

El miedo y el afecto en narrativas de viaje de Rómulo Gallegos y Miguel Ángel Jusayú

Víctor Carreño

Universidad del Zulia, Maracaibo

Correo electrónico: carreno.victor@gmail.com

Resumen

La relación entre los europeos (o sus descendientes) y los indígenas ha estado caracterizada por miedos que alternativamente pueden generar desconfianza o interés en el otro. Como propone Jean Delumeau en *El miedo en Occidente*, podemos describir el miedo preguntando quién lo tiene y de qué, articulando las relaciones entre las reacciones individuales y las de las clases dirigentes ante contextos históricos conflictivos y marcados por la incertidumbre. Los europeos conquistadores temían la oposición violenta de los indígenas a la conquista, y sus prácticas religiosas que la Iglesia tendía a considerar “diabólicas”. Los indígenas también temían la violencia de los conquistadores, así como veían en la cristianización una amenaza a su identidad cultural y creencias religiosas. Más allá de la conquista, esta desconfianza se ha transformado sin desaparecer del todo, pero ya incluso desde ella aparecía una gama sutil de vinculaciones afectivas. Partiendo de este trasfondo, en este trabajo se compara la oscilación entre miedo y afecto experimentada por los criollos y los wayuu, así como su transformación a través del contacto intercultural, en narrativas de viaje de Rómulo Gallegos y Miguel Ángel Jusayú. Se analizará del primero la novela *Sobre la misma tierra*, y del segundo su cuento “Ni era vaca ni era caballo” y su *Autobiografía*. A primera vista, Jusayú muestra mayor comprensión al miedo recíproco del wayuu y del criollo, y a la potencial riqueza de sus contactos, mientras Gallegos da mayor relevancia al miedo del criollo a una otredad que se desea pero a la que no se termina de abrir, cautivo en su proyecto de nación. Sin embargo, en ambos casos se plantean problemáticas irresueltas en las sociedades wayuu y criollas respectivamente. Ambas narrativas no traslucen un proceso acabado: su lectura se proyecta sobre un presente dinámico de contactos interculturales y afectivos que la literatura sigue recreando.

Palabras clave: Rómulo Gallegos, Miguel Ángel Jusayú, miedo, afectos, contactos interculturales.

Abstract

The relationship between European (or their descendants) and indigenous peoples has been characterized by fears that alternatively can lead to mistrust or interest on the other. As proposed by Jean Delumeau in *Fear in the West*, we can describe fear asking who has it and what does he or she fears, analyzing the relationship between the individual reactions and those of the ruling classes to historical conflicts influenced by uncertainty contexts. European conquerors feared the violent opposition of indigenous peoples to the conquest, and their religious practices that the Church tended to consider “evil”. The Indians also feared violence of the conquerors. They considered Christianization as a threat to their cultural identity and religious beliefs. Beyond the conquest, this distrust has evolved and has not disappeared altogether. However, it has led to a subtle range of emotional bonds. Based on this background, this paper compares the oscillation between fear and affection experienced by the Criollos and the Wayuu, and how their transformation through intercultural contact has been represented in the travel narratives of Rómulo Gallegos and Miguel Ángel Jusayú. I will analyze Gallegos’ novel *On the Same Land*, and Jusayú’s story “Nor was it a cow nor a horse”, and his *Autobiography*. At first glance, Jusayú has a deeper understanding of the mutual fear of both the Wayuu and Criollo, and of the potential richness of contacts, while Gallegos gives greater relevance to Criollo fear to an otherness that is desired but which is rejected to some degree. This happens because Gallegos is captive in his national project. However, in both cases unresolved issues of the Wayuu and Criollo societies are represented. Both narratives do not foreshadow a finished process: the reading of their works is projected onto a dynamic present of intercultural and emotional contacts that literature continues recreating.

Keywords: Rómulo Gallegos , Miguel Angel Jusayú , fear, affection, intercultural contacts.

