



UNIVERSIDAD  
DE LOS ANDES  
REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE ODONTOLOGÍA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
BIO-ANTROPOLÓGICAS Y ARQUEOLÓGICAS  
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA  
MÉRIDA - VENEZUELA

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

“Cosmovisión y saberes tradicionales de los wayuu  
*Apalaainshi* en el marco del ordenamiento territorial  
costero y marino en la guajira colombiana”

Tesista: Jorge Luis González Bermúdez

Tutor: Dr. Alexis Carabalí Angola

Mérida, enero de 2025

C.C. Reconocimiento



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE ODONTOLOGÍA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIO-ANTROPOLÓGICAS Y  
ARQUEOLÓGICAS  
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA  
MÉRIDA - VENEZUELA

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

“Cosmovisión y saberes tradicionales de los wayuu  
*Apalaainshi* en el marco del ordenamiento territorial  
costero y marino en la guajira colombiana”

Trabajo de grado presentado para optar al título de Doctor en Antropología

Tesista: Jorge Luis González Bermúdez

Tutor: Dr. Alexis Carabalí Angola

Mérida, enero de 2025

## RESUMEN

“Cosmovisión y saberes tradicionales de los wayuu “Apalaainshi” en el marco del ordenamiento territorial costero y marino en la guajira colombiana”

El ordenamiento territorial en Colombia ha obedecido a la caracterización biofísica y la aplicación normativa desde un enfoque externo a las comunidades. La Guajira es un departamento de gran diversidad étnica y extensos territorios costeros y marinos. Los lineamientos se definirán desde los saberes y prácticas étnicas que, en conjunción con el saber científico, posibiliten el reconocimiento integral de los territorios étnicos en una propuesta construida desde la diversidad cultural. Los wayuu ocupan las costas de la península de la guajira desde hace siglos, construyendo en esa interacción con el mundo marino un tejido de saberes, prácticas y cosmovisiones, que constituyen la base del maritorio wayuu, una visión del territorio ancestral desde la vida cotidiana construida por los Apalaainshi.

**Palabras clave:** Wayuu. Saberes ancestrales. Antropología marítima. Maritorio.

## ABSTRACT

“Worldview and traditional knowledge of the Wayuu “Apalaainshi” in the framework of coastal and marine territorial planning in the Colombian guajira”

Territorial planning in Colombia has obeyed the biophysical characterization and regulatory application from a focus external to the communities. La Guajira is a department of great ethnic diversity and extensive coastal and marine territories. The guidelines will be defined from ethnic knowledge and practices that, in conjunction with scientific knowledge, enable the comprehensive recognition of ethnic territories in a proposal built from cultural diversity. The Wayuu have occupied the coasts of the Guajira peninsula for millennia, building in this interaction with the marine world a fabric of knowledge, practices and worldviews, which constitute the basis of the Wayuu maritorium, a vision of the ancestral territory. from the daily life built by the Apalaainshi.

**Keywords:** Wayuu. Ancestral knowledge. Maritime Anthropology. Maritorium.

## TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	iv
RESUMEN.....	v
ABSTRACT .....	v
CONVENCION ORTOGRAFICA .....	13
INTRODUCCIÓN GENERAL .....	14
1.1.    Planteamiento del problema.....	20
1.2.    Justificación .....	22
1.3.    Objetivos .....	24
1.4.    Metodología .....	25
1.4.1.  Autoetnografía.....	27
1.4.2.  Narrativa .....	28
1.5.    Antecedentes .....	29
1.5.1.  Antropológicos .....	29
1.5.2.  Arqueológicos .....	33
1.5.3.  Etnohistoricos .....	39
1.5.4.  Antropología visual.....	43
CAPITULO II.....	44
FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS .....	44
2.1.  Antropología marítima .....	45
2.2.  Antropología de la pesca.....	47
2.2.1.  El campo de la antropología pesquera .....	48
2.2.2.  Naturaleza peligrosa .....	51
2.2.3.  Género y especificidades de naturaleza y cultura .....	51
2.2.4.  Conocimiento de pesca, pescado y pescador .....	52
2.2.5.  Gestión y ciencia pesquera .....	54
2.2.6.  Propiedad.....	55
2.2.7.  Tenencia marina consuetudinaria .....	56
2.3.    Etnoecología .....	57
¿Qué es la etnoecología? .....	59

