



Prácticas de Autonomía Wayúu
Una mirada histórica, teórica y etnográfica

Juan Sebastián Gómez Ramírez

Trabajo para optar por el título de Antropólogo

Dirigido por Dra. Claudia Cáceres

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de ciencias sociales

Departamento de antropología

Bogotá D.C., Julio 31 de 2019

A la memoria de Ponciano...

Agradecimientos

En primer lugar, le agradezco a Dios o Maléiwa, igualmente a mis padres, especialmente a mi madre, Claudia Ramírez por brindarme el apoyo necesario para el desarrollo de mi carrera profesional. A mi abuela Amanda por enseñarme el valor de la verraquera. A mi Guajira más próxima, al señor Sergio Ramos y mi compañero Francisco Pardo, por iniciarme en la comprensión del universo de la Guajira desde Bogotá. Agradezco también a todos los profesores que desde el colegio¹ me inculcaron el interés por la comprensión de la sociedad, especialmente a la profesora Claudia Cáceres por brindarme su valioso apoyo y permitirme crear lazos con la Guajira y sus habitantes. A mi tía Julietta Sepúlveda y mi amiga Luisa Zuluaga por darme ánimo y colaboración. Les debo también gratitud a muchas personas Wayúu, entre ellas, mi amigo Tito Arregocés, a sus hermanas Adonis y Loida, a su hermano Laurentino y a sus padres, quienes me hicieron sentir en casa cuando estaba en la ranchería de Toroqui. A Omar Castro, Biólogo de la Universidad de la Guajira, por apoyarme y orientarme de forma académica cuando realizaba mi trabajo de campo, a Tolin Sijuana, con quien compartimos un recorrido por su tierra, la Alta Guajira, tiempo en el que pudimos crear lazos fuertes de amistad. Por último, quiero expresar mi gratitud a la autoridad tradicional de Toroqui, Dolores Castro Epiayú, quien me brindó toda la ayuda necesaria durante mi estadía en su territorio y fue quien se preocupó por mi alimentación física, académica, social y de muchas formas espiritual; con Dolores desarrollé un fuerte vínculo, me enseñó muchas cosas que van más allá del trabajo de tesis, a pesar de no poder tener conversaciones fluidas por la barrera del lenguaje. Agradezco de manera general a todos quienes me brindaron apoyo y expresaron su interés en mi trabajo académico y especialmente en la presente tesis.

¹ Escuela Normal Superior Distrital María Montessori

Prefacio

*Conocer el territorio Wayúu es caminarlo, sentirlo, tejerlo, mecerse en un chinchorro
y aun dormir en él.*

Actualmente, el país percibe a La Guajira como una región problemática, asociada al contrabando, la corrupción y la desnutrición infantil. Sin duda, el departamento encierra diversas ambigüedades y paradojas, pues a veces se le percibe como un joven departamento lleno de riquezas naturales y, en otras ocasiones, como una rebelde y lejana provincia que le sirve al país como reservorio extractivo y cuyos habitantes aún no han ingresado plenamente a la nación (Guerra, Wilder, 2019).

Contenido

Introducción	1
Categorías centrales: La autonomía wayúu, el territorio ancestral y ley wayúu	8
Lugar de la discusión: Antropología política, pluralismo jurídico y sistema normativo Wayúu	12
1. Capítulo I. Contexto cultural Wayúu.....	17
1.1. <i>Woumain</i> como territorio autónomo en la colonia y la república.....	24
1.2. La Guajira, una historia y un territorio de resistencia.....	25
1.2.1 Estrategias culturales de resistencia: El mestizaje.....	27
1.2.2 Poblamiento e intentos de pacificación	27
1.2.3 Contrabando en la alta Guajira vs Baja Guajira.....	28
1.3 ¿Colonia o Republica?	30
1.4 El caso específico de Toroqui.....	32
1.4.1 Una aproximación a la historia de Toroqui.....	33
2. Capítulo II. Autonomía Wayúu	40
Teoría académica, constitución política y vida Wayúu	40
2.0 Bases para pensar la autonomía: Tokatlian y las relaciones internacionales, James Scott y las sociedades contra el Estado.....	40
2.1. El concepto de autonomía actualmente: revisión teórica	46
2.2 Autonomía indígena y derechos.....	55
2.3 La autonomía indígena en la constitución colombiana.....	56
2.4 La autonomía como una realidad en la palabra y en la acción.....	60
3. Capítulo III.....	63
La Guajira Wayúu: prácticas y vida cotidiana	63
3.1 Territorio y autonomía	63
3.1.1 Conocer la Guajira	63

3.1.2 Toroqui: Dolores Castro y su familia	65
3.1.3 Lejos del Estado, sin servicios públicos, pero con fuertes bases culturales	69
3.1.4 Chinchorro: el lugar donde se duerme	73
3.2 Ser wayuu: Palabra y ley	76
3.2.1 La Palabra	76
3.2.1.1 Sistema normativo Wayúu	77
3.3 Economía y autonomía	82
3.3.1 Tejer	82
3.3.2 Pastoreo	84
3.3.3 Cultivo	88
3.3.4 Caza y pesca	89
3.3.5 Salir de Toroqui a trabajar	91
3.3.6 Otras actividades	92
3.3.6.1 La gasolina que mueve la Guajira	93
3.3.6.2 El burro ahora es de acero, tiene motor y funciona con la gasolina vecina	94
3.3.6.3 Peajes indígenas	95
3.3.6.4 Transporte	98
3.4 La fiesta: Yonna o chichamaya	98
4. Conclusiones	102
5. Referencias	108

Introducción

Si bien existen varias definiciones de autonomía a nivel político, académico y empírico, la siguiente tesis se enfoca en describir la autonomía empírica y las prácticas en las que ésta se manifiesta. La Guajira ha sido una zona de refugio defendida por sus habitantes, quienes mantuvieron un equilibrio social que les permitió vivir en autonomía gracias al comercio y las formas como se adaptan a los cambios (Barrera, 2000). Los Wayúu conservaron una independencia total en su territorio hasta hace menos de dos siglos por su comercio y por la defensa armada, conservando una soberanía territorial, política y cultural aun después de la creación del Estado colombiano (MinCultura, 2013), manteniendo una fuerte voluntad que les ha permitido sobrevivir frente al monstruo occidental llamado desarrollo; incluso a las medidas asistencialistas del Estado, las cuales crean dependencia económica y social. Sin embargo, actualmente este pueblo es uno de los más afectados a nivel nacional por la pobreza, la desnutrición y la falta de agua (Defensoría del Pueblo, 2014).

Para la realización de este trabajo, se contó con el apoyo del semillero de investigación de Derechos Colectivos e Interculturalidad de la Pontificia Universidad Javeriana, por medio del cual se pudo hacer una primera aproximación al trabajo de campo en la Guajira e interactuar con los habitantes de la ranchería Toroqui, recorrer Nazareth y Puerto Estrella en la Alta Guajira y realizar una visita a Musishi, una ranchería cercana a la ciudad de Manaure. Se realizaron varios encuentros en la ranchería, donde logré hacer entrevistas a protagonistas mediáticos como Javier Rojas, a las autoridades tradicionales, adultos, jóvenes, líderes sociales, y representantes de asociaciones del pueblo Wayúu, pudiendo interactuar en especial con la familia del clan Epiayu quienes viven en la comunidad de Toroqui.

Actualmente el pueblo wayuú ha pasado por una situación de hambre generalizada. Existen informes como el de la Defensoría del Pueblo sobre la crisis humanitaria que vive la Guajira, el cual expone de manera detallada las causas de la problemática del pueblo Wayúu y donde se formulan propuestas a las autoridades públicas para la adopción de medidas que logren asegurar los derechos fundamentales de la población Wayúu (Defensoría del pueblo, 2014). Lo cierto es que las causas estructurales de esta crisis tienen origen en el sistema económico hegemónico. Aunque no era el objetivo de esta tesis, al describir las prácticas de autonomía Wayúu, se pudo evidenciar como esta población enfrenta por su propia cuenta los problemas

de la crisis generada por dicho sistema, manteniendo formas tradicionales y creando nuevos mecanismos económicos, de gobierno, participación y resistencia.

El líder Wayuu Javier Rojas señaló: “el problema de la Guajira empieza desde que llegó Cerrejón, empezó a explotar, empezó a contaminar el territorio, aparte de eso empezó a acaparar toda el agua que había represado el río Ranchería, utilizando también las corrientes subterráneas (Caceres, Muriel, & Gómez, 2018)”. Además, afirmó: “si no se promueve la economía tradicional Wayúu, y se sigue fomentando el asistencialismo, vamos a desaparecer” (Caceres, Muriel, & Gómez, 2018). La falta de lluvia es debido a la explotación de minerales: “los abuelos hablan... dicen que por eso es que la lluvia se va, porque se llevaron el espíritu de ella”. Todo esto ha reducido la soberanía alimentaria, ligado al asistencialismo estatal, el cual es el causante de la pérdida de prácticas ancestrales: “se sembró una mentalidad de mendigo desafortunadamente por el sistema politiquero” (J. Rojas, entrevista del 23 de junio de 2017).

El problema de investigación de esta tesis surge del interés por conocer las prácticas de autonomía del pueblo Wayúu, específicamente sobre cómo se configura su organización política y como esta ópera frente a los asuntos que los afectan social y económicamente. De tal forma que se formuló la siguiente pregunta de investigación: ¿Cuáles son las prácticas que han mantenido la autonomía del pueblo wayúu frente a la intervención de poderes centrales como la colonia y república colombiana?

Para desarrollar esta pregunta como objetivo general se planteó reconocer las prácticas de autonomía del pueblo Wayúu. Para alcanzarlo, se describe de forma detallada las prácticas de autonomía que mantuvo el pueblo Wayúu en la época de la colonia y principios de la República, se presenta diferentes concepciones de autonomía desde un marco de la teoría, algunos desarrollos que desde organismos internacionales se han realizado sobre el concepto de autonomía, como también en la Constitución Política colombiana y por último identifico y reflexiono sobre las actuales prácticas de autonomía del pueblo wayúu.

El trabajo se desarrolló mediante una metodología de tipo cualitativa. El trabajo antropológico propuesto parte de la etnografía como metodología que se interesa por el entramado cultural de los diversos pueblos y sociedades; esta busca entender los fenómenos sociales desde las perspectivas de los sujetos (Guber, 2011). Si bien la tesis tiene una preocupación por un pueblo indígena, también existe un interés por las lógicas en que se

interactúa con el mundo moderno; es decir, existe una descripción y análisis del pueblo Wayúu, que nace de una postura crítica de investigación frente al sistema hegemónico actual.

El trabajo de campo para la realización de esta tesis se hizo en cuatro visitas a la Guajira. La primera, en el mes de julio de 2017, organizada por la profesora Claudia Cáceres, que contó con la participación de cinco estudiantes de pregrado. En este primer acercamiento a campo, el grupo permaneció en la ranchería de Toroqui ubicada en la Guajira Media, kilómetro cuatro vía Riohacha-Maicao y se viajó al Cabo de la Vela. Posteriormente, y con la financiación de la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana, en marzo de 2018 se realizó nuevamente una salida de campo con la profesora Claudia Cáceres y tres estudiantes. El propósito, fue responder algunos objetivos planteados en un proyecto de investigación del semillero de Derechos Colectivos e Interculturalidad sobre la crisis humanitaria en la Guajira; en dicho trabajo se hizo énfasis en la situación alimentaria del pueblo Wayúu. Una tercera visita a la Guajira se realizó en junio de 2018 de manera individual, donde logré entablar vínculos amistosos con la comunidad de Toroqui. En la cuarta y última salida de campo (marzo de 2019), el objetivo consistió en dialogar con personas del pueblo wayúu sobre su autonomía a nivel histórico y actual, desde sus narraciones e historias. Esta visita me permitió tener un mejor acercamiento y confianza con la comunidad, ya que fue una experiencia de campo prologada, con la cual logré conocer algunas de las prácticas y actividades con las que vive cotidianamente este pueblo sin la ayuda ni la intervención del Estado.

En cada una de las visitas el grupo de trabajo planteaba una pregunta individual, aunque se partía de un problema general. Sin duda la primera salida a campo tuvo como principal objetivo realizar un reconocimiento del campo. Allí, cada uno de los integrantes del grupo llegó con la idea de investigar temas generales y al finalizar lograron puntualizar cada una de sus propuestas de estudio. La segunda salida, tuvo como propósito grupal reflexionar sobre la crisis humanitaria que sufre el pueblo Wayúu, uno de los compañeros se interesó por la religión, otro por el aspecto político desde los liderazgos y yo empecé a centrar mi interés en la autonomía Wayúu. Las otras dos visitas las realice solo, en estas me enfoqué en aprender sobre la vida cotidiana de una familia Wayúu (El clan Epieyúu de la ranchería de Toroqui) y en realizar entrevista para la construcción de relatos sobre el territorio, la organización social y la economía.

Una de las herramientas metodológicas utilizada fue la entrevista etnográfica. Tal como lo menciona Guber, se parte de cuestionamientos preestablecidos y del supuesto de la no directividad; con esta se resuelven los propios interrogantes del investigador, accediendo al universo de los significados de la comunidad. Con la entrevista etnográfica se permitió estructurar ideas y cuestionamientos, igualmente resolverlos, sin atacar a los entrevistados con preguntas abruptas y posiblemente violentas. Se utilizó esta herramienta para puntualizar los relatos del interés del investigador (Guber, 2004). En la mayoría de casos se utilizó una libreta en la que anotaba datos relevantes y una grabadora de sonido. En la mayoría de las entrevistas, las personas entrevistadas tenían claro que se trataba de un tema específico, para el caso presente de autonomía Wayúu, ley Wayúu, comercio y la alimentación. Para realizar estas entrevistas se necesitó de un traductor, pues en muchos casos los entrevistados eran monolingües y en otros, aun siendo bilingües era evidente la barrera del lenguaje, para lo cual personas jóvenes me prestaron su colaboración en la traducción literal o en el significado que el entrevistador le quería dar.

Se utilizó también la historia de vida, aquí denominada “relato de vida”, como una herramienta que se centra en la oralidad para recolectar información, la cual busca crear vínculos emocionales entre el antropólogo y el narrador (Puyana & Barreto, 1994). El investigador emplea esta técnica a través de pequeños relatos narrados por distintas personas sobre temas de interés específico del investigador. Tomando como referencia a Molano (1985), el investigador intenta ser fiel a la expresión (por lo menos oral) del narrador, y logra hacer un recuento histórico para entender realidades contextuales (Molano y Ramirez, 1985).

Esta herramienta se utilizó con el propósito de indagar sobre hechos o hitos de los Wayúu desde narraciones tanto de actores sociales comunes, como de personajes de importancia política. Se tuvieron en cuenta las narraciones de determinadas personas para la reconstrucción de hechos históricos de interés y bajo los cuales se enmarcan prácticas presentes de autonomía frente al territorio y los recursos. Así, para la reconstrucción de la historia de Toroqui que se puede ver como una generalidad de la Media Guajira, se habló durante varias horas con personajes que narraron historias vividas por ellos y contados por sus familiares, abuelos, abuelas o tíos. Estos relatos de vida no solo permitieron conocer la parte histórica de un territorio, sino también posibilitaron crear vínculos con las personas escuchadas, dada la

importancia que se mostraba hacia las narraciones orales, tan determinantes para los Wayúu. Para el desarrollo de los relatos de vida fue necesario el apoyo de jóvenes bilingües cuando dichos relatos eran narrados por adultos mayores, con poco manejo del español.

Las voces Wayúu aquí seleccionadas, fueron escogidas entre alrededor de 20 entrevistas y 4 relatos de vida. Las entrevistas duraron entre 2 y 4 horas, y los relatos de vida se podían extender por días enteros. Después de la sistematización de las entrevistas, se seleccionaron 6 entrevistas y 2 relatos de vida.

Las entrevistas se realizaron en distintos ámbitos: la primera entrevista fue al señor Javier Rojas, líder de la asociación de autoridades indígenas Shipia Wayúu en un centro comercial. También se entrevistó a las autoridades Emilio Vangrieken, autoridad de la comunidad Miisishi y Juan Uriana Ipiano autoridad de la comunidad Wayuuchinka, en sus respectivas comunidades. Se tuvo la posibilidad de tener una conversación de varias horas con diferentes líderes Wayúu en una caseta de Riohacha en pleno festival, invitación extendida por Juan Uriana, economista, autoridad y líder Wayúu de la región de Manaure. Se entrevistó también a la autoridad Dolores Castro Epiayu de la comunidad de Toroqui. Por otro, lado se entrevistó al profesor de la Universidad de la Guajira Jairo Rosado. Estas entrevistas fueron seleccionadas por la pertinencia y relación con los objetivos propuestos. Se debe tener en cuenta que las personas hablaban con plena libertad y aunque existían preguntas que guiaban las entrevistas, la narrativa se solía desviarse hacia otros aspectos que no se relacionan con los objetivos propuestos, aunque resultan ser datos valiosos para la comprensión del contexto cultural.

En cuanto a los “relatos de vida” aquí solo se consignan dos: el de Santander Arregoces, líder² de la comunidad de Toroqui, con quien interactúe durante mucho tiempo. Pero la mayoría de citas aquí consignadas corresponden al relato del 12 de marzo de 2019. Ese día Santa y su hija Loida me hablaron sobre la historia de Toroqui y la llegada de su familia a la Guajira Media. Este relato de vida resulta ser muy preciso para el desarrollo de los objetivos de la tesis, esto se debe a que el narrador tenía claro cuáles eran los objetivos de la investigación, intentando ser

² Figura que media las relaciones con el Estado. Este liderazgo no es el liderazgo tradicional. En Toroqui, Dolores Castros es la autoridad tradicional, Santa es el líder de la comunidad a nivel legal y su hermano Jairo es quien participa en las reuniones de las autoridades tradicionales, pues Dolores solo sala de la ranchería para ir al médico en Riohacha.

consecuente con estos. El otro relato de vida aquí consignado se realizó durante 3 horas. Esta narración fue ofrecida por Orlando González en el pueblo de Nazaret, Alta Guajira, quien trabaja en el Parque natural de la Makuira y pertenece al Clan Pausayu. Orlando es palabrero y líder social, su narración es considerada relato de vida porque en las tres horas de charla, acompañadas con una canasta de cerveza Polar, nos contó parte de su vida, su trabajo y sus planes futuros.

Desarrolle un vínculo afectivo con algunos miembros de la comunidad, quienes me orientaron y se volvieron de cierta forma mis ojos, mis oídos, mis palabras, y en algunas ocasiones jugaron un papel de mediadores. Estas personas son amigos y mi compromiso sentimental con ellos trasciende el panorama etnográfico y académico. Estos personajes, aunque son centrales en el desarrollo de la tesis, no tienen tanta relevancia en lo escrito. Tito Arregoces, hijo de Santander, estuvo a mi lado desde el primer día que conocí Toroqui, por esa época tenía 15 años, hoy en día tiene casi 18 años. Este joven fue quien me permitió el acceso a la comunidad para poder relacionarme con las distintas personas de Toroqui. Tito es extrovertido y muy importante para los demás jóvenes de Toroqui. Tal como la mayoría de estos juega fútbol, deporte que me permitió interactuar con los demás miembros de la comunidad. Castro, Biólogo de 28 años de la universidad de la Guajira, que me ayudó a acceder a relaciones con los adultos Wayúu y con algunos sectores académicos. Omar dirigió gran parte de las entrevistas que hice y me colaboró con su traducción con él recorrimos territorios imposibilitados para jóvenes como Tito, pues Omar ya tiene un prestigio como profesional y por ende accedió a diferentes contextos con gran facilidad. Tolin Sijuana, fue el conductor quien nos llevó a recorrer la Alta Guajira, su conocimiento sobre este territorio y las personas que lo habitan permitió el acceso a significados muy valiosos, que me sirvieron para relacionarme con los demás Wayúu. Y por último, Adonis Arregoces, la hija mayor de Santa fue una gran compañía, con esta mujer teníamos charlas largas que servían para reflexionar sobre mi trabajo de campo. La confianza que ella depósito en mí, permitía hacerle preguntas que bajo ninguna circunstancia podría hacerle a otros Wayúu. La comunicación con mujeres Wayúu es complicada, pues la mayoría están ocupadas atendiendo a sus hijos, marido y su hogar, y la gran mayoría no se expresa de forma clara en español. Adonis logró que yo entendiera algunas significaciones de la vida femenina Wayúu.

Las personas que participaron en las actividades para el desarrollo de esta tesis lo hicieron de manera voluntaria teniendo pleno conocimiento del carácter académico e investigativo del trabajo. Las entrevistas y cualquier tipo de grabación o registro audiovisual, se realizó con el consentimiento de las personas involucradas y de las autoridades tradicionales. Todos los datos recolectados en entrevistas, historias de vida, mapas parlantes y líneas de tiempo se utilizaron estrictamente para el documento final de la tesis y son fieles a los relatos brindados por los entrevistados. La información recolectada no se compartirá con terceros bajo ninguna circunstancia; todos los archivos, notas y transcripción de entrevistas realizados a la población Wayúu y agentes de las instituciones estatales son manejados de manera confidencial.

Es importante mencionar que se tuvieron en cuenta los acuerdos orales realizados con la población Wayúu, partiendo de la premisa de que “la palabra” tiene un tipo de agencia formadora y constructora, y las personas de los lugares donde se realizó el trabajo prefirieron los acuerdos orales. Por último, trabajar como investigador en la Guajira conlleva a tener nociones claras sobre el parentesco y respetarlas. Se tuvo precaución de seguir los lineamientos impuestos en los territorios, pues no es conveniente trabajar o relacionarse con líneas, clanes o familias con las que posiblemente puede existir conflicto. Todas las actividades se hicieron bajo la autorización de la familia o la autoridad tradicional del territorio étnico. Las relaciones tanto personales como de ámbito académico-investigativo en campo, fueron mediadas según las pautas y límites establecidos por la comunidad.

La tesis se dividió en tres capítulos desarrollando los objetivos planteados. El primer capítulo realiza una contextualización etnohistórica del pueblo Wayúu en general, haciendo una descripción de sus aspectos mitológicos, sociales y económicos, en la cual se pretende rastrear a nivel histórico la autonomía que ha ejercido el pueblo Wayúu en la Guajira durante la colonia española e inicio de la república colombiana. También se describen las estrategias culturales que permitieron dicha autonomía, entre ellas, la adaptación del pastoreo, el mestizaje y el comercio. La segunda parte de este capítulo hace una contextualización etnográfica de la ranchería de Toroqui en la Guajira Media, a partir de la narración de Santander Arregoces, líder de esta comunidad.

El segundo capítulo hace una revisión teórica del término de autonomía, planteando como el colonialismo tiene repercusiones en la actualidad y como estas legitiman el reclamo

por la autonomía de los pueblos indígenas. Se menciona que aún con las apuestas políticas pluralistas del Estado, los indígenas siguen teniendo problemas con el reconocimiento de sus derechos, entre ellos el de la autonomía, debido a un régimen neoliberal que pretende aceptar la diversidad, sin poner en tela de juicio las estructuras económicas capitalistas. De esa manera se aclara que la autonomía proclamada por el Estado, no es una autonomía real, pues la autonomía real parte de prácticas culturales y económicas de los pueblos mismos, en este caso del pueblo Wayúu. Por esta misma vía se menciona que la autonomía indígena debe ser entendida en plural (Soriano, 2013). Finalmente, este capítulo realiza un análisis de algunos artículos de la Constitución colombiana, algunas sentencias de la Corte Constitucional, profundizando en la sentencia T-172 de 2019, que reconoce la negligencia del Estado colombiano en su relación con el pueblo Wayúu. Por último, se menciona algunas significaciones del término Anass Akuipa que desde la hipótesis de este trabajo es la palabra que más se relaciona con la de autonomía, al traducir en español “modo bueno de ser Wayúu”.

El tercer capítulo hace un balance etnográfico de las prácticas de autonomía. Inicia describiendo el punto de vista del etnógrafo al llegar a la Guajira Wayúu, hace una descripción de la relación de los Wayúu con el Estado colombiano, evidenciando una relación tensa, en donde el Estado no brinda los servicios públicos básicos, pero sus políticas si afectan de manera directa el territorio wayúu y su población. Igualmente se hace mención de la informalidad de la economía Wayúu, y que mientras el Estado disminuye los territorios indígenas, el desarrollo de la autonomía resulta ser una necesidad esencial para la población Wayúu. Por esta misma vía, se describe la ley Wayúu y su funcionamiento, la organización social de este pueblo en Apushis y la importancia del mantenimiento del wayunaiki para su autonomía. También se indica la función de los *alaula* o autoridades tradicionales y su poder político en las comunidades o rancherías. Para finalizar se hace una descripción de la educación Wayúu, el rito de la *yonna*, la importancia del tejido, las mochilas y el chinchorro, asimismo, se describe el pastoreo, los cultivos, la importancia del contrabando de la gasolina y otras actividades, para el ingreso de dinero y comida, como los peajes indígenas.

Categorías centrales: La autonomía wayúu, el territorio ancestral y ley wayúu

En este apartado se clasifican los elementos relevantes como son autonomía Wayúu, territorio ancestral y ley Wayúu. Cada categoría tiene un sentido relacionado con los objetivos

planteados y parten de la hipótesis de que los grupos étnicos, como los Wayúu, disponen de sus propios mecanismos y formas de apropiación territorial, de gobierno y autonomía.

La autonomía, el territorio y la ley son categorías relacionadas con los objetivos planteados que parten de la hipótesis

La autonomía es un concepto amplio, puede ser abordado desde la perspectiva de los indígenas, desde el punto de vista de las distintas instituciones y funcionarios del Estado colombiano, así como desde algunas posturas antropológicas. Pero no cabe duda que todas sus concepciones tienen que ver con un carácter de independencia frente a poderes centrales como la colonia o la república colombiana, pensándolo en contraposición de la noción de dependencia.

Partiendo de lo anterior, la categoría analítico-descriptiva de autonomía Wayúu es vista como una realidad cotidiana que se da en la vida Wayúu y como una noción gubernamental atrapada en reglas de carácter político-estatal. Es importante aclarar que los grupos étnicos tienen la posibilidad de ejercer acciones sin el permiso de los dirigentes del Estado, gracias a una constitución política que declara la nación colombiana como pluriétnica y multicultural y ratifica el convenio 169 de la OIT³ con la ley 21 de 1991. También se parte de la hipótesis de que en la vida cotidiana Wayúu existen acciones, eventos, organizaciones y prácticas que están fuera de lo estatal. En esta medida existe una autonomía plasmada en los papeles legales, en estudios antropológicos, una autonomía definida y pensada por las instituciones del Estado, también otra influenciada por actores como ONGs, investigadores y funcionarios, y “una autonomía que nace de la propia voluntad, libertad y conocimientos culturales de los pueblos, base de su energía política y cultural” (González, 2010 citado por Tobón, 2015 p 184).

Autonomía Wayúu es una categoría referente a la libre puesta en acción de actividades específicas que nacen de la voluntad, decisión y esfuerzo de los indígenas, en este caso del pueblo Wayúu, orientados por conocimientos culturales (Tobón, 2015). Según Stavenhagen (2001), ex-relator sobre los derechos de los pueblos indígenas de la ONU, dentro o fuera de los ámbitos legales nacionales e internacionales los reclamos por el derecho a la autonomía de los

³ Convención 169 de 1989 sobre pueblos indígenas y tribales, ratificado en la constitución colombiana con la ley 21 de 1991.

indígenas se deben analizar en relación con una historia de opresión, exclusión y explotación (Stavenhagen, 2001; Stavenhagen, 2010; Naciones Unidas, 2013)

Legalmente, la autonomía indígena es la facultad de organizar y dirigir su vida interna de acuerdo con sus propios valores, instituciones y mecanismos dentro del marco del Estado del cual forman parte (Anaya- Muñoz, 2004), la realidad es que el territorio indígena es un campo en el que se despliegan prácticas no estatalizadas que no son definidas por las reglas de juego de los agentes institucionales estatales (Tobón, 2015), aun enfrentando la intervención y reglas de agentes externos como el Estado y sus políticas económicas y militares.

La siguiente categoría analítico-descriptiva es Woumain (territorio Wayúu), se considera que el ejercicio autónomo de las prácticas culturales construye y da sentido al territorio, entendiendo que no existe autonomía sin territorio y el territorio se desvanece sin la autonomía cultural (Tobón, 2015). El territorio Wayúu será visto como el lugar donde se concreta y habita lo sagrado, lo simbólico, lo mítico (Ardila, 2006) y los antepasados. En el caso Wayúu, existe una concepción del tiempo en el territorio que muestra una apropiación marcada por quienes han sido los ancestros y siguen enterrados en determinado lugar. La noción de territorio se manifiesta a partir de los cementerios, en relación con una institución de alianza que pone en primer plano la vida y unidad familiar o clanil en la ranchería, lugar privado donde se concibe la vida, donde se muere y donde habita la familia. Woumain hace referencia a todo el territorio ancestral Wayúu (Goulet, 1981).

Esta categoría es vista como un producto de las relaciones que a diario los Wayúu entretejen entre ellos mismo, con la naturaleza y con los otros, asimismo, puntualiza la forma como este pueblo entiende el territorio por medio de relaciones de alianza, consanguinidad y herencia, que no solo tienen que ver con los Wayúu (gente), sino también con su relación con el territorio y los seres que viven en él.

Los humanos se apropian de espacios, crean y construyen rutas dejando marcas en la naturaleza, también afectan y controlan acciones mediante su intervención en un área geográfica específica (Ther Ríos, 2012) que no solo tiene una relación actual, sino también de generaciones y parentesco (Goulet, 1981). El territorio como categoría no solo hace referencia a un lugar habitado, también muestra prácticas políticas que tienen una base física y una mental (Cayon, 2006), la noción de territorio tiene un carácter material y simbólico, su construcción es política

y representa una forma propia y autónoma de ver y actuar en el espacio. Los pueblos ancestrales de América Latina comparten la idea de que el mundo está compuesto por múltiples puntos de vista de los seres que habitan los territorios (Viveiros de Castro, 2010).

Una tercera categoría analítico-descriptiva es la Ley Wayúu, que tiene como función entablar, postular y hacer lo posible para el bienestar de una población, un territorio y una economía. Se refiere al sistema de reglas para mantener el orden social, las leyes pueden ser implícitas o explícitas, expuestas de forma escrita o transmitida de forma oral. Para los Wayúu la ley es una institución creada a partir del pájaro Utta, ave que según la mitología creó las normas de convivencia, estas fueron transmitidas por vía oral lo cual muestra la sacralidad de la palabra (Polo, 2018; Chacín, 2016).

El sistema normativo wayúu consta de procedimientos y ritos que regulan o guían la conducta social y espiritual de los miembros de esta comunidad (Polo, 2018). Su aplicación social se hace efectiva a través de la institución moral, social y cultural del *Pütchipü'üi*⁴, quien preserva los fundamentos de la justicia wayúu, dando importancia a la palabra y el saber tradicional integrado por los fundamentos de la vida espiritual y social de este pueblo (Ojeda Jayariyu, 2008 citado por Ibarra, 2010).

De esta manera la categoría de ley Wayúu se refiere a la existencia de unas reglas claras que buscan hacer justicia y mantener el orden entre los Wayúu. La ley wayúu permite limitar la noción de orden con la que interactúa esta población en todos sus territorios y la relación que guardan dichas normas con el acceso a los recursos y la redistribución. La ley Wayúu es vista entonces, como una institución de gobierno. Entendiendo esta noción desde Lucy Mair (1962), quien sostuvo que el gobierno “protege a los miembros de la comunidad política de la ilegalidad interna y de los enemigos externos, y toma decisiones por cuenta de la comunidad en asuntos concernientes a sus miembros y en los cuales tiene que actuar juntos” (Mair, 2001, pág. 21). La autora sostiene que no existen sociedades sin gobierno, demostrándolo con el ejemplo de los Nuer, nómadas quienes comparten reglas claras para hacer justicia ante los agravios (Baladier, 1970).

⁴ Palabrero en español.

