

Migración y contacto transculturizador Wayúu en la Aracataca de Gabriel García Márquez

Juan Moreno Blanco¹

Un fenómeno común a las naciones e identidades latinoamericanas es el hecho de que sus respectivas historias son una suma de desencuentros entre las partes claras de la memoria, muchas veces oficial y refrendada por la escritura, y las partes oscuras en que lo subvalorado y subalterno no logran perfiles que les permitan superar el olvido. Como si la historia fuera una moneda de dos caras, la cara visible no deja ver la cara invisible y en esos países, variopintas parcelas de tiempo, se hallan *ahí*, a la espera de miradas no monotópicas que *las rescaten* y las integren a los diálogos en que las naciones se buscan y retoman forma.

En la cara *callada* de la historia, indefinida y habitualmente designada como « el otro », las sociedades amerindias han sido esquivadas por la memoria oficial como si ellas no participaran en el tiempo ; como si ellas no hicieran parte de las circunstancias y coyunturas históricas afluentes de la « historia nacional ». Para el caso de Colombia y Venezuela, eso parece ser lo ocurrido con los wayúu, sociedad amerindia del tronco lingüístico arawak, a quienes se les creía históricamente circunscritos a su territorio ancestral, la península de La Guajira, y separados por una frontera natural y cultural de los aconteceres de las dos sociedades globales. Sólo gracias a estudios de antropólogos y etnólogos se ha empezado a descubrir la importante migración de miembros de la sociedad wayúu que los llevó en condición de esclavos a relacionarse, fuera de su territorio ancestral, con la sociedad global venezolana en la región de Zulia a principios del siglo XX, produciendo un indudable impacto cultural :

En muchas haciendas el idioma wayúu desplazó al español como lengua predominante. Por medio del trabajo esclavo, el uso del idioma y muchas prácticas culturales wayúu desbordaron el territorio ancestral. Hubo más de dos generaciones de wayúu que se criaron en las haciendas de Zulia pero que seguían hablando su idioma y mantenían su identidad wayúu (...) es indispensable comprender estas migraciones para comprender la sociedad wayúu actual y la magnitud de la difusión de la lengua y cultura wayúu por fuera del territorio ancestral (...) A comienzos de siglo, a pesar de que la mayoría de los primeros trabajadores migrantes tenían la intención de regresar a sus tierras al término de su contrato de

trabajo, muchos no lo hicieron. Entre los dependientes más desdichados, los esclavos de guerra y por deudas (atepchias), había muchos que tenían poco o nada por qué regresar a la península. (Rivera, 1990-1991 : 105-106-107).

Aunque esto sea hoy día una certeza histórica, aún no se ha estudiado la trascendencia de este contacto que sin duda afectó las referencias de identidad tanto de los wayúu como de los miembros de la sociedad global. Empero, el azar de la transversalidad de los estudios en ciencias humanas ha venido a aportar nueva visibilidad a las migraciones wayúu y sus contactos con la sociedad global, esta vez colombiana. La última década de estudios literarios sobre la obra del escritor colombiano Gabriel García Márquez ha abonado un camino de indicios que nos informa sobre otra corriente migratoria seguida en esa época por los wayúu y que tenía como destinación la *zona bananera* de la región por entonces llamada Magdalena Grande, al Oeste de la península de La Guajira, cuna del fabulador colombiano. El mismo así lo afirma :

...la casa de Aracataca estaba llena de guajiros —de indios guajiros, no de habitantes del departamento de La Guajira. Eran gente distinta, que aportaba un pensamiento y una cultura a esa casa que era de españoles, y que los mayores no apreciaban ni creían. Pero yo vivía más a nivel de los indios, y ellos me contaban historias y me metían supersticiones, ideas que yo notaba que no tenía la abuela... (G.G.M. 1994 : 36)

En efecto, en la casa donde se crió en Aracataca el autor de *Cien años de soledad* vivían también personas de la sociedad amerindia wayúu y en 1996 declaraciones de su hermana Ligia García Márquez a Silvia Galvis lo confirmaron². Más tarde, en 1997, Dasso Saldivar, el biógrafo del Premio Nobel de literatura, volvió sobre esto mismo aportando mayor precisión :

La llegada de los Márquez Iguarán a la zona bananera no fue producto del azar sino de una elección. El coronel tuvo, por lo menos, tres buenas razones para afincarse finalmente en Aracataca : desde los días finales de la guerra conocía la paz y la fertilidad de sus tierras, tenía allí amigos y excompañeros de armas, como el general José Rosario Durán, y Aracataca era entonces uno de los centros álgidos de la explotación bananera. Así que, a finales de agosto de 1910, arribó con su familia, su servidumbre, y los numerosos baúles en el tren amarillo que el nieto haría célebre en sus novelas (...) La servidumbre estaba compuesta por tres indios que él había comprado por trescientos pesos en La Guajira... (Saldivar, 1997 : 49)

Es seguro, un continente de cultura verbal oral estuvo en contacto prolongado con la figura central de la cultura verbal escrita de la Colombia del siglo XX. El contacto con una cultura subalterna en la infancia no es una excepción en la biografía de las figuras centrales de la historia y el imaginario cultural latinoamericanos ; Arturo Uslar Pietri nos recuerda otro ejemplo no menos importante de esta realidad histórica :