Desde la conquista de América, la relación entre los europeos (o sus descendientes) y los indígenas ha estado caracterizada por miedos que alternativamente pueden generar desconfianza o interés en el otro. Como propone Jean Delumeau en *El miedo en Occidente* (2012), podemos describir el miedo preguntando quién lo tiene y de qué, articulando las relaciones entre las reacciones individuales y las de las clases dirigentes ante contextos históricos conflictivos y marcados por la incertidumbre. Los europeos conquistadores temían por un lado la oposición violenta de los indígenas a la conquista, y por el otro, sus prácticas religiosas que la Iglesia tendía en general a considerar “diabólicas”. Por su parte, los indígenas temían la violencia de los conquistadores, así como veían en la cristianización una amenaza a su identidad cultural y creencias religiosas. Más allá de la conquista, en el caso concreto de los criollos y los wayuu la desconfianza mutua se ha transformado pero no ha desaparecido del todo, a la vez que alterna con una gama sutil de vinculaciones afectivas. Esta situación genera un discurso ambiguo que capta la tensión entre miedo y afecto, así como su transformación a través del contacto intercultural. Las narrativas de viaje de Rómulo Gallegos y Miguel Ángel Jusayú que representan ese contacto permiten caracterizar el tipo de discurso que acabo de mencionar. Analizaré la novela *Sobre la misma tierra* (1943), de Gallegos, y la *Autobiografía* (1993) y el cuento “Ni era vaca ni era caballo” (1975), de Jusayú. Destacaré en las narrativas estudiadas algunos momentos en que los viajes de contacto intercultural producen tensiones o crisis, modificando la relación de los actores que se vinculan en esa experiencia.

La clásica oposición civilización y barbarie estructura las tramas y los personajes de Gallegos, sin duda, pero no todas las posibilidades de lectura se agotan acá. En *Sobre la misma tierra* asoma la dualidad civilización-barbarie pero al hacerlo emergen realidades más complejas que desbordan ese esquema. Me interesa ir más allá de dos extremos de lecturas posibles. Por un lado, se ha visto en Remota Montiel, protagonista de *Sobre la misma tierra*, una transcripción de los prejuicios raciales y clasistas de Gallegos (Mandrillo, 2008: 101), por el otro, se ha considerado que el mismo personaje marca una evolución positiva en la obra del autor, desde la

expulsión de los yaruros por Marisela de la casa de Santos Luzardo en *Doña Bárbara* hasta la vindicación del poder de autonomía del indígena y la mujer en la novela que ahora nos ocupa (Isea, 2008: 57-66). Tales visiones adoptan a la larga una posición unívoca frente a las relaciones interculturales entre los wayuu y la sociedad criolla. Lo que se plantea es que dicha relación es más dinámica y compleja. Importa menos determinar acá su definitivo punto de llegada que las preguntas y posibilidades que abre el contacto intercultural.

El indígena que habita La Guajira representa un hondo problema de alcance nacional para Gallegos, quien lo plantea a través del personaje Olavera, Jefe Civil de Paraguaipoa, cuando expone a la protagonista Remota Montiel “el problema político de La Guajira: una región perteneciente a Venezuela, pero no realmente incorporada a la nación” (145). Se trata de una zona fronteriza, desasistida y pobre, cuyos habitantes son de una radical diferencia cultural. Como dice Olavera: “A ese hombre he tenido que arrestarlo por riña de efusión de sangre con otro indio...él no entiende que se pueda castigar con pena de arresto, porque ya su ley original[...]lo obligará a reparar el daño causado, en especie, entregándole al herido tantos o cuantos animales de su propiedad, según el caso” (145).