Lugar de la discusión: Antropología política, pluralismo jurídico y sistema normativo Wayúu

Los tres cuerpos de literatura seleccionados surgen por su relación con las categorías de análisis autonomía indígena, ley Wayúu y Woumain (territorio ancestral Wayúu), esta revisión tiene como propósito brindar un breve panorama del contexto general del tema de interés, como se ha investigado lo político y lo normativo que guía el comportamiento de una sociedad, en este caso el pueblo Wayúu, en un territorio determinado. El primer cuerpo literario es antropología política, el cual estudia el manejo del poder y la toma de decisiones de los diferentes pueblos (Castro & Rodríguez, 2009). Un segundo cuerpo literario es pluralismo jurídico, abordado desde la premisa de la existencia de diferentes normas en los diversos grupos, y no desde la perspectiva de lo institucional, que tal como el discurso multiculturalista resultan ser un instrumento para administrar la diferencia (Sanchez A. , 2008). El último cuerpo de literatura es “sistema normativo Wayúu”, que hace referencia a las formas de manejo de poder y justicia en este pueblo. Esta parte de la literatura se centra en el gobierno Wayúu, analizado desde lo mítico y su sistema de organización. Con estos tres cuerpos literarios se plantea el panorama que guía la tesis.

La política es el ejercicio de la distribución del poder y la administración de los asuntos públicos. El interés por las formas de organización de los pueblos, la distribución y el ejercicio del poder están ligadas a las bases de la antropología (Castro & Rodríguez, 2009). La antropología política tiene tres orientaciones: la documentación sobre la diversidad de instituciones que gobiernan las sociedades humanas, el estudio de la acción política, las tensiones sociales y lo político en relación con otras dimensiones de la organización social (Castro & Rodríguez, 2009 citado por Abeles y Jeudy, 1997).

El pionero en antropología política Radcliffe Brown (1972), mencionaba que esta rama de la antropología se encarga de estudiar el orden, la toma de decisiones y la distribución de la autoridad. Este autor señala que existen dos formas de organización social básicas: la tipo A que tiene una autoridad centralizada y la tipo B que carece autoridad centralizada. La segunda se refiere a grupos domésticos donde el parentesco juega un papel fundamental en su organización política. Radcliffe Brawn postula que las normas ofrecen las pautas para relacionarse en sociedad y se originan en la estructura social.

Por otra parte, para Gluckman el conflicto y las rebeliones tienen como fin el fortalecimiento del sistema de autoridad. Según este autor, la interacción del hombre es de conjunción y oposición de intereses que surgen por la competencia de los recursos (Castro & Rodríguez, 2009). Michel Smith (1966) citado por (1979), menciona dos procesos referentes al concepto gobernar: lo político, que es el juego de influir en decisiones y lo administrativo, que se refiere a las decisiones ejecutadas.

Para sintetizar, la antropología política posibilita el entendimiento de las estructuras sociales que generan la autoridad y sus distintas expresiones. La preocupación de la antropología política es ver la diversidad de formas históricas y contextuales del ejercicio político. Hoy en día tiene la tarea de investigar las distintas formas de distribución y manejo del poder sin desmeritar ninguna, partiendo de que no son exóticas ni remotas, sino que están en el actuar cotidiano de los diferentes grupos sociales, demostrando que se siguen ejerciendo prácticas propias no estatales ni legales de gobierno.

La apuesta pluricultural de la constitución colombiana de 1991 con el artículo 249, dota a las poblaciones indígenas de autonomía administrativa, presupuestal y financiera al mismo tiempo que jurídica y política (Ibarra, 2010). La Corte Constitucional de Colombia en la Sentencia T-552 de 2003, menciona que respecto a los parámetros de convivencia que parten de “concepciones distintas, que generalmente hacen referencia al “ser”⁵ más que al “deber ser”, apoyados en una concepción integradora entre el hombre y la naturaleza y con un fuerte vínculo con el sistema de creencias mítico-religiosas” (sentencia T-552 de 2003 citada en Ibarra, 2010). La ley Wayúu no solo es una institución normativa, es al mismo tiempo mítica y profundamente moral, es el punto de partida con el que los habitantes de la península Guajira viven el territorio y sus relaciones. Debido a la existencia anterior de la ley wayúu a la fundación del Estado y su sistema jurídico, esta autora postula que la manera jurídica wayúu no debe depender del reconocimiento del Estado, su validez es dada por la autodeterminación, término utilizado por la autora para referirse a la manera en que actúa el pueblo Wayúu desde sus convicciones propias⁶ (Ibarra, 2010).

⁵ Süküa'ípa Wayuu traduce al español “ser”.

⁶ La autora no expone una definición puntual de “autodeterminación”

El pluralismo Jurídico tiene su punto de partida en la aceptación de múltiples formas de impartir justicia (Sanchez A. , 2008); la base del derecho occidental tiene como premisa ser un sistema único y universal, asumiendo que solamente el Estado puede dictar normas jurídicas (Antinori, 2006). Al contrario, el pluralismo jurídico es la apuesta por aceptar que hay varios sistemas jurídicos que coexisten (Sanchez A. , 2008).

Según Sanchez (2008), Eugen Ehrlich fue uno de los primeros en señalar el carácter ficticio del monismo jurídico. Igualmente, Georges Gurtvich rechazó el carácter monista del Estado, mencionando que el poder jurídico no solo hace parte del Estado, sino también de las distintas entidades independientes a este. Aunque teóricos ya mencionaban la noción de pluralismo jurídico, no fue sino hasta 1989 que se empezó a nombrar en la agenda de naciones como las latinoamericanas. Esto, gracias al convenio 169 de la OIT que trata asuntos de los pueblos indígenas y tribales, mencionando el derecho a la propiedad de sus tierras ancestrales y a la participación en la toma de decisiones sobre proyectos que los afectan (Organización internacional del Trabajo (OIT), 2014). Entre otros, el artículo 8 de este convenio, señala que los pueblos indígenas pueden conservar sus instituciones (Sanchez A. , 2008).

También existen instituciones regionales, en América latina se encuentra la Organización de Estados Americanos, que reconoce el derecho de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales (Organización de Estados Americanos (OEA), 2016). Estas instancias internacionales permitieron ver a los indígenas como sujetos políticos, reconociendo la diversidad cultural, lingüística y jurídica, rompiendo con la promesa de un Estado-nación homogéneo (Yrigoyen, 2004). El Estado reconoce que la jurisdicción estatal no es el único sistema jurídico de Colombia, lo cual permite a los pueblos indígenas usar su justicia con la restricción de tener en cuenta las reglas del Estado colombiano (Pico A. , 2010).

Por otro lado, Bartolomé (2006) discute sobre el pluralismo cultural en América latina y las configuraciones étnicas de las sociedades indígenas contemporáneas que rompen con el asistencialismo. El autor critica el concepto de “hibridismo cultural”, mencionando que, para sobrevivir, los indígenas han tenido que cambiar sus pautas culturales y crear nuevos vínculos de sociabilidad. Según este autor el pluralismo cultural y multiculturalismo son el reconocimiento de una situación ficticia que surge de la existencia de diferentes culturas en una

misma formación política, una orientación de valor que busca afirmar el derecho a la existencia y reproducción de los distintos grupos.

El pluralismo quiere crear formas igualitarias de articulación social entre culturas y rechaza la propuesta integracionista de los Estados-nación. La noción de pluralismo jurídico considera la heterogeneidad de diferentes sistemas jurídicos conviviendo en un mismo ámbito espacial y temporal (Sanchez A. , 2008), así como el reconocimiento jurídico a los diferentes grupos con tradiciones no hegemónicas que amplían la posibilidad de alternativas al desarrollo (Sieder, 2002).

Boaventura de Sousa (2012), plantea que las distintas formas de derecho coinciden en ser mapas sociales. Para el autor, aunque la sociología jurídica vio el derecho solo como el derecho occidental, la realidad es que existen derechos locales, barriales, rurales; es decir derechos informales; las sociedades y grupos no son entes aislados de los otros, estos derechos se yuxtaponen (De Sousa Santos, 2012).

Iannello (2015) menciona que John Griffiths realiza una separación entre el pluralismo constitucional-estatal y la de las ciencias sociales. El pluralismo en ciencias sociales parte de una visión empírica comprobable que muestra sistemas jurídicos heterogéneos. Para este autor el orden estatal es una herencia de la burguesía europea que parte de la centralización y declara que las explicaciones legales heredadas del derecho occidental no han permitido una descripción de este fenómeno. En definitiva, el pluralismo jurídico está constituido por hechos observables y el centralismo jurídico debe verse como otro mito (Iannello, 2015).

Al analizar el sistema cultural, jurídico y cosmogónico de los Wayúu Perafán (1995) afirma que este pueblo ostenta todas las cualidades para ser autónomo, tiene vigencia, aplicación y convive con las normas de los no indígenas. Toda la estructura sociopolítica Wayúu se desprende de lo familiar, los Wayuu viven alrededor de los ancianos y la mujer es el eje de la familia (Correa, 2017 ; Pico, 2010). Este es un pueblo ágamo, es decir, no tienen restricciones ni referencia de alianza. Su forma de organización es distinta a lo que se conoce como un pueblo, es decir viven en pequeños vecindarios alejados unos de los otros, en cada

vecindario o ranchería⁷ vive un clan. La jefatura está tipificada según la edad (viejos), riqueza de ganado, antigüedad familiar, cantidad de hijos o alianzas matrimoniales (Pico A. , 2010).

Para Pico (2010), el sistema jurídico Wayúu ha persistido y se ha adaptado a las condiciones económicas y sociales de contacto y comercio, manteniendo siempre su autonomía. Este sistema jurídico tiene criterios de derecho consuetudinario, es decir reglas sancionadas por costumbre que no están escritas. El aspecto fundamental del sistema jurídico Wayúu es la compensación. Para los Wayuu no existe una unidad tribal, lo que genera conflictos son los intereses claniles ya sea por la subsistencia en el territorio, por procesos de jerarquización social o quebramiento de normatividad Wayúu. El *Pütchipü'üi* simboliza el sistema de compensación, este no es un árbitro o mediador, su función es la ser intermediario, su trabajo es evitar o encontrar solución a los conflictos (Correa, 2017). Estos autores mencionan que el palabrero es la figura que representa de forma simbólica el sistema de conciliación y compensación de la justicia Wayúu “constituyendo el actor que pone en movimiento todo el esquema normativo presente en la comunidad guajira” (Pico, 2010, p. 27)

El sistema jurídico Wayúu es un mecanismo histórico de adaptación que corresponde a una lógica de alianzas segmentarias basadas en criterios de territorialidad, reciprocidad e intereses geopolíticos y económicos, está estrechamente ligado con la vida cotidiana, la cosmovisión y aspectos históricos espaciales, que cambian y no son definitivos. La autoridad se representa en el hombre mayor de linaje uterino y rebelarse contra este, es contradecir la autoridad familiar o clanil (Perafan, 1995). Este pueblo es una sociedad abierta y no tiene entes centralizados. Su base social está conformada por segmentos sociales en el marco matrilineal y de territorios particulares; su sistema jurídico se basa en la práctica de la interrelación de grupos opuestos y es “la transferencia redistributiva el fundamento cultural para el mantenimiento del orden social de la comunidad considerada como un todo” (Perafan, 1995, p. 192).

⁷ Agrupación de chozas o ranchos que forman en un área rural.

1. Capítulo I. Contexto cultural Wayúu

La población Wayuu habita en el departamento de la Guajira, región del extremo norte de Colombia, parte de este territorio fue denominado por el Estado colombiano como resguardo⁸, existen alrededor de 26 resguardos Wayúu⁹, el más importante comprende 1,200,000 hectáreas, pero el territorio ancestral Wayúu “llega hasta las estribaciones del norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, el norte de Valle de Upar, los montes de Oca y las llanuras que existen desde allí hasta la costa venezolana” (Correa, 2005). En ciclos normales esta región permanece en sequía durante nueve meses del año (Perrin, 1980), pero en la última década, las sequías se han extendido por años.

Figura 1 Mapa de la Guajira



Fuente: fotografía tomada en Calle primera de Riohacha, agencia Wayu tours

⁸ El artículo 21 del Decreto 2164 de 1995 define el resguardo indígena como

(...) una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna, por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio.

Los Wayúu son el grupo étnico más grande de Colombia y Venezuela. El censo del año 2005 señala que la población de la Guajira es de 957.797 habitantes, de los cuales el 44,9 % es indígena (Geoportal Dane.gov.co , 2015)¹⁰.

Las actividades económicas Wayúu son la pesca, el comercio y principalmente la cría de ovejas y ganado. En 1980 Perrin escribía que “cada familia Guajira siembra una huerta en la cual planta, en primeras lluvias, maíz, yuca, diferentes clases de frijoles, melones y patillas” (Perrin, 1980, p. 15). Su organización sociopolítica fue descrita por autores como Goulet (1981) que tuvo un fuerte interés en el parentesco, este autor hace una categorización de los lazos de parentesco y su filiación con los elementos de la carne y la sangre. Para los Wayúu el clan o la familia están primero que cualquier afinidad por el pueblo entero, esto parte de aspectos mítico-religiosos en donde se ven reflejados las acciones y vida cotidiana de los Wayúu (Soler, 1987).

Los Wayúu son un pueblo heterogéneo, han ejercido soberanía y autonomía en la península de la Guajira. El lugar espacial que ocupa a nivel regional, continental y mundial, ha permitido el comercio en los distintos niveles. Académicos como Ardila aseguran que este pueblo pertenece a la familia lingüística Arawak y que por ende es posible que este grupo haya migrado desde la amazonia¹¹, atravesando la región de la Orinoquia hasta llegar al norte de Suramérica, donde se instalaron por el intercambio con distintos grupos. Pero para los sabios, abuelos o viejos, los Wayúu tienen su origen y lugar de nacimiento en la Makuira, lugar donde Juya (lluvia) fertilizó a Mma (tierra), de allí salió primero la fauna, después la flora y posteriormente los humanos Wayúu (Barros, 2017). Se debe reconocer la relación de descendencia que tienen los humanos Wayúu con la flora y la fauna, quienes fueron creados en primer lugar.

La mitología Wayúu narra que, al momento de crear el mundo, el Dios Maleiwa olvidó crear la parte que le iba a dejar a una de sus hijas, al darse cuenta, hizo salir del mar la península de la Guajira. La diosa, hija de Maleiwa se casó con Weinshi (el tiempo). “Ambos engendraron varias hijas y una de ellas se casó con el dios del mar (Palashi), y tuvieron dos hijos: el invierno

¹⁰ Según la intervención del ICANH en la sentencia T-172/19 El territorio binacional de la península Guajira abarca una extensión territorial de 15.380 km². Para el año 2005 la población Wayúu en territorio colombiano era de 270.413, mientras que para Venezuela en el año 2001 Wayúu se estimaba en 293.777 personas.

¹¹ “Encontramos algunas coincidencias entre personajes mitológicos guajiros y amazónicos que refuerzan dicha procedencia. Los estudios lingüísticos y etnológicos aportan otros tantos elementos” (Finol, 2007).

(Juyá) y la primavera (Iiwa). Esta última se casó con el dios de los vientos (Jepíchikua)” (Finol, 2007, pág. 21), y de esa unión nacieron los Guajiros. La mitología también narra que dos hijos mellizos de Maleiwa flecharon la vagina con dientes de Wolunka (hija de Juya), con el propósito de reproducir la humanidad Guajira. La tradición oral es la que posibilita la comunicación de los relatos míticos creados colectivamente por las comunidades, en la medida en que estos están insertos en la vida cotidiana. Estos relatos explican el mundo, el origen de la fauna, flora y los humanos, al mismo tiempo que es un pensamiento humano con una racionalidad que da muestra de una estructura intelectual. El mito mismo es la expresión de los valores culturales que guían la forma de organización social, la convivencia, las formas de alianza y de resolver conflictos, el respeto a la mitología se debe a que es narrada por personas de gran prestigio (Finol, 2007).

El binarismo hombre-mujer consiste en estructurarse en la sociedad Wayúu, desde las narraciones mitológicas, Juya representa al hombre, quien es móvil y único, recorre el territorio de tal manera que pareciera que estuviera en todos los lugares; este héroe mítico no permanece en un solo lugar por mucho tiempo. En contraposición Pulowi (dueña de la flora y la fauna), la esposa de Juya representa la mujer, quien es fija y múltiple (Finol, 2007). De esta forma se puede asociar la quietud de Polowi con la mujer, que siempre está en la ranchería y a Juya con el hombre que es un ser que recorre el territorio y va fertilizando diferentes tierras. Esta fertilización del hombre móvil hace parte de la poligamia que hoy en día es casi inexistente en la Guajira. Empíricamente el manejo del español es clave para entender lo narrado a nivel mítico entre el hombre y la mujer; en la mayoría de los casos los hombres Wayúu hablan el español, pues en sus recorridos han necesitado el bilingüismo para relacionarse con la población arijuna, al contrario, las mujeres¹² aunque pueden entender el español, casi no lo hablan, pues ellas siempre están en la ranchería y solo necesitan del wayunaiki para comunicarse dentro de esta.

El comportamiento de estos dos seres hacen parte del mundo cotidiano wayúu, “una pareja que demuestra una serie de oposiciones fundamentales, en donde la construcción mítica de los wayuú se relaciona con la dualidad de los fenómenos naturales que explica y elabora a

¹² Haciendo referencia a mujeres mayores, pues las jóvenes en su mayoría manejan el español en un 100%; muchas de ellas lo hacen a nivel académico. Comprenden tanto el español como el wayunaiki, que son enseñados desde la escuela.

la vez sus formas de comportamiento” (Cáceres, 1997, pág. 22). Juya es un cazador y guerrero que tiene el rayo como arma, así como los hombres tienen flechas y armas de fuego, está relacionado con la lluvia que permite la horticultura y la cría de ganado. Por el contrario, Pulowi es fija, estática y existen varias, en los mitos las más mencionadas son la Pulowi de mar y tierra, quienes son dueñas de los animales de estos lugares, la residencia de Pulowi es asociado con el peligro y lo subterráneo (Cáceres, 1997).

Juya y Pulowi hacen una pareja legítima donde todas las *Pulowi* son las esposas de *Juya*, reproduciendo de esta manera el matrimonio poligénico y matrilocal. Lo que estaba antes en oposición, se vuelve complementario, pero en una coexistencia amenazante donde dos grupos con intereses contradictorios hacen depender el destino de los hombres (Cáceres, 1997, pág. 22).

Así como *Juya* representa fertilidad, también representan las enfermedades que traen la lluvia, y así como a *Pulowi* se le asocia con el mal, también se le reconoce como la que provee los alimentos. La vida social y política Wayúu se ordena en primera instancia por el parentesco, de allí se desprende su organización sociopolítica. El principal vínculo de los individuos es el lazo con su familia uterina, *eirriku* es la palabra que designa carne, herencia de su madre, de este término se desprende la idea de *apiushi*¹³, que designa a los parientes uterinos. La vida de los individuos está relacionada en obligaciones y funciones con estos parientes y el territorio que pertenece al clan o familia. Cada *eirruku* tiene su nombre, ya sea *Apushana*, *Jarariyu* u otro. De ese modo, a partir del parentesco, los wayúu definen su vida social. Lo que denominamos *apiushi* está relacionado con la carne de la madre, las unidades sociales en que viven los wayúu, acá denominadas *rancherías* o *comunidades*, tiene una independencia política y económica definida por los lazos mencionados (Vergara, 1990).

Los jefes de las *rancherías* son denominados *taraura* o *alaulas*, Juan Uriana explicaba que los primeros humanos en tener la idea de federación fueron los indígenas de América, este economista de origen wayúu mencionaba, “aquí en nuestros territorios nadie manda sobre nadie. En mi territorio mando yo, en el territorio de Adrián manda Adrián, ¿Quién manda en tu

¹³ Según una oportuna definición de *apiushi* de la Corte Constitucional, esta genera identidad política, social, económica y jurídica, y en el marco de la cual existen lazos de reciprocidad y solidaridad fuertes (Sentencia T-172 de 2019).

comunidad? -le pregunta a un Wayúu- ¡mi abuela! –Responde-”, ese personaje trajo a debate el carácter de autonomía que tiene cada territorio y menciona que no importa cuánto poder o dinero tenga una autoridad y su apüshi, nadie tiene derecho a mandar en territorio ajeno. La palabra *Alaula* se refiere a anciano, viejo, líder o tío materno, y es este quien es considerado cabeza de familia, es el quien resuelve los problemas en su territorio y entre su familia, estos jefes de familia o *alaulas* “son únicos poseedores de la autoridad absoluta respecto a grupos de otras personas (...) no conocen autoridad política superior, ni ejercen ninguna autoridad general de gobernar o decidir o negociar más allá de los límites de sus grupos familiares ” (Vergara, 1990, pág. 151), fuera de su territorio, el alaula puede ser respetado, pero no tiene ninguna autoridad política. El territorio clanil uterino es denominado Woumain. Para Rivera (1990-1991), este término puede traducirse como “madre patria” y su afinidad tiene que ver con que en dicho lugar están enterrados los parientes uterinos, “el cementerio se convierte en el título de propiedad de cada territorio clanil” (Barros, 2017).

Por otra parte, la caza, la recolección, la pesca y la horticultura fueron las bases económicas de los Wayúu hasta el siglo XV, con la llegada de los europeos a esta parte de América. La explotación de perlas, en muchos casos con la esclavización de los wayúu por los españoles empezó a jugar un papel importante en la economía; posteriormente, hacia la mitad del siglo XVI el pastoreo comenzó a tener importancia, y ya para el siglo XIX la mitad de la población se dedicaba a este. Pese a las enfermedades que han acabado con un gran número de animales, hoy en día casi el 75% de la población se dedica a esta actividad. Hacia el siglo XX con la llegada de la industria petrolera, gran parte de los Wayúu pasaron de ser pastores a ser asalariados en zonas rurales y urbanas que no pertenecían a su territorio étnico (Rivera, 1990-1991). Aparte de lo mencionado a nivel económico, el comercio ha sido una de las actividades que más ha generado ganancia al pueblo Wayúu, el comercio que ejercieron con las islas del Caribe y con los indígenas de las montañas fue de vital importancia. Con el dominio de las rutas por parte de clanes Wayúu, la fluidez de las mercancías sin pago de impuestos fue disfrutada por gran parte de la población Arijuna del Caribe colombiano, posteriormente estas mismas rutas locales, nacionales e internacionales ha sido la base del transporte de estupefacientes (González, 2008). Carabali (2009), define la economía de la Guajira como una “economía de bonanza”, en donde la lejanía del Estado colombiano permite la existencia de una concentración de riqueza y recursos económicos, sin importar su procedencia. Así, a lo largo de la historia de

la Guajira es posible rastrear distintos auges económicos que han configurado redes sociales y de clientelismo. Estos apogeos empezaron desde la explotación de las perlas, el contrabando de distintos bienes, el transporte de la marihuana y posteriormente de la cocaína. Para este autor, la población nativa de la Guajira se ha acostumbrado a funcionar mediante “la bonanza”, hasta tal punto que los recursos otorgados por el Estado entran en este juego.

Lo económico se expresa de muchas maneras, según Barros (2017), la estratificación social es un punto importante, que se expresa en la tenencia de distintos tipos de animales, piedras (Tuuma) y collares. El autor hace hincapié en la importancia de contrabando, también menciona que finalizando la década de los 90 los puertos dejaron de funcionar como antes, ya no generaban trabajo para los wayúu que desembarcaban en un solo día hasta tres y cuatro barcos por puerto. También habla del fructífero negocio del turismo en el sector del Cabo de la Vela, que permitió que los dueños ancestrales de este territorio sobrevivieran ante la decadencia del uso de los puertos (Barros, 2017).

Tradicionalmente los Wayúu playeros (Aparachis) en septiembre, octubre y noviembre (*juyapu*) pescan en mar abierto, para los meses de diciembre enero, febrero y marzo, las bocas de los playones comienzan a secarse e inicia la pesca de camarones y otras especies de fácil acceso, cercanas a la playa. Para los meses de junio, julio y agosto (*Jouttay*), un periodo con fuertes vientos, la pesca se pone difícil y los playeros empiezan a trabajar en la explotación de sal y yeso, aprovechando que los playones se secan. En contraposición a los playeros, los Wayúu pastores (*Arrurewi*) que habitan la sabana tienen agua dulce, lo que les permite el desarrollo del pastoreo, la horticultura, la caza y la recolección. Hacia abril y mayo hay abundancia de frutos, posteriormente con la llegada de *Toutay* (viento) que inicia en junio, el agua dulce comienza a escasear y muchos pastores van en busca de tierras más verdes (Barros, 2017). La introducción del ganado, elementos tecnológicos y novedades, generó la estratificación en la población wayúu.

Otro aspecto económico a destacar es la influencia wayúu en mercados de ciudades del territorio étnico, así como en ciudades como Maracaibo. Las wayúu tienen fama de negociantes, “en Riohacha los Wayuu dentro del mercado público también tienen su espacio propio de comercio en el que al igual que en la mayoría de mercados, se destacan por la compra y venta de caprinos.” (Barros, 2017, pág. 39), en las plazas de Riohacha se venden los productos que

elaboran tejiendo. Para Otto Vergara (1990), la nación wayúu tiene una economía mixta, pues si no tienen un sustento suficiente de víveres, las actividades económicas no ancestrales que se realizan hoy en día, “han generado también un nuevo orden social y de percepción en la estratificación social en la que se halla inmersa la sociedad Wayuu” (Barros, 2017, pág. 40).

Hoy en día este pueblo sobrevive gracias a sus propios medios, aunque con dificultad. La intervención del neoliberalismo¹⁴ en la Guajira ha causado desequilibrios sociales y han perjudicado saberes importantes para la vida misma en la península, allí existe una ausencia de marco institucional y de reglas apropiadas de funcionamiento. la Guajira resulta ser el claro ejemplo de que la economía neoliberal genera ineficiencia en el uso de recursos y recrudescimiento de conflictos sociales y ambientales (Russi & Muradian, 2002).

Gran parte de la población Wayúu no logra suplir las necesidades alimentarias en sus territorios debido a la falta de lluvia que no riega la tierra para que crezca el alimento necesario para el sostenimiento de los animales, ni permite el almacenamiento del agua para el consumo humano. “Para la población en la Guajira la pobreza multidimensional¹⁵ es de 70.82% mientras que para la población Wayúu es de 91.77%.” (Perez, 2015, pág. 16) Aunque con carencias económicas y con problemas de fertilidad en los territorios, las comunidades siguen alimentándose con productos tradicionales como el maíz, así estos provengan de los mercados *arijunas*¹⁶. La crisis actual de la población indígena de la península de la Guajira es producida por un sistema burocrático económico y de parentesco (Carabali, 2009), que con bases jurídicas y legales se ha apropiado de las diferentes riquezas y fuentes de ingreso (SantaMaría, 2010). Al fin de cuentas, como lo mencionaba Mariátegui (2007) en 1930, el problema del indio es la tierra y ahora se diría que el problema del indígena radica en los recursos de su tierra.

¹⁴ El neoliberalismo es una teoría o modelo económico, también es una doctrina política-filosófica, que busca la desregulación estatal de la economía “el neoliberalismo comprende como características principales el libre mercado, eliminar el gasto público por los servicios, desregulación, privatización, eliminación del concepto de bien público o comunidad” (Vargas, 2007)

¹⁵ Multidimensional tiene en cuenta, educación, niñez y juventud, salud, trabajo, vivienda.

¹⁶ No indígenas.



1.1. *Woumain* como territorio autónomo en la colonia y la república

La Guajira o *Woumain*, fue divisada en el año 1499 por el español Alfonso de Ojeda, quien desembarcó en lo que fue denominado Cabo de la Vela. Dos años después de su avistamiento fue instaurada la gobernación de Coquivacoa, dirigida por este mismo conquistador. Para esta época se pensaba que la península y sus alrededores eran una isla, Ojeda nunca logró estabilizar la gobernación de Coquibacoa. Morata, en el plan geográfico del Virreinato de Santa Marta menciona que los wayúu incendiaron los poblados europeos; ni militares, ni misioneros lograron “pacificar”¹⁷ este territorio (Pérez, 2016).

Durante la época de la Colonia, fue evidente la capacidad de revolución de los guajiros y su defensa acérrima del espacio étnico, de ello es muestra las rebeliones de 1604, cuando se rebelan los indios de los Llanos de Orino (Cocinas, Guajiros y Atanares), lo mismo sucede en 1609, 1619 y 1623 (éste último incluyendo gente del Río de Hacha), y así sucesivamente en diez

¹⁷ Hacia el final del siglo XVI Felipe II prohibió los actos de conquista, las acciones similares en adelante se denominaron con la palabra “pacificación”.

ocasiones entre los años 1637 y 1785 (Polo, 2005, citado por SantaMaría, 2010, p. 77).

Los Wayúu bajo su ley tomaban recompensa de todo lo usurpado por los españoles. Las estrategias de pacificación no tuvieron en cuenta el sistema de ley Wayúu, ni la lógica de cobro tanto material como de sangre de estos indígenas. Los conquistadores españoles no tuvieron más opción que negociar con la nación Wayúu de la misma manera que estos lo hacían con los ingleses y holandeses, con quienes comerciaban desde el siglo XVI y quienes suministraron a los Wayúu las armas con que resistían a la corona española de forma militar.

Para el pueblo Wayúu desde el encuentro con los europeos, el comercio se convirtió en su base económica, la posición estratégica de la Guajira que comparte dos territorios nacionales (Colombia y Venezuela) y su cercanía a las Antillas, les ha permitido sobrevivir en el desierto regado por los ríos Limón y ranchería. En la época pre-colonial y colonial, los habitantes de la península vivían en constante movimiento intercambiando pescado por frutos de la serranía del Perijá y de la Sierra Nevada de Santa Marta.

1.2. La Guajira, una historia y un territorio de resistencia

Los Wayúu mantuvieron a lo largo de la época colonial y el siglo XIX una autonomía política y social, “por la cual el contacto mismo con occidente fue un contradictorio factor positivo” (Correa, 2017, p. 193). Para Barrera (1988), el comercio y la ley Wayúu son los principales mecanismos que mantuvieron la autonomía de los habitantes de la Guajira ante la colonia española. La corona española al final del siglo XVIII dio por terminados los intentos de ingreso y control de la Guajira. No bastaban estrategias militares ni evangelizadoras para lograr penetrar en el territorio ancestral Wayúu. La Iglesia buscaba que “el gobierno actuara militarmente para que la misión pudiera entrar espiritualmente” (Barrera, 1988, p. 132). La conclusión de la corona fue que los indios Guajiros eran inconquistables (Barrera 1988).

La condición climática, “la insolencia y agresividad de las zonas desérticas” (Lizarazo, 2002, pág. 182) fueron factores que no permitieron la colonización de la Guajira. La capacidad de autonomía y resistencia del pueblo Wayúu fue gracias a la posición estratégica de su territorio que permitió el comercio con holandeses e ingleses asentados en las islas del Caribe (Polo acuña , 2005). Los guajiros negociaban mediante el truke, no recibían monedas de oro

o plata, hacían cambios de objetos, entre ellos cuchillos, machetes, licor, alimentos, hachas y armas de fuego (Restrepo, 2013; Lizarazo, 2002). El comercio con los europeos les permitió acceder a mercancías y a sus costumbres; así conocieron al enemigo y adoptaron sus objetos y técnicas de guerra (Lizarazo, 2002).

Los Wayú desde la lógica de su ley, dejaron de lado sus conflictos interétnicos para hacer resistencia a la corona, que en el marco de su proyecto imperialista no quería dejar ningún territorio fuera de su control (Polo, 2005). La fuerza de la resistencia Wayú es la adaptación ya que este pueblo permanece a través del tiempo. El autor acude a comparar la respuesta de los Wayú y los Cocinas, habitantes de la Guajira antes la llegada de los europeos; estos últimos desaparecieron porque no pudieron adaptarse a los cambios introducidos por la cultura europea (Polo, 1999).

La introducción del ganado en la península de la Guajira hacia finales del siglo XVI generó cambios al interior de estos dos segmentos étnicos: los que tuvieron la capacidad de asimilarlos a su sociedad y los que no lo hicieron y, por tanto, lo rechazaron. Esto a su vez propició un conflicto territorial entre los que propugnaban por una expansión del ganado (los Wayú) y los que defendían el territorio natural para su sustento y rechazaban la expansión del ganado (los Cocinas) (Polo J., 1999, p. 9)

Antes de la llegada de los españoles, los Cocinas y los Wayú subsistían gracias a la pesca, la caza de animales, la recolección de moluscos y frutos del desierto. Lo agrícola lo obtenían gracias al trueque con habitantes de las serranías. De igual forma, estos dos grupos se diferenciaban en lo cultural (Polo, 1999).

