	4.46
TOTALES¹	3966	100.0

Tomado de: Hermes Tovar Pinzón, Jorge Andrés Tovar Mora y Camilo Ernesto Tovar Mora, *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada (1750-1830)*, Bogotá, Archivo General de la Nación, 1994, pp. 534-537.

¹ Al final del documento decía: "Nota: Que en este padrón no se comprenden las tropas regladas de la Plazas de Cartagena y Santa Marta y Milicia de la de Maracaybo que se hallan de auxilio en esta provincia por creerse que estas deberán empadronarse en sus respectivas capitales.

Otra: Que tampoco se comprenden los yndios Bárbaros Goagiros que hacen la parte principal de esta provincia más que las de los tres pueblos de Arroyo Cardón, Boronata y Camarones porque estos únicamente viven con alguna especie de subordinación en pueblos con Cura que les asista e instruya". Firmado por Antonio de Narváez y La Torre, en Río Hacha, el 26 de diciembre de 1778.

Censo de las misiones de los Capuchinos en las provincias de Santa Marta y Río Hacha, 1779²

“Padrón General de las Misiones que los Reverendos Padres Capuchinos de la Provincia de Valencia, mantienen en las provincias de Santa Marta y Río de la Hacha en el Nuevo Reino de Granada entre Guajiros, Chilas y Tocaymos con otras parcialidades agregadas. Así mismo fundaciones de españoles sin incluir el Sitio del Jobo y Remolino fundados por la misión y entregados ya al ordinario, el pueblo de los indios Tupes y pueblos de Sierra Nevada fomentados por los Capuchinos por haber decaído y ahora entregados al Señor Obispo. Se formó este padrón año 1779”.

RESUMEN

Estado eclesiástico		
Pueblos de indios Guajiros y fundaciones de Españoles que cuidan de las misiones	Secular	Regular
Ciudad de Bayahonda	0	1
Ciudad de Sabana del Valle	0	1
Villa de Sinamayca o Garabulla	0	1
Villa de Pedraza	1	0
Pueblo de Boronata	0	1
Pueblo de Arroyo Cardón	0	1
Pueblo de Camarones	0	1
TOTAL	1	6

Blancos		
Pueblos de indios Guajiros y fundaciones de Españoles que cuidan de las misiones	Hombres	Mujeres
Ciudad de Bayahonda	0	0
Ciudad de Sabana del Valle	7	0
Villa de Sinamayca o Garabulla	71	46
Villa de Pedraza	5	4
Pueblo de Boronata	0	0
Pueblo de Arroyo Cardón	0	0
Pueblo de Camarones	0	0
TOTAL	83	50

² El Padrón General de las Misiones se realizó para la provincia de Santa Marta y Río de la Hacha, sin embargo, yo sólo utilizo la parte que hace alusión a los poblamientos de la península de la Guajira.

INDIOS

Pueblos de indios Guajiros y fundaciones de Españoles que cuidan de las misiones	Hombres	Mujeres
Ciudad de Bayahonda	0	0
Ciudad de Sabana del Valle	0	1
Villa de Sinamayca o Garabulla	0	0
Villa de Pedraza	0	0
Pueblo de Boronata	89	98
Pueblo de Arroyo Cardón	63	69
Pueblo de Camarones	58	68
TOTAL	210	236

Libres de todos los colores

Pueblos de indios Guajiros y fundaciones de Españoles que cuidan de las misiones	Hombres	Mujeres
Ciudad de Bayahonda	55	9
Ciudad de Sabana del Valle	8	8
Villa de Sinamayca o Garabulla	97	85
Villa de Pedraza	133	156
Pueblo de Boronata	117	133
Pueblo de Arroyo Cardón	1	0
Pueblo de Camarones	55	51
TOTAL	466	443

RESUMEN

HOMBRES	766
MUJERES	729
TOTAL GENERAL	1495

Tomado de: Hermes Tovar Pinzón, Jorge Andrés Tovar Mora y Camilo Ernesto Tovar Mora, *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada (1750-1830)*, Bogotá, Archivo General de la Nación, 1994, pp. 522-526.

Indios de armas en la Provincia de la Guajira, 1779

“Cálculo del número de indios Guajiros, hombres de ARMAS que se calcula puede tener la Provincia de Río Hacha, Inferido de las funciones que con ellos se han tenido, en que se han puesto a la vista de los Españoles, y de las noticias que se han adquirido, como así mismo del juicio, que han formado los sujetos que se expresan. Año de 1779”.

Pueblos o sitios donde habitan	Capitanes de las parcialidades	Indios de armas³	Indios de armas⁴	Indios de armas⁵
Pueblo de Aujero: antes La Cruz ** ⁶	Salvador, alias Arimana	100	100	60
El Rincón **	Sebastián, o Uparer	300	250	200
Orino**	Antonio de Heredia	450	300	300
Laguna de Fuentes**	Pedro Josef	70	50	50
Calabozo**	Mayaunare	650	200	200
Totumo	Juyamare	0	150	150
El Toco	Pacho Gámez	500	300	300
Carrizal** ⁷		0	0	0
Tucuraca*	Galanito	0	100	100
Rincón de Carpinteros*	Bermúdez	0	150	50
Ypapa*	Luis Heredia	400	200	150
Chimare *	Los hermanos Manare y Caytuma	1500	1300	400
Sabana del Valle*	Chape y Pedro de Luque	200	200	100
Apiesi y Macuira*	Arguasi	3000	2500	1400
Copro e inmediaciones	Pareime, Poro, Tuche y otros.	3800	3500	2000

³ Según el teniente coronel don Anastasio Cejudo, Gobernador que fue de esta provincia, Miguel Gómez.