2.3.1.	El kosmos .....	62
2.3.2.	El corpus .....	63
2.3.3.	La praxis .....	64
2.4.	Etnociencia o Nueva Etnografía .....	64
2.5.	Ciencia nativa .....	65
	Definiciones conceptuales.....	68
	CAPITULO III.....	69
	ETNOGRAFIAS DEL PUEBLO WAYUU.....	69
3.1.	Contexto geografico .....	70
3.1.1.	Manaure (la guajira) .....	70
3.2.	¿Quiénes son los wayuu? .....	71
3.2.1.	Organización social y parentesco.....	74
3.2.2.	Los clanes wayuu.....	79
3.3.	Buenavista ( <i>koushaloulia</i> ) .....	88
3.4.	Wararatchon .....	100
3.5.	El cabo de la vela.....	107
	CAPÍTULO IV .....	118
	COSMOVISION Y SABERES TRADICIONALES DE LOS WAYUU APALAAINSHI .....	118
4.1.	Cosmovisión .....	119
4.2.	Cosmovisión wayuu .....	121
4.2.1.	Ontología wayuu .....	123
4.2.2.	Palaa (abuela mar).....	127
4.2.2.1.	Mma y Palaa .....	130
4.2.2.2.	Cerros en la mitología wayuu.....	133
4.3.	Saberes tradicionales de los wayuu apalaainshii .....	137
4.3.1.	Calendario ecológico tradicional.....	138
4.3.2.	Etnoictiología wayuu .....	143
4.3.3.	Etnoecología del paisaje marino.....	151
4.3.4.	Los vientos.....	154
4.3.5.	Etnoastronomía wayuu .....	155
4.3.5.1.	Estrellas y sus características .....	157

4.3.5.2. El sol y la luna .....	162
4.3.6. El agua en la cultura <i>wayuu</i> .....	163
4.3.6.1. Juya: la lluvia .....	166
CAPITULO V .....	173
LOS WAYUU APALAAINSHI .....	173
5.1. ¿Qué significa apalaaainshi? .....	174
5.2. Los asentamientos de los apalaaainshi .....	177
5.3. La pesca, actividad ancestral Olojoo Jime .....	182
5.3.1. Sukuaipa jimajia sulumuin mayapu. Tipos de pesca .....	186
5.3.2. Artes de pesca .....	189
5.3.3. Las embarcaciones .....	193
5.4. Diferencia entre pescadores y pastores .....	195
5.5. Narrativa de pescadores de Buenavista .....	196
5.6. Narrativa de mujeres de Buenavista .....	199
5.7. Narrativas autoetnograficas .....	201
Autoetnografía desde la Abuela Palaa .....	201
<b>Autoetnografía de José Alberto Fernández Pushaina</b> .....	204
Autoetnografía sobre palaa .....	205
CAPÍTULO VI .....	209
ANTROPOLOGIA DEL TERRITORIO Y TERRITORIALIDAD WAYUU .....	209
6.1. Antropología del territorio .....	210
6.2. Conceptualizaciones sobre el territorio .....	211
6.3. Territorio en culturas amerindias .....	216
6.4. <i>Woummainpa</i> : territorio wayuu .....	218
6.4.1. Percepción wayuu del territorio .....	220
6.4.2. Territorialidad wayuu .....	222
CAPÍTULO VII .....	233
ORDENAMIENTO TERRITORIAL COSTERO-MARINO Y MARITORIO WAYUU .....	233
7. Introduccion .....	234
7.1. Contexto biofísico de la costa guajira .....	236
7.1.1. El ambiente costero y marino de la guajira .....	238

7.1.2.	Los ecosistemas de la costa guajira.....	239
7.2.	Ordenamiento territorial costero marino .....	245
7.3.	El maritorio wayuu.....	252
	ANÁLISIS Y CONCLUSIONES.....	260
	ANÁLISIS .....	261
	Cosmovisión y saberes tradicionales sobre el maritorio de los wayuu <i>apalaainshi</i> .....	262
	Lineamientos de ordenamiento territorial costero marino desde la perspectiva de los wayuu <i>apalaainshi</i> .....	265
	Lineamientos.....	270
	CONCLUSIONES.....	274
	FUENTES ORALES.....	276
	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	277
	DOCUMENTOS AUDIOVISUALES.....	286
	ANEXOS .....	287
	EL BUCEO ANCESTRAL.....	290
	PESCADORES ORILLEROS .....	292
	CONTRASTE DE PERSPECTIVAS DE RIQUEZA DEL WAYUU APALASHII Y DEL WAYUU PASTOR.....	294
	NOS HAN QUITADO EL MAR .....	296
	¿POR QUÉ MUEREN LOS PELICANOS?.....	298