La adaptación del ganado por parte de los wayuu se fortaleció gracias al contrabando que había en el Caribe, específicamente en las Antillas, por el control por parte de los ingleses y holandeses de Jamaica y Curazao. “Estos contactos de los Wayú con los contrabandistas extranjeros lejos de disgregarlos y destruirlos ha sido una de las claves de su independencia” (Polo, 1999, p. 15). Los wayuu introdujeron el ganado a lo comercial y a lo cultural, “como un elemento regulador al interior de su propia cultura” (p. 17). Con el ganado, las armas de fuego y el uso de arco pudieron prevalecer en su territorio de forma militar sobre los españoles. En contraste con ellos, los cocinas se mantenían de la recolección y el robo, en un territorio en el

que la ganadería iba tomando terrenos; no utilizaron las armas de fuego, ni participaron en el contrabando, causas principales de su desaparición cultural (Polo, 1999).

1.2.1 Estrategias culturales de resistencia: El mestizaje

El mestizaje en Boronata, pueblo indígena que se ubicó en el sur de la península de la Guajira entre 1696 y 1776, el cual fue fundado por misioneros capuchinos quienes utilizaron como estrategia de control el bautismo y la organización en pueblo, para iniciar a algunos jefes indígenas en la vida europea-católica, es un ejemplo de la adaptación Wayúu. Poco a poco el número de habitantes no indígena de este pueblo llegó a abarcar casi la mitad, población comprendida entre zambos, mestizos, mulatos, libres, esclavos y españoles. El parentesco fue el factor clave, el casamiento de hombres no indígenas con mujeres indígenas permitió la incorporación de población no indígena a la vida cultural de los nativos. “En la península los matrimonios de cruce étnico no representaban un indicio de declinación de las comunidades nativas” (Saether, 2012, pág. 136), y aunque las autoridades coloniales vieron en la población indígena-mestiza la oportunidad para la pacificación Wayúu, los habitantes de la población defendieron y realizaron “actividades contrabandistas, obstaculizaron las misiones capuchinas y convivieron con zambos, mestizos, pardos, negros y mulatos, cuestiones que las autoridades prohibieron de manera permanente” (Polo & Carmona, 2013, pág. 151). Las prácticas Wayúu se ampliaron a población no indígena y fortalecieron su autonomía frente al poder colonial. En Boronata y para todo el pueblo Wayúu, el papel de la mujer fue crucial, pues ella es la transmisora cultural y aunque la población no wayúu era casi la mitad, a nivel cultural todos los hijos de madre nativas con hombres no indígenas pertenecían al clan wayúu (Polo & Carmona, 2013).

1.2.2 Poblamiento e intentos de pacificación

Los pueblos fundados para la pacificación en América fueron cumpliendo su misión: mezclar las razas y hacer que el sistema cultural predominante fuera el modelo europeo, mientras que “los pueblos indígenas tributarios en Santa Marta y Riohacha seguían siendo aun sorprendentemente indios para fines de la colonia” (Saether, 2012, p. 121).

Por todo ello creemos que el proceso de poblamiento impulsado por las autoridades españolas durante el siglo XVIII en la Guajira fue finalmente una aventura quimérica, pero

fue así en gran parte porque los Wayúu hicieron valer su autonomía como pueblo, autonomía que les costó sacrificios en muertes, desolación y desesperanza en los momentos más difíciles. Hoy, la tradición y la presencia de los Wayúu en la Guajira es parte fundamental para entender el tejido cultural de la península (Polo J. , 2009, pág. 73)

El poblamiento español en la en el territorio Wayúu hacia el siglo XVIII fue una lucha por el “espacio vital” (Polo, 2009, p. 29), en la que los nativos se negaban a organizarse de la manera europea, se negaban a tributar a la Corona y aprender la fe católica. Mientras tanto la mayor preocupación de las autoridades reales era poder controlar el tráfico de objetos, específicamente el tráfico de armas, que fue una de las razones por la cuales los nativos de la Guajira pudieron resistir (Polo J. , 2009).

1.2.3 Contrabando en la Alta Guajira vs Baja Guajira

Como estrategia para controlar el contrabando “las autoridades españolas impulsaron la construcción del pueblo de españoles de Apiesi en el extremo norte de la península, un poco al oriente de Bahía Honda en pleno corazón de la Serranía de la Macuira” (Polo J. , 2009, p. 63). Ya creada la población de Apiesi, el líder Wayúu de esa zona, Arguasi, en unión con los Wayúu de la serranía de la Macuira y de pueblos como la Cruz, el Rincón y Boronata “atacaron el 30 de enero de 1776 la población de españoles de Apiesi, defendida por 65 milicianos.” (Polo J. , 2009, p. 63). Para dicha época, los curas católicos de la Guajira, sin autorización de la corona salieron huyendo de los territorios Wayúu. Ya para vísperas de 1800 “Nuevamente la Alta Guajira seguía en manos de los Wayúu, y los españoles habían sufrido un serio revés resignándose a perder toda su influencia en *Wüimpümüin* y *Jala'ala*.¹⁸” (Polo J. , 2009, p. 73).

La posición geográfica de la Guajira hizo posible que los Wayúu se involucraran en “dinámicas de la circulación mercantil mediante la ejecución de prácticas como el contrabando” (Gutiérrez, 2011, pág. 42). El oro y el comercio de esclavos era lo que movía la economía colonial española, por dicha razón la Guajira no fue un lugar con importancia para los reyes. Pero el contrabando resultó ser una práctica social que daba respuesta a las necesidades básicas y la vida cotidiana Wayúu, y no a la “racionalidad económica del sistema colonialista” (Barrera 2000, citado en Gutiérrez, 2011).

¹⁸ Alta Guajira.

Entre las parcialidades¹⁹ más aguerridas de la Alta Guajira se encuentra la de Juan Jacinto, jefe de una parcialidad por Bahía Honda que ejerció el contrabando y resistió las intervenciones de la colonia. Paredes también fue un jefe Wayúu que resistió, su parcialidad fue cercana a la serranía de la Macuira, territorio que dificultó el acceso de los españoles y potenció la autonomía de los nativos (Gutiérrez, 2011).

Aunque la Alta Guajira fue el lugar predilecto para las transacciones comerciales entre ingleses y holandeses con el pueblo Wayúu, en la baja Guajira también había contrabando, este fue alimentado por la población *arijuna* de Riohacha. Francisco Pacho Gámez, fue un jefe Wayúu, quien dominaba una parcialidad cercana al Carrizal²⁰. Esta parcialidad para el siglo XVIII todavía explotaba perlas, incluso cuando la corona había dejado de practicar dicha actividad extractiva desde del siglo XVII. “Las autoridades criollas mantenían acuerdos y negociaciones con el jefe de esta parcialidad de manera que pudieran participar del comercio de las perlas “(Barrera 2000, citado en Gutiérrez, 2011, p. 53). El indio Gámez estaba entre los Wayúu de la alta Guajira y los criollos de la baja. Inclusive con la campaña militar de Bernardo Ruiz, que tenía el objetivo de pacificar a los indios que pescaban perlas por los territorios del carrizal, los criollos no querían dejar de beneficiarse al negociar con los indios perleros (Gutiérrez, 2011).

Si bien, las autoridades reales de la provincia de la Guajira pedían dinero y armas para pacificar a los indígenas guajiros, entre los más beneficiados con el contrabando de los indígenas wayúu con holandés, franceses e ingleses fue la población criolla de Riohacha que se abastecía de dichas mercancías. Existiendo una dependencia de esta población por las mercancías ilegales que les vendían los Wayúu (Saether, 2012).

Las pautas legales de la colonia nunca se hicieron reales para los nativos y parte de la población criolla. El comercio ilegal o contrabando ha sido una base económica organizada que ha contado con la participación de nativos, ingleses, franceses, criollos y funcionarios del gobierno colonial, hoy en día este comercio sigue teniendo una participación de funcionarios del

¹⁹ Determinados territorios controlados por jefes o clanes wayuu. Este autor nombre parcialidades, a lo que la presente tesis denomina Rancherías o comunidades.

²⁰ Guajira media.

gobierno colombiano. Para esta actividad lo más importante es el conocimiento de las rutas y por lo tanto su dominio.

Maicao es una síntesis del contrabando en la Guajira. Hacia 1925 las actividades económicas como la venta de curtiembres, la pesca y el comercio de perlas estaban en decadencia; Maicao era un pequeño poblado no urbano hacía la mitad del siglo XX, pero era un punto en la ruta del mercado legal e ilegal colombo-venezolano. Con los primeros molinos construidos hacia 1930 el terreno árido no fue un problema para su urbanización y su transformación en un centro de comercio. Así empezaron a llegar personas a Maicao desde toda la península, y el comercio desregulado comenzó a imperar. El padre de Barranquilla José Agustín entre 1936 y 1946 describió en su libro “Así es la Guajira” a Maicao como un poblado en donde la mayoría de sus habitantes eran civilizados y mestizos; allí se comerciaban bebidas finas, cigarrillos, electrodomésticos y sedas. El comercio en Maicao fue impulsado por Riohacheros e indígenas y también por migrantes de Oriente Medio (sirios, libaneses, Palestinos). Desde allí empezaron a crear rutas internacionales y locales de comercio. Los puertos eran controlados por mestizos (González S. , 2008) . Allí, la noción de “cosecha rápida” y goce inmediato está en la mente de todos sus habitantes, sin importar la moralidad y leyes impuestas a más de 1000 kilómetros de la región en la capital (Acosta, A 1985 citado por González , 2008)

1.3 ¿Colonia o Republica?

En la época de la independencia hubo posturas wayúu que se ejemplifican con el caso de las guerrillas de Miguel Gómez y del Cacique Canopan. El primero apoyó la causa patriota y el otro la causa realista. Cada uno con respecto a sus intereses; muchas rivalidades entre estos grupos se debían a conflictos y luchas territoriales de las que dependían su filiación a la causa (Polo, 2011).

Durante el período 1810-1830, la península de la Guajira y su población Wayuu mantuvieron buena parte de las características que habían tenido durante el período colonial: territorio no controlado por las nuevas autoridades republicanas y comunidades nativas que gozaban de diversos grados de autonomía, las cuales tenían control sobre el área cuyos límites eran los ríos Calancala y Limón por el sur, y las costas del Caribe por el norte. Para esta época, habían desaparecido las misiones capuchinas y los pueblos de indios

que se habían intentado fundar nuevamente después del alzamiento armado de 1769; Riohacha y Sinamaica fueron los únicos poblados que lograron mantenerse en pie en medio de la presión nativa (Polo, 2011 p. 23).

Aun cuando el ejército patriota ya había ganado algunos terrenos, en 1813 los criollos de Riohacha seguían fieles a Felipe VII²¹, representado por el gobernador de Riohacha, coronel José Medina Galindo²². El 5 de octubre de 1819, los rebeldes patriotas se tomaron Riohacha, pero fueron expulsados seis días después por el grupo armado de los indígenas Miguel Gómez y Clemente Iguarán. Polo (2011), expone que el jefe nativo Gómez envió a su hijo a hablar con el Cacique Canopan, jefe de otro clan, para que se sumara a la defensa de la corona, pero el Cacique se negó, pues hacía parte del bando de los rebeldes patriotas y Canopan indignado, asesino al hijo del jefe Gómez.

Las comunidades nativas apelaron al principio de reciprocidad, basado en el parentesco y el compadrazgo, para solidarizarse con la lucha de los oficiales reales con los que tenían alianzas parentela, y quienes además les reconocían control explícito sobre ciertas zonas de la península de la Guajira (Polo J, 2011, p. 30)

El conflicto entre patriotas y realistas demostró que los diferentes clanes Wayúu eran vistos como una fuerza económica y militar en los diferentes territorios. No solo se buscó el apoyo de las distintas familias o clanes Wayúu en el momento del conflicto, es claro que para el momento del conflicto independentista ya estaban actuando intereses económicos y lazos de parentesco (Polo, 2011). Estos lazos de reciprocidad cultural Wayúu se extendieron hasta los diversos grupos extranjeros desde su llegada a la península.

Habría que ser prudentes para no despolitizar a los sectores indígenas en una coyuntura histórica importante como la independencia. El parentesco y el compadrazgo suponen nociones del bien común amparadas en principios de reciprocidad, los cuales obligan a parientes y aliados a prestarse ayuda mutua en caso de conflictos (Polo J., 2011, p. 34).

²¹ Rey español con gobierno absolutista en la segunda década del siglo XIX (primer periodo de gobierno en el año 1808, segundo periodo de gobierno 1814 a 1823).

²² Quien quiso defender su gobernación, aunque el mismo Virrey desde Bogotá tenía claro que el territorio Guajirol nunca había estado bajo el control total de la corona.

Posteriormente, en 1822, autoridades patriotas en un consejo de gobierno en Bogotá discutían si era legítimo prohibir que los nativos de la Guajira comerciaran con extranjeros. Algunos proponían cortar dicha relación, otros como el consejero Fénix De Restrepo pensaba que el gobierno de Colombia no tenía derecho a prohibir la práctica comercial a indios independientes (Polo, 2011), igual que Robert Sutherland (Cónsul Británico en Maracaibo) quien en 1825 expresó en una carta su descontento frente a la reclamación colombiana sobre la Guajira y el importante puerto de Bahía Honda. La carta menciona que la corona española reconoció el carácter nacional de esta población, aceptando la Guajira como una nación con derecho propio y autonomía, eliminando tratos violentos y obsequiando regalos para ganar su amistad. También relata el reducido número de personas en dicho territorio y hace hincapié en la importancia del comercio en una región no agrícola (Polo, 2011).

1.4 El caso específico de Toroqui.

Partiendo de la idea de que los Wayúu son en cuanto su relación con el territorio ancestral, el siguiente apartado hace una introducción de lo que fue la experiencia de campo en una ranchería de la Guajira Media.



1.4.1 Una aproximación a la historia de Toroqui

Wayuu (ii)

Somos una alegría silenciosa

–Labor de las hormigas–

–Saltos del conejo–

Somos una tristeza serena

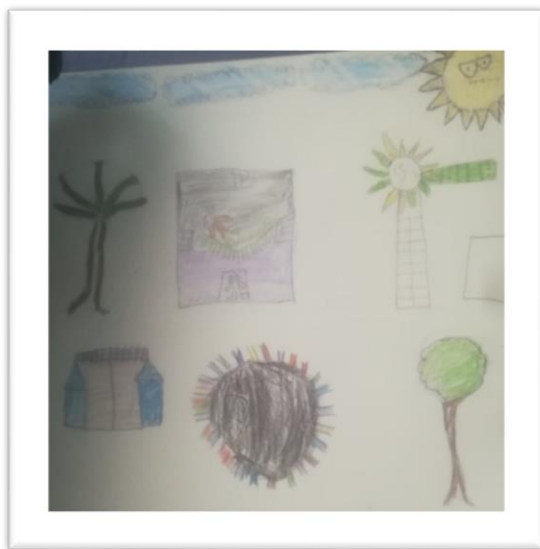
–Mirada del alcaraván–

–Sueño del murciélago–

Somos la vida, así

–Niños en los ancianos–

–Rostro del horizonte encontrado– (Apushana, 2010, pág. 30)



Dibujo de Toroqui, realizado por los nietos de

Dolores.

Hoy hay indígenas que no les importa la tierra, se les olvida donde nacieron. Cuando se quieren acordar ya la perdieron, uno tiene que estar siempre en su territorio (...)Eirruku²³, no podemos olvidar el territorio, los muertos necesitan la tierra (S. Arregoces, entrevista del 11 de marzo de 2019).

“Anterior, anteriormente, en aquellos tiempos aquí no vivía nadie, sino los que vivían aquí eran puros animales, animales silvestres” (D. Castros, entrevista del 10 de marzo de 2019). El primero en llegar a Toroqui fue Obdulio Castro, el padre de Dolores, quien construyó la primera casa. Don Obdulio llegó a la Media Guajira como todos los Wayúu desde la Alta Guajira en busca de tierras menos secas. Toroqui existe hace 150 años aproximadamente. “Obdulio Castro, mi papá, rico, rico, tenía muchos chivos, muchos ganaos, mulas, caballos” (D. Castros, entrevista del, 10 de junio de 2019).

Aquí antes no había nada, solo barro, y el *taata*, el papá de mi abuela, y hasta que llegó un día el papá de mi abuela de la casta Jarariyu, y ahí un día mataron un toro, desde ahí le puso como nombre Toroqui a la comunidad (D. Castro, entrevista del 10 de marzo de 2019. Traducción realizada por Tito).

“Mi mamá también llega de Alta Guajira, de Musichi, casta Epiayu”²⁴ (D. Castros, entrevista, 10 de marzo de 2019). Los anteriores habitantes en esta zona eran los Arhuacos, quienes ahora viven en la Sierra Nevada de Santa Marta. Santa comenta que los indígenas Arhuacos se tuvieron que ir por la hostilidad de los recién llegados Wayúu.

Los arhuacos como que son buena gente, en cambio los indígenas (Wayúu) son como muy alzados (...) Entonces cuando ellos llegaron de la Alta Guajira quería era matarlos, los han matado (...) por eso los Arhuacos se han ido de acá. No les gusta la pelea con el indígena Wayúu (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019).

Cuenta Santa que los conflictos entre estos dos grupos indígenas surgieron por la riqueza que tenían los Arhuacos, estos manejaban los marrocos²⁵, al irse para Sierra dejaron enterrados *Tinush*. El mito narra que los Arhuacos eran enterrados con sus tesoros; quien se apropie de

²³ Patria, referente a la comunidad, el clan, carne, la herencia materna.

²⁴ Como vemos Dolores pertenece al clan de su madre, así como todos los hijos de Dolores. Los Wayúu tienen una organización matrilineal.

²⁵ Se refiere a las monedas de oro.

esos tesoros estará dispuesto a ser castigado con la muerte de sus parientes, ya que el difunto dueño del tesoro se presentará en sueños y pedirá sus vidas²⁶.

A esa versatilidad han contribuido distintos procesos históricos que se remontan hasta las primeras migraciones de aborígenes amazónicos hacia las Antillas, que supusieron intensos contactos y adaptaciones entre grupos con sistemas económicos diferentes. En el caso de la península, aún las mitologías Kogui y Arhuaca, en la vecina Sierra Nevada de Santa Marta, dan cuenta de la llegada de los "belicosos" wayúu a la península y del desplazamiento Tayrona hacia la Sierra. Igualmente, yacimientos arqueológicos diversos, en la Media y en la Baja Guajira, dan señas del carácter de esos grupos (agricultores en algunas zonas; cazadores-recolectores en otras), y de sus asentamientos tempranos (1.800 a.C.) (Correa & Cardozo, 1993, pág. 42)²⁷.

Históricamente los Wayúu fueron migrando de la Alta Guajira hacia la Media²⁸, “todos los wayúu vienen de la alta Guajira y por eso a cada uno le dieron como una placa” (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019). “cada uno tiene un clan, les dieron a cada uno un hierro (...) si es Uriana, es Uriana; si es Epiayu, Epiayu” (L. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019)²⁹.

El señor Obdulio Castro llegó con algunos de sus hermanos y con muchos animales “tenían muchos animales, uhhhhh muchos, ellos eran ganaderos” (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019). Los habitantes de los alrededores de Toroqui eran en su mayoría la familia Castro y sus animales, quienes tenían mucho espacio para pastar. Los animales se alimentaron y reprodujeron en cantidad, tanto así que los hermanos tuvieron que separarse, unos hermanos le decían a los otros: “usted ya tiene muchos animales, tiene que irse a otro lugar” (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019). Es decir, en el momento en que se va ampliando el ganado y la familia los hogares se separan para crear otros hogares y lugares de residencia, “no así como

²⁶ Tinaja llena de oro y esmeraldas.

²⁷ Varias autoridades del resguardo de la Media y Alta Guajira mencionan que por los lados de Toroqui, las excavaciones hechas por la empresa Turkish han encontrado un cuerpo que se presume es de unos 200 años y no coincide con las características de la etnia Wayuu. Por el momento hay diferentes especulaciones sobre dónde están esos restos desenterrados.

²⁸ La Guajira en la mayoría de documentos revisados se divide en baja, media y alta, esta última corresponde al extremo norte. Mitológicamente se dice que de allí vienen todos los Wayúu.

²⁹ Cada clan tiene un símbolo que sirve para distinguirse de los demás y marcar su ganado.

ustedes los arijunas que viven todos amontonados; los mandó a vivir por allá, para que pasten los animales y porque crece la familia” (L. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019).

Este es el inicio de la historia de Toroqui, aunque en un principio las cosas salieron bien, los animales empezaron a morir repentinamente a causa de una extraña enfermedad. Toroqui era parte del camino de los comerciantes que iban de la Alta Guajira hacia Riohacha “la gente pasaba por aquí, cuando iban a Riohacha porque no había carretera, pura caminada y en burro, caballo; traían yuca pá venderla aquí, de allá; lo que siembran de allá, y lo traen en burro” (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019). Todos los que pasaban por dicho lugar, se percataron que debido a la enfermedad llamada carbón muchos toros habían muerto, así que la gente conoció el lugar como Toroqui, dice Santa:

Y entonces la gente me preguntaba a mí por qué Toroqui. Es que acá fue que se murieron unos animales, aquí fue donde se murieron bastantes animales, aquí fue donde murieron ¡bastantes! –Ah por eso le pusieron Toroqui, -ah yo creo que sí. Aquí, porque aquí se murieron toros, porque esto es una región ganadera. Ellos son ricos en animales. (...) ya después que se murieron ellos, pues quedamos nosotros y ahora es diferente a como vivían aquellos (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019).

En una entrevista con la autoridad tradicional de Miisishi, Emilio Vangrieken Apushana, menciona sobre su territorio ancestral Cucurumana, cercano a Toroqui:

Allá llegaron los viejos, los antiguos hace como como más de 200 años. Llegaron allí porque la ranchería de los viejos, que es pá allá cerca de Mayapo, tú sabes que el verano, pá allá tierra seca; en cambio pá acá hay buen pasto para los animales. Por eso, porque antes no es como hoy en día, que todo está cercado, todo está dividido, todo tiene su dueño. Antes era toda una tierra baldía, el que quiera llegar, no había alambres. ¿Quiénes son los dueños?, el dueño es el que llega porque es una tierra baldía. Ellos buscaron el pasto porque pá acá llueve más que allá. En verano se pasan pá acá (E. Vangrieken, entrevista, 13 de marzo de 2019)

Santa narra que antes se veían más las costumbres Wayuu, “ya ahora uno se civiliza, antes no estudiaban, no conocían letras ni nada, ni hablaban en el español, no se vestían como

ustedes. Ya ahora podemos vestirnos como ustedes, eso es estar civilizado. La generación anterior no era así” (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019)

Wilder Guerra, investigador Wayúu, escribió un artículo en honor a la muerte de Jarariyu, una Wayúu comunicadora social y directora del periódico Wayunaiki; en este artículo, Wilder menciona que hace diez años en Nueva York, en una reunión de investigadores indígenas comparó las fotos de dos mujeres Guajiras:

Una de ellas podía ver las líneas curvas que como arenosos arroyos pasaban por la cara de una anciana wayuu, en la otra estaba el rostro lozano de una joven indígena que se desempeñaba como directora de un prometedor medio de comunicación escrito en Maracaibo. Son dos guajiras, me dije, una recoge la trayectoria y el conocimiento de un pueblo milenario, la otra refleja la capacidad de ese mismo pueblo para responder creativamente frente a un universo cambiante (Guerra W. , 2019).

Santa también refiere que sus abuelos se alimentaban muy bien, hacían variedades de chicha o yajoushi “cuando en aquellos tiempos eran buenos” (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019). “La lluvia no es como ahora” (L. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019). “Hoy en día los frutos de los árboles son como flacos, es decir la fruta traía mucha pulpa, ya no trae tanto” (L. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019). “No trae vitaminas así, botan, así como seco. (...) ya no le gusta ni a los chivos, aunque ellos se lo comen, buscan los más dulcecitos, porque ellos son amargos. Hay unos más dulces que se buscan para comer” (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019).

Santa y Loida me preguntaban un día: “¿Te hablo del presente, el futuro o el pasado?”. Yo les respondí: “de todo, de lo que quieras, pues no se” entonces ellos expresaron: “¿cómo sobrevivía la gente antes?” Y yo repliqué: “y también como lo hacen hoy”.

“Así me decían los abuelos míos, y ellos también comían lo que comían los anteriores, los antepasados” (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019). Antes el azúcar, era miel de abeja, así se endulzaba la chicha, el café. También hacían chicha con frutos como la aceituna o el guácimo “ahí hay, busca una fruta negra, negra y dura” (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019). Antes había cosas como jabón para lavar la ropa sin necesidad de ir a comprarlo, ese jabón se saca como de una concha de un palo. “Es decir antes no había necesidad de ir a comprar

jabón o champú, ni de esas cosas” (L. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019). “Ni cuando uno se enfermaba uno iba al médico, todo lo tenemos aquí; sino que uno ya se civiliza y se va para allá, pero aquí hay medicina para curar de todo” (S. Epiayu, entrevista, 12 de marzo 2019).

Sino que ahora ya todo lo queremos así (risas). Porque aquí hay de todo para todo. Como lo que tengo echado es para protegerme del sol. Lo que ustedes llaman crema; bloqueador solar, *mashuca*, esta cosa negra en la cara. Hay muchas cosas; anteriormente no había necesidad de ir a comprar así. Antes, por eso la gente vivía más, porque todo era sano, natural. Puede que ahora si compramos algo ya es químico (...) porque el azúcar es malo, anteriormente se usaba miel y era más sano (L. Arregoces, entrevista, 16 de marzo de 2019).

Antes había mucha agua natural, ni siquiera en Jagüeyes, se llamaban lounjas, lagunas en español. “En pocas palabras para que pongas ahí, todo lo teníamos ahí, anteriormente” (L. Arregoces, entrevista, 12 de marzo 2019). La gente se alimentaba con palomas, conejos, venados, cerdos, puerco espines e iguanas.

Antes la comida Wayúu no llevaba arroz, pues eso es comida *arijuna*, todas las comidas eran con maíz molido “se hacía mucho sancocho” también se fritaba el maíz con el cebo del chivo que se mataba, no se necesitaba comprar aceite. La sal nunca faltaba, las personas Wayúu que trabajan en salinas iban a varios lugares para intercambiarla, “llevaban de por aquí queso, chivos, también lo que se sembraba” (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019). “Hay personas que todavía lo hacen, las personas que viven alejadas, muy alejadas de la ciudad, porque ven la necesidad de buscar eso. Nosotros porque vivimos cerca de la ciudad” (L. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019).

Santa y su hija Loida mencionan que el hecho de no salir a comprar los alimentos era beneficioso, pues los alimentos actuales traen químicos que hacen que los viejos les salgan arrugas y canen más rápido. “Tenía unas poquitas (canas), tenía el pelo así negro... puros alimentos no civilizados” (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019). “Ahora si se teje y se vende, y de allá se compra, de la ciudad” (L. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019).

Don Emilio, esposo de Mairecha Castro, hermana de Dolores Epiayu, expresa que lo más importante para vivir bien es el agua y el pasto, “y por allá no hay buena agua por eso no

hay buen pasto” (E. Van-Grieken, entrevista, 13 de marzo de 2019). Esta autoridad tradicional destaca que su comunidad vive del comercio, venta de chivos, artesanías como mochilas o chinchorros y cuando hay buenas lluvias se ve el maíz, el frijol y ahuyama; “desde 2010 no llueve como debe, solo llueve medio octubre” (E. Van-Grieken, entrevista, 13 de marzo de 2019). Don Emilio de tradición familiar es palabrero, su abuelo y su tío eran palabrerros.

Por otra parte, Juan Uriana Ipiano autoridad de la comunidad Wayuuchinka (tierra de antecesores) se dedicada a las artesanías y al pastoreo. En esta ranchería el agua es sacada de la quebrada y transportada a sus hogares en burro o bicicleta. Esta autoridad menciona que en una época vivían del carbón. Al hablar con Don Juan Uriana, así como con varios Wayúu, relata que antes había abundancia, que las épocas de lluvia eran buenas y puntuales, “hoy día no se sabe cuándo va a llover, a veces solo llueve dos veces” (J. Uriana, entrevista, marzo 13 de marzo de 2019). Juan explica porque la abundancia ahora solo está en la memoria:

Eso es por conflictos entre los Wayúu, por no actuar de buena forma Dios nos castiga. Antes los wayúu vivan en paz, no había conflicto como ahora; venía gente de otra parte y los acogían. Ahora los conflictos son por tierras y robo de animales; los abuelos de la autoridad vivían pacíficamente, en armonía (J. Uriana, entrevista, 10 de marzo de 2019. Traducción realizada por Omar Castro).

Omar, joven encargado de traducir la conversación con la autoridad tradicional apunta: “Así como tú dices Anaas akuipa. Ese consejo se transmitía de generación en generación” (O. Castro, entrevista, 13 de marzo 2019).

2. Capítulo II. Autonomía Wayúu

Teoría académica, constitución política y vida Wayúu

2.0 Bases para pensar la autonomía: Tokatlian y las relaciones internacionales, James Scott y las sociedades contra el Estado.

Para hablar de autonomía debemos tener en cuenta dos conceptos básicos: Estado y resistencia.

Para Tokatlian la autonomía desde la acción política es la condición de los Estado nación para sobrevivir como comunidad y estar bien económicamente. Para las relaciones internacionales, el análisis de la autonomía parte del Estado como actor central, pues es este el que mantiene las estrategias para obtenerla, mantenerla y aumentarla. Estos autores han tomado el derecho como punto de partida para analizar la participación de las naciones en asuntos internacionales. Para Richard Lindley la autonomía significa autogobierno, autorregulación/autodominio, tener control de las asuntos propios. Según este autor para tener autonomía es necesario tener metas, autodesarrollo y autoconciencia, actuar en libertad frente agentes externos. (Olaya, 2007; Russell & Tokatlian, 2013).

Juan Gabriel Tokatlian es el autor representativo del tema de autonomía en las relaciones internacionales, a lo largo de su carrera investigativa ha creado distintas categorías. Entre las categorías más destacadas está la de autonomía relativa, desde allí demuestra que los países toman decisiones influenciados por otros países, pero esto no los hace ser absolutamente subordinados a las potencias. Para este autor lo Estados piensan en sus propios términos de costos y beneficios. Posteriormente, Tokatlian trabajó con la categoría de autonomía ambigua, intentando superar la noción estado-céntrica, mencionando que el proceso de globalización obliga a tener en cuenta distintos actores no gubernamentales como transnacionales o instituciones supranacionales, ahora los Estados no son el centro del análisis. Desde esta categoría, el autor anota que la autonomía internacional no depende de lo externo, sino de lo que sucede en el plano Estado-sociedad y su proyección internacional, para ello cada actor debe contar con: madurez diplomática, fortaleza económica, capacidad tecnológica, cohesión social y legitimidad política. Tokatlian dice que la autonomía es esencialmente un concepto político

que se extiende como una aspiración y se refiere generalmente a la práctica externa de un Estado (Olaya, 2007).

Entre sus últimas ideas teóricas, el autor se detiene a mirar que sucede en la matriz interna Estado-sociedad; junto con Roberto Rusell desarrolla la categoría de autonomía relacional, que resulta ser la capacidad o disposición que tiene un país para actuar con independencia bajo un interés nacional objetivo. Desde esta categoría los autores anotan que el otro se empieza a integrar como parte de lo que uno es, esto para decir que tanto el Estado como la estructura internacional se constituyen mutuamente (Olaya, 2007).

La autonomía resulta ser el propósito de los Estados contemporáneos, especialmente para aquellos países que no son potencia y que de muchas maneras dependen de centros de poder para lograr sus metas e intereses. A lo largo del último siglo, así como ha crecido el poder hegemónico de Estados Unidos, la idea de autonomía adquiere más vigencia y va tomando nuevos significados según las circunstancias nacionales e internacionales. La autonomía a nivel individual se entiende como el estado en que un sujeto o un colectivo es autor de su propia ley (Olaya, 2007).