⁴ Según cómputo del capitán de milicias Hilario Suárez y del teniente de ellas Juan Rosa Amaya y del Lenguaraz.

⁵ Según juicio de don Luis Guerrero, sargento mayor de milicias y vecino antiguo de la Provincia.

⁶ Se cita en el documento: “Que los pueblos que llevan * estuvieron bajo campana y tuvieron religioso Capuchino hasta el año de 1776. Más los de ** no se levantaron, pero el gobernador don Josef Galluzo mandó retirar a los padres por recelo, y que no sucediese lo en Apiesi, donde murió el padre Fray Buenaventurade Benifairó, a violencia de los indios”.

⁷ Lo más probable es que se tomó la cifra de los indios que estaban bajo el liderazgo de Pacho Gamez, porque las parcialidades de Carrizal correspondían a él.

La Teta, Azarua, Turipiche e inmediaciones	Caramare, otros.	1000	0	No sabe
Paruje y sus contornos	Gurumache y otros	1000	0	0
Sinamayca y sus inmediaciones	Tiergua y otros	2000	300	0
TOTAL		14970⁸	9600⁹	5460¹⁰

Tomado de: Hermes Tovar Pinzón, Jorge Andrés Tovar Mora y Camilo Ernesto Tovar Mora, *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada (1750-1830)*, Bogotá, Archivo General de la Nación, 1994, pp. 538-539.

⁸ Según el documento, este cómputo es conforme a lo informado por don Ramón García Pizarro, que también fue gobernador de la Provincia.

⁹ Según el documento, “estos sujetos son los de más experiencia y conocimiento de los yndios y sus parcialidades”.

¹⁰ Según el documento, “este sujeto calcula que habrá u nos 400 indios más de los que lleva calculados”.

Fuentes documentales

Fuentes manuscritas

Archivo General de la Nación, Bogotá-Colombia.

Sección Colonia, fondos:

Milicias y Marina

Caciques e indios

Miscelánea

Poblaciones Varias

Historia Civil

Fuentes impresas

- Arévalo, Antonio de, *La pacificación de la Provincia del Río de la Hacha 1770-1776*, (Investigación y prólogo de Adelaida Sourdis), Bogotá, Áncora Editores, 2004.
- De la Rosa, José Nicolás, *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad y provincia de Santa Marta*, Bogotá, Banco Popular, 1975.
- *Diccionario de Autoridades*, Madrid, 1732.
- Friede, Juan, *Rebelión comunera de 1781, Documentos*, Dos tomos, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1981.
- Julián, Antonio, S.J. *La Perla de América, Provincia de Santa Marta*, (Edición Facsimilar) [1787], Bogotá, Academia Colombiana de Historia, 1980.
- *Materiales para el estudio de las relaciones inter-étnicas en la Guajira, siglo XVIII. Documentos y mapas*, (Comp.): Josefina Moreno y Alberto Tarazona, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1984.
- Ortiz, Sergio Elías (comp.), *Escritos de dos economistas coloniales: Antonio Narváez de la Torre y don José Ignacio de Pombo*, Bogotá, Banco de la República, 1965.
- *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*. (Transcripción y prólogo: Germán Colmenares) Tres tomos. Bogotá, Banco Popular, 1989.
- Silvestre, Francisco, *Descripción del Reyno de Santa Fe de Bogotá*, Bogotá, [1789], 1968.

- Tovar Pinzón, Hermes; Tovar Mora, Jorge Andrés y Tovar Mora, Camilo Ernesto, *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada (1750-1830)*, Bogotá, Archivo General de la Nación, 1994.
- Vargas, Pedro Fermín de, *Pensamiento político y memorias sobre la población del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Imprenta del Banco de la República, 1953.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía sobre las fronteras en Hispanoamérica

- Aboites Aguilar, Luis, *Norte precario. Poblamiento y colonización en México (1760-1940)*, México, El Colegio de México – CIESAS, 1995.
- Aburto Cotrina, Carlos Oswaldo, “Políticas y métodos de evangelización en Maynas durante el siglo XVIII: defendiendo los elementos de la cultura moderna”, en: Negro, Sandra y Marzal, Manuel, (coords.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Perú – Ediciones Abya Yala, 1999.
- Aedo, María Teresa, “El doble discurso de la frontera: Los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia”, *Acta Literaria* N° 30 (97-110), 2005.
- Álvarez, Salvador, “El pueblo de indios en la frontera septentrional novohispana”, en: *Relaciones*, verano, año/vol.24, n° 95, 2003.
- Barrera Monroy, Eduardo, *Historia de la Guajira durante los siglos XVI-XVII*, Santa Fe de Bogotá, Programa de Becas Nacionales, Ministerio de la Cultura (inédito), 1998.
- _____, *Mestizaje, comercio y resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- Boccara, Guillaume, “Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial fronteriza: la resistencia y la transculturación de los Reche-Mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII)”, *Revista de Indias*, 1996, Vol. LVI, N° 208.
- _____, “Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)”, *Hispanic American Historical Review* 79.3 (1999).
- _____, « Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Número 1 - 2001, mis en ligne le 8 février 2005, référence du

17 septiembre 2006, disponible sur:

<http://nuevomundo.revues.org/document426.html>.