## INDICE DE TABLAS

TABLA 1. Definiciones de Etnoecología	59
TABLA 2. Castas Wayuu	84
TABLA 3. Distribución Población por Edades en Buenavista	90
TABLA 4. Generaciones de Origen Sukuaipa Wayuu	124
TABLA 5. Clasificación de los Peces – Jimakalirua	142
TABLA 6. Lista de peces marinos conocidos por los wayuu	146
TABLA 7. Otros Animales Marinos	150
TABLA 8. Ecotopos Marinos	152
TABLA 9: Constelaciones y Astros	157
TABLA 10. Calendario Estacional de Siembra	163
TABLA 11. Oposiciones entre Juyá y Pülowi	168
TABLA 12. Calendario Lunar del Pescador Wayuu	188

## ÍNDICE DE MAPAS Y CROQUIS

MAPA 1. Departamento de La Guajira	17
MAPA 2. Zona Costera al Noreste de Riohacha, La Guajira	19
MAPA 3. Península de La Guajira en contexto colombo-venezolano	29
MAPA 4. Distribución de Tierras claniles	82
MAPA 5. Distribución de Tierras claniles	83
MAPA 6. Resguardos Indígenas	209
MAPA 7. Ecosistemas de Pastos Marinos entre Cardón y Bahía Portete	242
MAPA 8. Ecosistemas de Pastos Marinos entre Buenavista y Bocana De Torima	243
MAPA 9. Límites marítimos y área de los océanos en Colombia	250
MAPA 10. Territorio ancestral wayuu: sitios sagrados y puntos cardinales	258

## ÍNDICE DE FOTOGRAFIAS

Foto Juana Gregoria, “Goya” y Carmen Raquel “Guachenda”	69
Foto Entrevista a Wachenda, tronco matrilineal Epieyuu en el Cabo de la Vela	74
Foto satelital de la Laguna de Buenavista	88
Foto satelital territorio ancestral de Wararatchon	100
Foto del Cabo de la Vela	107
Foto de La Casona en el Cabo de la Vela	110
Foto de Zenobia Barliza	111
Foto Cementerios Wayuu Cabo de la Vela	117
Foto Epitsü (Cerro de la Teta)	136
Foto Anuwa, canoas en la playa de Popoya	173
Foto Viviendas apalaainshi en el cabo de la vela	179
Foto Nasas para Pesca de Langosta en el Cabo de La Vela	190
Foto Reunión Territorialidad Ancestral Epieyuu, Cabo de La Vela	232
Foto Grupo de Investigación del Proyecto Lineamientos	260

## ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Cerámica pintada de La Pitia	35
Gente Wayuu en el Delta del Rio Ranchería, Siglo XIX	40
<i>Maasimai</i> , “sitio donde suena maasi”	44
Ley de Origen Ancestral Wayuu desde <i>Palaa</i>	118
La creacion según la cosmogonia wayuu	122
<i>Karai</i> (raya águila y alcaraván)	141
<i>lisho</i>	143
Pez Kusina	144
Anatomía Externa e Interna de un Pez en <i>Wayuunaiki</i>	145
Representación esquemática de las zonas marinas	233

## ABREVIATURAS

- AUNAP** Autoridad Nacional de Acuicultura y Pesca
- ANLA** Autoridad Nacional de Licencias Ambientales
- CCO** Comisión Colombiana Del Océano
- CONPES** Consejo Nacional de Política Económica y Social
- CORPOGUAJIRA** Corporación Autónoma Regional de La Guajira
- DIMAR** Dirección General Marítima
- DNUDPI** Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas
- EPM** Empresas Públicas de Medellín
- FAO** Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación
- INVEMAR** Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras
- POT** Plan de Ordenamiento Territorial
- SINAP** Sistema Nacional de Áreas Protegidas
- UNIGUAJIRA** Universidad de La Guajira

## CONVENCION ORTOGRAFICA para la Escritura del Wayuunaiki

Adoptamos la ortografía propuesta por el lingüista Esteban Emilio Mosonyi, aceptada por el Ministerio de Educación de Venezuela y también de uso extenso en Colombia.