Según Olaya (2007), estos autores reflexionan sobre la autonomía para los Estados y las sociedades latinoamericanas en “un contexto para la acción” que se caracteriza por: la globalización, la posguerra fría, la integración y la democratización. Desde Cox el marco para la acción es una estructura que sigue cierta coherencia, pero es cambiante y ese cambio depende de las instituciones humanas y de las condiciones materiales. Se debe saber que históricamente la autonomía era algo que no poseían las regiones de América Latina por ser colonias, así resultaba ser una meta por alcanzar, y aun hoy lo es.

La dependencia nacional hace parte del plan de los gobernantes de distintas naciones para lograr sus objetivos propios y sacar máximo beneficio de su dependencia en algunas ocasiones con la idea de ser autónomos en el futuro. La globalización, la posguerra fría, la integración y la democratización, hacen que deba existir una resignificación del concepto de autonomía, que es la capacidad de tomar decisiones por voluntad propia, sin seguir las órdenes de otros (Olaya, 2007). Para estos autores el nuevo concepto de autonomía relacional es la disposición o capacidad de un país para conducirse de manera independiente y en cooperación

con otros de manera responsable. Para este concepto el “otro” no es un opuesto, sino un complementario, una parte integral de lo que uno es (Olaya, 2007).

La autonomía relacional no se refiere solo a la política exterior de los Estados, se trata de una perspectiva en la que existen actores no estatales que empiezan a tener papeles importantes en los asuntos internacionales. El análisis desde la autonomía relacional, no niega las relaciones de dominación, por el contrario esta forma de analizar las situaciones nacionales e internacionales permite definir la autonomía como una habilidad que tiene un país para crear políticas de interés nacional.

Para el caso indígena la autonomía es un proceso complejo, que al analizarlo desde la autonomía relacional indígena deja ver negociaciones específicas y circunstancias particulares con diversos actores, en ámbitos locales, nacionales y globales, y con procesos parciales que tienen implicaciones políticas particulares, donde convergen distintos actores con distinto intereses (Ulloa, 2013; Russell & Tokatlian, 2013).

La autonomía puede ser entendida como el conjunto de herramientas jurídicas y políticas que dan los Estados a los distintos colectivos y que propician el ejercicio de autodeterminación a pueblos indígenas, pero también se puede ver como una forma radical que puede llegar a redefinir el Estado y la nación. Pese a todo esto, la autonomía indígena resulta ser un proceso complejo que va más allá de reconocimientos legales nacionales e internacionales.

Ulloa (2013), toma la idea de Tokatlian sobre la autonomía relacional y la utiliza denominándola autonomía relacional indígena. Desde este postulado, Ulloa comenta que son diversos los factores que crean y permiten la autonomía indígena en sus territorios, allí están relaciones locales, nacionales e internacionales, es decir una ecogubernalidad que articula lo local con lo supranacional.

Los pueblos indígenas han generado procesos autonómicos relacionados con el control territorial, el gobierno propio, la jurisdicción indígena, el manejo ambiental etc. Estos procesos son desafíos permanentes que generan diversas clases de reconocimientos. Así, la autonomía relacional indígena es una noción para pensar la capacidad de autodeterminación de los pueblos indígenas en sus territorios, partiendo de distintas relaciones, negociaciones y confrontaciones, donde puede o no existir participación del Estado, al igual que organismos nacionales, locales

e internacionales, todo esto con la idea de buscar el reconocimiento y la implantación de una autonomía política y territorial, agarrándose de herramientas jurídicas estatales como de otras herramientas que no están dentro del marco normativo de la constitución (Ulloa, 2013).

Como vemos, para los teóricos de las relaciones internacionales la autonomía debe ser estudiada a partir del Estado; la evolución de esta teoría fue avanzando hacia el reconocimiento de otras instituciones que deben ser centrales en dicho proceso, desde actores locales hasta actores internacionales, esto debido al cambio que ha traído la globalización. Pero, esta visión, no es la única, ni tampoco la más reflexiva, pues aunque hoy estemos en la época de la globalización, las dependencias regionales, internacionales y continentales siempre han existido, eso ya lo ha planteado Samir Amín entre otros autores. Por otra parte, podemos pensar el tema de la autonomía, alejándonos del Estado y también de las hoy instituciones globales, creadas por los mismo Estados hegemónicos. Podemos pensar en la autonomía como una elección de ciertos grupos y sociedades, que prefieren organizarse, pensar y creer de diversas formas. Podemos ver que existen grupos que aunque conozcan una forma de vivir (que para nosotros es la única), prefieran vivir de otra manera.

Las personas y grupos sociales son capaces de prever el Estado, de evitarlo, de huir de él, a esta perspectiva, James Scott le denomina “historia anarquista”, para este autor existen grupos que viven fuera del control estatal³⁰. James Scott en sus postulados tiene como premisa central la libertad o autonomía tanto a nivel histórico, como contemporáneo. El plus de este autor es darle relevancia a las formas cotidiana de resistencia que se ocultan en prácticas diarias: “formas diarias de resistencia”, que son formas de encarar la dominación (Gómez, 2011).

“Entre anarquistas y Pierre Clastres, entre las sociedades salvajes y la aparición del Estado, vemos un asunto fundamental: no se trata de *qué* es lo que pensamos, sino *cómo* lo pensamos” (Mellado, 2013, pág. 20). Como ya mencionamos la población Wayúu está dividida por clanes, cada clan es independiente uno del otro. No existe una autoridad superior para lo que se denomina pueblo Wayúu (como un presidente de una nación). Al contrario, cada parcela, ranchería o Eirriku es un poder sin superiores, ninguna autoridad tradicional está bajo el dominio político de otra. Juan Uriana mencionaba que se trata de una organización matrilineal

³⁰ No solo eso, el autor dice que antes de la era actual (es decir 2000 años atrás, el 1% de la historia humana), la mayoría de los humanos Vivian en unidades de parentesco, en ausencia de cualquier estructura estatal.

que se puede definir en términos de federaciones, que son guiadas por una ley de origen y un sistema jurídico que porta todo el pueblo Wayúu, pero que son aplicadas o conformadas por la autoridad de cada familia y territorio. Para “Kropotkin,(...) al igual que Clastres, el rol del apoyo mutuo en sociedades primitivas es conservar la *regla de cada uno para todos* dentro de la unidades separadas que representa cada tribu o clan” (kropotkin, 1989, p. 133 citado por Mellado, 2013 P. 10.).

Pierre Clastres es bastante claro al señalar que la ausencia del Estado en las sociedades primitivas no es una falta que ocurre por estar en la infancia de la humanidad o porque están incompletas, ni mucho menos porque se trata de sociedades “pre-políticas”. De ahí que no sólo sean sociedades “sin Estado”, sino, más aún, “contra el Estado”, es decir, que funcionan de tal forma que impiden el surgimiento del Estado como poder político separado de la sociedad (Mellado, 2013, pág. 23).

Las divisiones y formación de nuevas rancherías, resulta ser un aspecto fundamental; permanentemente se escucha entre los Wayúu que diferentes clanes están en conflicto o que una ranchería se separa de otra, creando nuevas comunidades. Para Mellado (2013) Clastres defiende que la guerra tiene como propósito conservar la independencia de las comunidades, “invirtiendo a Hobbes en el sentido que la guerra primitiva no es del *uno contra todos*, sino del *todos contra la unificación*” (Mellado, 2013, pág. 10). Vemos entonces estrategias fijas contra la unificación, así los Wayúu se niegan como sociedad a unificarse con el Estado colombiano o venezolano, manteniendo una estructura social propia en el siglo XXI y aun con dificultades para sobrevivir culturalmente, siguen atrayendo a personas no indígenas a formar parte de su organización social, con estrategias como el casamiento de hombres arijunas con mujeres Wayúu (teniendo en cuenta que su estructura social es matrilineal). Los Wayúu no propenden por la unidad a los Estados nación que hacen parte de su territorio, ni la unificación entre los wayúu mismos. Aunque algunas organizaciones se refieren a la “gran nación Wayúu”, queda claro que para los Wayúu siempre será más importante su clan antes que la afinidad con todo el pueblo Wayúu.

Según Mellado (2013) y la visión empírica en la Guajira, el Estado busca la unificación que conlleva al etnocidio, pues el Estado busca adherir a los indígenas a la lógica occidental-estatal de la eliminación de la diferencia (Mellado, 2013), así mismo la eliminación de lo que

estamos pensando por autonomía. Clastres menciona que son sociedades que luchan contra la formación o aparición del Estado y su intromisión. Podemos ver que los Wayúu y pueblos indígenas son sociedades que hoy en día más que luchar contra lo estatal como una realidad, luchan por el mantenimiento de su autonomía y lo que esta implica, a sabiendas que de un modo u otro están inmersos en la realidad estatal, económica y hasta su organización social.

Los Wayuu son un pueblo que entra en la categoría clastriana de “sociedades contra el Estado”, no solo porque están contra de la unificación que busca hacer el Estado colombiano y venezolano, sino también por el hecho de que en su forma de organización social los conflictos son básicos, lo que genera divisiones y unidad clanil.

Ahora bien, no está de más hablar de resistencia, la otra cara de la investigación sobre la autonomía. Como categoría tiene varias connotaciones, desde la conquista el pueblo Wayúu se ha caracterizado por ser un pueblo guerrero, tanto desde su sociedad misma, como contra la intromisión de la colonia y la república. Los Wayúu como ya lo vimos en el recorrido histórico, han hecho una resistencia, no solo a la autoridades españolas en términos de impuestos, robos, desordenes y confrontaciones armadas, sino que también se resisten a organizarse de la forma europea, es decir en pueblos; en términos prácticos la organización territorial en rancherías es un ejercicio de resistencia/autonomía. Los Wayúu durante toda la colonia resistieron de manera militar y lograron una soberanía territorial, pero hoy en día esa resistencia no sigue siendo de forma directa. Hoy dicha autonomía la ejercen con mecanismos legales, estrategias culturales y prácticas cotidianas.

Los subalternos o dominados tienen una forma de actuar frente al público y sus dominadores. Para “Scott la resistencia surge de la sistemática humillación personal que caracteriza la explotación”, hablando así de resistencia cotidiana. Para Scott, cada grupo subalterno crea una forma de *discurso oculto* que critica de forma escondida el poder del dominador. La resistencia es una respuesta natural al poder, se trata de unas formas de reacción no planeadas que surgen de forma espontánea (Gómez, 2011).

2.1. El concepto de autonomía actualmente: revisión teórica

Tener autonomía es ser capaz de gobernar de manera soberana y como menciona Lucy Mair (2001), protegerse de los asuntos externos y evitar el caos interno. El asunto es que gran parte de los Estados actuales desarrollan políticas desde estándares internacionales y lógicas exteriores, siguiendo patrones europeos contemporáneos (Giraldo, 2017). Tal es el caso de la constitución política de Colombia de 1991, la cual designa leyes para la protección de grupos étnicos y sus territorios, pero al mismo tiempo da cabida a la explotación de recursos naturales que se encuentran en su mayoría en dichos territorios étnicos (Escobar, 2007). Este análisis parte de la idea de que, aunque legalmente países como Colombia son independientes, la realidad es que las independencias se realizaron bajo parámetro europeos occidentales, es así como la constitución colombiana responde a acuerdos sociales europeos como los derechos humanos, de igual modo que sucede con lo económico.

Los pueblos indígenas han sido afectados históricamente por el colonialismo³¹ y la colonialidad³². Por ende, la autonomía resulta ser el núcleo de las reclamaciones jurídicas de estos pueblos. En septiembre de 2007 en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DDPI), se menciona que los grupos indígenas “tienen un derecho a la autonomía explícitamente consagrado por el derecho internacional universal. Además, el artículo menciona el tema de los recursos necesarios para el funcionamiento de la autonomía” (Kuppe, 2010, pág. 98). Igualmente, el artículo 5 da relevancia a las instituciones propias de los indígenas, aunque el artículo 46 enfatiza en que lo propuesto en la declaración, no tiene el ánimo de incentivar a la separación o atacar la soberanía de los Estados (Kuppe, 2010).

Kuppe (2010), señala los conceptos básicos relacionados con la libre determinación y la autonomía como normativas. La libre determinación nace de la descolonización y de la idea de que cada pueblo debería tener su Estado. La carta fundacional de la ONU, menciona que la libre

³¹ Hace referencia al periodo histórico, es decir al periodo en el que la corona española tuvo control directo sobre gran parte de América..

³² Aspectos ideológicos que afectan a los grupos étnicos de hoy en día y son en cuanto a los residuos históricos del colonialismo español. Se refiere a un ‘patrón de poder’ que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas que no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino que también subalternizan y obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Quijano, 2000 citado en Restrepo, 2019, pág. 3)

determinación es un principio que permite la paz internacional y está relacionada directamente con la libertad y la relación entre grupos organizados como pueblos y la institucional del Estado (Kuppe, 2010).

Según el artículo 4 de DDPI³³, los indígenas tienen la autonomía como un derecho con el que se ejerce la libre determinación (Kuppe, 2010). “En el discurso sobre etnicidad y derecho, muchos autores consideran los arreglos de autonomía como mecanismos para garantizar un derecho de grupos étnicos a la libre determinación interna” (Kuppe, 2010, p. 113). Para este autor hay cuatro fundamentos de la libre determinación desde el derecho positivo:

La práctica de los Estados de formar Estados nacionales, especialmente en el marco europeo; su aplicación en el contexto de la descolonización de los países ultramarinos; la integración del derecho a la libre determinación; y la libre determinación como derecho a un Gobierno representativo como condición para garantizar la integridad territorial estatal (Kuppe, 2010 P. 104)

La libre determinación y autonomía están relacionadas con la noción de pueblo, y permite pensar que, así como los Estados nacionales necesitan de cierta autonomía y poder para ejercerla, también tiene el deber de otorgar dentro de sus límites territoriales una autonomía a los pueblos que estén dentro de dichos límites. Esto con el fin de garantizar la integridad del Estado mismo (Kuppe, 2010).

Estas ideas proceden de un mundo moderno que solo en lo superficial reconoce la diversidad y el hecho de que en los territorios estatales hay distintos pueblos y formas de concebir la realidad, lo que permite afirmar que el proyecto de civilización occidental no ha afectado la mentalidad ni el carácter de algunos pueblos, aun cuando el objetivo de dicho proyecto ha sido la homogenización. En Colombia, a casi 30 años de la instauración de la nueva Constitución que propende por la autodeterminación³⁴, la realidad es que el proyecto de país

³³ Artículo 4 Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas (Naciones Unidas, 2007)

³⁴ Soriano menciona que los pueblos indígenas utilizan la categoría de autodeterminación (relación directa con la soberanía, y sin dominación, es decir sin estar sujetos a un Estado), para definir lo que realmente resulta siendo sinónimo de autonomía, que tiene como propósito final un autogobierno dentro de lo que se denomina Estado (Soriano, María, 2013).

que tienen los diferentes gobiernos es una apuesta por la homogenización. Así como antes se trataba de una integración a nivel racial a la nación, hoy los gobiernos tienen la idea de una integración económica, lo cual choca con la realidad de las comunidades (Delgado, 2013), en este caso con la realidad que viven las comunidades Wayúu y gran parte de las personas que viven en la Guajira.

En las últimas décadas la autonomía y la reconfiguración del Estado están siendo analizados. González (2010), define la autonomía en plural, las cuales son construidas con diferentes matices culturales. Este autor asevera que existe un dilema crucial; los Estados han dado instrumentos legales a los pueblos indígenas para reivindicar sus autonomías y ejercerlas de forma democrática y bajo sus propios postulados, pero al mismo tiempo el Estado desde una perspectiva neoliberal limita los procesos de autonomía, el control de su territorio y de sus propias leyes. La categoría de autonomía ha sido utilizada por movimientos sociales y grupos que hacen resistencia a los Estados, y estos la utilizan para recobrar legitimidad y responder a las demandas hechas por las comunidades étnicas (González 2010).

A pesar de los tratados internacionales y los desarrollos normativos, en América Latina los regímenes autonómicos³⁵ o las autonomías territoriales³⁶ siguen siendo vistos por los Estados y las élites económicas como algo peligroso, para las instituciones estatales estos regímenes o derechos a la autonomía amenazan la integridad y la soberanía territorial. Para González (2010), la autonomía es como “un régimen político formal (es decir, legal) de autogobierno territorial en el cual el Estado reconoce derechos, tanto colectivos como individuales, a los pueblos indígenas de manera que éstos pueden ejercer el derecho de autodeterminación” (González, 2010, p. 38).

La autonomía territorial busca el desarrollo de ejercicios colectivos y administrativos desde la visión de las comunidades, y estos derechos parten de una negociación con el Estado (González, 2010), además involucra en la discusión y muestra que los indígenas han tenido

³⁵ El establecimiento de regímenes autonómicos conduce a la reorganización territorial de los Estados de acuerdo a parámetros apegados a las condiciones reales de las comunidades y regiones (ya sean poblaciones indígenas o con componentes mestizos). También conduce a la descentralización política, ya que al interior se sostiene bajo el principio de la autodecisión de los pueblos, y al exterior, da vida a poderes regionales y locales que serían producto de la conformación plural de los países (Corona de la Peña, 1997, pág. 8)

³⁶ Según la sentencia T- 520/94 Derechos a la autonomía que el Estado garantiza a determinados territorios. Este concepto parte de la idea de Estado unitario.

éxito con los regímenes autonómicos. Para que las demandas con respecto a la autonomía tengan éxito es necesaria que se abran para los demandantes (en este caso para los indígenas) canales que permitan acceder al poder (Van Cott, 2001, citado por González, 2010 p. 32)

González también cita a Assies, con el ejemplo de los Kuna de Panamá, quienes han tenido un alto control cultural y determinación desde sus instituciones tradicionales encabezadas por las autoridades indígenas que llevan a cabo “un proceso amplio de reorganización de su sistema social y político dirigido por sus autoridades tradicionales” (Assies, 2005, citado por González, 2010 p. 46). No obstante, y por los grandes avances que comenzaron desde 1980 hacia 1990, el Estado panameño cambió de un régimen de bienestar a un régimen neoliberal, donde se aprovecha el subsuelo para la explotación de recursos (Assies, 2005 citado por González, 2010). Con el régimen neoliberal se ha perdido autonomía y el control sobre los territorios (Jordán, 2008, citado por Gonzales, 2010).

En el caso colombiano las entidades autónomas indígenas son reconocidas legalmente como resguardos, estos tienen el 84 % de la población indígena del país y ocupan casi un cuarto del territorio total de Colombia³⁷ (González M. , 2010). Los resguardos son instituciones indígenas reconocida por el Estado como propiedad colectiva, en el territorio de resguardo habitan comunidades indígenas que tienen el derecho a tener una organización autónoma. Estas entidades no reciben recursos directos del Estado, sus ingresos los negocian las autoridades de los resguardos con las alcaldías y gobernaciones.

Conforme a esta perspectiva, el resguardo es el espacio donde se confina el ejercicio de la jurisdicción indígena, uno de cuyos rasgos distintivos lo constituye un sistema de distribución de los derechos sobre la tierra basado en la propiedad colectiva, por oposición al derecho civil estatal que se edifica en torno a la noción de propiedad privada (Lopera, 2010, pág. 63).

Las entidades denominadas resguardos son espacios donde se reconocen y protegen las prácticas religiosas-espirituales de los indígenas, sus prácticas económicas y valores. Con esta institución el Estado se compromete a consultar las medidas que afecten a la población que está en dichos territorios, establecer medios para el desarrollo autónomo de la forma de vida de estos

³⁷ No se puede excluir a la población indígena que no tiene reconocimiento legal de su territorio.

grupos y proporcionar los recursos necesarios para esto. Estas entidades son administradas por las autoridades tradicionales o cabildos de las comunidades. Estos territorios son inembargables, inalienables, están conformados por unas o más comunidades indígenas y amparadas por el fuero indígena y su sistema normativo propio (DANE, 2019; Ministerio de agricultura y desarrollo rural, 2019; Artículo 21, decreto 2164 de 1995). La autonomía indígena en Colombia se ve enfrentada a una serie de retos como lo es el conflicto armado generado por los cultivos ilícitos y la violencia, también la negligencia estatal para el desarrollo de las entidades territoriales indígenas (ETIS), entidades que todavía no existen y que deben crearse conforme a la ley orgánica de Ordenamiento Territorial (Loot). Estas entidades fueron diseñadas con el artículo 286 de la Constitución Política de Colombia, donde se define como entidades territoriales a los departamentos, municipios y territorios indígenas, que gozan del derecho de administrar sus recursos (Territorio indígena y gobernanza, 2019). Pese a las dificultades y negligencia del Estado, los pueblos indígenas no se limitan y “enfrentan estos desafíos (narcotráfico y violencia) mediante expresiones concretas de autonomía territorial” (Ulloa, 2008 citada por Gonzales, 2010 p. 51).

El papel que juega la autonomía en un régimen neoliberal en la época del multiculturalismo sugiere entenderlo como una política y discurso estatal que apunta por la diversidad cultural, pero absurdamente pretende preservar estructuras económicas y de poder de la sociedad mayoritaria (González, 2010). En los hechos reales, ni la aceptación por la diversidad es genuina, ni el orden establecido por el poder central es el que se ejerce en los territorios. Muy por el contrario los indígenas, en este caso los Wayúu, hacen real su autonomía por medio de mecanismos y relaciones propias de su pueblo que se posibilitan por ubicación y conocimiento de su contexto. Es decir que la autonomía proclamada por el Estado es meramente normativa, mientras que las prácticas culturales y económicas de autonomía del pueblo Wayúu son hechos que ocurren en el territorio y la vida social.

Soriano (2013), reflexiona sobre las competencias y niveles del derecho a la autonomía política, se pregunta si la autonomía es una independencia del Estado o un autogobierno dentro del Estado. Para esta autora hay una diferencia entre los conceptos de autodeterminación y el de autonomía, este último término es el que se posibilita legalmente dentro de los límites del Estado, por el contrario, el término autodeterminación tiene más relación con el carácter

soberano de los Estados; también resalta la necesidad de un pacto entre el Estado y los indígenas, para que estos sean considerados “sujetos colectivos de pleno derecho”. Para Soriano los Estados-nacionales como el colombiano no surgieron de un común acuerdo entre todos sus ciudadanos; existe una creencia general de que hay un contrato entre los ciudadanos, que conlleva a crear un Estado-nación, pero como es lógico los Estados latinoamericanos actuales surgieron de la imposición dominante de los criollos; ni las etnias, ni diferentes grupos fueron consultados para creación de estos. Es así como el Estado nace con la contradicción interna de querer tener un solo tipo de personas, con una población homogénea y uniforme, mientras que unos grupos étnicos que están dentro de los límites territoriales de que se denomina Estado, luchan por mantener sus identidades colectivas. “Hubiéranlo asumido de buena o mala gana, con mayores o menores reticencias, el convenio político no fue el resultado de una libre decisión de los pueblos indios” (Luis Villoro, 1998, p. 80., Citado en Soriano, 2013)

Según el punto de vista de Soriano, quien cita a López (2006), la autodeterminación para los pueblos indígenas es como la libertad en los individuos, resulta ser un derecho fundamental. Si un pueblo pierde su autodeterminación, se deshumaniza (Soriano, María, 2013). José Luis Cuevas (2005) citado por Soriano (2013), menciona que los pueblos indígenas buscan que se les reconozca su autonomía, lo que no significa la búsqueda de una independencia del Estado nacional. Con el reconocimiento de su autonomía, los indígenas buscan su sobrevivencia y desarrollo como pueblo. La autora postula que la autonomía requiere: autonomía lingüística, autonomía educativa, autonomía territorial, autonomía de recursos y autonomía política. “Los indígenas de cualquier lugar sienten la autonomía no solamente como un derecho, sino como un derecho de primer orden derivado no del reconocimiento del Estado sino de la propia y previa existencia del pueblo indígena” (Soriano, 2013, pág. 10). Los Estados deben reconocer el derecho a la autonomía, partiendo de la idea de que la autodeterminación indígena es anterior tanto al colonialismo europeo en América, como al Estado creado por los criollos.

Para Soriano (2013), la autonomía indígena no se trata de postular un proyecto único y definitivo sobre la autonomía. Por el contrario “cada pueblo o región debería desarrollar su propio proyecto autonómico según su contexto histórico y social” (Soriano, 2013, p. 14). El objetivo del proyecto de autonomía es tener “la capacidad libre de ataduras de los pueblos indígenas para decidir sobre su organización social y su entorno (territorio y recursos)”

(Soriano, 2013, p. 15). Lo que los pueblos indígenas reclaman como autonomía solo es una cuota de autogobierno, con la idea de ejercer esa autonomía dentro del Estado y sin la pretensión separatista (Soriano, 2013).

Aunque se han logrado avances en las diferentes políticas, la realidad según Cox (2014), es que la globalización neoliberal es un proyecto político-ideológico difundido por una clase, en este caso una burguesía transnacional, que resulta ser un nuevo y muy importante agente en las relaciones económicas y políticas del mundo contemporáneo y que necesita disponer de los territorios y sus recursos, por ende, no le conviene que se desarrolle una verdadera autonomía en los territorios indígenas (Cox, 2014). En contraposición a esto, la autonomía indígena es una realidad que se expresa en las prácticas cotidianas, por esta razón el Estado debe aceptar que existen otras lógicas de ser humano y otras maneras de organizar una sociedad. Iris Aguilar Ipuana (1990), en su texto “¿Qué política buscamos los wayuu?” señala:

Somos un pueblo que desde la conquista atraviesa por grandes dificultades; los extranjeros nunca han comprendido nuestra manera distinta de concebir la vida. Para ellos- antes y ahora- somos un pueblo inferior, carente de inteligencia, supuestamente manifiesta en nuestra poca capacidad productiva. Jamás han interpretado nuestra realidad socioeconómica: producimos lo que necesitamos de acuerdo con nuestras propias leyes económicas, que son ajenas a la productividad y a la exageración de ganancia; nuestra producción ni es pequeña ni es grande; simplemente, la necesaria para vivir como nosotros lo deseamos (Aguilar I., 1990, pág. 278).

Giraldo (2017) describe la paradoja del Estado, que reconoce el derecho de protección de lo étnico y sus territorios, pero al mismo tiempo incita a entidades internacionales a extraer recursos naturales que se encuentran en dichos territorios. Este autor examina de forma hermenéutica algunos artículos de la constitución nacional, los cuales garantizan la protección de los territorios ancestrales; pero la verdad es que la Constitución colombiana de 1991 reduce el mundo indígena, facilitando políticas para el dominio de estos territorios y los adhiere al proyecto de desarrollo hegemónico (Giraldo 2017). En su texto “etnografiar el Estado”, el autor reflexiona sobre el modelo de igualdad para los pueblos minoritarios y para ello recurre a hacer

una descripción general de los artículos que velan por la protección de la diversidad étnica y cultura³⁸.

Estas comunidades rurales se han caracterizado por una exclusión histórica respecto a otros grupos sociales del ámbito nacional; y en este sentido, no han tenido las mismas oportunidades de empleo y acceso a los servicios públicos, la protección de la salud, la cultura y la administración de la justicia como consecuencia de situaciones que los desvinculan del control de sus territorios y los sometieron a condiciones de pobreza (Giraldo, 2017, p. 114).

Este autor menciona que, a pesar de circunstancias difíciles como el conflicto armado, los indígenas de Colombia conservan su legado ancestral, sus aspectos políticos, económicos y ambientales, que han pervivido y trascendido. Aun con la creación de normas nacionales e internacionales sobre este asunto, el problema esencial radica en el desconocimiento cultural de esta población, “la discriminación, exclusión, minimización, despojo y reducción a determinados espacios geográficos que se ejercen desde las diferentes estructuras del Estado y también estructuras sociales, (que) se han traducido en serios riesgos para su desaparición física y cultural” (Giraldo, 2017, pág. 117). La utópica protección que manifiestan los artículos de la constitución de 1991 son una conquista de las clases que han sido marginadas, como la población indígena que ha sufrido un exterminio, para el día de lo hoy ser menos que el 4% de la población colombiana. Sin embargo, estas normas son solo acuerdos firmados que en la mayoría de los casos no guardan relación con la realidad contextual indígena.

Para poder entender la relación entre el Estado-nación y las autonomías de los pueblos indígenas, se debe partir del hecho que los diferentes países están en constante interacción política, económica, comercial y cultural. De esta manera los proyectos nacionales y globales están mediados por una clase que se apropia de la riqueza explotando tanto a los humanos, como a la naturaleza (Petras, 2006). Actualmente estos poderes no solo están expuestos y se dirigen dentro de la nación; la globalización³⁹ o globalitarismo⁴⁰ como lo llama Troulliot (2010) permite que las élites de los países del primer mundo se impongan sobre los demás, en una alianza con

³⁸Entre ellos los artículos: 1,7,8,10,13,63,68,70,72,93,96,171,176,246,186, 187,321,329,330,356 y el transitorio 55 y 56 entre otros.

³⁹Flujo masivo a nivel global.

⁴⁰Como aspecto ideológico.

la élites nacionales y regionales, imponiendo lo que se ha denominado colonialidad. El Estado según este autor está presente de manera intermitente en diversos aspectos, el proceso de globalización ha hecho que se reduzca y no tenga una función fija, no obstante, el Estado no está declinando y como bien lo menciona Althusser (2003), su actuar se puede ver ideológicamente en los individuos que producen el sistema y lo ayudan a reproducir (Althusser, 2003).

Para Baena (2015) los fundamentos de la autonomía indígena desde la antropología son, por un lado, el colonialismo que tiene como punto de partida los gestos fundacionales del año 1492 con el encuentro de dos mundos, el europeo y el americano. Para la historia oficial el colonialismo terminó con las independencias, pero como ya se mostró, los Estados no tienen una plena autonomía, sino que son guiados por parámetros de la élite internacional; a nivel historiográfico el colonialismo sigue vigente y se manifiesta desde la colonialidad. Por otro lado, Baena menciona la expulsión de los judíos y de los musulmanes de la península ibérica⁴¹. Este gesto corresponde a la idea occidental de una sola religión, una sola política, una apuesta donde la pluralidad de pensamientos es una adversidad. Esos dos acontecimientos, la fecha en que las naves de Colón vieron tierra firme y la expulsión de los judíos de tierra ibéricas⁴² son el nacimiento de la modernidad (Baena, 2015).

Otro fundamento que muestra al colonialismo como un proceso que continua y es la columna vertebral de la cultura moderna occidental, es el gesto colonial, tanto así que términos como modernidad y colonialismo se pueden confundir (Baena, 2015). El discurso de desarrollo es lo que antes la conquista utilizó bajo los nombres de civilización y progreso. “El colonialismo se revela como un artefacto conceptual que trasciende las limitaciones cronológicas impuestas por una visión histórica” (Baena, 2015, p 106).

⁴¹ Dicho exilio fue la culminación de un proceso de exclusión cultural que tuvo inicio a partir de las primeras cruzadas (Claro, 2009, p. 97) y que no se concretaría sino el 31 de marzo de 1492 (Claro, 2009, p. 221), cuando los Reyes Católicos firmaron, en la recién conquistada Granada, el decreto de expulsión de los judíos (Baena, 2015, pág. 103)

⁴² Bajo estas mismas ideas, los musulmanes también fueron expulsados del territorio de Granada, este proceso inició en 1582, cuando el rey Felipe II postuló la expulsión como la única solución.



2.2 Autonomía indígena y derechos

En estos términos, aunque la Constitución colombiana de 1991 presume ser democrática y brinda mecanismo para la protección de las minorías, el actuar de los gobiernos sigue las lógicas del desarrollo, de la colonialidad, de su sinónimo: colonialismo-modernidad. Por un lado, está el caso de la jurisdicción indígena que tiene derecho a ejercerse en tanto no se salga de los parámetros de la cultura mayoritaria, aquí se denota una fuerte contradicción, en la que el Estado brinda una “autonomía”, pero condicionada. Por otra parte, el de la consulta previa que busca que los proyectos propuestos por los gobiernos sean avalados por las minorías, y cuando estas no dan el aval, son vistos como el obstáculo desarrollo del país (Baena, 2015).

Las consultas son en realidad reuniones que simplemente muestran el proyecto casi puesto en marcha, la queja más mencionada es que las autoridades Wayúu con las que se pretende negociar no entienden los términos en los que se plantean los proyectos, “en otras palabras, lo que parece ausentarse en el edificio jurídico que el ordenamiento colombiano ha construido para defender la integridad de los pueblos indígenas, es la autonomía que el colonialismo moderno les ha negado desde el *descubrimiento*” (Baena, 2015 p. 115).