- Borrero y Silva, María del Valle, "Sonora en la primera mitad del siglo XVIII", en: Marco Antonio (ed.). *Territorio, Frontera y Región en la Historia Americana*, México, Editorial Porrúa - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003.
- Cabezas López, José Manuel, "Frontera, identidad y territorio", en: *Nómadas*, nº8, Madrid, 2003.
- Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la guerra Chichimeca, 1531-1585: derecho y política en Nueva España*. Dos volúmenes, Zamora-Michoacán, El Colegio de Michoacán; El Colegio de San Luis, 2000.
- Castillo Canché, Jorge I., "Ocioso, pobre e incivilizado: algunos conceptos e ideas acerca del maya Yukateko a fines del siglo XVIII", en: *Mesoamérica, Guatemala*, Año 21, nº 39, Jun - 2000.
- Castro Gutiérrez, Felipe, "La colonización del pasado: Pénjamo y la memoria del poblamiento de las fronteras novohispanas", *Fronteras de la historia*, Bogotá, ICANH, nº 11, 2006.
- Chantal Caillavet, "Entre sierra y selva: las relaciones fronterizas y sus representaciones para las étnicas de los Andes septentrionales", en: *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Tomo XLVI, 1989.
- _____, *Etnias del norte: etnohistoria e historia del Ecuador*, Quito, Casa de Velázquez - IDEA - Ediciones ABYA YALA, 2000.
- Combès, Isabelle, *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia - Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.
- Cramausse, Chantal, "Un desconocimiento peligroso: la Nueva Vizcaya en la Cartografía y los grandes textos europeos de los siglos XVI y XVII", *Relaciones*, 75, Vol. XIX, Verano 1998.
- _____, "De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central", en: *Nómades y sedentarios en el Norte de*

México. *Homenaje a Beatriz Braniff*, (Edit.) Marie-Areti Hers – José Luis Mirafuentes – María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas – Instituto de Investigaciones Estéticas – Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.

- _____, “La rebelión tepehuana de 1616. Análisis de un discurso”, en: Cramaussel, Chantal y Ortelli, Sara, *La sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, Michoacán, El Colegio de Michoacán – Universidad de Juárez del Estado de Durango, 2006.
- Criveli Mon, Eduardo A., “Pactando con el enemigo: la doble frontera de Buenos Aires con las tribus hostiles en el periodo colonial”, En: María Susana Cipolletti (coord.) *Los mundos de abajo y los mundos de arriba. Individuo y sociedad en las tierras bajas en los Andes y más allá. Tomo de homenaje a Gerhard Baer en su 70 cumpleaños*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2004.
- Fernández Carrión, Miguel Héctor, “Historiografía, metodología y tipología de las fronteras”, en: *Naveg@merica. Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas*, Vol.1, nº 1, 2008.
- Flager, Edward K., “La política española a los indios apaches a finales del siglo XVIII”, *Revista Española de Antropología Americana*, Nº 30, 2000;
- García Buchard, Ethel, “Evangelizar a los indios gentiles de la Frontera de Honduras: una ardua tarea (siglos XVII-XIX)”, en: *Intercambio. Cuadernos de Centroamérica y el Caribe*, Universidad de Costa Rica, Año I, nº 1, Mayo – 2002.
- Giovanneti, Marco, “La conquista del noroeste argentino y los cultivos europeos”, *Fronteras de la historia*, Nº 10 – 2005.
- Giudicelli, Christophe, « El miedo a los monstruos », *BAC, Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, mis en ligne le 14 février 2005, référence du 1 juillet 2007, disponible sur <http://nuevomundo.revues.org/document614.html>.
- Herrera Angel, Marta, “‘Chimilas y españoles’: el manejo político de los estereotipos raciales en la sociedad neogranadina del siglo XVIII”, en: *Memoria y sociedad*, Vol. 7, Nº 13, noviembre de 2002.

- Jiménez Núñez, Alfredo, *El Gran Norte de México: una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)*, Madrid, Editorial Tébar, 2006.
- Kuethe, Allan J., "La campaña pacificadora en la frontera de Riohacha (1772-1779)", *Huellas*, nº 19, Barranquilla, Abril-1987.
- Lázaro Ávila, Carlos, "El reformismo borbónico y los indígenas fronterizos americanos", En: Agustín Guimerá (Edit) *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid, Alianza Editoria – CSIC – Fundación Mafre, 1996.
- Levaggi, Abelardo, *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- Lucena Giraldo, Manuel, "El reformismo de frontera". En: Agustín Guimerá (Edit) *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid, Alianza Editoria – CSIC – Fundación Mafre, 1996.
- Mandrini, Raúl, "Indios y fronteras en el área Pampeana (siglo XVI-XIX). Balance y perspectivas", *Anuario del IEHS*, VII, Tandil, 1992.
- Mirafuentes Galván, José Luis, "Relaciones interétnicas y dominación colonial en Sonora", en: *Nómades y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, (Edit.) Marie-Areti Hers – José Luis Mirafuentes – María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas – Instituto de Investigaciones Estéticas – Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.
- _____, "Tradición y cambio sociocultural. Los indios del noroeste de México ante el dominio español. Siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, 35, jul-dic, 2006;
- Múnera, Alfonso, *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*, Bogotá, Planeta, 2005.
- Nacuzzi, Lidia, "Estrategias sociales en una situación de contacto. El caso del norte de la Patagonia", en: Boccara Guillaume y Galindo G., Sylvia (Edit.), *Lógica Mestiza en América*, Temuco – Chile, Instituto de Estudios Indígenas, 1999.