... entre el año 1500 y la mitad del siglo XVII, que marca el fin del comercio de esclavos, entre nueve y doce millones de africanos llegaron al continente. Aunque analfabetos, aportaron una cultura, o más bien cien culturas pues se raptaba al azar africanos que pertenecían a etnias muy diversas, cuyas lenguas y culturas diferían enormemente, algunos, por lo demás, habían sido islamizados. Todos esos Negros han jugado un papel de primer plano pues, sin ser profesores de universidad ni predicadores, no por ello dejaron de encontrarse ligados estrechamente a la familia. Es así que se desarrolló una pedagogía negra, esencial en el mundo americano: las gobernantes y las sirvientas, que terminaban prácticamente siendo parte de la familia, se ocupaban de los niños desde el nacimiento hasta la edad de cinco o seis años –y hoy sabemos que son los años determinantes en la formación de un ser humano. Esos niños recibían durante algunos años, un importante substrato cultural africano, compuesto de mitos, de leyendas, de nociones primordiales sobre el tiempo, el espacio, el destino humano, el individuo, que debían imprimirse en sus conciencias. Bolívar mismo fue confiado desde su nacimiento a una esclava negra llamada Hipólita, que el llamó toda la vida ‘mamá Hipólita’. ¿Pero cómo cuantificar la cultura africana de la que Hipólita impregnó el espíritu de Simón Bolívar ? (Uslar Pietri, 1992 :77).

La presencia de estos amerindios en Aracataca señala para la historia cultural colombiana la existencia de contactos interculturales en la formación del autor más leído por la sociedad global y de la que hasta ahora la crítica no tenía conciencia. Esta posible influencia de la herencia amerindia en el imaginario de la cultura verbal escrita suscita diversos interrogantes. Por el momento sólo nos plantearemos uno : ¿cómo y por qué llegaron los wayúu a esa condición de esclavos de la familia Márquez Iguarán, abuelos del escritor, en un sitio relativamente lejano de La Guajira?

Difícilmente encontraremos una fuente directa que dé satisfacción a esta pregunta. Tratándose del devenir de un pueblo amerindio, y de un capítulo particular de ese devenir, los saberes de la historia de los países que hoy corresponden al territorio que él ha habitado desde siglos no dan cuenta de su existencia “dentro” de la historia. En ausencia de fuentes directas de lo que ha sido el devenir histórico wayúu, nos vemos obligados

a construir un marco de condiciones de posibilidad para esbozar una respuesta conjetural a nuestro interrogante. Entre las tangenciales fuentes históricas de la sociedad global y los estudios etnográficos que iluminan uno u otro capítulo de la historia wayúu buscaremos a tientas a esos “indios” que le “metían superticiones” al niño Gabriel García Márquez en la Aracataca de la tercera y cuarta décadas del siglo XX.

No pocos son los pueblos amerindios que al margen de los procesos de conquista han mantenido sus rasgos propios y han llegado al siglo XX con una vitalidad narrativa y verbal fuertemente arraigada en la tradición prehispánica. Son sociedades o comunidades que al mismo tiempo, las más de las veces, han sido ignoradas por las historiografías y se hallan en una suerte de periferia de “las historias nacionales” donde el equívoco, el etnocentrismo y el olvido las dibuja a grandes pincelazos —y sólo a condición de avecinar el devenir histórico tenido como “nacional”—. Es gracias a los trabajos de la antropología y la etnografía que tenemos algunos conocimientos de esas sociedades que han sido inscritas en la vida nacional a título de « minorías ».

El tiempo de estas “historias nacionales” ha sido con frecuencia pensado como unitario y central y nuestra mirada al tiempo social de un pueblo amerindio quiere poner en cuestión tales presupuestos. Para fortuna de las prácticas investigativas sensibles a la pluriculturalidad de las naciones latinoamericanas ha sucedido en nuestros días un replanteamiento de los criterios con que se piensan y jerarquizan los tiempos de la sociedad global y de las subvaloradas sociedades. Otras. *“La línea imaginaria que juntaba, a través del tiempo y del espacio, dos figuras universales, el hombre-niño y el hombre-adulto, la sociedad primitiva y la sociedad civilizada, se ha quebrado dentro de lo inasible y dentro de lo singular : el Estado-nación dejó de ser la imagen de una promoción colectiva de la humanidad para convertirse en el lugar por excelencia del antagonismo y la diferencia. Por otro lado, la historia ya no se halla solamente bajo la tensión de un marco de referencia que sitúa las etapas del desarrollo humano sino que está desgarrada entre relaciones de fuerza en perpetuo cambio y entre justificaciones antagonistas”* (Furet/Le Goff, 1973: 228). Para considerar la forma como el tiempo histórico de miembros de la sociedad wayúu entra a participar en la historia de Aracataca y en la biografía de la más importante figura de la literatura y la cultura colombianas del siglo XX, debemos por fuerza quebrar el tiempo de la historia de la nación colombiana tal y como ha sido pensado hasta hace poco y abandonar el tiempo ideológico pensado desde los moldes de la sociedad vertical donde *“El tiempo del saber histórico es reconstruido según los criterios de las sociedades y de los grupos presentes, lo que los*

lleva a reescribir sin cesar su historia, y, al hacerlo, a volver el tiempo histórico a la vez más vivo y más ideológico. Esta doble ambigüedad del tiempo histórico conlleva a las historias a 'predecir el pasado' y a proyectar esta predicción en el porvenir” (Gurvitch, 1969 : 357)