El panorama, sin duda negativo, no es sin embargo insoluble: el ordenamiento jurídico colombiano cuenta con las herramientas necesarias y suficientes para reconocer a las comunidades indígenas el espacio de autodeterminación que les corresponde histórica, política, filosófica y antropológicamente. Esos instrumentos normativos se encuentran primordialmente en el ordenamiento territorial y son de variada estirpe, aunque su eje central puede hallarse, precisamente, en el principio de autonomía territorial introducido por la Constitución de 1991. El territorio es, después de todo, el principio y el fin de las problemáticas que aquejan a las comunidades indígenas desde el *descubrimiento* hasta nuestros días (Baena, 2015 p.115)

2.3 La autonomía indígena en la constitución colombiana

Desde la constitución colombiana, el artículo 246 de la constitución política menciona que desde que estén dentro de las normas constitucionales, las autoridades indígenas pueden ejercer funciones jurisdiccionales en sus territorios con sus procedimientos y normas tradicionales. La corte constitucional ha reconocido que la constitución colombiana se funda en el principio del pluralismo jurídico y la protección de la diversidad cultural y étnica, reconociendo que las comunidades indígenas tienen autonomía administrativa, presupuestal y financiera, junto con autonomía política y jurídica en sus territorios. Con la sentencia T- 552 del año 2003, se reconoce que el fuero indígena es un derecho de las comunidades indígenas. Mediante este tiene la posibilidad de ser juzgados por sus propias normas y procedimientos respecto al modo de vida que lleven. Este reconocimiento parte de la imposibilidad de traducción literal de los diversos sistemas indígenas al sistema jurídico nacional y, al contrario, reconociendo entonces la incompatibilidad del derecho positivo con las creencias “mágico-religiosas” de los nativos americanos (Ibarra, 2010).

Siguiendo con las sentencias, la T-811 de 2004, postula que el respeto por la diversidad cultural tiene que ver de forma directa con los parámetros valorativos de las comunidades y requiere la preponderancia de un relativismo moderado, tolerancia y respeto por la especificidad cultural. De igual forma vuelve a reiterar la idea de la defensa de unos mínimos éticos universales que trascienden y dialogan con las diferentes culturas. Así mismo, la sentencia T-009 de 2007, reconoce que es aventurado establecer reglas generales para todas las culturas del país, mencionando que a mayor conservación de costumbres y su uso, mayor es la autonomía.

Estas sentencias dejan ver que “el neoconstitucionalismo es una teoría neocolonial del derecho, porque responde a un paradigma moderno (Continental o anglosajón)” (Ibarra, 2010, pág. 61).

Este hecho aunque responde a la necesidad de reconocer los sistemas jurídicos Indígenas - entre ellos el wayúu- en el régimen constitucional colombiano, también demuestra al interior de nuestra cultura occidental que el espacio jurídico wayuúu no existiría sin ese reconocimiento y por lo mismo es un argumento neocolonialista (...) debemos comprender en este sentido, que por el contrario, la autonomía e identidad del pueblo wayuu, entre otros, y de su manera de lo jurídico no pueden depender del reconocimiento estatal, con más razón si existe con anterioridad a la fundación del Estado Colombiano desde sus prácticas ancestrales cuya validez no depende de las normas estatales sino de su autodeterminación (Ibarra, 2010, pág. 61).

Así mismo, desde las perspectiva de la corte constitucional, la garantía de la autonomía indígena es una cuestión atinente a la protección de los derechos fundamentales, cuando las injerencias afectan el derecho a la integridad étnica, cultural, social y económica de los pueblos y las comunidades indígenas” (Woischnik, 2006, pág. 770).

El artículo 287 respecto a la autonomía en las entidades territoriales establece que estas tienen autonomía según sus intereses y dentro de los límites de la constitución para gobernarse por autoridades propias, administrar recursos, participar en las rentas nacionales.

La corte constitucional ha destacado reiteradas veces que sólo se habrá hecho justicia al artículo 7 de Constitución Política una vez que se les conceda a las comunidades indígenas un máximo de autonomía. Sólo con un máximo de autonomía se puede asegurar la supervivencia cultural de las comunidades indígenas⁴³. Sobre la base de esta reflexión, la corte constitucional desarrolló el principio de maximización de la autonomía, frente al que opone una limitación de injerencia como forma de proteger intereses superiores⁴⁴ (Woischnik, 2006, pág. 773)

⁴³ T -349/96 , T- -523/97, T-266/99

⁴⁴ T-349/96, T- 523/97; SU 383/03

Así, para la Corte Constitucional el derecho a la autonomía de las comunidades indígenas es un interés general de toda la nación, pues pone en funcionamiento el artículo 7 de la Constitución Política.

La concreción de la autonomía se materializará sobre la base de las entidades territoriales indígenas. En la medida en que no se concrete un reordenamiento del orden territorial colombiano y no se instituyan las entidades territoriales indígenas, la autonomía de los indígenas queda limitada al área de sus resguardos. Los resguardos no están previstos como entes de derecho público y, por ende, tampoco pueden elevar reclamos frente al gobierno central u otros entes territoriales” (Woischnik, 2006, pág. 777).

Después de las medidas cautelares emitidas por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos⁴⁵, la sentencia T-172 de 2019 hace referencia a la tutela interpuesta por la asociación de autoridades tradicionales Shipia Wayúu en representación de 63 autoridades tradicionales a la dirección de Asuntos Indígenas, ROM y Minorías del Ministerio del Interior. Esta organización Wayúu realiza actividades que buscan evidenciar las problemáticas del pueblo Wayúu, específicamente

(i) la muerte de niños por desnutrición; (ii) la corrupción en el manejo de los recursos de la asignación especial del Sistema General de Participaciones para los resguardos indígenas; (iii) la falta de potabilidad del agua para el consumo humano; y (iv) la ineficiente prestación del servicio de salud. (Constitución política de Colombia)

Estos hechos se deben a la intromisión estatal, el debilitamiento de las costumbres, el uso de prácticas y valores occidentales, los malos manejos del liderazgo y a la carencia de educación Wayúu. Entre sus apreciaciones, la sala sexta de revisión de la corte constitucional evidenció que:

⁴⁵ El 11 de diciembre de 2015, mediante resolución 60/2015, la CIDH decidió solicitar la adopción de medidas cautelares a favor de niños, niñas y adolescentes de las comunidades de Uribía, Manaure, Riohacha y Maicao del pueblo Wayúu, en el departamento de la Guajira, Colombia. Entre los diferentes aspectos que llevaron a la CIDH a otorgar la medida cautelar se encuentran los alegados riesgos relacionados con la falta de acceso a agua potable y el grave estado de desnutrición de niños y niñas de la comunidad, lo cual habría causado la muerte a 4.770 niños y niñas durante los últimos ocho años (CIDH, Resolución 60/2015, 11 de diciembre de 2015) <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/2015/MC51-15-Es.pdf>

Las normas que regulan el derecho de asociación, el acceso al Sistema General de participaciones y el registro de los pueblos indígenas en las bases de datos oficiales, así como las actuaciones de autoridades administrativas, se basan en instituciones ajenas al pueblo Wayúu.

En el resuelve de esta sentencia, se establece que la organización social Wayúu se basa en el parentesco, la noción de comunidad dictada por el Estado no corresponde a esta lógica. Reconoce que las autoridades políticas y sociales Wayúu se basan en el parentesco y no deben ser elegidas por mecanismo democráticos con límites temporales y que la organización territorial Wayúu es determinada por la historia ancestral, su organización clanil y el matrilineaje. Con lo anterior se demuestra que las normas estatales han forzado al pueblo wayúu a transformar sus instituciones y costumbres, violando sus derechos “a la identidad cultural, participación, autonomía y asociación, así como una seria amenaza sobre su pervivencia” (sentencia T-172 de 2019 de la Corte Constitucional colombiana).

Por estas razones, la sala sexta adopta medidas como la protección del pueblo Wayúu desde la perspectiva de sujeto colectivo, con el fin de que el Estado sea respetuoso con su relación y tenga en cuenta las particularidades culturales de este grupo étnico; también ordena al Ministerio del Interior hacer un estudio etnológico del pueblo Wayúu que sea la base para el desarrollo de un proyecto “de reglamentación para el registro de sus grupos sociales, autoridades ancestrales y las asociaciones de autoridades. Este proyecto debe ser consultado con el pueblo indígena Wayúu para expedir la reglamentación correspondiente”. También la sala sexta ordena al DANE y a la presidencia de la republica crear “un sistema de información particular, dirigido a conocer la población y las particularidades de este grupo étnico” (sentencia T-172 de 2019 de la corte constitucional colombiana).

Entre los aspectos más básico señalados por la Sala sexta está el hecho de que para relacionarse con el Estado, los *Alaulas* necesitan documentos escritos, sin tener en cuenta que esta práctica no hacen parte de la cultura Wayúu, y en la mayoría de los casos, las autoridades tradicionales Wayúu ni siquiera hablan español, mucho menos lo escriben. Otro aspecto importante a señalar es que con la creación estatal de la categoría de “autoridad tradicional”, el alaula Wayúu, en la cual se basa toda su organización pierde importancia y determinación.

La diferencia de lenguaje en varias ocasiones impone barreras a las autoridades ancestrales que, por esta razón, no pueden ejercer el rol de “*autoridad tradicional*” en los términos impuestos por la sociedad mayoritaria, ya que no pueden comunicarse con las autoridades administrativas (sentencia T-172 de 2019 de la corte Constitucional colombiana).

El grupo de Acciones Públicas de la Pontificia Universidad Javeriana señala que los elementos relevantes para el pueblo Wayúu son el territorio, debido a que es el lugar que articula la cultura y la estructura económica, política y social; el clan, porque es la unidad de integración social y cultural; la lengua, en la medida en que constituye el orden de identidad y la historia del pueblo indígena Wayúu; la mujer, que es la ordenadora e integradora de la tradición; y la autoridad, que corresponde al establecimiento del orden social (sentencia T-172 de 2019 de la corte constitucional colombiana).

Para sintetizar, la corte constitucional reconoce que los problemas que tiene el pueblo Wayúu en la actualidad son el resultado de la imposición estatal de figuras como “*autoridad tradicional*”, que resulta ser ajena a sus costumbres. La imposición de nuevas y diferentes figuras políticas creadas por el Estado al interior del pueblo Wayúu es un aspecto de intervención e intromisión muy fuerte. La autoridad tradicional, en términos de organización política Wayúu resulta ser la voz de la autonomía del pueblo, en cada clan, frente a otros clanes y frente al Estado.

2.4 La autonomía como una realidad en la palabra y en la acción

Concluyendo este capítulo, la autonomía indígena para el caso del pueblo Wayúu se puede analizar desde una realidad histórica, que involucró aspectos regionales, locales e internacionales. Una autonomía que es un proceso práctico y real en donde la capacidad de adaptación de pueblo Wayúu jugó a favor de su existencia y pervivencia a nivel cultural y de forma soberana en su territorio durante gran parte del intervalo de la conquista hasta nuestros días. Para Iris Aguilar (1990), el principal patrimonio del pueblo Wayúu son los conocimientos que posee, ya que los ha utilizado y adaptado en cada momento histórico.

Partiendo de ese reconocimiento histórico, organizaciones internacionales como la ONU o la OIT, han elaborado pactos que se ven reflejados en constituciones como la colombiana.

Pese a que dichos acuerdos ya existen, las políticas públicas y las relaciones económicas parecen ir en contravía de estos postulados.

Cabe resaltar que en los territorios y regiones es donde se ejerce la autonomía, esa que nace de la realidad contextual de los pueblos y territorios, para el caso Wayúu en la palabra misma. En wayúnaiki wayúu que quiere decir persona. La palabra wayúnaiki es la persona de buen pensamiento (Wayúu + Anaa+ekii, quiere decir el ser+ lo bueno, lo bien+ la cabeza. Que significaría Wayúu de buena cabeza)⁴⁶.

En términos hermenéuticos y lingüísticos la palabra que más se asemeja a autonomía en wayunaiki es Akuipa o Wakuipa:

Wakuipa wayakana wayuukana (nuestro modo de ser como wayuu), es un concepto que abarca el territorio, las personas y sus costumbres ancestrales. La cultura wayuu tradicional posee su esencia en el respeto, conocimiento y cumplimiento de las palabras que vienen caminando desde incontables generaciones atrás (Rocha M. , 2010, pág. 188).

En la página de Facebook llamada remembranzas Uribieras Sichiki Ichipki se declara:

Nuestros ancestros eran unos sabios a cada palabra utilizada en la cotidianidad, eran cargadas de filosofía, un ejemplo es el termino Wuakuiá que alude a nuestras acciones, lo que somos, nuestras costumbres, pero cuando buscamos y nos acercamos a la definición etimológica, es más sorprendente WAKUA: nuestro camino o andar e IIPA: piedra roca que literalmente recuerda que el pasado, presente y futuro del Wayúu debe ser fuerte como ese elemento de la naturaleza (remembranzas Uribieras Sichiki Ichipki)

Juan Aguilar Uriana, autoridad de la comunidad de Wayuchinkam en una entrevista mencionaba:

Mira, este... un dato importante acá. La autoridad me dice que los papás de los anteriores, sus antecesores, ancestros de él, lo aconsejaban que hiciera las cosas bien, que

⁴⁶ Esto es explicado en una imagen publicada en la página de Facebook de Jayariyu Guillermo, 14 de abril de 2019 <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1692409714238718&set=pb.100004091162138.-2207520000.1556559433.&type=3&theater>

viviera en pacifico con las otras comunidades, que viviera de buena forma, como se dice Anas Akuipa y ese consejo los trasmitía de generación en generación (Aguilar J. , 2019)⁴⁷.

La autonomía territorial y cultural nace de cada uno de los procesos históricos de los pueblos y sus regiones. Para el caso de los Wayúu, la autonomía emerge del desarrollo de sus formas propias de actuar, vivir y hablar la Guajira o el Woumain. En contraste la autonomía no origina de las leyes jurídicas de los Estados-nación, ni de convenios internacionales sobre el asunto étnico. Los Wayúu defendieron la Guajira ante la intromisión de colonia española, resistieron y se mantuvieron hasta la época republicana, y hoy en día son las prácticas propias y su conocimiento sobre el territorio las que les permiten sobrevivir en un lugar disputado por diversos actores, entre ellos el mismo Estado que asegura brindar garantías para los grupos étnicos. Aun así, los Wayúu siguen ejerciendo una autonomía sobre su territorio y se adaptan a los cambios que las políticas y actividades extractivitas están generando.

⁴⁷ Esta entrevista, como otras conversaciones fueron traducidas por el Biólogo Wayúu de la comunidad e Toroqui, Omar Castro.

3. Capítulo III

La Guajira Wayúu: prácticas y vida cotidiana

3.1 Territorio y autonomía

Conocer un territorio es cuestión de estar en él, caminarlo, sentirlo, trabajarlo; en el caso de la Guajira dormirlo, jugar futbol en sus canchas de palo, tejerlo, tomar su agua, comer sus animales, dibujar en la tierra lo que se habla en una reunión debajo de la enramada.

La sociedad es un conjunto de instituciones y de prácticas sociales y colectivas. Las prácticas observadas en la Guajira del pueblo wayúu tanto en Toroqui, como en los otros lugares visitados, muestran una clara distinción de estas y los comportamientos del resto de la sociedad. Para los Wayúu, Mma se refiere a la madre tierra, es el lugar donde viven, la península de la Guajira. Ella es la tierra que fertiliza Juya, el héroe de la mitología wayúu que representa la escasa y anhelada agua (Chacín, 2016).

La vida cotidiana Wayúu está directamente relacionada con los aspectos mitológicos que son los que guían la organización política de las rancherías, mostrando una autonomía en el actuar político, económico y jurídico frente al Estado colombiano. Para evidenciarlo, este capítulo muestra a Toroqui como escenario estático en el que se observó la vida cotidiana de una familia extensa o clan, y las experiencias, entrevistas, conversaciones y recorridos realizados durante las estadías en la Guajira. Esta descripción está acompañada de reflexiones teóricas, respecto a la actividad y prácticas Wayúu en torno a la autonomía.

3.1.1 Conocer la Guajira

En una tarde de junio del año 2017 el grupo de investigación se reunió en el centro histórico de la ciudad de Riohacha, en la casa de Soraya Escobar⁴⁸, donde nos quedamos a descansar. Al siguiente día, junto con la profesora y Laurentino Pérez⁴⁹, nos dirigimos a Toroqui, salimos de Riohacha y tomamos la troncal del Caribe con dirección norte. Al pasar la Universidad de la Guajira y el batallón de infantería, tomamos un camino destapado a la derecha de la troncal, después de recorrer algo de trocha y

⁴⁸ Defensora del pueblo para la región de la Guajira

⁴⁹ Esposo de Soraya Escobar, y sobrino de Dolores Castro Epiayu, autoridad tradicional de la comunidad de Toroqui.

estar entre los árboles secos, divisamos varios terrenos cercados con casas hechas en bahareque, pero nos detuvimos sobre la única casa de cemento que no estaba cercada, cuya propietaria es Dolores Castro del clan Epiayú, autoridad tradicional de la comunidad de Toroqui. El suelo se tornaba amarillo y con abundancia de vegetación seca, pero entre todo este panorama árido, se alcanzaba a entrever un cuadro muy verde: la roza, área de cultivo Wayúu.

Saludamos a la abuela Dolores y algunos de sus hijos y nietos. Loida, una de las nietas de Dolores fue quien nos recibió y nos invitó a un primer recorrido por Toroqui. Loida y algunos de sus hermanos nos llevaron a ver el Jagüey⁵⁰, bajamos mamones y caminamos los alrededores de la ranchería. En esta primera visita, conocimos el lugar a través de los ojos, las historias y las palabras de la abuela y de los jóvenes. La cotidianidad en esta comunidad transcurre entre la vida rural tradicional wayúu y la vida urbana-civilizada (como la llaman ellos) por su cercanía a la ciudad de Riohacha.

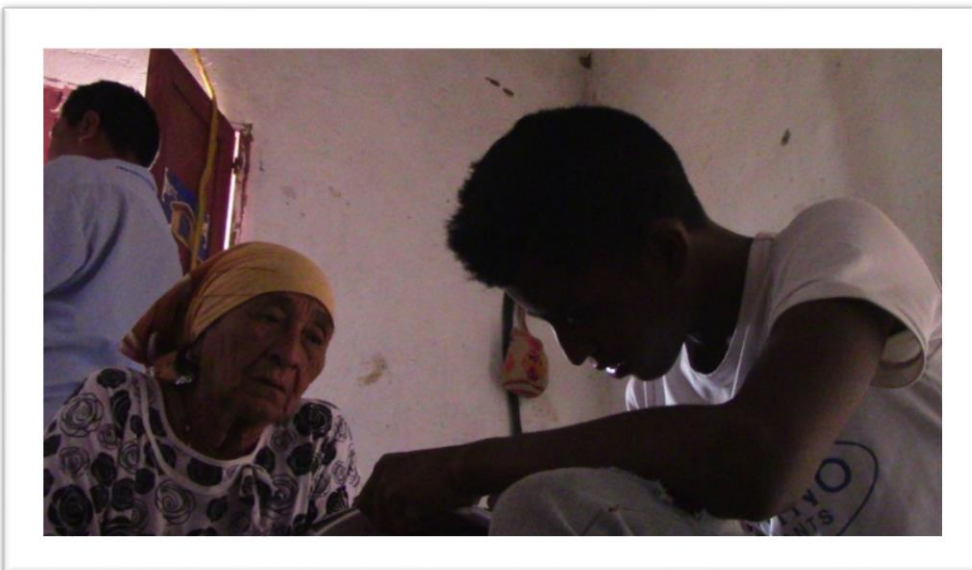
De regreso a Riohacha, comprobamos la importancia del turismo. Fuimos a conocer la plaza de mercado, lugar donde se producen y distribuyen las artesanías wayúu, tal como sucede en la calle primera de Riohacha. En esa ocasión conocimos a Javier Rojas, quien en 2010 denunció la muerte de alrededor de 5000 niños a causa de desnutrición, en la Guajira. Actualmente este líder se encuentra detenido por supuesto uso indebido de recursos públicos (Palacio, 2019). Posteriormente, visitaría tres veces más la Guajira, pudiendo conocer la parte norte de la península y logrando compartir más tiempo con la comunidad de Toroqui.

La mayor parte del tiempo en la Guajira fue una experiencia en territorios indígenas, pero en el poco contacto que tuve con los *arijunas*, pude constatar que el territorio Wayúu sigue generando miedos. Un joven mototaxista riohachero que me recogió cerca de Toroqui, estaba muy asombrado de verme en ese lugar, él afirmaba que los indígenas eran muy esquivos, y aunque con algunos se podía tratar de buena manera, en lo que tenía que ver con respecto a su territorio eran muy celosos, me advirtió que tuviera mucho cuidado, que “uno sabía cuándo entraba por allá, pero no cuando salía”⁵¹. En ese momento fui consciente del privilegio de hospedarme con la comunidad de Toroqui.

⁵⁰ Lugar donde se almacena agua, es una especie de lago.

⁵¹ Este tipo de comentarios no son únicos, pero tampoco son el sentir general de la población arijuna de la Guajira, recordemos que existen lazos de parentesco entre Wayúus y arijunas. Sin embargo, estas afirmaciones permiten

3.1.2 Toroqui: Dolores Castro y su familia



La población de Toroqui tiene alrededor de 150 personas, pero mi experiencia fue con la familia cercana de Dolores, con sus hijos y nietos. La mayor parte de mi estadía en Toroqui

hacer evidente que existen un desconocimiento sobre la cultura Wayúu entre los habitantes no indígenas de la Guajira y que dicho desconocimiento genera miedos e incrementa la discriminación.

fue en la casa de la autoridad tradicional. Esta casa consta de dos habitaciones, en las cuales se cuelgan hasta cinco chinchorros, también es el lugar donde almacenan los alimentos, los cuales permanecen en baldes de plástico. La casa, como todas las tradicionales del lugar tiene dos entradas. Al lado derecho de esta estructura de cemento, hay una cocina de alrededor de tres metros cuadrados elaborada en palos, donde se guardan los utensilios para cocinar, allí también se cuelga la carne; en la cocina hay una estufa de carbón construida por Corpoguajira. Al lado izquierdo de la casa se encuentra el molino, al que le faltan unas 6 aspas, este fue traído a estos territorios en la década de 1950 por la administración de Rojas Pinilla⁵². Junto al molino se encuentra un tanque de cemento donde se almacena el agua que suministra a toda la comunidad, y frente a este hay otro tanque el cual almacena agua para el sustento de los chivos. Al lado derecho se encuentra una enramada y diagonal a esta, una construcción en bareque donde duermen algunos nietos de Dolores y los visitantes.

El hijo mayor de Dolores es Santander, llamado familiarmente Santa, también perteneciente al clan Epiayu⁵³, es el líder de la comunidad y se dedica al pastoreo; está casado con Ruby del clan Uriana. Esta pareja tiene seis hijos: Adonis su hija mayor, Loida quien tiene una hija de un año, Laurentino quien trabaja como mototaxista, Alexis quien está casada con uno de los pastores evangélicos y tienen un hijo, los hijos menores de Santa son Tito y Dainis.

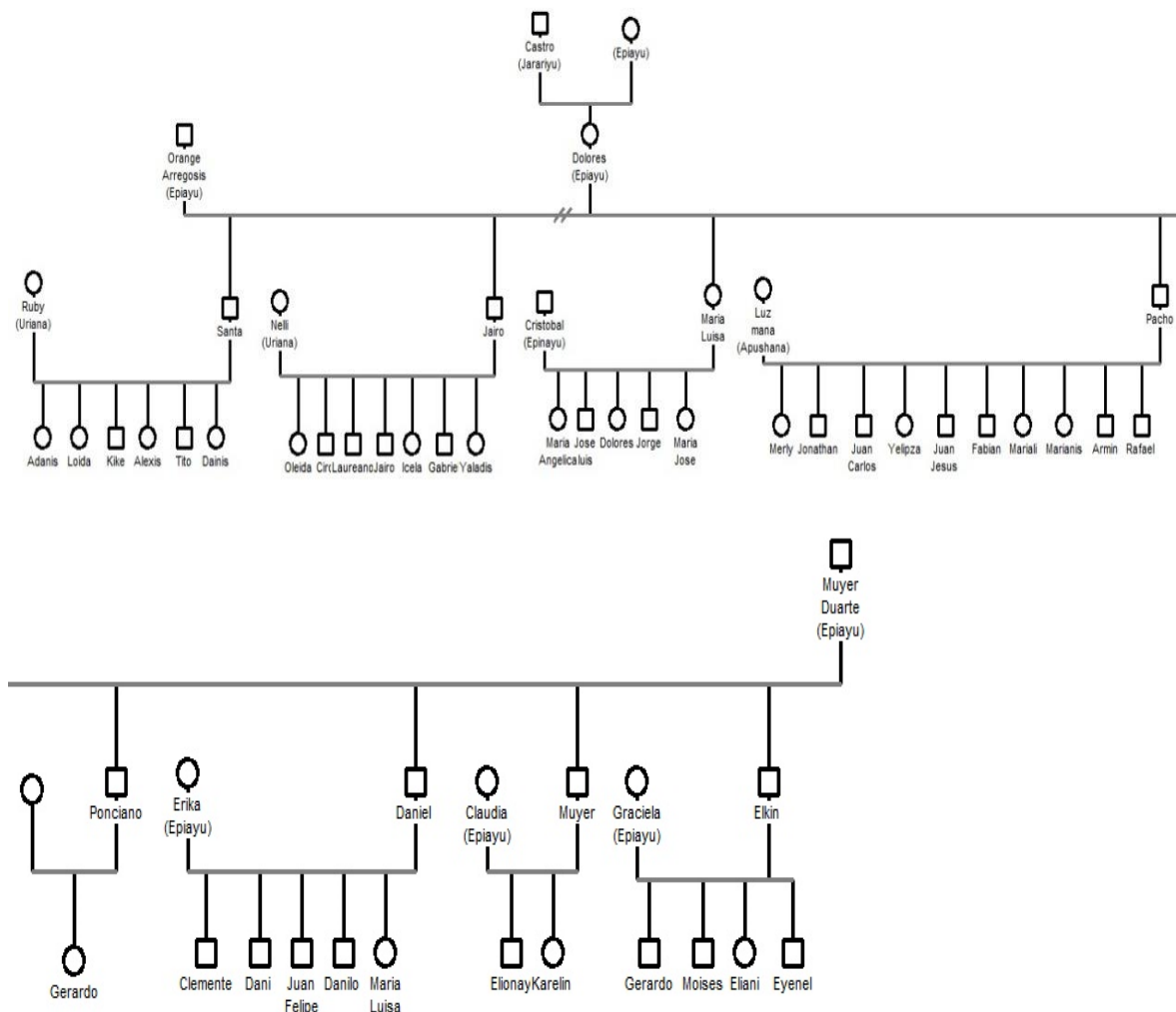
El siguiente hijo es Jairo, casado con Nelli Uriana y tiene seis hijos. Este hombre ha dedicado su vida al trabajo con carros, y es el único de los hijos que tiene tres carros, dos de los cuales usa para transporte escolar. Sus hijos son Oleida, Ciro, Laureano, Jairo, Icelda Gabriel y Yalaidis.

María Luisa Epieyu, única mujer entre los hijos de Dolores está casada con Cristobal Epiayu. Sus hijos son Maria Angélica, José Luis, Dolores, Jorge y María José. María Luisa vive en una población llamada el Pájaro en la costa y ejerce como profesora.

Figura 2. Cuadro de parentesco de padres e hijos de Dolores Castro del clan Epiayu

⁵² Expresidente de Colombia. De 1953 a 1957, Diario el Pílon 17 agosto, 2017 <https://elpilon.com.co/proposito-la-guajira/>.

⁵³ Ya que los Wayúu pertenecen al clan materno. Es decir todos los hijos de Dolores pertenecen al clan de su madre.



Fuente: elaboración propia del autor.

Pecho es otro de los hijos de Dolores, vive en Toroqui y está casado con Luz Marina Apushana, Luz Marina es la mujer que más comparte con Dolores. Los hijos de esta pareja son Merly, Jonatahn, Juan Carlos, Yeleitza, Juan Jesús, Fabian, Mariali, Armin y Rafael.

Ponciano, otro hijo de Dolores, aunque tiene su propia casa, duerme en la casa de Dolores y siempre la acompaña. No tiene esposa y tiene un solo hijo llamado Gerardo.

Daniel trabaja como mototaxista, y está casado con Érica Epiayu, viven sobre la troncal del Caribe con sus hijos, clemente, Dani, Juan Felipe, Danilo y María Luisa.

Muyer está casado con Claudia Duarte Epiayu. Sus hijos son Elionay y Karelin. Este hombre vive una semana en Toroqui junto a su madre y otra en el territorio de la familia de su

esposa con sus hijos. El último hijo de Dolores es Elkin, trabaja en Cali manejando maquinaria pesada; estuvo casado con Graciela Duarte Epiayu y tiene tres hijos, Gerardo, Moises y Eyerel.

Lo que conocí de Toroqui, es lo que las personas antes descritas me permitieron vivir. Vale la pena mencionar que los hijos y nietos de Dolores decían frecuentemente en reuniones que yo era su familiar. Las formas en que se desenvuelven los lazos de parentesco son de una forma extendida, permiten la existencia de casos como el de un joven, quien es Wayúu, pero con acento santandereano, pues su familia paterna es de dicho departamento; este joven vive con su comunidad Wayúu y habla wayunaiki.

Por otra parte, el papel de los evangélicos también es un aspecto relevante. Dolores acoge a dos de ellos quienes van por temporadas a realizar misión evangelizadora. Dolores ha sido la anfitriona de los encuentros evangélicos, sin embargo, otras personas quieren asumir dicha labor queriendo ganar reconocimiento. En los cultos participan aproximadamente veinte personas y en las vigilias hasta ochenta. Las vigilias resultan ser un momento de congregación en el que algunos participan de manera atenta y devota, pero muchas veces, una buena asistencia tiene que ver con el hecho de que se reparte comida.

Una tarde uno de los pastores me preguntó si sabía cómo se decía Dios en wayunaiki, yo le dije: *Maleiwa*. En la mitología wayúu no se le da tanta importancia a Maleiwa quien es la entidad que lo creó todo. A nivel religioso y mitológico, los wayúu han dado mayor relevancia a Juya, el agua, tío materno de los hombres. Pero los pastores evangélicos todo el tiempo hablan de Maleiwa, intentando hacer una traducción literal al wayunaiki de lo que significa Dios en español⁵⁴. El discurso evangélico habla de dejar las prácticas de chamanismo como las que hace la piache⁵⁵ o la Oütsu⁵⁶. También se insta a la eliminación del alcohol en las rancherías.

En tal sentido, *Maleiwa*, especie de demiurgo en la tradición Wayúu, de poca influencia en la vida cotidiana, ha sido hipervalorado e instrumentalizado como Dios padre por los sincretismos religiosos cristianos, al lado de otra figura simétrica, que cumple el papel del mal en esa versión forzada e interesada del mundo sobrenatural wayúu: yoluja o espectro del wayuu difunto que aún no ha consumado su tránsito al más allá, el cual es interpretado

⁵⁴ Dicen en wayunaiki “plush Maleiwa”, que traduce “ Dios todo poderoso”

⁵⁵ Médico tradicional Wayúu.

⁵⁶ Experta en sueños.

como el diablo (...) La poligamia ha sido freno a la reglamentación que estas sectas hacen de la vida personal y social (proscriben las bebidas alcohólicas y las fiestas) (Correa & Cardozo, 1993, pág. 36).

La organización social wayúu, como vemos en la ranchería de Toroqui sigue de alguna manera los parámetros tradicionales. Casi todos los hijos de Dolores viven en la comunidad de su madre. Los hijos de Dolores se dedican al pastoreo, el mototaxismo, la educación y uno de ellos presta servicios de transporte escolar al distrito de Riohacha. Las mujeres de la comunidad se dedican a las labores de la casa y tejen todo el día. Las esposas de los hijos de Dolores entienden el español, pero al estar relegadas a los ámbitos privados de la ranchería no tienen fluidez al hablarlo. Al contrario, la mayoría de los hombres de la ranchería hablan el español sin ningún tipo de dificultad comunicativa, sin embargo, se puede afirmar que el wayunaiki en la ranchería de Toroqui es el idioma predominante; la cotidianidad en este lugar se desarrolla en su lengua nativa.