- Navarro Floria, Pedro, “‘Formar patria a hombres que no la tienen’. Pedro Andrés García, entre la frontera colonial y la política de conquista”, en: *Revista Complutense de Historia de América*, nº 25, 1999.
- _____, “Córdoba y Malaspina: antropología y política ilustrada en Patagonia y Tierra del Fuego”, en: *Revista Española de Antropología Americana*, nº 33, 2003.
- Navarro García, Luis, *Don José de Gálvez y la comandancia general de las provincias internas del norte de la Nueva España*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1965.
- Nordman, Daniel, “La frontera: nociones y problemas en Francia, siglos XVI-XVIII”, en: *Historia Crítica*, Julio – Diciembre, nº 32, 2006.
- Ortelli, Sara, “Marginalismo y relaciones interétnicas: blancos e indios en la frontera rioplatense en el siglo XIX”, en: *Revista Complutense de Historia de América*, nº 26, 2000.
- _____, “La frontera pampeana en las últimas décadas del periodo colonial: las delegaciones de indios y el comercio con Buenos Aires”, en: Marco Antonio (ed.). *Territorio, Frontera y Región en la Historia Americana*, México, Editorial Porrúa - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003.
- _____, *Trama de una guerra conveniente. Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007.
- Osante, Patricia, “Estrategia de colonizadora en el Nuevo Santander, siglo XVIII”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, México, nº30, enero-junio, 2004.
- Paz, Carlos Daniel, “La ‘mente de los bárbaros no siempre es bárbara’. Consideraciones sobre el funcionamiento de la economía indígena chaqueña en el marco de los intentos de incorporación estatal”, en: Marco Antonio (ed.). *Territorio, Frontera y Región en la Historia Americana*, México, Editorial Porrúa - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003.

- Polo Acuña, José, "Los Wayúu y los Cocina: dos caras diferentes de una misma moneda en la resistencia indígena en la Guajira, siglo XVIII", en: *Anuario colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 26, 1999.
- _____, *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)*, Bogotá, Uniandes – Cesó – Ministerio de Cultura – Celikud, 2005.
- _____, *Etnicidad, poder y negociación en la frontera Guajira, 1750-1820*, Bogotá, Informe Final de Investigación presentado al Instituto Colombiano de Antropología e Historia, S.F.
- Powell, Philipp, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Quijada, Mónica, "Repensando la frontera sur Argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)", en: *Revista de Indias*, Vol. LXII, nº 224, 2002.
- Ramírez Suárez, Ricardo, "Hacia un análisis conceptual de la identidad fronteriza", en: *Aldea Mundo*, mayo-octubre, año/vol. 5, nº 9, 2000.
- Río, Ignacio del, *El noroeste del México colonial. Estudios históricos sobre Sonora, Sinaloa y Baja California*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Rodríguez Mir, Javier, "Las fronteras en el imperio de la civilización. Génesis de las categorías étnicas en América Latina", en: *Revista de antropología experimental*, Universidad de Jáen, nº6, 2006.
- Saether, Steinar A., *Identidad e independencia en Santa Marta y Ríoacha. 1750-1850*, Bogotá, ICANH, 2006.
- Saignes, Thierry, "Políticas étnicas en Bolivia colonial, siglos XVI-XIX", en: *Historia boliviana*, Cochabamba, Vol. III, 1983.
- _____, "Las étnicas de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVIII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665", en: *Anuario de Historia de América Latina/ Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, nº 21, 1984.

- _____, "Indios de las cordilleras, indios de los piedemontes según tres cronistas políticos: Cieza, Polo, Acosta", en: *Historia boliviana*, Cochabamba, VII, 1-2, 1987.
- _____, "Entre "bárbaros" y "cristianos". El desafío mestizo en la frontera Chiriguano", *Anuario del IEHS*, Tandil, N° 4, 1989;
- _____, *Ava y karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*, La Paz, Hisbol, 1990.
- _____, "Lobos y ovejas. Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino (siglos XVI-XX), en: Salomon, Frank (comp.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, Dos tomos, Quito, Abya Yala – SMLAL, 1991.
- _____y Bouysse-Cassagne, Thérèse, "El Cholo: actor olvidado de la historia", Silvia Arce et al, *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, La Paz: Hisbol-IFEAS-BH-ASUR, 1992.
- _____, "Las zonas conflictivas: fronteras iniciales de guerra", en: *Historia General de América Latina II. El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*, (director del volumen): Franklin Pease G.Y, París, Ediciones UNESCO / Editorial Trotta, 2000.
- Sáinz Ollero, Héctor, "Comprensión del otro y asimilación del otro. El reto de los chaqueños y el problema de la resistencia indígena en los textos jesuitas del siglo XVIII", en: Pino, Fermín del y Lázaro, Carlos (coords.), *Visión de los otros y visión de sí mismo ¿Descubrimiento o invención del Nuevo Mundo y el Viejo?*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- Serje, Margarita, *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Ediciones Uniandes, 2005.
- Sheridan Prieto, Cecilia, *Anónimos y desterrados. La contienda por el "sitio que llaman de Quauyula" siglos XVI-XVIII*, México, CIESAS – Miguel Ángel Porrúa, 2000.