Gallegos muestra una sensibilidad afectada ante el contraste en el Zulia entre miseria y explotación abusiva de la riqueza petrolera por empresas extranjeras, así como ante el maltrato o esclavización de los wayuu por algunos hacendados inescrupulosos. Pero lo llena de temor lo que considera la violencia de las costumbres tradicionales de La Guajira, y también el comercio de contrabando representado en la novela por el blanco criollo Demetrio Montiel, pero que históricamente han practicado también los wayuu desde la colonia hasta el presente. En tanto La Guajira es un “problema político”, una zona de puro abandono ingobernable, la “solución” que piensa Gallegos, su sueño de progreso para la región, tiene un alto costo pues implica para los wayuu despojarse de su cultura o, en el mejor de los casos, adaptarse a la cultura occidental, prescindiendo del elemento indígena cuando hay un choque con esta, pues lo indígena equivale a retraso o peligro, para el novelista.

Remota Montiel, por ser mestiza, podría verse como una alternativa de síntesis para Gallegos. La trama de la novela, llevada a su expresión esencial, es el viaje de huida y regreso de la protagonista a su tierra, La Guajira, luego de su adopción forzosa (si no rapto), por la hermana de su padre Demetrio, Selmira Montiel, y su esposo, el alemán Alejandro Weimar, quienes no han tenido hijos y transforman a la “majayura” (señorita) con el nombre de Ludmila Weimar, de resonancias germánicas. Lo abandonará después, restituyendo su nombre original, cuando años más tarde decida reintegrarse a su cultura y familia wayuu, aunque haya olvidado su lengua materna y esté en buena medida occidentalizada. Pero la oscilación de nombres entre Remota Montiel y Ludmila Weimar revestirá de conflictiva e insoluble ambigüedad la identidad de la mestiza. Entre un padre biológico criollo, mujeriego, dado a la fuga y al negocio de contrabando por haber deshonrado a una mujer, por un lado, y, por otro lado, un padre adoptivo alemán, emigrado a Maracaibo, caracterizado como el más “zulianísimo de todos los venezolanos”, su buen humor, bondad y quien también “alentaba una descomunal ambición de conquistador de mundos” (71), Remota *remonta* sus orígenes a contracorriente de esta marca cultural colonial, de la que sin embargo trata de rescatar a sus ojos lo mejor de la herencia modernizadora de Occidente, proyecto en el que experimentará nuevas desorientaciones y preguntas incontestables.¹

La solución existencial que supuestamente aportaría a los antagonismos de los mundos que convergen en ella es solo aparente. Dentro del pesimismo de Gallegos, ella es la única que puede recibir una educación occidental para su propio provecho, capaz de permitirle ofrecer una alternativa de mejoría social a su gente. Así sucede dentro del esquema de Gallegos en esta novela, se destaca el papel de un solo actor externo, quien ha vivido fuera de Venezuela por mucho tiempo, como el que garantiza por sí solo para su comunidad wayuu el aprendizaje redentor de la modernidad. Sin embargo, como muestra Bajtin, todo discurso es un sistema de afirmaciones y réplicas, de ecos y contraecos, y el discurso de Remota, muy cercano por lo demás al de Gallegos, está habitado por dilemas y contradicciones culturales. Recordemos algunas: “no sé quién soy yo misma” (97), dice

a su regreso a Venezuela de su larga temporada en Estados Unidos, sentimiento que ya asomaba en el país del norte. Este complejo estado de liminaridad entre dos culturas ha llevado a Antonio Isea a postular en el personaje una figura precursora de la “neomestiza neplantera de Gloria Anzaldúa” (64), aludiendo a la resemantización que Anzaldúa hace de la palabra azteca *Neplanta*: “the space between two bodies of water, the space bewtween two worlds” (237). Esta nos permite asimilar el concepto de fronteras a situaciones contemporáneas no solo de demarcaciones geopolíticas, sino de choques, cruces entre culturas indígenas transculturadas y otras culturas occidentalizadas o, en el caso que nos ocupa, criollas. Vista así, la frontera es un evento no solo espacial, lo que indicaría fijeza y estancamiento, sino de una constante movilidad cultural y existencial. Nace de la diferencia y genera incertidumbre y cuestionamientos en quienes habitan y la hacen.