Además de la predecible relación de García Márquez con hechos como la “Guerra de los mil días” y la huelga de las bananeras, propios al tiempo histórico de la sociedad global colombiana, su vida y las representaciones colectivas que la rodearon en su infancia se relacionan también con un tiempo histórico Otro. Para imaginar la Aracataca de García Márquez hemos de reconsiderar la historia no bajo el marco del tradicional tiempo único y vertebrador de la historia nacional sino más bien como devenir sujeto a diversos ritmos de tiempo que se entrechocan, convergen, se contradicen o coinciden desde su relativa individualidad para darnos el espectro de una coyuntura histórica animada de pluralidad. En oposición a la idea de un tiempo monofónico y estrecho, donde los ritmos diversos de la construcción cultural se pierden a la sombra de la sometedora producción material, preferimos *“la idea de la independencia de los tiempos de la historia 'sinfónica' en donde esos diferentes ritmos al fin descifrados se entrelazarían en un todo coherente o, al contrario, se chocarían en su divergencia: y, quizá, bien podría ser esto la 'coyuntura', reformulada en términos que desbordan evidentemente el estrecho dominio económico”*. (Vovelle, 1988 : 93). Esto nos exige vislumbrar la manera como el tiempo social wayúu entra en la dinámica de la historia de la sociedad global cataqueña integrándola con su ritmo y duración propios y, ¿por qué no?, influyéndola. No por tratarse de “minorías”, los tiempos de estas sociedades dejan de repercutir en el tiempo global; pese a que ignoremos muchas de sus características, el tiempo social singular sin duda tendrá algún impacto en el marco amplio que lo comprende; *“ ... si esos tiempos sociales poseen contornos menos precisos que los de los grupos de clases y de sociedades globales, si no admiten jerarquización y si pueden ser influidos por los tiempos de las unidades colectivas que ellos integran, ellos vienen a su turno a complicar y a alterar el tiempo social de esas unidades colectivas ”*.(Gurvith, 1969 : 360).

Para comprender mejor la presencia de un grupo de wayúu en Aracataca, hemos de enmarcarla dentro del tiempo propio a la historia de esa sociedad, en particular, el tiempo de la migración que debido a la sequía y el esclavismo alejó a muchos wayúu de su territorio ancestral en el siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX.

En el extremo norte de la América del Sur, la península de La Guajira tiene como característica climática sobresaliente el ser una

subregión batida por los vientos alisios del noreste que al no encontrar obstáculos en la llanura semidesértica arrastran consigo la poca humedad de la tierra y reducen al máximo las condiciones de lluvia. Se dice que “...debido a la posición astronómica La Guajira forma parte de la zona por donde pasa el ecuador térmico o sea el isoterma –temperatura media anual– de mayor temperatura del planeta” (Chaves, 1953 :136). La sequía de los largos meses en que no llueve convierte a la subregión en un hábitat en grado extremo hostil. Nacido en 1933, el narrador wayúu Miguel Angel Jusayú nos cuenta en su autobiografía lo que era el periodo de sequía en La Guajira de su infancia:

Cuando no llovía, la miseria se ponía terrible, vivíamos hambrientos. Papá se iba a Perijá o a Colón para trabajarles como peón a los ali'junas ganaderos ; y mamá se iba tras él para solicitarle algún recurso monetario. Durante la ausencia de ellos, nosotros estábamos a cargo de la tía Gertrudis, y sufríamos mucha hambre (...) Sabíamos muy bien que los Padres Capuchinos eran generosos. Algunos viejos menesterosos acudían frecuentemente a ellos, y les daban algo de comer (...) Llegamos calladitos al Internado; no le dijimos a nadie lo que queríamos. Nos presentamos al internado como unos perros que miran sin parpadear al que está comiendo, a ver si le tiran algún huesito... (Jusayú, 1993 : 45)

El antropólogo Milciades Chaves abunda en el mismo sentido en su descripción de 1953, de un patetismo no gratuito, de la larga sequía guajira:

En este ambiente geográfico (...) se encuentra el indio guajiro luchando por la subsistencia; generación tras generación se ha visto frente al problema de vivir en este medio y ha logrado una adaptación asombrosa; lleva una vida austera y frugal y permanece arraigado con sus animales a sus pastos y a sus arenas; pacientemente espera que caiga la lluvia para que haya hierba y agua para sus animales y cuando el verano se prolonga, aún permanece junto a los últimos animales que han resistido a la sequía y muchas veces él también muere de sed y hambre junto a ellos. Cuando la esperanza del invierno se dilata, lleva consigo lo último que le queda y emigra hacia otras regiones donde la vida es más halagüeña y menos pesada. (Chaves, 1951 : 154)

Los personajes guajiros de la novela de Rómulo Gallegos *Sobre la misma tierra* (publicada por primera vez en 1943), también describen esta situación de penuria debido a la escasez de lluvia y que empuja a los wayúu a la migración:

...la melancólica contemplación (...) de las caravanas de familias indígenas que diariamente atravesaban la árida llanura durante los recios veranos, rumbo a Maracaibo por Sinamaica, para dedicarse allí

a la mendicidad, en todo caso prometedora de mejor sustento que el de la pulpa del carbón, engaño del hambre, o la inmundicia lagartija apresada entre los ñaragatales retostados. (Gallegos, 1970: 26).