- _____, "Diversidad nativa, territorios y fronteras en el noroeste novohispano", en: *Desacatos. Revista de Antropología Social*, otoño-invierno, n° 10, 2002.
- _____, "Territorios y fronteras en el noreste novohispano", en: Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor Aldrete, *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas – Plaza y Valdés Editores, 2004.
- _____, "'indios amigos.' Estrategias militares en la frontera noroeste novohispana", Juan Ortiz Escamilla, *Fuerzas militares en Iberoamérica, siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos-El Colegio de Michoacán-Universidad Veracruzana, 2005.
- Solís, Leonardo León, "Los Araucanos y la amenaza de ultramar, 1750-1807", *Revista de Indias*, 1994, Vol. LIV, N° 201;
- _____, "Malocas araucanas en las fronteras de Chile, Cuyo y Buenos Aires, 1700-1800", en: *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo XLIV, 1987.
- Solís, Leonardo León, "Parlamentos afuerinos en la frontera mapuche del río Bío-Bío (Chile), 1760-1772", en: *Fronteras de la historia*, n° 11, Bogotá, ICANH, 2006.
- Suárez Japón, Juan Manuel, *Frontera, territorio y poblamiento en la frontera de Cádiz*, Cádiz, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1991.
- Villalobos, Sergio, "Guerra y paz en la Araucanía: periodización". En: *Araucanía. Temas de historia fronteriza*, (comp.): Sergio Villalobos R., Jorge Pinto, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 1985;
- Villar Daniel y Jiménez Juan F., "Botín, materialización ideológica y guerra en las pampas, durante la segunda mitad del siglo XVIII. El caso de Llanquetruz", en: *Revista de Indias*, Vol. LX, n° 220, 2000.
- Vitar, Beatriz, "Las relaciones entre los indígenas y el mundo colonial en un espacio conflictivo: la frontera tucumano-chaqueña en el siglo XVIII", en: *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense, n°21, 1991.

- _____, "Las fronteras 'bárbaras' en los virreinos de Nueva España y Perú. Las tierras del norte de México y oriente del Tucumán en el siglo XVIII", en: *Revista de Indias*, vol. LV, nº 203, 1995.
- _____, "Mansos y salvajes. Imágenes chaqueñas en el discurso colonial", en: Pino, Fermín del y Lázaro, Carlos (coords.), *Visión de los otros y visión de sí mismo ¿Descubrimiento o invención del Nuevo Mundo y el Viejo?*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- Weber, David J., "Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos". *Anuario IEHS*, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 13, 1998.
- Weber, David J., *La frontera española en América del Norte*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Weber, David, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*, Barcelona, Editorial Crítica, 2007.

Bibliografía general moderna y contemporánea

- Adorno, Rolena, "La pertinencia de los estudios coloniales para el nuevo milenio", en: *Andes*, nº 11, 2000.
- Amadeo, Javier y Rojas, Gonzalo, "La categoría de 'guerra' en el pensamiento platónico-aristotélico". En: *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Comp. Boron, Atilio A.. Colección CLACSO - EUDEBA, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Marzo 2000.
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Anderson, Perry, *El Estado Absolutista*, Siglo XXI, México, 1980.

- _____, *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y Revolución en Occidente*. México, Fontamara, 2006.
- Aquino, Santo Tomás de, *La Monarquía*, Madrid, Editorial Tecnos, 2002.
- Ardila, Gerardo, *Los tiempos de las conchas. Investigaciones arqueológicas en la costa península de la Guajira*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1996.
- Ares Queija, Berta, "El Oidor Tomás López Medel y sus discursos sobre el indio y la civilización". En: Berta Queija, Jesús Bustamente, Francisco Castillo y Fermín del Pino. *Humanismo y visión del otro en la España Moderna*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- Barona Becerra, Guido, "Las tecnologías de dominación colonial: el derecho, los pueblos de indios y resguardos". En: *Revista de Antropología y Arqueología*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Vol. 10, N° 2, 1998.
- Barth, Frederik (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bernand, Carmen, "Los híbridos en Hispanoamérica. Un enfoque antropológico de un proceso histórico", en: Boccara Guillaume y Galindo G., Sylvia (Edit.), *Lógica Mestiza en América*, Temuco – Chile, Instituto de Estudios Indígenas, 1999.
- Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- Brading, David A., *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Capel, Horacio, "Construcción del Estado y creación de cuerpos profesionales científico-técnicos: los ingenieros la monarquía española en el siglo XVIII", *Scripta Vetera, Revista electrónica de trabajos publicados sobre Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona <<http://www.ub.es/geocrit/sv-85.htm>> [ISSN: 1578-0015].

- Cárdenas, Eduardo, "Colombia: la Iglesia diocesana (1)", En: Pedro Borges (dir.) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, Dos tomos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos – Estudio Teológico de San Idelfonso de Toledo – Quinto Centenario, MCMXCII [1992].
- Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- Castañeda, Felipe, "El problema de la cobardía del indio en Sepúlveda", en: Felipe Castañeda, *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, Ediciones Uniandes – Alfaomega – CESO, 2002.
- Castilla Urbano, Francisco, "Juan Ginés de Sepúlveda: en torno a una idea de civilización", en: *Revista de Indias*, vol. LII, nº 195/196, 1992.
- Castillero Calvo, Alfredo, *Conquista, evangelización y resistencia. ¿Triunfo o fracaso de la política indigenista?*, Panamá, Editorial Mariano Arosemena/Instituto Nacional de Cultura, 1995.
- Castro Gutiérrez, Felipe, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán – Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1996.
- Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo, *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel de Porrúa, 1998.
- Castro-Gómez, Santiago, *La hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. 1750-1816*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Charles Walker, "Voces discordantes: discursos alternativos sobre el indio a fines de la colonia", en: Charles Walker (comp.), *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de Las Casas, 1996.