El reencuentro de Remota en Maracaibo con una comunidad wayuu (en la zona entonces periférica y wayuu de Tierra Negra), emigrados de la Península, está también signada por recelos, malentendidos y silencios hacia la mestiza. Tanto Remota como los wayuu marginados que encuentra en su viaje de regreso forman parte de una dispersa y heterogénea diáspora, cuya identidad y sentido de la vida no tiene un significado unívoco. La Remota que viene de una Nueva York conformada demográficamente por una considerable inmigración europea para la época, anuncia desde la mirada de Gallegos (un latinoamericano ya experimentado en el exilio en Estados Unidos y Europa) un planeta ‘multicultural’, con comunidades indígenas de una existencia “multi-localizada” (Hidalgo y Jiménez, 2004: 416). En una era de desplazamientos dinámicos multidireccionales, las implicaciones y connotaciones de los contactos de esas comunidades, confrontadas con un mundo culturalmente extraño a sus orígenes, son de un impacto psicológico impredecible para quienes lo experimentan individualmente. “¿Cómo pudo ocurrírseme esto?” (180), dirá Remota casi al final de la novela, cuando se embarque en una misión de rescate de wayuu esclavizados en un rural y lejano sur del lago de Maracaibo. Se trata de una ruralidad aún más problemática si se piensa en el auge de la explotación petrolera

que se está desarrollando al norte del estado Zulia, liderada por compañías trasnacionales, y que de momento no parecen afectar a los wayuu. Pero sí a Remota: recuérdese que uno de sus pretendientes es Mr. Hardman. Trabaja para la industria petrolera, a la que critica por sus abusos, y Remota siente por él un afecto especial, aunque no conduce al noviazgo ni mucho menos al matrimonio.

Cuando la protagonista asiste a un acto de trance de una chamán que le repugna, comenta el narrador: “Inhibida la conciencia vigilante de sí misma, Remota se abandonaba al peligroso juego del reflujo de su mentalidad hacia las hondas tinieblas ancestrales” (153). Gallegos nunca llega a eliminar, en medio de su educación occidental, la herencia cultural wayuu de Remota, a la que sin embargo ve como algo peligroso, latente en el inconsciente. Pero hay una marca que permanece imborrable: los wayuu están organizados socialmente en clanes matrilineales, es la madre la que da la pertenencia al clan, y aunque la madre de Remota, Cantaralia, sea mestiza, su madre es wayuu y de ella a Remota se continúa esta herencia sanguínea y cultural. De este modo, si lo wayuu sigue despierto, lo indígena y lo occidental han de dialogar en algún momento. El final de la novela, con Remota realizando junto a los wayuu rescatados un viaje que no termina frente al lector, deja abierta la posibilidad de ese diálogo intercultural. Nada asegura que el proyecto modernizador que Remota ya tiene en mente para La Guajira tenga éxito, de hecho, como observa el antropólogo wayuu Nemesio Montiel, las transformaciones ecológicas de El Gran Eneal harán imposible el sueño galleguiano.² El viaje inconcluso de la novela sugiere a la distancia la necesidad de renovar las discusiones, los contrapuntos de perspectivas y experiencias diferentes en torno al destino de los wayuu y La Guajira, así como su relación con la sociedad criolla.

En el caso de Miguel Ángel Jusayú, el viaje muestra un significado en cierto sentido complementario al expresado por Gallegos en *Sobre la misma tierra*, pues parte de su obra también gira en torno al choque entre la cultura wayuu y la occidental. Los itinerarios que narra van desde La Guajira hasta ciudades de Venezuela y Colombia donde prevalece la huella cultural criolla. Esto nos permite adentrarnos en el miedo del wayuu al criollo visto por el propio wayuu.