Tal es el rigor de la penuria material que incluso los propios hijos pueden ser vendidos a familias o clanes pudientes que tienen condiciones para alimentarlos (Chaves, 1953 : 168). En este trueque, los wayúu quedan convertidos en esclavos. Miguel Angel Jusayú cuenta que, en gesto que parece acomodarse a las costumbres, su padre tuvo la intención de trocarlo por aguardiente :

Papá tenía muchas ganas de beber aguardiente, pero no disponía del dinero para comprarlo. Entonces él habló con la mujer de Chuca, de nombre Elena, quien vendía el aguardiente. Le propuso trocarlo por una garrafa grande de aguardiente. La mujer estaba ya muy brava y le hablaba en alta voz. 'Si tú quieres yo te doy la garrafa de ron a cambio de ese pedazo de muchacho tuyo; y lo tendría aquí por esclavo y tendrías que irte de aquí ahora mismo' le dijo. Eso me causó mucha perturbación; yo estaba muy preocupado, triste y pensativo. De todas maneras yo estaba dispuesto a ser trocado por aguardiente. Aceptaría de mala gana la idea de ser esclavo; pero que más tarde intentaría escapar de la laguna del pájaro. Ahora bien, papá desistió de eso, y nos marchamos a Kóusharraichon. (Jusayú, 1993 :38)

A la penuria que empuja a los wayúu fuera de su territorio en busca de subsistencia se suma la institución wayúu de la esclavitud que, en determinadas coyunturas de los conflictos interclaniles, creaba una oferta de esclavos que era explotada por mestizos y contrabandistas de la catadura del personaje Demetrio Montiel que Gallegos ha incorporado a su ficción novelesca :

... recaló en la costa guajireña, frente a Kojorho, donde estaban a la venta algunos indios —rehenes de una guerra reciente entre dos castas y bocas numerosas en familias miserables, que se obtenían a cambio de un barril de ron, una carga de panela, un saco de maíz, unas varas de cotonía— y en habiéndose comprado unos cuantos, jóvenes y vigorosos, volteó el rumbo y atravesó el lago para ir a venderlos en las haciendas ribereñas del Escalante y o el Catatumbo (...) Ya otros venían practicando hacía tiempo la trata de indios guajiros, al reclamo de brazos que hacían las tierras insalubres, devoradoras de hombres, de aquella región atravesada por los grandes afluentes del lago y gracias a la complicidad de las autoridades, que nunca se daban cuenta de la naturaleza del cargamento principal de las embarcaciones que remontaban aquellos ríos. (Gallegos, 1970 : 44)

También en la “novela histórica” de Antonio Joaquín López *Los dolores de una raza* aparece una descripción de la manera como los conflictos internos entre los wayú proveían a los tratantes de Castilletes :

Jouner —dijo— haga que le den honrosa sepultura a esos cadáveres y que arréen los rebaños y los prisioneros —que en éstos si nos da derecho la guerra (...) Luego dirigiéndose a Rubén y Jouner [Talhlau] les dijo: ‘Hagan mancomunar bien a esos prisioneros, poniendo hombres con hombres, mujeres con mujeres y niños con niños para que juntos con el ganado los arréen’. Formaron una mancorna de cuarenta mujeres, una de niños de diez a doce años, otra de infantes de nueve años para abajo —varones y hembras— y la cuarta la constituían los quince hombres que se rindieron en el combate. (López, 1958 : 37,39)

Los hacendados de las regiones de Perijá, Encontrados, Santa Bárbara y la Costa se vieron precisados a buscar en La Guajira los brazos que debían reconstruir sus arruinadas posesiones. Pusieron sus bolsas en las manos de comisionistas que llegaron al puerto fronterizo de Castilletes con la propaganda del pingüe negocio de compra de indios. Mil Bolívares por un indio! Corrió la fantástica noticia con la celeridad del rayo por los cuatro vientos de la sabana (...) Un indio de esta familia Ulhewana asesinó a uno de mis sobrinos y se fugó para Venezuela; ellos son de baja clase y nosotros somos de alta categoría; un muerto nuestro vale por un millar de los de ellos. Nuestro deber era arruinarles sus haciendas y darles muerte a todos, pero ya que Uds. le dan un valor económico le conmutamos la pena capital vendiéndoselos por dineros. (López, 1958 : 49, 53)

La institución de la esclavitud entre los wayúu y la belicocidad que caracterizó el pasado de esta sociedad, sólo son comprensibles si se tiene en cuenta que los wayúu tuvieron que resistir a los procesos de conquista y que pudieron repelerlos gracias al hábitat inhóspito para el invasor español, a su hábil manejo de los conflictos entre España y los otros europeos y, sobre todo, a su tenaz aptitud para la guerra. El continuo conflicto contra los conquistadores desde el siglo XVI indujo cambios y adaptaciones al interior de la sociedad wayúu: “A partir de 1550, este sistema socioeconómico de los indígenas fue totalmente reestructurado para resistir a los intrusos europeos. Los comerciantes holandeses, ingleses y franceses, quienes viajaban por la orilla de la costa, intentaron romper el monopolio español del comercio de ganado introduciendo algunas reses en la península y auspiciando su cría entre los guajiros. Los Wayúu adquirieron más ganado y caballos, aprendieron nuevas destrezas e intercambiaron productos animales por armamento, municiones y cereales. De esta manera, utilizaron a un grupo de las potencias coloniales para