- Chiaramonte, José Carlos (Comp.) *Pensamiento de la ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.
- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila, 1978.
- _____, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1980.
- _____, “La economía primitiva”, en: *Investigaciones en antropología política*. Gedisa, Barcelona, 1980.
- _____, “La cuestión del poder en las sociedades primitivas”, en: *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1980.
- _____, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Colmenares, Germán, “La aparición de una economía política de las Indias”, en: *Revista Universidad de Antioquia*, Medellín, Vol.LIX, Abril – Junio, 1990.
- Conde Calderón, Jorge, “Entre lo geoestratégico y la ‘búsqueda’ del Estado: La expedición Fidalgo en la Costa Atlántica 1790-1805”, en: *Huellas*, Revista de la Universidad del Norte, Barranquilla, nº 34 – Abril, 1992.
- _____, *Espacio, sociedad y conflictos en la Provincia de Cartagena. 1740-1815*, Barranquilla Universidad de Atlántico, 1999.
- Correa C., Hernán Darío, “El desierto guajiro: aridez del capital y fecundidad wayuu. Etnicidad, territorio y desarrollo en la Guajira colombiana”, en: Renán Silva (ed.) *Territorios, regiones, sociedades*, Bogotá, Universidad del Valle – Corec, 1994.
- *Diccionario de política* / Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (editores), México, Siglo XXI, 2007.
- Duby, George, “La vulgarización de los modelos culturales en la sociedad feudal”. En: *Hombres y estructuras de la Edad Media*. México, Siglo XXI, 1977.
- Dussel, Enrique, “El primer antidiscurso filosófico de la Modernidad: la crítica de la expansión colonial europea por Bartolomé de Las Casas”, En: Norma de los Ríos Méndez e Irene Sánchez Ramos (comps.) *América Latina: aproximaciones multidisciplinares*, México, FFyL-FCPyS-IIE-CCYDEL-CIIH-UNAM, 2005.

- Echeverri Posada, Patricia, "Nuevas indagaciones acerca de la identidad del mestizo", en: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 30, 2003.
- Elías, Norbert, *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- _____, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Escobar, José, "Más sobre los orígenes de *civilizar* y *civilización* en la España del siglo XVIII". En: *Nueva Revisa de Filología Hispánica*, El Colegio de México, Tomo XXXIII, nº 1, 1984.
- Escriche, Joaquín, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, cuatro volúmenes, Madrid, Imprenta de Eduardo Cuesta, 1874.
- Fernández Sebastián, Javier y Fuentes, Juan Francisco, "A manera de introducción. Historia, lenguaje y política", en *Ayer*, 53/2004 (1), p. 14.
- Fevbre, Lucien, *Europa. Génesis de una civilización*. Barcelona, Crítica, 1999.
- Fisher, John Robert, *Gobierno y sociedad en el Perú colonial: el régimen de las intendencias, 1784-1814*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981.
- Flores Galindo, Alberto, *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Fontana, Josef, *Europa ante el espejo*. Barcelona, Crítica, 2000.
- Foucault, Michel, *Arqueología del saber*. México, Siglo XXI Editores, [1970], 2005.
- _____, *Un diálogo sobre el poder*, Barcelona, Altaya, 1995.
- _____. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1975)*, México, Fondo de Cultura Económica, [1997], 2002
- _____, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Furtado, Celso, *Economía colonial en Brasil en los siglos XVI y XVII*, México, Universidad de la Ciudad de México, 2003.
- Garrido, Margarita, "Convocando al pueblo, temiendo a la plebe", en: *Historia y espacio*, nº 14, Vol. V, Cali, Junio – 1991.
- _____, "Migración de paradigmas. A propósito del mestizaje", en: Adriana Maya Restrepo y Diana Bonett Vélez (comp.) *Balance y desafíos de la historia*

de Colombia al inicio del siglo XXI. Homenaje a Jaime Jaramillo Uribe, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2003.

- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.
- _____, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona. Paidós. 2002.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, [1955], 1993.
- Giménez, Gilberto, “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”, Ponencia presentada en el Foro: “La cuestión étnica en el México del siglo XXI”, organizado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM el 29 y 30 de octubre de 2005.
- _____ y Héau, Catherine, “El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad”, Conferencia magistral presentada en el Coloquio: “Desierto, migración y frontera”, realizada en la Universidad Autónoma de Baja California el 28-10-2006.
- _____, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2007.
- Gnecco, Cristóbal, “Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social”, en: Gnecco, Cristóbal y Zambrano Marta (comp.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como práctica de la historia*, Bogotá, ICANH – Unicauca, 2000.
- Godbout, Jacques T., *El espíritu del don*, México, Siglo XXI Editores, 1997.
- Gómez Urdáñez, José Luis, “El absolutismo regio en España durante la Ilustración”, en: *Brocar*, nº 26, 2002.
- González, Fernán E., “Poblamiento y conflicto social en la historia colombiana”, en: Renán Silva (ed.) *Territorios, regiones, sociedades*, Bogotá, Universidad del Valle – Corec, 1994.
- Goudsblom, Johan, *Fuego y civilización*, Buenos Aires, Editorial Andrés Bello, 1995.

- _____, “La teoría de la civilización: crítica y perspectiva”, en: Vera Weiler (comp.) *Figuraciones en proceso*. Fundación Social - Universidad Nacional de Colombia/Universidad Industrial, Bogotá, 1998.
- Grafenstein, Johanna Von, “El Golfo-Caribe en la economía Atlántica: su percepción en la literatura económica-política de la España Borbónica”, en: Sandra Kuntz Ficker y Horts Pietschmann (Edits), *México y la economía atlántica, siglos XVIII-XX*, México, El Colegio de México – Centro de Estudios Históricos, 2006.
- Gruziski, Serge, *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, [1988], 2004.
- _____, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- _____, “Passeurs y elites ‘católicas’ en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización. (1580-1640)”, en: *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, (editores): O’Phelan Godoy, Scarlett y Salazar-Soler Carmen, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva – Agüero/IFEA, 2005.
- Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1976.
- _____, *Nuestra especie*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- _____, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica, 2004.
- Herr, Richard, *España y la Revolución del siglo XVIII*. Madrid, Aguilar, 1964.
- Herrera Ángel, Marta, *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII*, Bogotá, Academia Colombiana de la Historia – ICANH, 2002.