En su cuento “Ni era vaca ni era caballo”, un camión, al no poder ser relacionado con el entorno natural (ni vaca ni caballo), asume para un niño de La Guajira que lo ve por primera vez la apariencia de un *yoluja*, un ser sobrenatural o espectro, traducido por Jusayú, siguiendo una tendencia generalizada entre los wayuu, como “diablo”, un referente occidental (1975:82-3). Debemos tomar con cuidado esta traducción, ya que, como advierte Perrin, está influida por los sacerdotes y corre el riesgo de llevar a un paralelismo reduccionista que busca equiparar a Maleiwa (una figura olvidada en gran parte hoy por los wayuu) y los *yoluja* con un Dios bueno, creador, y un diablo malo, destructor, respectivamente, obviando así un mundo mítico-religioso complejo y diferenciado (2011:154). De hecho, el humor con que termina el cuento de Jusayú, al desvanecerse la identificación del camión con el “diablo” podría leerse como una ironía de los esquemas Dios-diablo con que la Iglesia reinterpreta y simplifica las creencias wayuu. Dicho esto, es necesario profundizar en cómo el miedo a la cultura occidental, con toda su historia que para el indígena representa violencia y amenaza a su identidad, subsiste y se interioriza en los wayuu desde otras imágenes. Así, un *wanülüü* (otro ser sobrenatural, causante de la enfermedad o la muerte), puede asumir el rostro de un *alijuna* (Perrin, 1980: 326), palabra que puede traducirse como persona no indígena o extranjero. El mismo Jusayú dice en su *Autobiografía* al describir un *wanülüü*: “tenía la figura de un hombre montado a caballo que cabalgaba y silbaba a cada instante” (1993:9), y aunque no se identifique la etnia de ese hombre, el caballo es ya un elemento revelador por provenir de Europa.

Pero así como el cuento “Ni era vaca ni era caballo” dramatiza el choque cultural entre lo occidental y lo indígena, Jusayú expresará cómo es capaz también de vencer ese choque cultural y usar la cultura occidental para sus propios fines al escribir su *Autobiografía*, un género que al menos en el uso de la escritura que hace Jusayú pertenece a la tradición occidental (uso constante de la primera persona, orden cronológico, realce de momentos críticos decisivos para la configuración de la identidad personal, balance y valoración de la propia existencia). Su toma de conciencia de su condición de invidente e indígena entre los criollos nos ofrece la

compleja imbricación entre el deseo de instrucción y el deseo del culturalmente distinto en el Instituto Venezolano de Ciegos, en Caracas, donde después de sobreponerse a adversidades y temores, logra aprender el castellano, pero también querer al diferente en el proceso, enamorarse incluso. La experiencia del contacto con el otro de Jusayú tiene varias oposiciones con la que representa Gallegos en *Sobre la misma tierra*. Mientras en esta novela se habla del “problema político” de La Guajira por considerarse una zona al margen de la nación venezolana, para Jusayú, como para los wayuu, la península guajira constituye una unidad en su imaginario colectivo. En este vasto territorio habitan familias que transitan entre un lado y otro. Aunque la península esté dividida por la frontera colombo-venezolana, para ellos es *wounmainkat*, “nuestra tierra”. Tanto Colombia como Venezuela permiten la binacionalidad a los wayuu que la soliciten, reconociendo así la superposición de los espacios de las dos naciones con un espacio indígena ancestral, de donde a su vez los wayuu desplazaron a pobladores que los precedieron en la península.³