*detener el avance de los españoles, consiguiendo a la vez ciertos productos de consumo necesarios para su supervivencia ” (Purdy, 1987 : 136). A través de los siglos, el oficio de la guerra había transformado a la sociedad wayúu, y uno de los cambios era la existencia de clanes poderosos, no sólo en lo económico sino en su *pie de guerra*, al lado de clanes pobres sin apoyo familiar en la eventualidad de un conflicto interclanil. En su crónica de viaje por La Guajira, a finales del siglo XIX, Henri Candelier, después de enumerar las *castas* importantes entre los wayúu, agregaba : “...las otras no presentan ningún interés, pues casi todas viven bajo la dependencia de las citadas arriba. El pobre, entre ellos, se considera como un paria ; no goza de ninguna consideración ni crédito”. (Candelier, 1994 : 152). Este desequilibrio opera como balanza en la resolución de conflictos entre los wayúu :*

La conducta de los wayúu en los conflictos es muy diferente a la « ley del talión ». Si un grupo familiar es ofendido por una agresión física o verbal, los parientes uterinos evalúan con precaución sus fuerzas y las del agresor con el fin de medir fríamente las consecuencias de las posibles acciones. Tras ese cálculo, el grupo familiar decidirá reestablecer su dignidad en la escena social wayúu al mínimo costo en vidas y en recursos. Así, si el grupo agresor dispone de más recursos que el ofendido, o si los dos grupos están en una situación de equilibrio es probable que escogerán la negociación. Si por el contrario, los agresores se rehusan a compensar materialmente la falta o no disponen de bienes para asegurar la paz por medio del pago de una indemnización, el enfrentamiento armado tendrá lugar. Es por eso que los conflictos wayúu son de hecho dramas sociales... (Guerra, 1998 :7)

A los vencidos, la guerra entre clanes los llevaba a la huída del territorio ancestral, los dejaba convertidos en esclavos de los clanes poderosos o, en el caso peor, los exponía a la muerte. François-René Picon menciona una guerra a principios del siglo XX en la Alta-Guajira entre los clanes Wouriyu y Jinnu. “Esta guerra vio la derrota del clan de los Jinnu y su casi total exterminación, a tal punto que sus miembros tuvieron que refugiarse en la región de Maracaibo para escapar a la masacre” (Picon, 1983 :77). Entonces, aunado a la penuria material producida por la sequía, el esclavismo se convertirá en otra de las razones determinantes de la migración guajira. Para los vencidos de las guerras, o los miembros de familias débiles, su partida como esclavos se convierte en un destino inevitable :

El carácter estratificado de la sociedad, permitirá a algunos wayúu ricos y poderosos aprovecharse de individuos y apüshis [serie individual de parientes uterinos] débiles. Las deudas contraídas por los dependientes

pobres eran tradicionalmente pagadas con servicios. De otra parte, las guerras entre apüshis podían fácilmente terminar en el exterminio de las series de parientes uterinos más débiles. Tanto el saldar deudas como la aniquilación encontraron una nueva solución en los reclutadores. Estos últimos pagaban en especie por los prisioneros que les llevaban al puerto de Castilletes en la Alta Guajira. La aparición de estos reclutantes tuvo sus raíces en las transformaciones económicas en la cuenca del lago de Maracaibo donde aumentó la demanda de fuerza laboral de las haciendas. El principal evento que generó este cambio fue el surgimiento de la industria petrolera en la región de Maracaibo (...) Ya en 1912, los intercambios diplomáticos entre las vecinas naciones de Colombia y Venezuela, llevaron a que el presidente Juan Vicente Gómez enviara un comisionado especial, para averiguar y enmendar la supuesta venta de indios en Castilletes (...) Los reclutadores se aprovecharon de las guerras intestinas y la 'esclavitud' presente en la sociedad wayúu. Además, las sequías proveían a los reclutadores de cientos de voluntarios que querían escapar al hambre. Los adelantos hechos a los contratos de trabajo de uno o dos años de duración, le permitían a un hombre proveer a su familia con la comida que urgentemente necesitaba. (Rivera, 1990-1991 : 104-105).

Los reclutadores que vienen a *llevarse* a los wayúu provienen del estado de Zulia en Venezuela, cuyas explotaciones de ganado o plantaciones de caña de azúcar se han quedado sin mano de obra debido a la poderosa atracción que significó para los trabajadores el boom de la industria petrolera en Zulia, y particularmente en Maracaibo a principios de siglo XX (Gómez, 1984: 27). Así las cosas, un inmenso número de wayúu va a poblar la región de haciendas del Estado de Zulia y, naturalmente, llevará consigo, allende su territorio ancestral, su cultura.

De la misma manera que las condiciones que hemos enumerado llevaron a muchos wayúu a una región vecina al Este, podemos conjeturar que en la misma época la mano de obra wayúu se concentró en los centros urbanos de La Guajira (Riohacha y Maicao) y allí se unió al destino de las familias criollas que los compraron. Así se habría producido la migración de los wayúu como esclavos —o como simple mano de obra libre— hacia el Oeste de su territorio ancestral, es decir, la parte Oeste del Magdalena Grande que con su *boom babanero* de entonces se convirtió en un polo de atracción en el Caribe colombiano. Nuestra conjetura se apoya en un reciente estudio sobre la etnoliteratura wayúu que en la semblanza biográfica de Antonio Joaquín López sitúa su juventud en Aracataca :