- _____, "Territorialidad, guerra y estructuración política en el periodo colonial", en: *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2004, pp.365-402.
- Hespanha, Antonio, *La gracia del derecho. Economía de la cultura moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- Hobsbawn, Eric, "Introducción", Eric Hobsbawn y Terence Ranger (eds.) *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Hurbor, Laënnec, *El bárbaro imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Irving, Christon, *El Ejército en el México Borbónico, 1760-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Koselleck, Reinhart, "Historia de los conceptos y conceptos de historia", en *Ayer*, 53/2004 (1), p. 37.
- Krotz, Esteban, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, UAM-Iztapalapa – Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Kuethe, Allan J., *Reforma militar y sociedad en la Nueva Granada, 1773-1808*, Bogotá, Banco de la República, 1993.
- Lamus Canavate, Doris, "Investigación social y violencia en Colombia", *Reflexión Política*, Bucaramanga, Año 2, N°3, Junio de 2000.
- Lander, Edgardo, "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en: Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2005.
- Las Casas, Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, 1975.
- Liss, Peggy K., *Los imperios trasatlánticos. Las redes del comercio y de las Revoluciones de Independencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas – Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

- López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.
- Lorandi, Ana María y Rodríguez Molas, Ricardo, "Historia y antropología: hacia una nueva dimensión de la ciencia", en: *Etnia*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Antropológicas, n° 32, Jul-Dic., 1984.
- _____, "Identidades ambiguas. Movilidad social y conflictos en los Andes, siglo XVII", en: *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Tomo LVII, 1, 2000.
- _____, "Las rebeliones indígenas", en: *Nueva Historia Argentina*, Tomo 2. La sociedad colonial, Enrique Tandeter (Dirección de tomo), Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2000.
- _____, *Ni ley, ni rey, ni hombre virtuoso. Guerra y sociedad en el virreinato del Perú, siglos XVI y XVII*, Barcelona, Universidad de Buenos Aires - Gedisa, 2002.
- Luque, Enrique, *Antropología política. Ensayos críticos*, Barcelona, Editorial Ariel, 1996.
- Lynch, John, *Administración colonial española 1782-1810: el sistema de intendencias en el virreinato del Rio de la Plata*, Buenos Aires, EUDEBA, 1962.
- _____, "El reformismo borbónico e Hispanoamérica", en: Agustín Guimerá (Edit) *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid, Alianza Editoria – CSIC – Fundación Mafre, 1996.
- Maestre Sánchez, Alfonso, "Todas las gentes del mundo son hombres". El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)". En: *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N° 21, 2004.
- Marchena, Juan F., "Reformas borbónicas y poder popular en la América de las Luces. El temor al pueblo en armas a fines del periodo colonial", en: *Anales de Historia Contemporánea*, 9, 1990-91.
- _____, *Ejército y milicias en el mundo colonial americano*, Madrid, MAFRE, 1992.

- _____, "Sin temor de Rey ni de Dios. Violencia, corrupción y crisis colonial en la Cartagena colonial", en: *Universidad de Cartagena*, n° 1, Diciembre 1999, Año IV.
- _____, "El siglo dieciocho en Europa y América. Una aproximación a su estudio", en: Plutarco Naranjo y Rodrigo Fierro, (edits.,) *Eugenio Espejo: su época y su pensamiento*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional, 2008.
- Martínez Peláez, Severo, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Mauss, Marcel, "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". *Sociología y antropología*. (Introducción a la obra por Claude Levi-Strauss), Madrid, Editorial Tecnos, 1979.
- Mcfarlane, Anthony, *Colombia antes de la Independencia. Economía, sociedad y política bajo el dominio Borbón*, Bogotá, Ed. Banco de la República y El Ancora Editores, 1997.
- Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, AKAL, 2003.
- Muro Orejón, Antonio, *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1989.
- Navarrete Linares, Federico, "La conquista europea y el régimen colonial", en: Manzanilla Linda y López Luján Leonardo (coord.), *Historia Antigua de México*, Cuatro volúmenes, México, INAH, Coordinación de Humanidades, UNAM – Instituto de Investigaciones Antropológicas – Editores Miguel Ángel Porrúa, 2001, Vol. III, *El horizonte Posclásico*, pp. 371-405.
- O'Gorman, Edmundo, *Historia de las divisiones territoriales de México*, México, Editorial Porrúa, 1973.
- Oliver, José R., "Reflexiones sobre el posible origen del Wayu (Guajiro)", En: Gerardo Ardila, (Edit.) *La Guajira. De la memoria al porvenir (una visión antropológica)*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1990