3.1.3 Lejos del Estado, sin servicios públicos, pero con fuertes bases culturales

La base económica del departamento de la Guajira es la extracción de carbón, explotación de sal y el turismo. Pero, para el pueblo wayúu, la base económica es el pastoreo, la venta de artesanías y el comercio. En el siglo pasado la Guajira y sus habitantes vivieron gracias al comercio de café, palo de añil, carnes secas y pieles ovinas y caprinas con las Antillas, así como por el comercio con Venezuela. La Guajira ha estado por fuera del modelo de desarrollo económico de Colombia desde el inicio de la república, y entró en dicho modelo con la explotación de recursos naturales que cubren el 45% de su producto interno bruto (Guajira360.org, 2018). Sin embargo, la población wayúu no tiene mayor injerencia en el desarrollo de prácticas extractivas a nivel industrial, las actividades económicas con las que sobrevive esta población se distancian de la economía colombiana y su marco legal.

A pesar del boom en la explotación de recursos naturales desde hace 40 años, casi el 70% de la población étnica no tiene asegurado los servicios básicos que debe proporcionar el Estado (educación, salud, nutrición, agua, saneamiento básico y vivienda). Este territorio se caracteriza por su economía informal y por los pocos o nulos vínculos con el Estado (Guajira360.org, 2018).

En esta parte del territorio colombiano, la dinámica fronteriza se ha caracterizado en la mayoría de los casos por un ejercicio difuso de la soberanía, constituyéndose en un ejemplo del proceso en el cual la intensidad del poder estatal va diluyéndose paulatinamente a medida que uno se aleja del centro y se interna en la periferia. Esta precaria presencia estatal dificulta en sumo grado el ejercicio del control territorial, y mengua la capacidad institucional para proveer bienes y servicios públicos (Cámara de comercio de la Guajira , 2016, pág. 63).

Para el caso de la Guajira indígena, el Estado no alcanza a suplir a toda la población en términos de seguridad alimentaria⁵⁷, pero la base cultural del pueblo Wayúu posee una soberanía alimentaria, que, aunque se ha visto deteriorada, es la que hace posible a la mayor parte de la población conseguir alimento. Así como con la comida, que es parte esencial de la vida humana, sucede con los demás servicios que debe brindar el Estado, los cuales son escasos en la Guajira. Aunque se evidencian ayudas que llegan a las comunidades, los indígenas subsisten gracias a sus esfuerzos, su economía tradicional y una mezcla de fuentes de ingresos, a la que siempre están dispuestos a entrar, pero solo ocurre esporádicamente.

Pueblos de pastores y de pescadores, aún combina estas actividades con la caza-recolección y la horticultura, heredadas de sus ancestros. Junto a ellas, el comercio, los tejidos, eje de las actividades domésticas; la cerámica, cada vez más en desuso; la explotación de la sal y de algunos otros recursos naturales como el yeso y el talco, y el trabajo asalariado, completan el panorama de sus actividades económicas (Correa & Cardozo, 1993, pág. 9).

En cuanto a los servicios básicos de acueducto y alcantarillado, en la mayoría de los puntos poblados por Wayúu, el Estado no ofrece estos servicios. Por ejemplo, en la ranchería de Toroqui no hay acueducto ni baños, el agua llega del molino y las personas hacen sus deposiciones en un lugar específico, lejos en el monte seco, “por el camino que toman los chivos es el baño”. Respecto a la educación, se puede apreciar la deserción, aunque existen en la

⁵⁷ La resolución 60 del 11 de diciembre de 2015, la CIDH obliga al Estado colombiano a adoptar “las medidas necesarias para preservar la vida y la integridad personal de los (sic) niñas, niños, y adolescentes de las comunidades de Uribia, Manaure, Riohacha y Maicao”. Por otro lado, la sentencia T-359-18 hace referencia a la medidas cautelares decretadas por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, inicialmente, para el acceso al agua, la alimentación y la salud de los niños y niñas del pueblo Wayúu, y que luego se ampliaron a favor de madres gestantes y lactantes (Resoluciones 60 de 2015 y 51 de 2017, Comisión Interamericana de Derechos Humanos) (www.icbf.gov.co, 2019).

comunidad de Toroquí jóvenes graduados con técnicos y pregrados, también se ven muchos casos de personas que no saben leer ni escribir.

En los territorios ancestrales wayúu la presencia del Estado se disminuye y el funcionamiento de la autonomía wayúu se hace efectivo. Anastasio un palabrero de Nazareth, la Alta Guajira dice:

Nosotros los Wayúu no conocemos ni donde queda Colombia, yo que he estudiado un poquito, soy abogado Wayúu pá los Wayúu, para calmar la gente cuando está en conflicto. A uno lo respetan, le dicen “vaya allá donde está el armamento” y uno se va. Ahí no le pueden hacer nada porque (...) viene a diálogo, ¿cuál es la palabra señor?, entra, lo deja dialogar... vamos a hacer esto, lo ayudó a los dos, yo soy neutral, hay que ayudar aquí, este está mal. Hay que hacer esto así (...) a veces se calma la gente, yo le ayudo, yo le digo a la gente. Esa es mi función a uno lo respeten por ese don que tiene uno (...), ese es un don que tiene uno, no es haber pisado un colegio, una universidad como ustedes; pero uno no, es un don que tiene uno, porque nuestros antepasados, nuestros abuelos o bisabuelos vienen descendiendo desde allá (..) tres tíos eran palabrereros y mi abuelo, hay algunos que dicen “que va a saber ese viejo, no sabe nada, también sabemos hablar”, pero no le dice de frente a uno (Anastasio, comunicado personal, 2018).

Dice Anastasio, “aquí ley es, somos nosotros, aquí no hay ejército, aquí no hay policía (...) el otro día los vi (refiriéndose a los 4 policías que hay en el pueblo) y les dije: ustedes engordando, aquí yo soy la primera autoridad” (A. González entrevista, 3 de abril de 2018). Anastasio menciona que hay un corregidor municipal y regional quien está mediando conflictos, pero lo tilda de ignorante: “Ahí hay un muchacho, el corregidor, pero que va a saber él, es un muchacho como de treinta años, que va a saber el de los problemas de la comunidad” (A. González, entrevista, 3 de abril de 2018).

Los Wayúu desde sus formas propias cubren sus necesidades básicas, sin necesidad de la presencia estatal. En primer lugar, siguen organizándose en Apushi, haciendo funcionar su organización social con las lógicas del mito, aunque en la actualidad existe la intervención de misiones evangélicas. Los héroes mitológicos entran en juegos de sincretismos, y mientras el wayunaiki siga funcionando como forma comunicativa desde de la sociedad Wayúu, será muy difícil que las misiones religiosas puedan lograr que los Wayúu olviden sus creencias y

abandonen sus ídolos sobrenaturales que habitan en el territorio. Los evangélicos quienes han recorrido toda la Guajira llevando su mensaje, aun en lugares donde no llega el Estado, tienen claro que difícilmente puedan lograr este objetivo. Su estrategia ha consistido en hacer que los evangelizadores se vuelvan bilingües y dominen el wayunaiki, o por otro lado, formar personas Wayúu como evangelizadoras. Sin embargo, estas estrategias quedan cortas ante las formas de resistencia cultural Wayúu. Este es el caso del señor Padilla, un evangélico de 45 años aproximadamente, quien ha vivido en diferentes rancherías con los Wayúu desde hace 10 años, y cuenta muchas historias, siempre tomando la palabra. A este personaje lo conocí en el año 2017, por esa época tuve la oportunidad de asistir a una vigilia dirigida por él, la más concurrida que he visto en la Guajira. Este hombre narra que ha vivido en rancherías lejanas “gente que vive lejos de la civilización: “varón, ellos si siguen sus tradiciones como las que te cuentan aquí de los abuelos de Dolores y los que ya se murieron, deberías ir por allá, yo te ayudo” (Padilla, pastor evangélico, conversación, 2017). Este pastor habla el wayunaiki casi que a la perfección, todos en la ranchería se sorprenden. De esta manera los evangélicos pueden entrar en la religiosidad wayúu, conociendo los significados de su lengua materna y entendiendo a este pueblo. Este pastor, de origen barranquillero está casado con Alexis, una de las hijas de Santa (líder de la comunidad) y tienen un hijo. Paradójicamente, ahora pertenece al apushi de Toroqui, evidenciándose que aunque su influencia evangelizadora puede intentar modificar ciertos comportamientos y hábitos religiosos, sus costumbres también se están viendo transformadas, ya que desde que el formó hogar con la mujer Wayúu, dejó de ser pastor evangélico y si bien la unión no conllevó a realizar una dote, hoy en día él tiene obligaciones con la familia Castro de la ranchería de Toroqui.

Cabe recordar que el capítulo dos se mencionó el ejemplo del pueblo de Boranata, donde pese a las mezclas de “razas” negras, zambas, españoles, criollos, los Wayúu siguieron manteniendo sus formas de vida cultural, y más importante aún, las ampliaron al resto de la población que llegó al Woumain. Hoy en día, aunque muchos Wayúu viven en las grandes urbes adaptando el modo de vida arijuna, también muchos arijunas contraen lazos matrimoniales con personas Wayúu. Ya que la matrilinealidad sigue siendo un aspecto esencial en el modo de vida wayúu, los hombres arijunas que se casan con mujeres Wayúu, adquieren una serie de compromisos con la familia y la vida cultural de este pueblo. En el caso de Padilla y la hija de Santa, el hijo de este matrimonio tiene fuertes vínculos con la familia de la madre y ésta será la

trasmisora cultural del niño. Como este, existen muchos ejemplos de lazos creados entre arijunas y Wayúu que permiten la ampliación del funcionamiento del parentesco y una persistencia que delatan una forma de autonomía que no se ve limitada por las intromisiones de entidades como el Estado o la iglesia católica y protestante.

3.1.4 Chinchorro: el lugar donde se duerme

El chinchorro es la cama de los Wayúu, “es una cama colgante, donde los indígenas descansan, duermen, conversan, atienden visitas, trabaja en los tejidos, procrea y trae los hijos al mundo. Tejido por los mismos Wayuu, junto a las hamacas son dos tejidos fundamentales de su cultura”. (Marín, 2014, pág. 73)

La primera noche que dormí en territorio Wayuu lo hice en la *pinchi*⁵⁸ ubicada en frente de la casa de Dolores en Toroqui. En dicha ocasión compartimos la casa con otros tres compañeros, el viento fue nuestro principal acompañante; durante toda la noche se abría la puerta delantera de la casa y la ventana ubicada en la pared del frente de la puerta principal. El viento entraba por pequeños lugares logrando mecer los chinchorros. Cerré la puerta y la ventana tantas veces como se abrieron, hasta que el sueño me venció y me obligó a aceptar la compañía del viento.

En mi segunda visita a la comunidad de Toroqui, al amanecer en la casa de la Abuela Dolores, ella me preguntó: ¿qué soñaste?, le respondí que no había soñado nada, sin percatarme que dicha noche tuve dos sueños lucidos. A partir del segundo día, comprendí la importancia de esta pregunta; en mi casa me dicen “buenos días” mientras que en la Guajira la primera preocupación es sobre lo que sucedió en mi mente mientras dormía.

El chinchorro es un lugar muy importante para los Wayúu, es allí donde las personas pasan mucho tiempo, reponen la energía necesaria y también es el lugar donde se comunican con sus ancestros muertos. Por otro lado, en los momentos de reunión en la enramada o en la parte exterior de la casa de Dolores se perciben competencias ocultas por el uso del chinchorro. Los jóvenes siempre desean usarlo en medio de una reunión, pero este es un privilegio de la abuela y los mayores. El uso del chinchorro es tan importante que Tolin, el conductor Wayúu, cargaba en la camioneta su propio chinchorro. “Cada persona carga su chinchorro, si te gusta

⁵⁸ Palabra que se refiere a casa en wayunaiki.

andar acá (territorio Wayúu), compra uno (risas)” (T. Sijuana, entrevista, marzo 25 de 2018). Tito, un joven de 17 años comentaba: “los Wayuu toman así Sebas, cuando yo esté más grande, tú y yo vamos a tomar así, tu a un lado del chinchorro y yo al otro” (T. Arregoces, entrevista, 5 de marzo de 2019).

La utilización de mochilas y los chinchorros es ancestral, pero la población *arijuna* de la Guajira también la ha adoptado. Actualmente se puede ver la popularidad de las artesanías wayúu y el incremento en su demanda a nivel nacional e internacional. Una realidad cotidiana como lo es tejer para las mujeres se convirtió en una fuente de ingresos importante, con la que ellas como eje fundamental de la sociedad wayúu, realizan significativos aportes económicos. En los últimos tiempos de crisis, las artesanías han resultado ser una valiosa fuente de ingreso.

El chinchorro es algo emblemático para los wayúu, pues es mostrado como un objeto muy importante para dormir, y es realizado por ellos mismos. Es decir, la cama Wayúu cobra un importante sentido, pues es allí donde los humanos se relacionan con los espíritus de los muertos cuando duermen. El hecho que en la mañana los Wayúu pregunten sobre sus sueños, deja ver en primera instancia, la importancia que se le da a este estado, pero por razonamiento se puede también interpretar la importancia del objeto en el que duermen. Hablando del mismo tema, pero haciendo una separación del objeto, es importante mencionar que en la mayoría de casas conocidas, no había muchos muebles o más bien casi ningún mueble a excepción de los armarios y sillas. En los interiores de las casas solo se ven armarios, sillas y mesas donde ellos ponen sus objetos personales. No se vieron estufas modernas, ni neveras⁵⁹. Las bebidas se enfrían con hielo que se guarda en termos o neveras de icopor, aunque su conservación solo dura algunas horas. Al mediodía, cuando el sol está más picante, por la ranchería de Toroqui pasa un señor en bicicleta vendiendo hielo en bolsa, el cual se utiliza para la sobremesa del almuerzo.

Queda demostrado que para la mayoría de los Wayúu, el uso de muebles y electrodomésticos, no es imprescindible, sobretodo, porque la mayor parte de rancherías no tienen luz eléctrica o es inestable. Por otra parte, el mantenimiento de los alimentos y su forma de preparación revela que, así como en diversos aspectos, estos clanes mantienen una manera

⁵⁹ Solo se observó una estufa electica que funcionaba con gas de pipeta en la casa rural de la autoridad de Musishi, la Tuna, Carmen Barliza.

propia y autónoma de alimentarse, la cual no requiere gas, sino palos. Aunque hoy en día los Wayúu usan alimentos arijunas, su preparación y forma de cocinar, servir y consumir, difiere de lo común en la población colombiana. Asimismo, la distribución del alimento es por jerarquías, primero reciben los mayores e invitados, en el caso mencionado, primero los hijos de Dolores y yo; posteriormente las mujeres y los niños. El chinchorro también resulta ser un lugar para comer.



3.2 Ser wayuu: Palabra y ley



3.2.1 La Palabra

Rafael Mercado, profesor del departamento de lingüística de la Universidad Nacional en un programa de televisión “Rastros, Pütchi la palabra de los Wayúu” mencionó:

Dice un abuelo que la palabra es como una anciana, que sentada a la puerta de los días va contando a las generaciones venideras lo que ha vivido. Y entonces la palabra es la que marca y es la que enseña nuestras costumbres como lo que es ser Wayúu. Alrededor de la palabra vivimos nosotros los Wayúu. Para construir una casa, para resolver algún problema, es a través de la palabra (...) entonces la palabra es la que le da a uno el saber de nuestro modo de vivir como Wayúu (Mercado, 2008).

La Palabra, su transmisión y utilización resulta representar lo que se denomina ley wayúu⁶⁰. No se puede pensar que solamente el especialista en el manejo de la Palabra llamado pütchipü'üi es quien la utiliza. El palabrero o pütchipü'üi es un experto en el manejo de la palabra para resolver conflictos, pero la Palabra es utilizada por todos y cada una de las personas de la comunidad y su importancia la hacen notar: “Sebas, la autoridad, él dice que tiene gran sabiduría, que él te puede contar muchas historias para que llenes ese cuaderno. Dios le dio esa bendición” (J. Uriana, entrevista, 13 de marzo de 2019). Se evidencia entonces que aunque Juan Uriana no es palabrero, resalta su gran sabiduría y la relación de esta con la Palabra.

La enseñanza en el hogar está mediada por la Palabra, la cual inculca a la infancia el no cometer ningún delito. De hecho, lo que ellos mismos denominan modo de ser Wayuu Wakuipa wayakana wayuukana es según Rocha (2008), “un concepto que abarca el territorio, las personas y sus costumbres ancestrales. La cultura wayuu tradicional posee su esencia en el respeto, conocimiento y cumplimiento de las palabras que vienen caminando desde incontables generaciones atrás” (Rocha M. , 2010, pág. 188). La Palabra resulta ser el punto de partida de la ley Wayúu.

3.2.1.1 Sistema normativo Wayúu⁶¹

Refiriéndose a que el sistema normativo wayuu fue declarado como patrimonio de la humanidad, Orlando González dice: “Lo de la UNESCO no es más que algo de papel. No hace falta que los palabreros sean reconocidos a nivel mundial, solo hace falta que los reconozca la comunidad” (O. González, entrevista, 2 de abril de 2018).

El sistema normativo Wayúu se rige por el papel que cumple cada persona dentro de la familia y la comunidad. “Se establece para tener efectos no solo en persona sino en colectivo, es decir que si alguien comete un delito no solo paga él, sino que involucra a toda su familia” (Velásquez, C., & Quintero, E., 2013, pág. 11). El sistema normativo Wayúu no es una institución separada del resto de la sociedad, por tanto, no es una institución estática. Al contrario, este sistema de normas resulta ser una adaptación continua, por lo cual aún sigue

⁶⁰La Palabra tiene una importancia similar, como cuando los cristianos dicen “palabra” refiriéndose a la ley de Dios.

⁶¹ Algunos de los temas tratados en este apartado fueron expuestos en el trabajo de investigación “Crisis humanitaria en la Guajira Colombiana”, realizada por el semillero de investigación de derechos colectivos e interculturalidad. 2018, Universidad Javeriana.

vigente (Guerra W. , 2002). De acuerdo con las narraciones hechas por los pütchipü'üi, para que su función no se acabe, lo único que tiene que seguir existiendo son conflictos.

Para resolver los conflictos existe la figura del pütchipü'üi, quien representa de manera simbólica el sistema de compensación de la justicia Wayuu, este actor “pone en movimiento todo el esquema normativo presente en la comunidad Guajira” (Pico A. , 2010, pág. 27). Este sistema jurídico está relacionado con la vida cotidiana y su cosmovisión.

Anastasio⁶², un pütchipü'üi de 75 años señala:

Yo soy autoridad, pero no de papel, yo soy pütchipü'üi, pero no soy abogado, ni de papel tampoco. Yo soy el que resuelve los problemas de este sector, aquí entre los Wayúu; pero entre arijunas si no, no se las leyes, ni nunca he pisado una universidad. Conozco mis costumbres y mis leyes, porque soy palabrero; y si pertenezco a la junta de palabrero mayor, que se había formado en Maicao o Riohacha o Uribía (A. González, comunicado personal, 3 de abril de 2018).

Autoridad y respeto son dos conceptos mencionados constantemente en la entrevista con Anastasio. Existe “respeto” por la ley Wayúu (aunque se está perdiendo) y quien representa la institución. El *pütchipü'üi* simboliza el sistema de compensación, este no es un árbitro o mediador, su función es la ser intermediario, su trabajo es evitar o encontrar solución a los conflictos (Correa, 2017). Del funcionamiento y eficacia de la ley Wayúu, los dos palabrerros con los que hablé en Nazareth mencionaron que hace muchos años no se ven conflictos de sangre (se mencionó uno excepcional).

Orlando el hijo de Anastasio, cuenta que desde la infancia se empieza a interactuar con el sistema normativo. “sí, sí; digamos una pelea en la escuela donde puede haber golpe y un poco de sangre, el papá de alguno de los niños manda la Palabra” (O. González, entrevista, 2 de abril 2018), refiriéndose a solicitar la presencia del palabrero para solucionar el conflicto.

Orlando⁶³ comenta que fue llamado por el padre de una mujer que fue agredida por su marido: La exigencia del padre de la mujer fue que el esposo de su hija le diera algunas ovejas y quinientos mil pesos (\$500.000), pero también su hija quería separarse definitivamente de su

⁶² Padre de Orlando González, el primer palabrero citado.

⁶³ Palabrero que media conflictos de fuerza menor.

esposo. Al final y luego de un día entero de discusión⁶⁴, el palabrero Orlando, arregló el conflicto con la entrega al afectado de cerca de cien mil pesos y diez ovejas. Orlando comenta, que además de lograr que el marido pagara a su suegro, también convenció a la mujer de seguir viviendo con su marido, con el compromiso de que este cambiara. Orlando mencionó que ese es uno de sus papeles fundamentales, arreglar las cosas para que funcionen bien. La señora quería separarse de su marido, pero el *pütchipü'üi* cuenta que la hizo “entrar en razón de seguir con su marido”, teniendo en cuenta que tienen ocho hijos juntos y el padre de la mujer no puede sostenerlos económicamente a todos. Aquí se denota que el *pütchipü'üi* no solo se preocupa por resolver el problema por el que fue llamado, sino también tiene la capacidad de detectar otros conflictos existentes y lograr soluciones, a partir de conseguir una compensación a la persona afectada y conseguir que el acusado adquiriera compromisos, “yo ya le dije allá, que sí, que no debía darle tanto a la bebida y tampoco ser irrespetuoso con la mamá de sus hijos” (O. González, comunicado personal, 2 de abril de 2018).

Orlando y su padre Anastasio afirman que su trabajo es hacer armonía en general con todos y con todo.

Aquí me llegan, ahorita estaba otro, ayer estaba otro... por unos territorios también, tuve que ir allá... ahora me pusieron otra fecha, tengo que ir allá, ahora estuve allá en otro conflicto de territorio, tal que uno no está tranquilo, uno está como digo yo, como si fuera un empleado del gobierno, que lo busca uno, lo busca otro... (Anastasio, comunicado personal, 2018)

El sistema normativo Wayúu o ley Wayúu es un concepto invocado regularmente por todo este pueblo. Ninguna de las personas a las que conocí en la Guajira, se atreve a decir que la primera instancia para solucionar un conflicto es la ley colombiana. Las uniones matrimoniales son mediadas por el palabrero y la dote, aunque algunas mujeres jóvenes prefieren no casarse pensando en que la tradición ve a las mujeres como un objeto de compra y venta. Loida, quien vive con Miler y tienen un hijo, (esta pareja es menor de 25 años) asegura que no se casa “porque antes las mujeres eran vistas como objeto que se vende, ya ahora uno se ha civilizado”. Sin embargo, esta es una postura de algunas personas, pero otras de la misma

⁶⁴ En donde el palabrero iba y venía de donde las personas en disputa.

ranchería, familiares de Loida, siguen llevando las uniones matrimoniales de la manera tradicional y con dotes, que resulta ser un rito importante al que todos le dan relevancia.

Otro aspecto importante a señalar en cuanto a uniones matrimoniales, es el miedo que tienen los jóvenes a ser descubiertos saliendo con otras personas sin realizar la dote. Entre la cotidianidad y las conversaciones casuales, los jóvenes me contaron sobre sus novias y lo que hacían con ellas, a donde salían etc. Pero cuando estábamos con los mayores, nadie mencionaba nada acerca de las novias, pues si la familia de la mujer se entera que tiene una relación sin pagar la dote, inmediatamente “mandan la Palabra”⁶⁵, algo que la familia del hombre no quiere que suceda, pues tendrían que pagar por “irrespetar a la mujer antes de casarse”. “viejo Sebas, te recomiendo no hablar de las novias de los pelaos, (...) eso puede ser un problema, los viejos se enteran y mandan la Palabra a la familia. Yo no me caso todavía”.

En cuanto a la resolución de conflictos, el palabrero en toda la Guajira sigue jugando un papel fundamental, tanto así que el Estado los ha involucrado en la resolución de conflictos de las ciudades de la Guajira, en las denominadas casas de justicia (Un proyecto con muchas dificultades en donde los recursos designados no son otorgados a los indígenas, sino a terceros). Todo lo mencionado deja ver que la ley Wayúu actúa como una institución autónoma del Estado y la sociedad colombiana. La ley wayúu está involucrada en la cotidianidad y es la explicación para todas las preguntas.

Por otra parte, en cuanto a educación infantil y juvenil de los Wayúu pude constatar dos posturas. En una conversación sostenida con Yuselfi Bermúdez, delegada de la infancia y adolescencia de Uribí, relató sobre las contrataciones de los maestros; ella afirma que las autoridades Wayúu piden que los educadores sean wayúu y sepan wayunaiki. Pero hoy “hay varios educadores que lo que hicieron es validar el bachillerato, y como saben wayunaiki son contratados” (conversación 18 de marzo de 2018). Para Yuselfi educadores deben ser profesionales, según ella, la apuesta de educación intercultural es una pérdida. “Lo que el gobierno hizo fue contratar profesores que apenas habían terminado bachillerato y en menos tiempo del debido” (Tomado del diario de campo, marzo 19 de 2018).

⁶⁵ Expresión para mencionar la intervención del palabrero o pütchipü'ü.

Por otra parte y sosteniendo otra postura, de paso por la Alta Guajira, en la gran vía existe una escuela con veintiséis estudiantes de diferentes cursos en un mismo salón; la camiseta del único docente tenía estampado un logo que dice “unión temporal”. Este joven educador cursaba para ese momento sexto semestre de pregrado en étno-educación en la universidad de la Guajira. Para este docente, el wayunaiki es primordial, pero es muy difícil enseñar a los niños la escritura, también aclara que para dar clases en español se debe tener pleno conocimiento del wayunaiki.

Con lo anterior, se pueden apreciar dos visiones distintas, la de Yuselfi quien se encuentra en la ciudad de Uribía y ve la interculturalidad como obstáculo; y el joven educador de la Gran Vía, quien menciona la importancia del buen manejo del wayunaiki y los saberes tradicionales por parte de los educadores.

Referente a Toroquí, cabe mencionar que la escuela no funciona, pues para el Distrito no hay suficientes niños para ponerla a trabajar. Los niños de esta ranchería y sus alrededores asisten al centro Etno-educativo Número 3, ubicado sobre la troncal del Caribe.

Aunque el Estado colombiano ha intentado integrar la educación nacional al pueblo Wayúu, la realidad es que el Annas Akuaipa o “forma propia de ser Wayúu”, es la que guía la crianza de los niños y los jóvenes, al mismo tiempo que la ley Wayúu resulta ser el instrumento regulador de los mayores y toda la población en general. Las normas de convivencia son básicas, inician con el respeto a la autoridad o alaula, quien es el que tiene el mando en la comunidad. La educación para el pueblo Wayúu se da en los contextos de la práctica, los niños aprenden las labores del pastoreo con sus hermanos, padres y tíos, y las niñas lo hacen con sus abuelas, madre y primas, ellas aprenden a tejer, mantener el aseo de la casa, la cocina y también a educar a los niños.

Aunque existe un número significativo de personas con bachillerato, técnicos, tecnólogos y profesionales, la población base Wayúu no tiene la posibilidad de acabar el bachillerato o la primaria. La educación de este gran sector de la población queda en manos de las enseñanzas de los alaula, viejos, conversaciones y narraciones que se dan debajo de las enramadas, y que muchos Wayúu y académicos mencionan que se está perdiendo, pero desde mi percepción personal, sigue viva y se mantiene, pues la familia se sigue reuniendo en las enramadas y alrededor de los ancianos. En el caso de Toroquí, los jóvenes y adultos se siguen

aglutinando alrededor de la Abuela Dolores, se continua ejerciendo el pastoreo y tejiendo. Esto indica que la educación y crianza wayúu sigue manteniendo unos intereses propios y continua estando desarrollada autónomamente por el núcleo básico del pueblo Wayúu: su apushi o Eirriku.

3.3 Economía y autonomía

Existen varias formas de trabajo entre los Wayúu, realmente estas pueden no diferir en el tipo de trabajo que podría realizarse en cualquier región colombiana, pero es el territorio, su ubicación o posición, y las dinámicas las que generan las prácticas propias de cada población.

3.3.1 Tejer

Ser mujer Wayú es ser tejedora en sentido simbólico y material. Alrededor de ella, de su localidad y residencia, de sus partos y de su memoria se tejen, como se dijo las relaciones de su grupo; y ella confecciona los chinchorros o hamacas, que son el centro de la vida social y familiar wayú. Sus tejidos serán una de sus primeras conexiones con el mundo social, pues serán motivo de prestigio por su calidad y tradición, y símbolo de su maduración como mujer; y el espacio de su telar será el espacio de socialización de la niña, escenario de charlas interminables entre las más viejas y las niñas, entreverando temas y puntadas... (Correa & Cardozo, 1993, pág. 28)

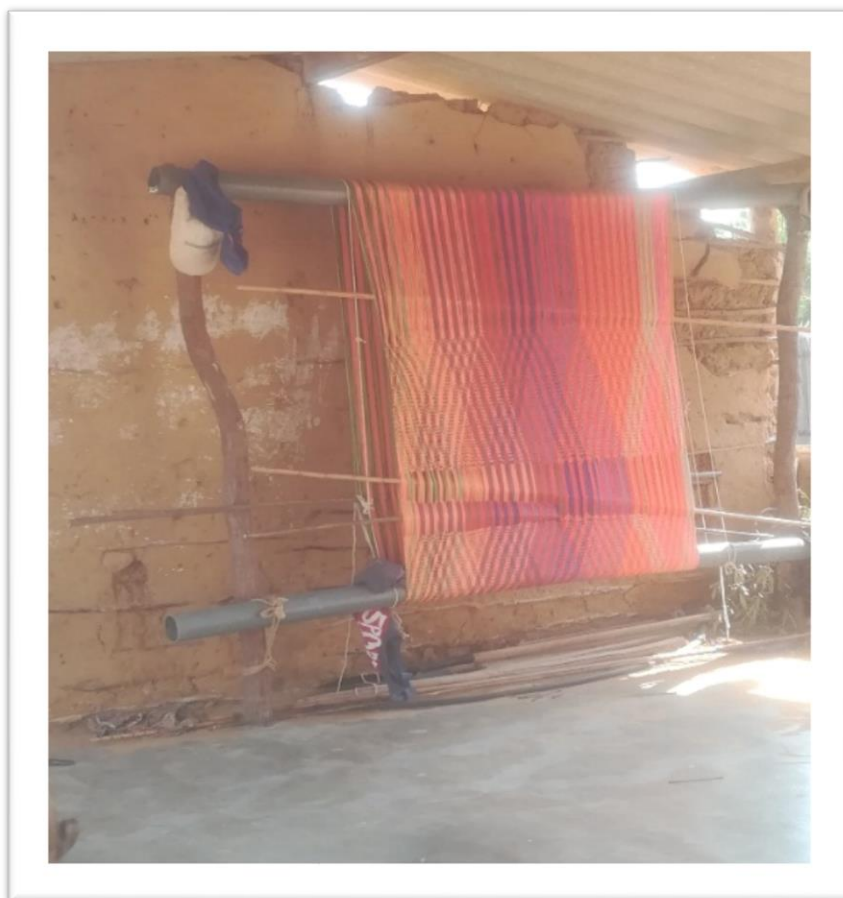
Aunque en las últimas visitas a Toroqui hubo un acercamiento con los hombres mayores, gran parte del tiempo de estadía estuve entre mujeres, niños y jóvenes. La abuela Dolores Castro Epiayu contó que no tejía hace 20 años, pero la hija menor de Pocho quien tenía cinco años en mi primera visita ya tenía entre sus manos un tarrito donde guardaba los hilos y agujas. Aunque sus tejidos en ese momento eran de principiante, dos años más tarde fue difícil diferenciar entre sus tejidos y los de las mujeres adultas. Las mujeres generalmente permanecen con este tarrito, solo lo dejan para realizar las labores del hogar como cocinar, limpiar, lavar, entre otras.