Es uno de los escritores wayúu más conscientes de la indianidad y en muchas oportunidades defendió a su pueblo de las atrocidades cometidas

por el Estado colombiano. Estuvo en Aracataca, Magdalena, donde había llevado a trabajar a más de doscientos wayúu conduciéndolos nuevamente a La Guajira, dos (2) días antes de la matanza de las bananeras, ya que a través de un sueño había sabido la masacre de 1928. (Ferrer / Rodríguez, 1998 : 125)

Podemos hacer otra conjetura diferente con relación a las causas que pudieron obligar a un grupo de wayúu a abandonar para siempre su territorio ancestral. No se trataría ya de motivaciones relacionadas con la sequía y la esclavitud y que podemos ubicar en el tiempo histórico sino de la ocurrencia de un crimen en el seno de la sociedad wayúu cuyas consecuencias se amplifican en el tiempo del mito, del mito wayúu. En la cosmovisión wayúu la dialéctica de los conflictos y el agenciamiento de represalias no solamente tienen lugar en el plano humano-natural. Las consecuencias de un crimen no se manifiestan para un wayúu únicamente en el plano del tiempo profano sino que repercuten en la dimensión de lo sobrenatural (dimensión *pülashü*). Para aquel que ha cometido un crimen en la sociedad wayúu y ha logrado eludir el pago de su deuda ante los humanos, el acoso a que será sometido por el espectro del muerto lo obligará, no obstante, al destierro :

El asesino guajiro sufre doble castigo: primero, el cobro de sangre que le presentan los familiares del muerto (...) y, segundo, la presencia constante del espíritu del muerto que no lo abandona jamás. (Pineda, 1950 : 81)

Quizá la imagen literaria es tributaria de la imagen del mito: puede ser que el José Arcadio Buendía de la novela *Cien años de soledad*, obligado a abandonar Riohacha por el acoso del fantasma del hombre que ha tenido que matar, esté inspirado en la historia que un wayúu le contó al niño Gabriel García Márquez relacionada con las razones sobrenaturales que lo obligaron a abandonar La Guajira después de haber cometido un crimen:

...la muerte de un semejante se convierte en el guajiro en tremenda obsesión: el asesino está convencido de que el espíritu del muerto le sigue a todas partes (...) Una de las consecuencias sociales más importantes de este hecho, debida a la obsesión de la presencia del espíritu del muerto, es la auto-confesión, toda vez que un asesino que ha logrado conservar el secreto de la muerte de otro, y por lo tanto ha escapado del cobro de sangre, pierde su serenidad durante la enfermedad y refiere lo ocurrido (...) puede estar seguro que el espíritu de su víctima lo entregará indefenso en manos de sus enemigos (...) Podemos ver claramente desprendidas de estos hechos dos cosas esenciales: a) Que el matador se coloca, automáticamente, por el crimen social cometido, en la calidad de un

excecrado, de un impuro, o mejor, de un contaminado peligroso. Por lo mismo, es un individuo que debe ser alejado un poco de la comunidad ; b) La familia del homicida, a la vez que le proporciona las bases para su alejamiento, cumpliendo con una de sus funciones principales: la ayuda mutua entre sus miembros, vela porque el asocial no sea presa fácil del espíritu de su víctima. Porque el alejamiento de los sitios habituales de vida, de sus personas conocidas —aún de sus mismos parientes, y sobre todo de ellos— el disfraz por el recorte del cabello y la utilización de determinadas prendas de vestir; el evitar dormir en el chinchorro; el esquivar que la cara le sea vista (dormir boca abajo); la abstención de sus amistades, en sus negocios y en general en las reuniones sociales; y, en último caso, como recurso postrero, el alejamiento espacial de su clan, nos están demostrando con una evidencia palpable que lo que el victimario trata de hacer —consciente o inconscientemente— es efectuar un cambio de personalidad total; casi que diríamos que trata de convertirse en otra parsona hipotética, desconocida sobre todo para el espíritu de la persona que ha ultimado, para evitar que sea reconocida por él, y que sacie en su cuerpo la venganza. (Pineda, 82, 83, 84)

Estas diferentes causas de la migración wayúu sucedida a principios del siglo XX pueden darnos un marco de condiciones de posibilidad para comprender la presencia, en la misma época, de cuatro wayúu en Aracataca. ¿Serían, a imagen de los Jinnu de los que habla Picon, miembros de un clan por siempre derrotado y humillado, que “*tenían poco o nada por qué regresar a la península*”? Distinta a la ruta de emigración en esclavismo que comenzaba en el puerto de Castilletes y tenía por destino las haciendas de Zulia ¿no había otra hacia la región bananera colombiana, por ese entonces también en boom económico?, ¿no era uno de esos wayúu, a imagen de José Arcadio Buendía, un victimario huyendo del fantasma de la víctima? Al igual que lo afirma Rivera para la región de Zulia ¿no podemos también suponer que, aunque en distintas proporciones, los wayúu llevaron su cultura y su manera de pensar a regiones como la *zona bananera*, al Oeste de La Guajira ?

Sea como sea, un pasaje de la novela *La hojarasca* nos confirma esa otra migración de los wayúu hacia el *Macondo* de la fábula garciamarquiana :

Meme [la sirvienta guajira] estaba derecha y sombría, hablando de aquel pintoresco esplendor feudal de nuestra familia en los últimos años del siglo anterior, antes de la guerra grande (...) Me habló del viaje de mis padres durante la guerra, de la áspera peregrinación que habría de concluir con el establecimiento en Macondo (...) No hubo padecimiento ni privaciones en el viaje (...) A todas partes llevaron su extravagante y

engorroso cargamento ; los baúles llenos con la ropa de los muertos anteriores al nacimiento de ellos mismos, de los antepasados que no podrían encontrarse a veinte brazas bajo la tierra (...) Era una curiosa farándula con caballos y gallinas y los cuatro guajiros (compañeros de Meme) que habían crecido en casa y seguían a mis padres por toda la región, como animales amaestrados en un circo. (G.G.M., 1985 : 26 – 27).