Podemos comparar a Miguel Ángel Jusayú, el personaje autobiográfico, con Remota Montiel, el personaje de ficción, para establecer semejanzas y diferencias. Ambos viajan y se educan en la cultura occidental para luego usar ese aprendizaje a favor de la cultura wayuu. En Remota Montiel prevalece, sin embargo, el intelecto sobre los afectos, la razón sobre los instintos. Rechaza uno por uno a mister Hardman, Ramiro Celis y hasta al wayuu Jararayú, con cada uno de los tres podría haberse casado. Su proyecto modernizador —el drenaje de El Gran Eneal, para “convertirlo en terrenos de pasto” (174) como “solución” a las sequías que diezman el ganado de los wayuu— predomina sobre cualquier intento de relacionarse íntimamente con los otros, como si fuera una misión por encima de lo humano, un rechazo no del todo injustificado: sus primeras imágenes de lo erótico estuvieron vinculadas a un matrimonio no consentido o a los deseos incestuosos de su padre Demetrio Montiel, quien actualiza la antigua violencia del conquistador, ávido de “indias” que sean mero objeto sexual. Pudiera replicarse que Jusayú en su juventud está también ávido de mujeres que satisfagan sus deseos sexuales, como confiesa abiertamente, pero una experiencia en el Instituto

Venezolano de Ciegos va más allá. Me refiero a su relación con Elva Mercedes Hernández, por quien se compadece y trata de ayudar en sus estudios, pues como él dice:

Ella lamentaba su situación de estudiante atrasada y se quejaba de que nadie la quería...En realidad, yo comparaba la crítica situación en que se encontraba Elva Mercedes con la mía, de ser despreciados por algunos compañeros invidentes, a causa de ser indio. Por esa razón, me tomé el interés de brindarle mi cariño. Poco a poco nos hicimos amigos y nos queríamos mutuamente (77).

La identificación se convierte en simpatía y afecto, pero la relación va contra la corriente no solo de lo aceptado en el Instituto, sino contra los hermanos de Elva, pues “no estaban de acuerdo con tener de cuñado a un indio” (80). Este fracaso afectivo será una dura prueba para Jusayú, quien frente a estos obstáculos piensa dejarlo todo y regresarse a La Guajira, pero resiste, su vocación por los estudios lo retiene, aunque su sufrimiento no disminuye.

Así como en su relación con Elva Mercedes entran en conflicto el afecto por ella y el desprecio de sus hermanos por su condición indígena, los contactos de Jusayú con los *alijuna* tienen esa marca oscilante: si unos lo rechazan, otros le dan su apoyo en sus estudios y en la publicación de sus libros sobre gramática guajira y su obra literaria. Su representación de los wayuu tampoco es simple, tiene severos reproches a su madre y su padre por no cuidar bien de él durante su niñez, permitiendo que se contagiara de una severa conjuntivitis sin procurar una cura a tiempo que lo hubiera salvado de la ceguera. Por otro lado, ya en la edad adulta huye con su pareja Emilia, transgrediendo las costumbres wayuu y poniendo de relieve su debilidad por sus pocos recursos económicos frente a otros más afortunados, recordando así las diferencias de clase social que permean a la sociedad wayuu: “no estaba en condiciones de cumplir con el pago tradicional en el matrimonio guajiro. Yo no poseía animales, prendas de valor ni mucho menos dinero” (105). Este episodio va mucho más allá de una anécdota excepcional. La institución del matrimonio entre los wayuu ha cambiado y no hay una sola modalidad uniformadora de la unión de las parejas. La selección

de la esposa puede admitir formas que modifican o continúan la tradición. En el primer caso, se impone la espontaneidad, realizándose la unión a través de la fuga, la experiencia pre-matrimonial o el matrimonio, en el segundo, se acude a la concertación entre las familias de las parejas, pudiendo darse de forma cerrada o abierta (si se consulta a la *majayura*, quien sin embargo, podría aceptar o rechazar la propuesta matrimonial) (Morales Chourio, Finol, García Gavidia, 2009: 557-558).

Pero las implicaciones de la vida afectiva y sexual de Jusayú toman una dimensión aún más compleja cuando se inscriben en un contexto más amplio. Así, cuando Jusayú cuenta en su *Autobiografía* que sus padres evitaban que tuviera relaciones frecuentes con muchachos para que no “lo instigasen a ser un homosexual” (13), nos está mostrando la contradicción de la homosexualidad para los wayuu, realidad y tabú al mismo tiempo, como se desprende de algunos de los mitos de Maleiwa, un viril héroe cultural en su mitología.⁴ Esta concepción tradicional, sin embargo, tampoco puede decirse que encuentre una aceptación unánime hoy entre los wayuu.