Tener una conversación con una mujer Wayúu, es tener una conversación con alguien que siempre está haciendo una actividad productiva, tejer, ya sea en la enramada, haciéndole la visita a la abuela Dolores o dentro de sus casas. La mayoría de conversaciones y entrevistas

aquí consignadas estuvieron siempre en la presencia de aguja e hilo. En varias ocasiones, en reuniones en las enramadas, el viento se llevaba la bola de hilo, hasta desenvolverlo, también en otros momentos, el viento era tan fuerte que hacía volar el tarrito que contenía la aguja y los rollos de hilo. En las conversaciones cotidianas siempre estuvo involucrado el tejer.

Es incierta la fecha en que las Wayúu empezaron a tejer. Hoy en día se utiliza hilo de industria por lo tanto los colores de los tejidos han cambiado, pero en el pasado en la baja Guajira se cultivaba algodón, el cual era intercambiado con personas de toda la Guajira y convertido en hilo; el hilo era teñido con tintes naturales mezclados con sal (Murcia, 2016).

La tejeduría es una opción cuando otro tipo de economías no están activas o no funcionan, por ejemplo, en los años 2014 y 2015 no llovió y no hubo agricultura, las pérdidas fueron altas y la única fuente que quedó fue la artesanía (Murcia, 2016, pág. 12).



3.3.2 Pastoreo

Somos Pastores

Somos los hombres que viven en el mundo de las sendas,

Nosotros también, apacentamos,

También regresamos a un redil... y nos amamantan.

Y Somos leche del sueño, carne de la fiesta... sangre del adiós.

Aquí, en nuestro entorno,

La vida nos pastorea. Poema Pastores (Apushana, 2010, p. 26).

En una entrevista, alrededor de las dos de la tarde en la casa de Santander, junto a su hija Loida, mientras conversábamos entre el fresco producido por el bareque y el viento, pregunté a este líder por su trabajo durante toda su vida. Santa afirma que es pastor porque a sus abuelos no les gustaba que los nietos estudiaran, “sino con los animales pastorear y buscar caballos, burros; pastoreos. Eso es lo que quería mi abuelo... que yo criara chivos” (S. Arregoces, entrevista, marzo 12 de 2019). Criar chivos en su aspecto positivo consiste en poder tener más chivos.

Para tener más animales, para criarlos, pa' cuidarlos, si no se los roban. Y a veces se quedan en el monte. Se quedan allá en el monte y no llegan. Llega uno de eso malandros y roban de allá. Y eso hay que echarlos pa' acá todos, y encerrarlos en el corral, *ujum* y ahí nosotros nos damos cuenta, si falta uno o faltan dos, se buscan en la tardecita o por la mañana (...) A veces a las tres o dos de la tarde uno se va a buscarlos para que echen pá acá, o si no se quedan allá en el monte; toca traerlos, ponerlos por aquí cerca, en la tarde como a las cinco (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019).

“Criando siempre y haciendo la roza. El papá de uno lo pone a trabajar pa' tener experiencia, pa' cuando uno ya vive con esposa, uno se defiende solo” (S. Arregoces, entrevista, 12 de marzo de 2019). Los chivos pueden parir en el monte, Santa comenta que un embarazo dura alrededor de seis meses, y cuando ya están a punto de parir “hay que mirarles bien la tetas”.

El pastoreo necesita de un territorio apropiado, por eso históricamente los Wayúu se han movido por la península buscando pasto. “Lo jodido de que no llueva, puede haber agua, pero si no llueve los chivos no tienen que comer” (J. Arregoces, entrevista, 6 de marzo de 2019). Ese es un claro ejemplo de lo que puede vivir una ranhería afortunada como Toroqui, donde hay molino y desde que haya viento, hay agua. Agua para cocinar, para beber y hasta para que los chivos tomen, pero si no llueve, el suelo no se repone y no produce el alimento que necesitan los caprinos, así que los chivos no tienen de que alimentarse.

Ponciano me dijo que había comprado dos chivos en sesenta mil pesos cada uno. Me dijo que ese era el negocio, comprar chivos de alrededor de seis meses, que ya están grandecitos y ponerlos a engordar para luego venderlos. Si se compran más pequeños se pueden morir. Los chivos dan dos o tres crías, o pueden tener solo una, pero lo perfecto es que tengan dos, porque cuando tienen tres, la cabra solo bota leche por dos tetas, así que uno de los tres queda enclenque (Ponciano, Tomado del diario de campo, 2 de marzo de 2019).

El ganado es para el consumo y el mercado. En toda la ranhería hay varios corrales, pero en un solo corral hay animales de distintos integrantes de la familia. Por ejemplo, Dolores tiene sus propios animales, Ponciano los suyos, y Santa también los suyos propios, pero todos los guardan en el mismo corral. La labor del pastoreo se reparte; así como lo hace Ponciano, también lo puede hacer Santa o los hijos de Santa. Normalmente el trabajo lo hace una sola persona, pero cuando se pierde un chivo pueden ir varios en su búsqueda.

Aunque las actividades como la cocina inician antes de que aparezca *Kai* (sol), alrededor de las seis o siete de la mañana, se van sacando a determinados animales, los que están cerca a parir y los que son muy pequeños se dejan en el corral, mientras los demás van saliendo. Esta actividad la puede hacer un solo hombre, pero es normal ver que lo hagan entre un adulto y un niño. Cuando salen del corral los chivos van detrás de los otros y el pastor los acompaña hasta donde empieza un caminito. Cuando ya todos los chivos van por dicho camino, el pastor se devuelve. Posteriormente los chivos van llegando alrededor de las cinco de la tarde hacia los lugares habitados por los Wayúu, en ese momento se comienzan a contar los animales y si falta alguno van a buscarlos. Los niños y jóvenes de Toroqui utilizan las ciclas para pastorear.

Pese a que el territorio guajiro secularmente ha sufrido tremenda escasez de agua, los pastos en ciertas épocas del año y en lugares particulares permitieron a los indios una trashumancia

fructífera. Así pudieron sostener un comercio activo de ganado con barcos que todavía alrededor de 1890 llegaban de Curazao, Aruba y Jamaica en busca de reses y caballos, cueros y quesos, a cambio de mercancía de origen europeo y estadounidense. Para ese tiempo se calculaba que la península poseía unas cien mil reses vacunas, más de veinte mil mulas y caballos, treinta mil asnos y doscientas mil cabras y ovejas, sin contar gallinas y cerdos. (De Friedemann & Arocha, 2016, pág. 268)

Toda la nación Wayúu tiene un recuerdo nostálgico de la abundancia de ganado en el pasado, las personas son conscientes del deterioro ecológico de la Guajira. Hoy en día, esta actividad se limita al pastoreo de caprinos, mientras los relatos hablan de caballos, toros, vacas etc. (De Friedemann & Arocha, 2016). Estos autores citan a Adamoli y Rivera, quienes mencionan que el 60% de la población Wayúu se dedica al pastoreo y 70% tiene participación en dicha labor (De Friedemann & Arocha, 2016).

El pastoreo para los hombres, es parte esencial en su crianza. “Ya en la edad escolar el niño comienza el dominio de la capacidad para ir a pastorear solo” (Fundación promigas , pág. 35). El pastoreo es una actividad de donde se desprende el prestigio. Para el desarrollo de esta, lo más importante es la experiencia que los jóvenes van adquiriendo poco a poco. Esta práctica es el punto de partida para el intercambio y la redistribución de la riqueza, pues las dotes y los pagos de ofensas han sido realizados históricamente mediante el ganado, aquí también interviene las relaciones de parentesco y la organización social. Hoy en día los pagos también se realizan con dinero y objetos, pero no se ha dejado de lado el ganado ni las joyas tradicionales. Entre las interacciones comerciales se puede indicar que existe un grado muy alto de autonomía, pues el ganado Wayúu no ofrece ganancias al Estado y su sistema de impuestos. Lo importante a resaltar en este tema es que bajo una forma propia y autónoma del pueblo Wayúu, los hombres aprenden esta actividad confiriéndole un grado de prestigio al que tiene más animales.

Históricamente como se señaló en los capítulos anteriores, la cría de ganado, el pastoreo y el comercio de estos animales ha sido la base económica del pueblo Wayuu, que junto con la ley Wayúu han sido las principales prácticas que mantienen la autonomía. En los siglos pasados, los Wayúu intercambiaron ganado por distintos objetos con los ingleses y holandeses, y aunque hoy en día el comercio directo con las islas de Caribe es casi nulo (por lo menos el comercio de

ganado), la cría y venta de estos animales sigue siendo un factor importante en su base económica, que tal como antes, sigue interfiriendo en las relaciones de parentesco, la jerarquía económica o estratificación y sigue teniendo importantes repercusiones a nivel mitológico.

La adaptación del ganado por parte de los Wayúu fue una estrategia que les permitió permanecer culturalmente y hacer de esta actividad un mecanismo regulador dentro de su cultura. Así como con el pastoreo, los Wayúu han adoptado distintos tipos de prácticas económicas para sobrevivir. Pero adoptar estas prácticas y ser parte del negocio que genera el 50% del PIB en el departamento de la Guajira, es decir la extracción de recursos naturales, no es una opción posible.



3.3.3 Cultivo

El maíz ha sido una fuente importante de alimento para las personas que viven en la Guajira. Cuando las personas recuerdan épocas pasadas dicen “en esa época teníamos muchos chivos y todo este terreno lleno de siembra de maíz” (P. Durante, conversación , 16 de marzo de 2019); en la otra lluvia, me decía Ponciano, “vamos a sembrar una hectárea de maíz”; mencionando que esa siembra es para trabajarla: “yo no le voy a trabajar a nadie, si mi hermano o el sobrino van y ayudan con la siembra pues sí, sí, ahí sí” (P. Durante, conversación , 6 de marzo de 2019).

En la primera visita realizada a Toroqui, en junio de 2017, la roza estaba florecida, había plátano, patilla y varios sembrados. En las otras visitas, la roza ha estado seca, en época de verano lo único que cultivan es yuca y plátano. Estos alimentos los siembran porque se mantienen debido al tanque de agua alimentado por el molino y a un sistema de irrigación. Día de por medio, abren el tanque y riegan cada una de las plantas hasta que forman un charco, pero al día siguiente la tierra nuevamente está seca y resquebrajada.

La huerta o roza de Toroqui no es tradicional, pues esta regada por un tanque instalado por Corpoguajira, que recoge agua por medio del molino. Sin embargo, la huerta es realmente fértil, verde y fructífera en la época de lluvia. El profesor Jairo Rosado de la Universidad de la Guajira asegura que la patente de todas las rozas de los Wayúu es la serranía de la Makuira. Aquí el aspecto académico científico concuerda con la idea de que los Wayúu vienen de la Makuira. Tradicionalmente la recolección de frutos y los cultivos jugaron un papel secundario, pero importante en la dieta Wayúu. Hoy en día, solo aquellos que viven en las cercanías del río y quienes tienen sistema de riego pueden acceder a los cultivos, pues las lluvias como se mencionó en el trascurso de la tesis ya no son cíclicas ni duraderas.

Jairo Rosado afirma que la alimentación tradicional wayúu está siendo destruida, aunque cabe resaltar que la base alimentaria sigue siendo el maíz, aunque sea obtenido en el mercado arijuna. Seguramente no se pueden comparar los nutrientes del maíz industrial con el tradicional, pero su uso en la cocina es una práctica alimentaria cotidiana. Asimismo, la Roza, el lugar de cultivo que aun con desequilibrios climáticos ha logrado mantenerse utilizando tecnologías y sistemas de riego moderno.



3.3.4 Caza y pesca

La hija de Dolores, María Angélica, quien trabaja como profesora en el Pájaro, un pueblo a orillas del mar, en algunas ocasiones envía con su hijo pescado a Toroqui, este joven también lleva de Toroqui conejos cazados por él y sus primos. Las expediciones de caza pueden durar mucho tiempo, esto más que una actividad de supervivencia, resulta ser una actividad de ocio, que para el caso de Toroqui, solo la realizan los jóvenes. El instrumento de caza de conejos se llama *tamarraya*, es una red de aproximadamente 20 metros de largo que se amarra en los árboles y plantas. Cuando ya está puesta “la trampa” el grupo de 8, 10 o 15 jóvenes empiezan a buscar los conejos y espantarlos de manera que corran hacia la trampa.

Por otra parte, la pesca de río no juega un papel importante en la alimentación de la comunidad de Toroqui, pero resulta ser un atractivo turístico para llevar a los visitantes. Los niños y jóvenes disfrutan mucho del río, el cual está ubicado a veinte minutos caminando desde

la ranchería. Durante mi estadía comimos mucho pescado, pues se visitaba el río cada tres días. Ponciano fue quien demostró más destreza al pescar. Cuando íbamos solo los jóvenes, pescábamos en menores proporciones; los pescados eran arreglados en el río mismo, esta fue una oportunidad en la que vi como los niños aprenden de la práctica. Los primeros días de pesca, Armin un niño de 9 años, estaba aprendiendo a abrir el pescado, lo hacía despacio y las personas mayores tenían que ayudarlo; en posteriores visitas al río, este niño estaba muy emocionado por mostrar que era capaz de hacerlo solo y sin ayuda. Después de terminar de pescar y antes de irnos del río a la casa, prendían fuego y asaban algunos pescados a las orillas del río.





3.3.5 Salir de Toroqui a trabajar

En la actualidad solo el hijo menor de Dolores vive fuera de la Guajira, Elkin trabaja en Cali manejando maquinaria pesada. Pocho y Muyer contaron varias anécdotas acerca de su

trabajo cuidando ganado en Venezuela, cerca de Caracas. Ellos comentan que tenían un patrón que los llamaba por temporadas, y en sus relatos resaltan la abundancia y lo adinerado que era su patrón, y también lo bien que lo pasaban como empleados; tenían sus propias cocineras y el patrón organizaba fiestas “eso era antes Sebas, cuando Maduro no jodió a los de Venezuela” (P. Durante, conversación, 27 de febrero de 2019). Igualmente, Santa y su tío Pedro narran algunas historias de cuando tenían charcas de sal cerca a Manaure, expresaban que iban a trabajar por temporadas, logrando tener hasta dos charcas con la que ganaban bastante dinero.

Por otro lado, Miler⁶⁶, esposo de Loida, la hija de Santa narró que estuvo en Bogotá durante tres meses vendiendo mochilas al lado del museo del oro. En el mercado de la Guajira las mochilas que ellos tejen, las pueden vender entre 20 o 30 mil pesos y en Bogotá, él las vendía entre 70 y 80 mil pesos “más que todos a los extranjeros” (M. Van Grieken, entrevista, 11 de marzo de 2019). La razón por la que Miler pudo llegar a trabajar a Bogotá, es porque su hermana vive allí, “ella se fue con un minero hace como diez o seis años, y trabaja en Koaj haciendo ropa” (M. Van Grieken, entrevista, 2019). Miler en su experiencia en Bogotá aprendió a trabajar en la venta de artesanías gracias a los consejos de los indígenas Embera, quienes en un principio no estuvieron contentos con su llegada, pero posteriormente crearon lazos de amistad, también él les enseñó a tejer mochilas wayúu y ellos le enseñaron a tejer pulseras Embera. Miler cuenta que le fue muy bien y que espera volver a Bogotá y poder ahorrar más dinero.

3.3.6 Otras actividades

Por otro lado, la ilegalidad también ha jugado un papel importante en la autonomía del pueblo Wayúu. Desde el comercio de perlas, hasta el contrabando de electrodomésticos, trago, cigarrillos y estupefacientes. Hoy en día la ilegalidad sigue funcionando en el territorio Guajiro. La gasolina⁶⁷ con la que se mueven la mayor parte de los vehículos es venezolana. Aquí se resalta un claro ejemplo de desobediencia, que, entre sus propias dinámicas, lejana a las legales, crea toda una ruta que mueve dinero y genera empleo. Entre estos trabajos, está el mototaxismo, una labor bastante realizada por indígenas.

⁶⁶ Es el único Wayúu hombre que conocí que tejía mochilas.

⁶⁷ La Gasolina venezolana es entre cinco y diez veces más económica que la colombiana.

3.3.6.1 La gasolina que mueve la Guajira

Hacia la parte más al norte de la Guajira, la gasolina es más barata. Los puestos para comprar gasolina están por toda la troncal del Caribe y en los pueblos y ciudades de la Guajira. La gasolina⁶⁸ es el producto más importante de carácter ilegal que llega de Venezuela. A partir de la gasolina se desarrollan muchas fuentes de trabajo, como el transporte de personas en camionetas por toda la Guajira o el servicio de mototaxismo que se mueve en las ciudades y dentro de los territorios indígenas.

Los ancianos entrevistados comentan en sus narraciones que anteriormente el acompañante de un Guajiro era una burra para cargar, tener estos animales daba prestigio a su dueño. Poco a poco con la llegada de la moto “el burro ahora es de acero, tiene motor y funciona con la gasolina vecina” (anciano de 60 años, conversación, 8 de marzo de 2019). Por supuesto, aunque tener animales sigue siendo signo de prestigio, tener motos y carros también lo es.

El hecho que exista tráfico de gasolina de Venezuela a Colombia hace que el transporte sea un factor de gran importancia, ya que al pasar por las carreteras principales de la misma Riohacha y avenidas pequeñas se ven personas vendiendo gasolina en botellas plásticas. La comercialización de gasolina venezolana en Colombia es ilegal, pero quienes utilizan auto o moto en la Guajira hacen parte del negocio de la gasolina, la cual es perseguida por la policía. En los periódicos sale de vez en cuando una noticia relacionada con su incautación.

Según un informe de la DIAN del año 2014, un millón de galones de gasolina de contrabando pasan a la Guajira colombiana desde Venezuela diariamente. Este negocio ha sido un recurso estable, pero los obstáculos que ponen las autoridades colombianas, hacen de este negocio una inversión riesgosa. Aun así, existen poblaciones (como la Preciosa), donde el 90% de los habitantes viven de este negocio. En el momento en que se inicie el declive de esta actividad ilegal, aumenta la pobreza de la población Wayúu dedicada a esta actividad (Wills, 2017).



3.3.6.2 El burro ahora es de acero, tiene motor y funciona con la gasolina vecina

En la troncal del Caribe, que conduce de Riohacha hacia el norte (Cuatro vías, Uribía, Maicao), hacia los lados de la carretera están los caminos que conducen a las rancherías o comunidades. Para que las personas puedan llegar a sus comunidades deben tomar un transporte que va de ciudad a ciudad, por la carretera principal y quedarse en los puntos de entrada hacia sus comunidades, luego tomar otro transporte hacia su hogar. Para llegar a Toroqui, por ejemplo, primero se toma una moto, bus o carro de Riohacha al batallón Cartagena, el cual queda a unos cien metros delante de la Universidad de la Guajira. Al frente del Batallón se parquean motos al lado de una tienda; allí todos los mototaxistas son Wayúu y son quienes llevan a los propios Wayúu a sus comunidades.

Los recorridos hacia las comunidades pueden variar de precio, para Toroqui el camino solo es de quince minutos en moto desde la troncal del Caribe y cuesta dos mil pesos; ahora el trayecto va ser más rápido porque dicha carretera la están pavimentando. Por otro lado, allí mismo, estos mototaxistas también hacen carreras que cuestan entre diez y veinte mil pesos, hacia las rancherías que están ubicadas bien adentro del desierto, y el simple hecho de salir a

comprar la comida necesaria, es un gasto alto, dinero que es muy difícil conseguir para los Wayúu: “muchas veces esto es lo que comemos, uno o dos vasos de *ocotush*⁶⁹ al día, y así la pasamos. Estamos muy lejos para salir a comprar, apenas tenemos una cicla” (Hombre 30 años, conversación en la Alta Guajira, cerca de la gran vía).

Existen indígenas Wayúu que trabajan como mototaxistas en las ciudades como Riohacha, pero la mayoría de los mototaxistas de Toroquí y comunidades cercanas, lo hacen desde la carretera principal hasta los territorios de las comunidades. Los mototaxistas son de diversas edades, algunos pueden tener su moto propia o trabajan para alguien más, por un arriendo diario de veinticinco o treinta mil pesos. En un día bueno la ganancia puede ser de cien mil pesos.

3.3.6.3 Peajes indígenas

Los peajes son una práctica que consiste en detener en las vías carros o camionetas que pasan por sus territorios con el fin de conseguir alimentos y agua. Vale la pena comentar que cuando veníamos del Cabo de la Vela en una camioneta de placa venezolana Toyota 2014, el conductor decidió tomar unos caminos alternativos, una vía donde no hay peajes. También compró una “pimpina” de gasolina venezolana, pero teniendo cuidado de no ser detenido por la policía.

Por el camino que tomamos no había carretera, solo arena. Antes de entrar en los caminos de arena, el conductor se detuvo en una tienda y compró un paquete de galletas y unas bolsas de agua. Cuando entró a la camioneta nuevamente yo lo miré como preguntándole ¿para qué esos paquetes?, el conductor dijo: ya se van a dar cuenta (Tomado del diario de campo, 2017).

El conductor les ofrece galletas y agua según la cantidad de indígenas que obstaculizan el camino. En un principio, el conductor me dijo que esa primera parte del camino era la ruta de la gasolina ilegal y que cambia según el tiempo. Para complacer a los indígenas basta con darles un paquete de galletas, así permiten el paso de los turistas y contrabandistas. Ellos más que dinero necesitan alimento y agua.

⁶⁹ Se refiere a la Chicha.





3.3.6.4 Transporte

En la Guajira colombiana existen muchos autos y motos de plazas venezolanas. Laurentino relató que su papá Jairo ha trabajado manejando carro desde los 11 años, dijo que a los 15 años ya tenía su primer carro. Hoy en día don Jairo tiene unos tres vehículos, una camioneta con placas venezolanas de uso personal, un camión y una camioneta que funcionan para rutas escolares. El contrato que el tiene con el distrito de Riohacha es llevar alrededor de 30 niños desde sus comunidades hasta el Instituto Etno-educativo y luego regresarlos a sus respectivos hogares. Con este ejemplo, se destaca que algunas personas Wayúu a partir de sus capitales económicos y sociales (parentesco), logran obtener contratos con las instituciones públicas.

3.4 La fiesta: Yonna o chichamaya

Los rituales de festejo siguen siendo un aspecto fundamental en la vida Wayúu. La Yonna es el baile típico de los Wayúu, en esta danza se representan animales del territorio Wayúu mediante pasos específicos.

La primera vez que vi bailar la Yonna, fue con Adonis en una ranchería cercana a Toroqui. Allí estaban presentes personas de un programa gubernamental llamado RedSa (Red de Seguridad Alimentaria)⁷⁰. En dicha ranchería se estaba realizando la primera reunión del programa y llamaron a Adonis para que hiciera una presentación del baile.

La *yonna* (más conocida en el medio urbano regional por "chichamaya"), es un baile, que se realiza por diversos motivos sociales, se acompaña con la *kasha* o tambor redoblante hecho con maderas y pieles especiales, que imita temas como el paso del caballo, o el trote o vuelo de otros animales, y centraliza la fiesta. La danza, quizá la forma festiva más popular hoy entre los wayuu, simboliza la oposición fundamental entre las figuras masculina y femenina en la sociedad wayú (Correa & Cardozo, 1993, pág. 33)

⁷⁰ El programa ReSA tiene por objetivo generar un “cambio de actitud” de los pequeños productores agropecuarios de manera que aprovechen las ventajas que les ofrecen las condiciones agromorfológicas del trópico, de poder producir alimentos todo el año, para que establezcan proyectos productivos de generación de alimentos para el autoconsumo, como apoyo al renglón productivo principal (Presidencia de la republica Acción social ReSa, 2019)

Posteriormente tuve la oportunidad de ir a una de las fiestas que celebran con el baile tradicional, la Yonna.

Cuando ya eran las 8:30 de la mañana, Ponciano me dijo que iba a ir a la chichamaya, se suponía que era el día anterior, pero la aplazaron para el día sábado. Tipo 10 de la mañana llegó Tito a decirme que me alistara para ir a la chichamaya que un carro iba a salir pronto para allá (un lugar fue sobre la carretera principal, donde vive Daniel un hijo de Dolores). El carro en que fuimos era una camioneta con una cabina para 3 pasajeros y atrás tiene un platón con cercas de madera y carpa. Llegamos al lugar, el centro del evento era una enramada que estaba debajo de un árbol. Alrededor de la enramada había casas de cemento y bareque. En un principio cuando llegué solo había una hamaca colgando, pero después pusieron otras dos (Tomado del Diario de campo, 3 de marzo de 2019),

Había alrededor de ciento cincuenta personas. Al principio todos los hombres, viejos y jóvenes estaban en la enramada y las mujeres a un lado. Con la llegada del medio día, los más viejos empezaron a buscar la sombra, hasta que terminaron todos reunidos a unos 15 metros de la enramada. Los hombres jóvenes seguían en la enramada. Yo estaba en el lado de las mujeres junto con otros dos amigos. Las primeras tres botellas que vi acabar fueron de whisky, cuando se terminaron esas tres botellas, empezaron a repartir churro o chirrinchi, el trago artesanal de los Wayúu, hecho a base de panela.

El principal evento en la fiesta es bailar la Yonna. La Yonna resulta ser una competencia entre el hombre y la mujer, que bailan haciendo círculos. La mujer es la que lleva el mando y baila hacia adelante, mientras el hombre baila de espalda; la mujer intenta hacerle perder el equilibrio, pero un hombre habilidoso logra hacer caer o cansar a la mujer. Resulta ser similar a una corrida de Toros, donde la mujer es la torera.

Michel Perrin plantea significaciones más profundas en dicha danza, asociadas con la oposición fundamental entre *Juyá* y *Pulowi*; esta connotación explicaría porque la danza es a veces prescrita por el Piache, a partir generalmente de un sueño de alguno de los asistentes, o para conjurar definitivamente una enfermedad (Correa & Cardozo, 1993, pág. 33)

El ritual de la danza comienza cuando la mujer se coloca la manta roja y el hombre el *uwomü* o sombrero. Allí el hombre busca a la mujer, y la mujer empieza a corretearlo en forma circular, ella suele estar descalza. Kati, una joven de 15 años de Toroqui, me dice que debí haber bailado ese día, que a ella no le parece difícil bailar la yonna, “es solo correr para adelante o para atrás si eres hombre”; aunque admitió que su mamá era una bailarina muy buena de la Yonna. Es tradición que durante el evento solamente pasa a bailar una pareja a la vez, en su mayoría son personas adultas, pero también participan niños; hubo una pareja de niños en especial que bailaba muy bien, todos aplaudían. Las mujeres hacen barra a la bailarina y los hombres al bailarín, pero cuando alguno hace un truco especial, nadie duda en aplaudir o gritar. Cabe anotar que en esta festividad los hombres fueron quienes se embriagaron, las mujeres no bebieron.

Durante las fiestas se consume licor y comida en abundancia (razones de prestigio y de hospitalidad así lo exigen); y se desenvuelve la vida cotidiana en muchos de sus sentidos normales: las mujeres colaboran con la preparación de los alimentos; los hombres matan los chivos para su consumo; aquéllas tejen y conversan, y en general se reafirma la vida social... (Correa & Cardozo, 1993, pág. 33)

Después de dos horas de continuo baile, los hombres ya ebrios empezaron a buscar gente que quisiera seguir bailando, pero ya nadie quería. La mayoría de estos hombres se disgustaron por eso y siguieron bebiendo. La música fue interpretada durante todo el evento por un solo hombre con tambor⁷¹. Repartieron comida, primero se ofreció un gran pedazo de carne y papa. Después, a la hora del almuerzo repartieron carne, aguapanela y sopa. Ya hacia las tres de la tarde decidí volver a la ranchería junto con Omar, amigo de Toroqui. De camino por la carretera Omar se encontró con una de sus tías. Cuando llegamos a saludarla, preguntó sobre mí, ella dijo: “desde que te vi supe que eras antropólogo, a kilómetros se te nota”. Allí me enteré que la chichamaya fue financiada por una compañía que va a instalar antenas de luz. Esta empresa entrega cinco millones para el evento, según un comentario de la tía de Omar, “para hacer el rito de la entrada de cosas extrañas al territorio”. El proyecto eléctrico comprende de Riohacha hasta Maicao.

⁷¹ Cacho en Wayunaiki

Las entidades del Estado y multinacionales que afectan e intervienen el territorio han tenido que aceptar y financiar los ritos de permiso que necesita la tierra. También diversos festejos son realizados por peticiones de ancestros que se presentan en sueños, dando la indicación de hacer estos rituales para que la tierra se fertilice. Este ritual busca el equilibrio de la sociedad y el territorio Wayúu, también amplia o refuerza la colectividad del pueblo entero, pues estas celebraciones congregan a la familia que habita en diferentes comunidades, al mismo tiempo la Yonna “muestra la estrecha y dinámica relación que tales elementos adquieren en el conjunto de la yonna y, a su vez, confirman la pertinencia social y cultural de esta milenaria expresión” (Carrasquero & Garcia, 2009, pág. 650). Allí se reproduce la vida cotidiana Wayúu en su organización, se toma en cuenta la importancia de la Palabra y se reúnen las distintas autoridades o ancianos. Cabe destacar que para los Wayúu la toma de decisiones, conversaciones importantes y estrategias de relacionamiento con el Estado o desarrollo de proyectos, se da “en medio de tragos”, allí es donde se reúnen los alaulas y los líderes a tomar las decisiones.





4. Conclusiones

En el primer capítulo de esta tesis, se realizó un recuento etnohistórico de la población Wayúu, mencionando las prácticas que han posibilitado su autonomía, y haciendo énfasis sobre la ley Wayúu y el mestizaje. Asimismo, se hizo una contextualización de este pueblo que incluyó datos demográficos y se describió la economía de los wayúu. Por otra parte, se realizó una descripción general sobre la mitología (Juya- Pulowi), señalando que la organización social tradicional wayúu continúa formándose en rancherías basadas en la propiedad colectiva y la descendencia matrilineal, en donde el territorio de los parientes uterinos, a nivel hermenéutico, está relacionado con la palabra Eirriku, que designa carne de la madre. El territorio clanil o ranchería tiene una independencia política y económica frente a las demás rancherías y el Estado colombiano. Los jefes de las rancherías son denominados *alaulas*, quienes tienen autoridad absoluta en estos territorios.

El comercio con el Caribe fue fundamental para que este pueblo se armara y protegiera de forma legítima sus territorios, esta actividad permitió el paso de gran variedad de mercancías con los que suplieron sus necesidades. Este capítulo también destaca el mestizaje como una práctica importante para el mantenimiento de la autonomía. Con el ejemplo del pueblo de Boranata, se devela la importancia de la mujer a nivel organizacional, proponiendo que, gracias a esta, la población no indígena adoptó pautas y prácticas culturales wayúu. Así pues, los

pueblos europeos en América como estrategia para la pacificación, la mezcla de razas y la adopción del sistema cultural predominante, fracasó en la Guajira. Otra práctica importante por destacar es el uso permanente del wayunaiki, teniendo en cuenta que para este pueblo la Palabra es la ley. Se destaca también la importancia del comercio en un territorio árido, región a la que se adaptaron, pero a la que también adaptaron para la naciente comercialización internacional. La nación wayúu se acondicionó históricamente para sobrevivir a las inclemencias del desierto y hoy a las del sistema económico hegemónico.

La segunda parte de este capítulo hace un recuento histórico del poblamiento de la Media Guajira, específicamente de la llegada de la familia de la autoridad Dolores Castro Epiayu a los territorios de la Media Guajira. Esta narración es ofrecida por Santa, el líder de la comunidad de Toroqui y su hija Loida, donde se menciona la llegada desde la Alta Guajira y la abundancia de animales que había para pastorear, cuando se pobló la Guajira Media. Posteriormente se menciona la decadencia de la cría de caprinos. Los relatos de Santa mencionan la alimentación Wayúu en la actualidad, comparándola con la de antes, percibiendo como la alimentación actual del sector de la Media Guajira, especialmente Toroqui, ha perdido soberanía alimentaria, al tener acceso a los mercados arijunas y siendo la venta de artesanías la principal fuente de ingresos para la compra de alimentos.