No hay informaciones a nuestro alcance que nos permitan comprender cuán generalizado fue el fenómeno del esclavismo de los wayúu en el contexto colombiano. Si bien podemos concluir que el número de inmigrantes wayúu en el Magdalena Grande no es equiparable a la gran masa migratoria que conoció el estado de Zulia en Venezuela, también podemos suponer que los Márquez Iguarán no eran los únicos que tenían esclavos wayúu en la región. Lo importante es que esas mujeres y esos hombres wayúu, en la más completa discreción y sin propósito alguno, participaron con su manera de vivir y de pensar en el cóctel de ritmos, relatos y tiempos donde sucedió la niñez extraordinaria de Gabriel García Márquez. Aunque esclavos, eran seres de palabra y acto en quienes una cultura se transculturizaba diferidamente, por la vía de las narraciones garciamarquianas, hacia la cultura letrada colombiana ... y aún más allá.

Para hacernos a una idea de quienes eran las personas que componían la servidumbre del hogar donde creció el escritor debemos agregar que, a comienzos del siglo XX, ellos provenían de una civilización que por conjunción de factores geográficos, históricos y políticos se había mantenido largo tiempo al margen de los procesos de conquista y por consiguiente había podido conservar en sus rasgos fundamentales su tradición. No venían de una sociedad amerindia en proceso de aculturación ; aunque avasallados por un destino ingrato, eran portadores de la riqueza imaginaria y verbal wayúu enraizada en un territorio ancestral donde la sociedad global casi no intervino en el siglo XIX. Para ilustrar esta situación de « aislamiento » que vivieron los wayúu, citaremos *in extenso* las anotaciones del etnohistoriador François-René Picon concernientes a la falta de información sobre ellos en ese largo *cuarto de hora* en que la sociedad global los dejó en paz:

Este presente de la descripción etnográfica, artificial pero necesario, se sitúa un poco después del comienzo del siglo XX. Para comenzar, cesan los documentos en el momento de las guerras de independencia, hacia 1810-1820, y es entonces el comienzo de un largo periodo de cincuenta años en los que hacen falta datos sobre los Guajiros y sobre las poblaciones indígenas de los países en lucha contra el poder colonial: los gobiernos recientemente instaurados tenían que, en efecto, hacer frente a problemas más inmediatos que el de las poblaciones marginales.

Ciertamente podemos deplorar la ausencia de documentos pero también, y sobre todo, subrayar que durante estos cincuenta años, a los Guajiros se les dejó solos, lejos de todo conflicto con la sociedad blanca y las autoridades civiles, militares o religiosas. Gracias a este 'abandono positivo', podemos entonces imaginar una especie de recuperación de la sociedad Guajira por ella misma que le habrá permitido estabilizarse.

Luego reencontraremos a los Guajiros en los textos 'oficiales' de los administradores —colombianos esta vez— pero también en documentos de otro género. Hacia 1870 en efecto, geógrafos y etnólogos comienzan a aproximarse a La Guajira y se tienen descripciones bastante precisas de los Guajiros al cabo de esos cincuenta años de soledad casi completa. (Picon, 1983 : 37)

Es casi seguro que esta ausencia de información no es sino el reflejo de la distancia entre la sociedad blanca y la sociedad Guajira. Las posiciones ganadas [por los guajiros] al comienzo del siglo XIX se mantendrán hasta el fin del siglo: Riohacha seguirá como ciudad frontera, así como Sinamaica, que tendrá que protegerse contra los ataques de los indígenas... (Picon : 289)

La presencia de un grupo de wayúu en Aracataca viene a confirmar que Gabriel García Márquez creció en un universo cultural heterogéneo y el entrecruzamiento del tiempo biográfico garciamarquiano con el tiempo histórico wayúu nos permite también entrever el significado autobiográfico de los niños de la novela *Cien años de soledad* que crecen entre dos culturas: la de los padres, miembros de la sociedad criolla, y la de los «indios»:

Había por aquella época tanta actividad en el pueblo y tantos trajines en la casa, que el cuidado de los niños quedó relegado a un nivel secundario. Se los encomendaron a Visitación, una india guajira que llegó al pueblo con su hermano, huyendo de una peste de insomnio que flagelaba a su tribu desde hacía varios años. Ambos eran tan dóciles y serviciales que Ursula se hizo cargo de ellos para que la ayudaran en los oficios domésticos. Fue así como Arcadio y Amaranta hablaron la lengua guajira antes que el castellano. (G.G.M., 1996 : 53)

...Arcadio y Amaranta, que ya habían empezado a mudar los dientes y todavía andaban agarrados todo el día a las mantas de los indios, tercicos en su decisión de no hablar el castellano sino la lengua guajira. (Ib. : 56)

Se llegó a creer que [Rebeca] era sordumuda, hasta que los indios le preguntaron en su lengua si quería un poco de agua y ella movió los ojos como si los hubiera conocido y dijo que sí con la cabeza. (Ib. : 58)