Todas estas acotaciones de su *Autobiografía* ponen de relieve la sutileza y complejidad en que lo individual y lo social se repiten o se contraponen en la vida de Jusayú. Y estas contradicciones tienen un eco menor o mayor en los contactos con el otro, con el *alijuna*. Sus descripciones del esfuerzo por insertarse en la sociedad criolla conmueven por sus dificultades con el idioma y los desprecios que sufre en el choque cultural (la persistencia de la imagen del indio “salvaje”, “peligroso”). Pero estas carencias son compensadas sin embargo por los amigos que lo aprecian y las mujeres de las que se enamora, así como por su dedicación, una vez aprendida la técnica de la escritura, a su obra gramatical sobre el wayuunaiki y su propia obra literaria ampliamente reconocidas.

Rodeos hacia una conclusión

En esta breve comparación entre Gallegos y Jusayú se destacan algunos aspectos en la representación del otro, sea wayuu o criollo. La primera es la diferente concepción del lugar: mientras para

Gallegos La Guajira está *sobre la misma tierra* (un país, Venezuela, de contrastes geográficos y sociales, pero una nación al fin), para Jusayú y los wayuu La Guajira es *otra tierra*, ubicada en la península y dividida por las fronteras nacionales de dos países. No solo el discurso de la literatura wayuu puede asomar una réplica a la literatura criolla, en este caso, a Gallegos, también puede descubrir contradicciones internas dentro del mundo afectivo y sexual de los wayuu, lo que no pasa inadvertido a los ojos de Gallegos. En la misma Remota Montiel, por su rechazo a varios hombres pretendientes, asoman rasgos de lesbianismo, un tabú para los wayuu pero también para la sociedad criolla de la época: “¿Seré yo real y totalmente una mujer?”, se pregunta una vez Remota “cual si hablara a solas” (132). Podríamos seguir enumerando afinidades y diferencias entre ambos orbes culturales, y cómo, al mismo tiempo que cada uno mitologiza el miedo al otro, el contacto frecuente permite que ese miedo se trueque por afecto, generando también otro mito de concordia. No pretendo agotar estas relaciones. Baste con sugerir cómo dos tradiciones culturales y literarias, la de los wayuu y los criollos de la frontera colombo-venezolana, en medio de sus intensos conflictos históricos, pueden también encontrar espacios de coexistencia y alimentarse mutuamente de sus imaginarios. Comprender la trama contrapuntística de los imaginarios de la frontera colombo-venezolana nos puede dar otra dimensión de la literatura de ecos bilingües y biculturales que se construye sobre este trasfondo cultural, y que incluye a escritores contemporáneos criollos y wayuu.

Notas

- ¹ Pero la historia de la comunidad alemana en Maracaibo es mucho más compleja de lo que Gallegos simplifica en Alejandro Weimar y el Club Alemán. Esta comunidad se estableció en la ciudad entre finales del siglo XIX y principios del XX. Cósimo Mandrillo la describe como una “verdadera casta”, “siempre muy celosos de evitar integrarse con la población nativa” (102), pero no cita fuentes documentales. No puedo extenderme en esta comunidad heterogénea, donde pueden encontrarse actitudes contrapuestas. Entre la bibliografía que debe revisarse y sin duda discutirse están los numerosos estudios de Kurt Nagel von Jess. También los escritos autobiográficos de algunas figuras

como Elizabeth Gross, cuya vida muestra una “paulatina integración de gustos y gente [...] en territorio ajeno” (Moret, 2009: 58), y Eugene H. Plumacher, de “origen prusiano y nacionalizado norteamericano” (Josephina Beck de Nagel, 2003: viii). Este último escribió sobre La Guajira y manifiesta, un poco antes de Gallegos, interés en proyectos desarrollistas para la zona, aunque admite que tales proyectos encontrarían serios obstáculos por las características de su geografía (236).