El capítulo dos hace un balance teórico, legal e indígena sobre lo que se denomina autonomía. Allí se menciona que la autonomía se origina de un gobierno, que resulta estar relacionado con la capacidad que se tiene de gobernar de manera soberana, protegiéndose del caos interno y de las amenazas externas (Mair, 2001). En este capítulo también se indica que la autonomía es una reclamación fundamental de los pueblos indígenas, que nace de la afectación histórica del colonialismo. Igualmente se exponen artículos de los tratados internacionales y nacionales que velan por la integridad indígena, haciendo un análisis crítico de estos, y postulando que las estrategias multiculturalistas y plurales estatales no tienen concordancia con la realidad que viven las comunidades como la Wayúu. La autonomía indígena nace de los conocimientos de la población, voluntad colectiva y libertad cultural (Tobón, 2015). La vida cotidiana del pueblo Wayúu sucede sin ningún permiso estatal, así lo hicieron antes y así lo siguen haciendo actualmente.

Hoy, lo que se denomina autonomía, es el simple reconocimiento de estos pueblos por vivir bajo sus propios parámetros de desarrollo y organización, sin la pretensión de llevar a cabo una libre determinación total como se supone que lo hacen los estados. Las exigencias por autonomía que se hace desde postulados teóricos brindan herramientas para asegurar que lo reclamado como autonomía o autodeterminación, es solo la idea de tener un gobierno representativo que pueda dialogar con el Estado, para que este no sea quien tenga la última palabra frente a su territorio y sus habitantes. Aspectos que los estados no quieren que se hagan realidad, pues su planeación y política son apuestas por la homogenización económica. Se destaca el artículo 286 de la Constitución política y la sentencia T-172 de 2019 el cual menciona que las lógicas de los términos constitucionales de los derechos indígenas, son distintos a las concepciones de los Wayúu, por ende, existe una incompatibilidad, aceptando que el Estado ha resquebrajado la organización social y cultural con sus políticas indígenas. En última instancia, se realiza la caracterización del término Wayúu de akuipa o *Annas akuipa* que está relacionado con la forma de ser Wayúu y por ende con su autonomía. Resaltando que la autonomía nace en los territorios, sus prácticas y en el caso Wayúu, del Anas Akuaipa (buena forma de ser Wayúu), de la palabra misma.

El tercer capítulo realiza un balance etnográfico de las actividades que se pudieron evidenciar en la Guajira, poniendo énfasis en la forma en que se pueden interpretar como prácticas de autonomía. Se plantea en primera instancia que sigue existiendo un tipo de miedo por los territorios indígenas. Por otra parte, se hace una descripción detallada del clan Epiayu de la ranchería de Toroqui, para referenciar el parentesco wayúu, mencionando las actividades económicas que desarrollan. Se reitera que los Wayúu en su mayoría, no tienen acceso a servicios públicos y recurren a estrategias propias para sobrevivir sin depender del Estado. En los territorios indígenas, la presencia del Estado disminuye y la autonomía wayúu se hace efectiva a partir de la ley Wayúu, sus prácticas económicas y culturales. También en este capítulo, se hace una descripción y ejemplificación de la ley wayúu, del rito de la yonna, el arte del tejer, el pastoreo, los cultivos, la educación y actividades económicas como los peajes indígenas y el mototaxismo, demostrando que aunque las instituciones internacionales y el Estado colombiano legitiman un tipo autonomía indígena, la autonomía es definida por las interacciones sociales en los territorios y en la vida cotidiana de las comunidades.

En cuanto a los aspectos económicos, jurídicos, organizacionales y educativos, el pueblo Wayúu mantiene autonomía en su territorio, en sus relaciones sociales y en su comercio. Si las autonomías se deben definir en plural (González, 2010), la singularidad de la autonomía Wayúu es en cuanto a los aspectos antes mencionados. Si bien el Estado y las instituciones internacionales han pretendido legitimar un tipo de autonomía para los pueblos indígenas, la única realidad es que la verdadera autonomía, solo es definida por las interacciones sociales y el contexto mismo en donde habitan ancestralmente el territorio de la Guajira. Así, el pueblo Wayúu no necesita la aprobación del Estado para vivir de manera autónoma, tan solo necesita su respeto por el territorio y las personas que conforman la nación Wayúu. Soriano (2013), hace una distinción entre autodeterminación y autonomía, mencionando que la segunda es la legitimada por el Estado y la primera relaciona la soberanía de los estados con la soberanía territorial. De alguna forma, es apresurado decir que los Wayúu son autónomos solo desde las reglas institucionales, pero, es pertinente aclarar que la autonomía Wayúu parte precisamente de esa autodeterminación (forma de ser y verse como pueblo), que ha implicado durante siglos una soberanía territorial.

La autonomía Wayúu a nivel histórico no ha sido dada por un tipo de hermetismo o autarquía, al contrario, los datos históricos muestran que la autonomía que tuvieron durante la colonia, está relacionada con su capacidad adaptativa y con la interacción comercial que tuvieron con otros pueblos. Hoy podemos decir que sigue siendo así, los Wayúu mantienen su autonomía gracias a las interrelaciones que siguen tejiendo con las distintas poblaciones de la Guajira, no solo en cuanto a aspectos comerciales, sino también en lazos familiares y de parentesco.

El reconocimiento de la autonomía estatalizada (Tobón, 2015), es tan solo la estrategia a la que recurren las organizaciones indígenas para enfrentarse al Estado y buscar un reconocimiento y un respeto por sus formas de ser. Distinta a la autonomía estatalizada, cabe aclarar que la autonomía real, la cual tiene su punto de partida en un origen mítico de todo el pueblo Wayúu, se ve involucrada en las relaciones sociales de esta población; esa autonomía, es lo que algunos académicos como Soriano (2013) denominada como autodeterminación, palabra utilizada bajo la idea de que estas sociedades son dueñas de los territorios, y su existencia es anterior a la colonización española.

El desarrollo de la autonomía o del *Annas Akuipa Wayúu*, es un hecho real desde el manejo de su organización social y su soberanía territorial. El principal problema y limitación de su autonomía está relacionada con la administración de los recursos no renovables de su territorio que los afecta de manera directa. Esa imposibilidad de manejar sus recursos no renovables sigue la coherencia de la globalización neoliberal en la que una burguesía transnacional por medios políticos (como acuerdos Estado-Estado) dispone de los territorios y recursos. Así, la autonomía ofrecida por las instituciones internacionales y el Estado colombiano, la misma que guía los parámetros de comercio, explotación y distribución de los recursos, resulta ser una autonomía falsa que no busca ni ve conveniente que los indígenas (y la población en general) sean capaces de administrar de acuerdo a sus necesidades regionales y locales los recursos.

La dificultad del relacionamiento nación Wayúu-Estado colombiano, nace en la imposibilidad de las instituciones políticas occidentales de realizar políticas y normas que acepten la diferencia de lógicas y razonamientos de los diferentes pueblos, respecto a su organización y el manejo del futuro (progreso, desarrollo). Esa incompatibilidad de las normas de los derechos humanos y el derecho positivo está ya debatiéndose y siendo aceptada por la Corte Constitucional colombiana, que en la sentencia T-172 de 2019, acepta que la crisis que vive la población Wayúu está relacionada con la intromisión del Estado colombiano y que las normas y las autoridades administrativas funcionan con instituciones ajenas al pueblo Wayúu y sus lógicas. Esta sentencia también reconoce que la noción de comunidad Wayúu es distinta a la noción de comunidad del Estado colombiano, igualmente que las autoridades Wayúu son definidas por el parentesco y no por la lógica de la democracia, reconociendo que las propuestas “plurales” del Estado han forzado al pueblo Wayúu a transformar sus costumbres e instituciones, violando su derecho a la identidad cultural, participación, autonomía y asociación (sentencia T-172 de 2019 de la Corte Constitucional colombiana).

Con lo anteriormente expuesto, se puede afirmar que las apuestas plurales y multiculturales de la constitución política de 1991, reducen el mundo indígena con la intención de acoplar su territorio y población al modelo de desarrollo hegemónico (Giraldo, 2017). Giraldo también menciona que estos grupos han sido excluidos del acceso al empleo, servicios públicos y salud, lo que genera la pobreza entre la sociedad Wayúu y pérdida de control

territorial y de recursos, ejecutando la colonialidad sobre los indígenas (Truillot 2003), en este caso los clanes del pueblo Wayúu

Así pues, se puede demostrar que por medio de las prácticas, se ejerce la autonomía Wayúu o el *Anas Akuipa* en la Guajira, la cual se acomoda al tiempo, al comercio y la lucha de los poderes hegemónicos, legales e ilegales. La autonomía resulta de procesos históricos y resistencias ante distintos poderes, en el caso de los Wayúu nace de su actuar, vivir y hablar en el Wuimain y en su *eirriku*. La autonomía no se origina en las leyes, pactos o reconocimientos con los estados o entre los estados; la autonomía de la población nativa Wayúu es la fuerza con la que se resistió la intromisión española y republicana, y hoy en día esa autonomía se sigue adaptando con el pueblo mismo, bajo sus prácticas y conocimientos que también se adaptan a nuevas políticas. El gran logro de la autonomía wayúu hoy, es sobrevivir ante las adversidades impuestas por el neoliberalismo que parece en sí mismo ser una estrategia de exterminio.

Por último, se debe tener en cuenta que “la globalización no es solo un producto de las empresas multinacionales, sino más bien un artificio de los acuerdos Estado-Estado. La competencia en términos capitalistas está mediatizada, influenciada y dirigida por los estados” (Petras, 2006, p. 23). Aunque en términos generales, una parte de la bibliografía expuesta, indica que la crisis humanitaria de la Guajira se debe a la débil presencia del Estado colombiano, se concluye que lo que afecta de manera negativa el territorio de la Guajira y sus habitantes, es precisamente las acciones de este. De esta manera, tanto en el pasado como en el presente los Wayúu han prescindido de las reglas del Estado colombiano, ejerciendo una autonomía social y territorial. En contraposición, las interferencias del Estado han disminuido y resquebrajado dicha autonomía convirtiéndose en uno de los factores que generan la crisis humanitaria por la que el departamento de la Guajira es recordado.

5. Referencias

- Acción integral de la defensoría del pueblo. (2014). *Crisis humanitaria en la Guajira*. Bogotá: Defensoría del pueblo Colombia.
- Aguilar, I. (1990). ¿Qué política buscamos los wayuu? En G. Ardila, *La Guajira de la memoria al porvenir una vision antropologica* (págs. 277-279). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia .
- Althusser. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos de estado. Freud y Lacan*. Bueno Aires: Nueva Visión .
- Organización de Estados Americanos (2010). *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales*. comisión interoamericana de derechos humanos .
- Anaya- Muñoz, A. (2004). Los derechos de los pueblos indígenas. Un debate práctico y ético . *Reglones, revista del ITESO, núm.56: Chiapas*, 3-16.
- Antinori, E. (2006). capitulo I El derecho. En E. Antinori, *conceptos basicos del derecho* (págs. 21-41). Mendoza: editorial de la universidad de Aconcagua.
- Apushana, V. (2010). *Shiinalu´uria shiirua ataa En las hondonadas maternas de la piel*. Bogotá: Ministerio de cultura biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia .
- Ardila, G. (2006). *Cultura y desarrollo territorial*. Bogota: instituto distrital de cultura y turismo.
- Baena, S. (2015). La autonomía de las Entidades Territoriales Indígenas. *revista digital de derecho adminitrativo n. 13*, 99-133.
- Barrera, E. (1988). Guerras hispano Wayuu del siglo XVIII. *Univesitas humanistica vol 17*, 22-143.
- Barrera, E. (2000). *Mestizaje, comercio y resistencia*. Bogotá: ICANH. Obtenido de ICANH.
- Barros, I. (2017). *Estratificacion social y prácticas economicas territoriales entre los wayuu (tesis de grado)*. Bogotá : Universidad Externado de Colombia.
- Bartolomé, M. (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina. 2006. México. . México: Ediciones Siglo XXI*.
- Bobbio, N. (2001). *La teoría de las formas de gobierno en el pensamiento politico* . Mexico: Fondo de cultura economica.
- Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano. la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *revista colombiana de antropología vol 47*, 97-121.
- Cáceres, C. (1997). *Tacticas y estrategias en el conflicto social de Guajira. Tesis de grado* . Bogotá: Uniuersidad de los Andes .

- Caceres, C., Muriel, E., & Gómez, S. (2018). *Estudio sobre la crisis humanitaria y la violación de los derechos colectivos del pueblo Wayuú*. Bogotá: Facultades de ciencias sociales de la Universidad Javeriana (trabajo no publicado).
- Cámara de comercio de la Guajira . (2016). *Informe económico 2016 departamento de la Guajira. Direccion de planeacion y desarrollo empresarial*. Riohacha: Camara de comercio de la Guajira.
- Carabalí, A. (2008). La Guajira colombiana: Una economía de bonanza. *Jangwa Pana*, 50-57.
- Carrasquero, Á., & Garcia, N. (2009). Símbolos, espacio y cuerpo en la Yonna wayuu. *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, 635-652.
- Castro, P., & Rodríguez, L. (2009). Antropología de los procesos políticos y de poder. *Alteridades Vol 19*.
- Cayon, L. (2006). *Cultura y desarrollo territorial* . Bogotá: instituto distrital de cultura y turismo sistema distrital de cultura .
- Chacín, H. (2016). *Asombros del Pueblo Wayuu*. Zulia: Fondo Editorial UNERMB.
- Cimadamore, A., Eversole, R., & McNeish, J. (2006). *Pueblos indígenas y pobreza*. Buenos Aires: CLACSO.
- Corona de la Peña, C. (1997). Planteos de autonomía en América latina. *Nueva Sociedad No. 147*, 146-159.
- Correa, H. (2005). *Cuando la sal se corrompe... Wayuu, Estado y empresarios en las salinas de Manaure 1970-2004*. Bogota: Ediciones antropos.
- Correa, H. (2017). Los Wayu: Pastoreando el siglo XXI. En A. R. E. Restrepo, *Antropología hecha en Colombia I* (págs. 177-210). Popayan : Popayan: Universidad del Cauca.
- Correa, H. D., & Cardozo, S. (1993). *Los wayuu, entre juya (el que llueve) Mma (la tierra) y el desarrollo urbano regional*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Cox, R. W. (2014). Relaciones Internacionales. En R. W. Cox, *En Fuerzas sociales, estados y órdenes mundiales: más allá de la Teoría de las Relaciones Internacionales* (págs. 148-158). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI).
- DANE. (2 de Julio de 2019). *sige.dane.gov.co*. Obtenido de sige.dane.gov.co: <http://sige.dane.gov.co:81/gruposEtnicos/doc/NormatividadResguardosIndigenas.pdf>
- De Friedemann, N., & Arocha, J. (2016). Guajiros, amos de la arrogancia y del cacto. En N. De Friedemann, & J. Arocha, *Herederos del jaguar y la anaconda* (págs. 254-288). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- De Sousa Santos, B. (2012). En B. De Sousa Santos, & L. Exeni, *Justicia indígena, plurinacionalidad* (págs. 11-48). Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Defensoría del Pueblo. (2014). *Crisis humanitaria en la Guajira*. Bogota: Defensoría del Pueblo.
- Delgado, G. (2013). ¿Por qué es importante la ecología política? *Nueva sociedad* , 47-60.
- Durkheim, E. (1987). *La división social del trabajo*. Madrid: Akal.
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo*. Caracas: editorial perro y Lana.
- Finol, E. (2007). *Mitó y cultura Guajira*. Zulia: Universidad de Zulia.
- Fundación promigas . (s.f.). *Educación propia: una experiencia de construcción colectiva con comunidades wayuu*. Barranquilla : Fundación promigas .
- Garabedian, M. (s.f.). *El estado moderno. Breve recorrido por su desarrollo teórico*.
- Garay, J. (2013). *Minería en Colombia. Fundamentos para superar el modelo extractivista*. Bogota: Controlaría general de la nacion .
- Geoportal Dane.gov.co . (2015). *Avances alianza por el Agua y la vida de la Guajira* . Obtenido de https://geoportal.dane.gov.co/v2/images/blog/guajira/Presentacion_La_Guajira.pdf
- Giraldo, G. (2017). Etnografiar al Estado: el modelo de ‘igualdad’ para los pueblos minoritarios. *Revista de sociología y antropología : VIRAJES*, 107-123.
- Gluckman, M. (2009). *Costumbre y conflicto en África*. Lima: Fondo editorial UHC.
- González, M. (2010). Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina . En A. B. Miguel González, *La autonomía a debate Autogobierno indígena y Estado plurinacional* (págs. 35-62). Quito: FLACSO .
- Gómez, J. (2011). No sujetos de estado. Luchas por la no legibilidad. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, 193-214.
- González, S. (2008). *Pasado y presente del contrabando en la guajira aproximaciones al fenómeno de la ilegalidad en la región*. Bogotá: Centro de Estudios y Observatorio de Drogas y Delito (CEODD) Universidad del Rosario Facultad de economía.
- Google maps. (11 de Junio de 2019). *Google maps*. Obtenido de Google maps: <https://www.google.com/maps/place/La+Guajira/@11.4257975,-73.5102948,8z/data=!3m1!4m5!3m4!1s0x8e8b8914627238ff:0x22e6d8831a7d9716!8m2!3d11.3547743!4d-72.5204827>
- Goulet, J.-G. (1981). *El universo social y religioso Guajiro* . Maracaibo : Universidad catolica Andres Bello. Centro de lenguas indigenas Caracas.
- Guajira360.org. (19 de Mayo de 2018). *La Guajira: más Estado y mas mercado para la inclusión social y la transformación económica*. Obtenido de La Guajira: más Estado y mas mercado para la inclusión social y la transformación económica:

- <http://guajira360.org/wp-content/uploads/2018/05/La-Guajira-mas-estado-y-mas-mercado-PAPER-GUAJIRA360.pdf>
- Guber, R. (2004). La entrevista antropológica: introducción a la no directividad. En R. Guber, *El salvaje metropolitano* (págs. 203-246). Buenos Aires: Paidós.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y flexibilidad*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Guerra, W. (2002). *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayúu*. Bogotá: Mincultura.
- Guerra, W. (2019). Jaya. *Latin American Literature Today*, págs. <http://www.latinamericanliteraturetoday.org/en/2019/may/jaya-weildler-guerra-curvelo?fbclid=IwAR0e61VcIOYozEMeTNYeSjHIG9dLHHCdWDME9imU9YPP2dkOU1aNN0G4UeA>.
- Guerra, Wilder. (1 de 7 de 2019). Representaciones y realidades de La Guajira. *Razonpublica.com*.
- Guillén, G. (Dirección). (2016). *El río que se robaron: el exterminio del pueblo Wayúú* [Película].
- Gutiérrez, R. E. (2011). Prácticas sociales y control territorial en el Caribe Colombiano (1750-1800). El caso del contrabando en la península de la Guajira. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 40-63.
- Held, D. (1997). *La democracia y el orden global*. Barcelona: Paidós.
- Iannello, P. (2015). pluralismo jurídico capítulo 21 . En J. Fabra, & á. Nuñez, *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho, volumen uno* (págs. 767-789). Mexico: Universidad autónoma de Mexico.
- Ibarra, A. (2010). *Epistemología del derecho wayuu: una explicación del sistema jurídico desde la antropología jurídica, el pluralismo jurídico y el multiculturalismo*. Barranquilla: Universidad del Norte.
- Ipes Elkartea; red de mujeres indígenas Seimaka ; fuerza de mujeres Wayúu; wayunkerra indigenous Women´s Initiative. (3-28 de Agosto de 2015). *Desde el desierto sobre los pueblos indígenas y una catastrofe sistemáticamente introducida*. Obtenido de Informe presentado ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial: https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/COL/INT_CERD_NGO_COL_21216_S.pdf?fbclid=IwAR0_Qd0mjpfSxHE5db_urlWOHYVmbOrARwItaTkuZGdNB8O8DXy_AmJOEc0
- Ipes Elkartea; Red de mujeres indígenas Seymaca; Fuerza de mujeres Wayuu; Wayunkerra Indigenous Women´s Initiative. (2015). *Desde el Desierto: Sobre Pueblos Indígenas y una cástrophe sistemáticamente inducida. El caso del pueblo Wayuu en colombia*. Ginebra.

- Kuppe, R. (2010). Autonomía de los pueblos indígenas – la perspectiva desde la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. En A. B.-T. Miguel González, *La autonomía a debate Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (págs. 95-148). Quito: FLACSO.
- Lizarazo, T. (2002). Mestizaje cultural y relaciones comerciales en la Guajira del siglo XVIII. *Memoria y sociedad vol 7*, 197-189.
- Llobera, J. (1979). *Antropología política*. Barcelona: Anagrama.
- Lopera, P. (2010). Territorios, identidades y jurisdicciones en disputa: la regulación de los derechos sobre la tierra con el resguardo Cañammomo-Lomapieta. *Universitas humanistica* , 62-81.
- Luque, E. (1984). Sobre una antropología política. (diálogo polémico con un viaje discurso). *Revista española de investigaciones sociológicas* , 71-96.
- Mair, L. (2001). *El Gobierno primitivo*. Buenos Aires: Amorrurto.
- Mariátegui, C. (2007 [1928]). El problema del indio. En C. Mariátegui, *7 ensayos sobre la realidad peruana* (págs. 26-38). Caracas: Fundación biblioteca Ayacucho.
- Marín, E. (2014). *Cosmología y rito en la vivienda Wayúu*. Bogotá : tesis de grado Universidad Nacional de Colombia .
- Mellado, J. (2013). *PIERRE CLASTRES Y LA MUERTE DEL ESTADO indagaciones sobre el accidente estatal desde una óptica libertaria*. Santiago : Universidad de Chile .
- Mercado, R. (25 de septiembre de 2008). Putchi, la palabre de los Wayúu. Rastros culturas y lenguas indígenas en la Universidad Nacional de Colombia . (UNtelevisión, Entrevistador)
- MinCultura. (26 de junio de 2013). *Diversidad lingüística en Colombia: muchas voces, resistencia cultural y agenda de nación*. Obtenido de Diversidad lingüística en Colombia: muchas voces, resistencia cultural y agenda de nación:
<http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Dossier%20Representaci%C3%B3n%20Colombia%20Smithsonian%20Folklife%20Festival.pdf>
- Ministerio de agricultura y desarrollo rural . (10 de Julio de 2019). *Capítulo 5. Naturaleza Jurídica de los Resguardos Indígenas, Manejo y Administración*. Obtenido de Capítulo 5. Naturaleza Jurídica de los Resguardos Indígenas, Manejo y Administración:
<https://www.minagricultura.gov.co/Normatividad/Paginas/Decreto-1071-2015/CAPITULO-5-Naturaleza-Juridica-de-los-Resguardos-Indigenas-Manejo-y-Administracion.aspx>
- Molano y Ramirez. (1985). A manera de introducción. En A. Molano, *Los años del tropel. Relatos de la violencia* (págs. 21-33). Bogota: Presencia.

- Morgan, L. (1987). *Sociedad primitiva*. Madrid: Edymon.
- Murcia, M. (20 de diembre de 2016). *Artesaniasdecolombia.com*. Obtenido de Artesaniasdecolombia.com:
http://artesaniasdecolombia.com.co/Documentos/Contenido/29783_tejeduria_del_pueblo_indigena_wayuu.pdf
- Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las naciones unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*.
- Naciones Unidas. (2013). *Los pueblos indígenas y el sistema de derechos humanos de las Naciones Unidas Folleto informativo N° 9/Rev.2*. Nueva York y Ginebra.
- Olaya, S. (2007). Autonomía y relaciones internacionales: un análisis de las propuestas desarrolladas en América Latina. *Desafíos vol. 17*, 283-328.
- Organización de Estados Americanos (OEA). (14 de junio de 2016). *Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Obtenido de Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas: <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>
- Organización internacional del Trabajo (OIT). (2014). *Convenio num. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales*. Lima .
- Palacio, H. (01 de abril de 2019). A la cárcel líder wayuu Javier Rojas acusado de corrupción. *El Heraldo*.
- Panitch, L. y. (2012). The Making of Global Capitalism.The Political.Economy of American Empire. *Verso*, 67-102.
- Parsons, T. (1966). *Estructura y proceso en las sociedades modernas*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Perafán, C. (1995). *Sistemas jurídicos Paez, Kogi, Wayúu y Tule*. Bogotá: Colcultura.
- Perez, M. (2015). *Indice de pobreza multidimensional para la población wayúu en la guajira*. Bogotá: Universidad de la Sabana.
- Pérez, S. (2016). Un vistazo a la cartografía virreinal: Descripción geográfica del Virreinato de la Nueva Granada de 1781. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 61-91.
- Perrin, M. (1980). *El camino de los indios muertos*. Caracas: Monte Avila editores.
- Petras, J. (2006). *El estado y America Latina* . Bogotá: Fica.
- Pico, A. (2010). Memoria, entre jurisdicción indígena y sistema juridico Wayúu. *Universitas estudiantes*, 11-31.
- Polo acuña , J. (2005). *Etnicidad, Conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)*. Bogotá: Uniandes, centro de estudios socioculturales e internacionales .

- Polo, J. (1999). Los wayúu y los Cocina: dos caras diferentes de una misma moneda en la resistenci indígena en la Guajira, siglo XVIII. *Anuario Colombiano de Historia social y de la cultura*, 6-29.
- Polo, J. (2009). Poblamiento y conflicto social en la frontera guajira (1700-1800). *Taller de historia*, 29-73.
- Polo, J. T., & Carmona, D. (2013). El mestizaje en una frontera del caribe: el caso del pueblo de boronata en la guajira 1696-1776. *investigación & desarrollo vol. 21, n° 1*, 130-154.
- Polo, José. (1999). Los wayúu y los Cocina: dos caras diferentes de una misma moneda en la resistenci indígena en la Guajira, siglo XVIII. *Anuario Colombiano de Historia social y de la cultura*, 6-29.
- Polo, José. (2011). Los indígenas de la Guajira en la independencia de las provincias caribeñas de la Nueva Granada: una aproximación. *Memoria y Sociedad*, 21-37.
- Polo, N. (2018). *El sistema normativo Wayúu: Módulo intercultural*. Santa Marta: Universidad Sergio Arboleda.
- Presidencia de la republica Acción social ReSa. (15 de Julio de 2019). *Implementacion Del Programa Red De Seguridad Alimentaria - Resa*. Obtenido de Implementacion Del Programa Red De Seguridad Alimentaria - Resa:
https://spi.dnp.gov.co/App_Themes/SeguimientoProyectos/ResumenEjecutivo/0019171300000.pdf
- Puyana, Y., & Barreto, J. (1994). La historia de Vida: recursos en la investigacion cualitativa. *Maguare*, 185-196.
- Radcliffe-Brown. (1972). *Estructura y funcion en la sociedad primitiva*. Barcelona: Ediciones Península .
- Restrepo, E. (10 de Julio de 2019). *Antropología y colonialidad*. Obtenido de Antropología y colonialidad: <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/antropologia%20y%20colonialidad.pdf>
- Restrepo, M. (2013). Un ejemplo de relaciones simbióticas en la Guajira del siglo XVIII. Historia de una sublevación bajo el liderazgo del cacique Cecilio. *Revista complutense de hitoria Americana vol 39*, 177- 201.
- Rivera, A. (1990-1991). La metáfora de la carne sobre los Wayuu en la península de la Guajira. *Revista Colombiana de Antropología*, 28, 87-136.
- Rocha, M. (2010). Península de la Guajira. En A. J. Arocha, *El Sol babea jugo de piña Antología de las literaturas indígenas del atlántico, el pacífico y la serranía del Perija* (págs. 181-411). Bogotá: Ministerio de cultura.

- Rocha, M. (2010). segunda parte : Península de la Guajira. En M. Rocha, *el sol babea jugo de piña Ontología de las literaturas indígenas del atlántico, el pacífico y la Seranía del Perijá* (págs. 18-460). Bogotá: Ministerio de cultura .
- Russell, R., & Tokatlian, G. (2013). América Latina y su gran estrategia: entre la aquiescencia y la autonomía. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 157-180.
- Russi, D., & Muradian, R. (2002). Gobernanza global y responsabilidad ambiental. *Ecología política*, 95-105.
- Saether, S. (2012). Las comunidades indígenas, Capitulo V . En *Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850* (págs. 119-128). Bogotá: Intituto Colombiano de Antropología e historia.
- Sanchez, A. (2008). Pluralismo jurídico e interculturalidad. En O. Alba, & S. Castro, *Pluralismo jurídico e interculturalidad* (págs. 19-30). Sucre: Asamblea contituyente Bolivia.
- Sanchez, E. (1991). Reflexiones en torno de la jurisdicción especial indigena en Colombia. *IIDH*, 226-250.
- Sánchez, L. (Dirección). (2008). *Rastros culturas y lenguas indígenas en la Universidad Nacional de Colombia* [Película].
- SantaMaría, C. (2010). *Narraciones jurídicas y conflictos territoriales en la Alta y Media Guajira: El proceso de reconocimiento de los derechos territoriales de los indigenas Wayúu de 1960 a 1990. Tesis de grado*. Bogota: Pontificia universidad Javeriana facultad de ciencias sociales historia.
- Sieder, R. (2002). *pluralismo legal y globalización jurídica : Retos del multiculturalismo en America Latina* . Palgrave.
- Soler, B. (1987). Los Wayú. En B. Soler, *Los aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundación La Salle y Monte Ávila.
- Soriano, María. (2013). El derecho a la autonomía política en los pueblos en américa latina. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*.
- Stavenhagen, R. (. (2001). *La cuestión étnica*. Mexico: Centros de estudios sociológicos. El colegio de Mexico .
- Stavenhagen, R. (2010). *Los pueblos originarios: el debate necesario* . Buenos Aires : CLACSO.
- Taylor, C. (2001). El multiculturalismo y la política del reconocimiento . En C. Taylor, *Multiculturalismo, diferencia y democracia* (págs. 9-99). Mexico D.F: Fondo de cultura Economica.
- Territorio indigena y gobernanza. (19 de Junio de 2019). *Entidades Territoriales Indigenas (ETIs)*. Obtenido de Entidades Territoriales Indigenas (ETIs): http://territorioindigenaygobernanza.com/web/col_06/

- Ther Ríos, F. (2012). Antropología del territorio. *Polis revista latinoamericana*. *Polis revista latinoamericana*, 1-18.
- Tobón, M. (2015). "La autonomía es como una planta que crece ". La cultura como continuación de la política por otros medios. Medio río Caqueta. *Revista de Antropología y Sociología*, 181-206.
- Trias, S. (7 de 9 de 2017). *Historia y antropología de archivo*. Obtenido de Historia y antropología de archivo: file:///C:/Users/SEBASTIAN/Downloads/Dialnet-HistoriaYAntropologiaDeArchivo-2670298%20(1).pd
- Trouillot, M. (2010). transformaciones globales la antropología y el mundo moderno. En *Una globalidad fragmentada* (págs. 80-103). Popayan: Universidad del Cauca.
- Ulloa, A. (2013). Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia . *Tabula Rasa No.13:* , 73-92.
- UNtelevisión. (25 de septiembre de 2008). Rastros, Puchi la palabra de los Wayúu. Bogotá, Colombia.
- Vargas, J. (2007). Liberalismo, Neoliberalismo y postneoliberalismo. *Red Mad*, 66-89.
- Velásquez, C., & Quintero, E. (2013). La conciliación en el sistema normativo como expresión del poder de la palabra y la retórica mediada por el pitchipu o palabrero, 110-115. *Revista comunicación y ciudadana*, 110-115.
- Vergara, O. (1990). Los Wayúu: hombres del desierto. En G. Ardila, *La Guajira de la memoria al porvenir una visión antropológica* (págs. 139-159). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. Madrid: Katz Editores.
- Waber, M. (1964). *Economía y sociedad Esbozo de una sociología comprensiva*. Mexico D.F: Fondo de cultura económica.
- Wills, S. (2017). *Revista Don Juan*.
- Woischnik, J. (2006). *Anuario de Derecho constitucional Latinoamericano Tomo II*. Montevideo: Konrad-Adenauer-Stiftung E.V.
- www.icbf.gov.co. (15 de agosto de 2019). *Fichas de análisis de jurisprudencia-sentencias de tutela corte constitucional*. Obtenido de Fichas de análisis de jurisprudencia-sentencias de tutela corte constitucional.
- Yrigoyen, R. (2004). Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos. *El otro derecho*, 171-193.