...y apenas si podían reprimir sus pataletas y soportar los enrevesados jerográficos que ella [Rebeca] alternaba con mordiscos y escupitajos, y que según decían los escandalizados indígenas eran las obsenidades más gruesas que se podían concebir en su idioma. (Ib. : 59)

Arcadio era un niño solitario y asustado durante la peste del insomnio... Nunca logró comunicarse con nadie mejor que lo hizo con Visitación y Cataure en su lengua. (Ib. : 138 – 139)

Si bien este aspecto autobiográfico de la literatura garciamarquiana no deja duda, queda por profundizar la inspección del imaginario de sus narraciones para someterlas a comparación y contraste con las representaciones del universo imaginario wayúu. Esto permitirá saber si, además de las anécdotas autobiográficas, la obra del escritor colombiano ha puesto al alcance de sus lectores sinnúmero rasgos narrativos e imaginarios de las « historias » y « supersticiones » que los esclavos wayúu le contaron en su infancia en una casa de Aracataca. De ser así, al igual que ha sucedido con la obra de Augusto Roa Bastos, José María Arguedas, Juan Rulfo y muchos otros narradores latinoamericanos, los lectores de García Márquez habrían entrado en contacto, desde 1948 hasta nuestros días, con una herencia amerindia transculturizada... aunque sin saberlo.

Notas

¹ Profesor de la Escuela de Estudios Literarios de la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Actualmente inscrito en estudios de doctorado en la Université Michel de Montaigne- Bordeaux 3, Francia. E-mail : jmorenofr@yahoo.fr

² “Con el tiempo, el abuelo Nicolás fue haciéndose un nombre en Aracataca y la gente lo respetaba mucho. Era el tesorero del pueblo y allá entraba mucha plata gracias al banano. Tenía una casa grande, yo la conocí; había un patio inmenso sembrado de palos de mango, de guayaba y de níspero; tenía una pesebrera con caballos y hasta una vaca; en la misma casa había una carpintería, una dulcería y una panadería con dos indias para amasar y dos indios para vender los dulces y el pan en la calle. Los había comprado en La Guajira y los había traído para ayudar en los oficios de la casa, pero los cuatro llevaban los apellidos de la familia Márquez Iguarán. Esa era la costumbre”. (Galvis, 1996 : 152)

Bibliografía

- CANDELIER, Henri, *Riohacha y los indios guajiros*, ECOE Ediciones, Bogotá, 1994.
CHAVES, Milciades, « La Guajira, una región y una cultura de Colombia », *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 1, Bogotá, 1953.
FERRER, Gabriel Alberto ; RODRIGUEZ, Yolanda, *Etnoliteratura wayúu. Estudios críticos y selección de textos*, Fondo de Publicaciones Universidad del Atlántico, Barranquilla, 1998.
FURET, F.; LE GOFF, J., « L'historien et l'homme sauvage », « L'Histoire et l'homme quotidien », *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. T II, Méthodologies de l'histoire et des sciences humaines*, Privat, Toulouse, 1973.
GALVIS, Silvia, *Los García Márquez*, Arango Editores, Santa Fe de Bogotá, 1996.
GALLEGOS, Rómulo, *Sobre la tierra misma*, Espasa-Calpe , Buenos Aires, 1970.
GARCIA MARQUEZ, Gabriel, *La hojarasca*, Editorial Oveja Negra, Bogotá, 1985.

- _____, “La edad de las palabras. (Entrevista a Gabriel García Márquez). Mateo Cardona Vallejo y Miguel Angel Flórez Góngora.”, *Gaceta*, N° 22, Santa Fe de Bogotá, 1994.
- _____, *Cien años de soledad*, Grupo Editorial Norma, Santa Fe de Bogotá, 1996.
- GOMEZ, Tomás, “ Les Goajiros dans la strategie économique et politique de l’Etat de Zulia », *Documents de recherche du CREDAL*, n° 23, Institut de Hautes Etudes de l’Amérique Latine, Paris, 1984.
- GUERRA, Wildler, “Introduction”, *Wayúu : peuple du désert colombien* (Photographies de Santiago Harker), Villegas Editores, Bogotá, 1998.
- GURVITCH, Georges, « La multiplicité des temps sociaux », *La vocation actuelle de la sociologie*, T.II, Presses Universitaires de France, 1969.
- JUSAYU, Miguel Angel, *Autobiografía*, Dirección de Cultura de la Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, 1993.
- LOPEZ, Antonio J., *Los dolores de una raza*. Maracaibo, 1958.
- PICON, François-René, *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l’élevage chez les Indiens guajiro*, Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris, 1983.
- PINEDA GIRALDO, Roberto, « Aspectos de la magia en La Guajira », *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, Volumen III, entrega 1, 1947, Bogotá, 1950.
- PURDY, Janet R., “Relaciones étnicas entre los Guajiros y el hombre blanco”, *Revista Montalban*, n° 19, Caracas, 1987.
- RIVERA GUTIERREZ, Alberto, “La metáfora de la carne. Sobre los wayúu en la Península de La Guajira », *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXVIII, Colcultura, Bogotá, 1990-1991.
- SALDIVAR, Dasso, *García Márquez. El viaje a la semilla*, Alfaguara, Madrid, 1997.
- USLAR PIETRI, Arturo, « Au-delà de la polémique », *Lettre Internationale*, N° 32, printemps, 1992.
- VOVELLE, Michel, “ L’histoire et la longue durée, *La nouvelle histoire*, Editions Complexe, 1988.