- Ortiz Escamilla, Juan (coord.), *Fuerzas militares en Iberoamérica, siglo XVIII y XIX*, México, El Colegio de México – El Colegio de Michoacán – Universidad Veracruzana, 2005.
- Ortiz M., Luis Javier, “Guerras civiles en Colombia: un péndulo entre la construcción y la destrucción de la nación en el siglo XIX”, en: Adriana Maya Restrepo y Diana Bonett Vélez (comp.) *Balance y desafíos de la historia de Colombia al inicio del siglo XXI. Homenaje a Jaime Jaramillo Uribe*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2003, pp. 269-305.
- Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Editorial Ayacucho, 1987.
- Osorio, Jaime, *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*, México, UAM-Xochimilco – Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Otto Vergara González, “Los Wayu. Hombres del desierto”. En: Gerardo Ardila, (Edit.) *La Guajira. De la memoria al porvenir (una visión antropológica)*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1990.
- Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Paláu C, Luis Alfonso, “Sobre un discurso mercantilista y de la población aparecido en el “papel periódico de Santafé de Bogotá””, en: *Sociología. Revista de la Facultad de Sociología*, Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín, nº 16, Jun – 1993.
- Palti, Elías José, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.
- Pérez Herrero, Pedro, *América Latina y el colonialismo europeo. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Editorial Síntesis, 1992.
- Perrín, Michel, *El camino de los indios muertos. Mitos y símbolos guajiros*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, [1976] 1993.
- _____ y Perruchon, Marie (coords.), *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1997.

- Phelan, John Ledy, *El pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia: 1781*, Carlos Valencia Editores, Bogotá, 1980.
- Pietschmann, Horts, *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Pineda Giraldo, Roberto, “¿Dos Guajiras?”, en: Gerardo Ardila (edt.), *La Guajira. De la memoria al porvenir (una visión antropológica)*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1990.
- Polar, Antonio Cornejo, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*, Lima, Horizonte, 1994.
- Portillo Valdés, José M., *Crisis Atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de monarquía hispánica*, Madrid, Fundación Carolina - Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos – Marcial Pons Historia, 2006.
- Pratt, Mary Louise, “La modernidad desde las Américas”, en: *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVI, nº 193, Oct-Dic, 2000, pp.831-840.
- Quijada, Mónica, “Sobre el origen y difusión del nombre ‘América Latina’ (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)”, *Revista de Indias*, vol. LVIII, núm. 214, 1998.
- _____, Bernand Carmen y Schneider Anrd, *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid, CSIC – Centro de Humanidades – Instituto de Historia – Departamento de Historia de América, 2000.
- Quijano, Anibal, “Colonialidad del poder; eurocentrismo y América Latina”. En: Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2005.
- Restrepo, Eduardo, *Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault*, Cali, Editorial Universidad del Cauca, 2004.
- Robledo, Emilio, *Bosquejo biográfico del señor oidor Juan Antonio Mon y Velarde: visitador de Antioquia. 1785-1788*, Bogotá, Banco de la República, 1954.

- Rojas, Cristina, *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*, Bogotá, Editorial Norma, 2001.
- Sáenz Samper, Juanita, "Las águilas doradas: más allá de las fronteras y del tiempo. El motivo de las aves con alas desplegadas en la orfebrería tairona", *Boletín Museo del Oro*, n° 48, enero-junio 2001, Bogotá, Banco de la República. <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin> (visitada 31 de octubre de 2008).
- Sahlins, Marshall, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal Editor, [1974] 1983.
- _____, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Gesida Editorial, [1976], 1988.
- Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- _____, *Orientalismo*, Barcelona, 2004.
- _____, *El mundo, el texto y el crítico*, México, CCyDEL, 2004.
- _____, "Cultura, identidad e historia", en: Schröder, Gerhart y Breuninger, Helga (comp.), *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005,
- Saignes, Thierry, "América y nosotros: ensayo de ego historia", en: Pino, Fermín del y Lázaro, Carlos (coords.), *Visión de los otros y visión de sí mismo ¿Descubrimiento o invención del Nuevo Mundo y el Viejo?*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- Sánchez Gómez, Gonzalo, "Guerra y política en la sociedad colombiana", en *Análisis Político*, n°11, Sep/Dic, 1990, pp. 7-34.
- Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA, [1990], 2000.
- Segato, Rita L., "Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes centrales de Argentina", en: *Etnia*, Olavarría, n° 38-39, ene-dic., 1993.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, [1550] 1996.
- Sevilla, Sergio, *Crítica, historia y política*, Madrid, Cátedra, 2000.

- Soulodre-La France, Renée, *Región e imperio. El Tolima Grande y las Reformas Borbónicas en el siglo XVIII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.
- Starobinski, Jean, “La palabra civilización”, en: *Prismas*, Revista de historia intelectual, nº 3, 1999, pp. 9-36.
- Subirats, Eduardo, *La ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus, 1981.
- _____, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. México, Siglo XXI, 1994.
- Taussig, Michael, “Cultura del terror, espacio de la muerte. El informe Casement sobre el Putumayo y la explicación de la tortura”, en: *Falsas riendas. Revista de arte y pensamiento*, Vol. 1, nº 1, Oct – Dic, 1986.
- _____, *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- Tavárez, David Eduardo y Kimbra Smith, “La etnohistoria en América: crónica de una disciplina bastarda”, en: *Desacatos. Revista de Antropología Social*, otoño, nº 7, 2001.
- Taylor, William, “El caballo de Santiago: cristianismo y la resistencia colonial de los indios del centro de la Nueva España”, en: *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, Biblioteca Signos-UAM, CONACYT-Porrúa, 2003.
- Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI Editores, 1991.
- _____, *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI, México, 2001.
- Tovar Pinzón, Hermes, “El estado colonial frente al poder local y regional”, en: *Nova Americana*, Torino, Giulio Eihdudi Editore, nº 5, 1982.
- Vas Mingo, Marta Milagros del, “Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias”, en: *Quinto Centenario*, nº 8, 1985.

- Wachtel, Nathan, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, México, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Wade, Peter, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Ediciones Ebya Yala, 2000.
- Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980.