- 2 Dice Montiel: “El Gran Eneal causó especial interés al ex presidente, y lo consideró como una posibilidad para la subsistencia. Hoy, la salinización ha acabado con su equilibrio ecológico y posibilidad para la agricultura” (124).
- 3 Ver de Luis Pérez “Los wayuu: tiempos, espacios y circunstancias”, donde hace un recuento de los asentamientos originarios de la península. Como dice A. Jahn: “De su pasado sólo saben los guajiros, por tradición, que sus remotos abuelos vinieron de “muy lejos” y que tuvieron que combatir mucho contra los primitivos habitantes para desalojarlos y entrar en posesión de la Península” (citado por Pérez, 2006: 408).
- 4 Véase el mito de Maleiwa que recoge Perrin (2006: 134-150) para la concepción de la homosexualidad entre los wayuu. Véase también la narración mítica “Los malos consejos de Sekurut” recogida por Ramón Paz Ipuana, cuyos protagonistas son un Maleiwa severo y un ambiguo y castigado Sekurut (pájaro carpintero) (87-91).

Referencias Bibliográficas

- Anzaldúa, Gloria (2007). Entrevista realizada por Karin Ikas. En *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Delumeau, Jean (2012[1978]). *El miedo en Occidente*. Madrid: Santillana.
- Gallegos, Rómulo (1985 [1943]). *Sobre la misma tierra*. Caracas: Panapo.
- Hidalgo, Francisco y Ana Lucía Jiménez (2004). “Una comunidad indígena que emigró a Madrid”. En *Migraciones*. Francisco Hidalgo (ed.). Quito: Editorial Abya-Yala.
- Isea, Antonio (2008). *Figuraciones del hinterland. Notas sobre Maracaibo o un breve estudio del monte y culebra en Venezuela*. Maracaibo: Universidad Católica Cecilio Acosta.
- Jusayú, Miguel Ángel (1975). *Jukujalairrua Wayú/Relatos guajiros*.

- Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- _____ (1993). *Autobiografía*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Mandrillo, Cósimo (2008). “Sobre la misma tierra: lectura inversa”. A *boca de agua. Ensayos sobre literatura zuliana* (97-103). Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Montiel, Nemesio (1988). *Testimonios sobre la lucha y la reafirmación étnica*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Morales Chourio, Edixa; Finol, José Enrique; y García Gavidia, Nelly (2009). “Antropología del rito: la compensación matrimonial entre los wayuu”. *Fermentum*, 56: 547-569.
- Moret, Zulema (2010). “Recuerdos de una viajera alemana en Maracaibo: Vida alemana en la lejanía”, por Elizabeth Gross. *situArte*, (9): 51-59.
- Paz Ipuana, Ramón (1973). “Los malos consejos de Sekurut”. *Mitos, leyendas y cuentos guajiros* (87-91). Caracas: Instituto Agrario Nacional.
- Pérez, Luis (2006). “Los wayuu: tiempos, espacios y circunstancias”. *Espacio abierto*, 15 (1- 2): 403-426.
- Perrin, Michel (2006 [1980]). *El camino de los indios muertos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- _____ (2011). Siete preguntas sobre oralidad wayuu (Entrevista a Michel Perrin)”. Realizada por Alberto Rodríguez Carucci. En *Sueños originarios. Memoria y mitos en la literatura venezolana* (147-155). Caracas: El Perro y la Rana.
- Perrin, Michel (1997). *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Plumacher, Eugene H. (2003). *Memorias*. Traducción y presentación de Josephina Beck de Nagel. Maracaibo: Ciudad Solar Editores y Acervo Histórico del Zulia.