Características:

- (a) las vocales) tienen un valor bastante semejante al español, excepto la vocal ü,
- (b) las vocales largas se indican mediante la duplicación de la vocal,
- (c) se indica la oclusiva glotal o saltillo mediante el apóstrofe,
- (d) el acento es predecible y no se indica en la escritura.

El wayuunaiki posee un sistema fonológico constituido por :

14 fonemas consonánticos: ch, j, k, l, m, n, ñ, p, r, s, sh, t, y,

6 fonemas vocálicos: a, e, i, o, u, ü  
w

## INTRODUCCIÓN GENERAL

*“Si la neoliberalización de la naturaleza debe entenderse como un proceso que cambia de acuerdo con los contextos en los que ocurre (Castree 2008), la antropología nos permite acercarnos desde una perspectiva holística a las particularidades históricas, sociales y culturales de cada situación concreta, reivindicando además la perspectiva de los actores sociales locales. Así, la mirada etnográfica posibilita generar una perspectiva desde lo local que, al mismo tiempo, sirve para entender procesos socioculturales más amplios y complejos en la escala global, como el neoliberalismo.” (Márquez, 2019: 146)*

La propuesta de investigación presentada al doctorado en antropología se insertó en el desarrollo del proyecto titulado *“Lineamientos para el ordenamiento territorial costero y marino del departamento de La Guajira desde la diversidad cultural”*, presentado y ejecutado por el grupo de investigación “Territorios Semi-áridos del Caribe” de la Universidad de la Guajira, en el marco de la convocatoria en Ciencias del Mar para la Región Caribe, 2016, del Programa Nacional de Ciencias del Mar y Recursos Hidrobiológicos de Colciencias, en la línea temática “ordenamiento del territorio marino costero”, con una duración de 24 meses, entre los años 2017 a 2019.

El macroproyecto visitó los asentamientos wayuu de Camarones, Las Delicias, Villa Fátima, Mayapo, El Pájaro, Manaure, Carrizal, Cardón, Cabo de la Vela y Parajimarú (ver mapa p. 17). Al suscrito le correspondió indagar por los conocimientos ecológicos tradicionales de los pescadores wayuu, en una primera fase, específicamente en Mayapo y Cabo de la Vela. Este proyecto ya finalizó y produjo dos publicaciones.

El trabajo etnográfico del presente informe se realizó en las comunidades de Wararatchon, Buenavista y Mayapo, municipio de Manaure, La Guajira. Un primer trabajo sobre territorialidad tuvo lugar en el Cabo de la Vela, con miembros de la casta Epiayuu.

Entre las actividades realizadas en el marco del doctorado podemos anotar las siguientes:

1. Etnografía breve de las comunidades wayuu con las cuales se ha realizado una aproximación a los saberes ancestrales sobre el mundo marino (Cabo de la Vela y diversas comunidades del corregimiento de Mayapo, municipio de Manaure, La Guajira).
2. Revisión de documentos sobre el mundo marino wayuu y otras disciplinas antropológicas como la etnoecología, antropología del territorio, antropología marítima y de la pesca, entre otras.
3. Se publicó el texto "*Palaajimarü (mar de abundantes peces). Estado del arte de las investigaciones antropológicas sobre los wayuu Apalaainshi*", como capítulo de libro en: Grupo de investigación Territorios Semiáridos del Caribe. (2018). Aproximaciones diversas hacia el ordenamiento del territorio costero y marino en el departamento de La Guajira, Facultad de Ingeniería, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Facultad de Ciencias Básicas, Universidad de la Guajira. pp: 191 – 215. ISBN: 978-958-8942-85-8.
4. Se ha realizado trabajo de campo en *Mmayapu* (ranchería *Wararatchon*) (saberes ancestrales) y el Cabo de la Vela (territorialidad).
5. Se presentó una ponencia en el marco del "Primer Encuentro Internacional de Pueblos, lenguas y culturas Arawak", realizado del 2 al

5 de mayo del 2023 en la Universidad de La Guajira, sede Riohacha, titulada "*Cosmovisión y saberes ancestrales de los wayuu apalaainshi*", publicada como capítulo de libro en "Contribuciones al estudio del mundo Arawak", páginas 241 a 260, editorial Gente Nueva, con ISBN 978-628-7619-91-3

6. En el marco del semillero de investigación adscrito al grupo de investigación Aa'in, del programa de Etnoeducación e Interculturalidad de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de la Guajira, "*Saberes tradicionales, Etnociencia y Educación Intercultural*", creado en mayo de 2023 por resolución de rectoría, se empezó a desarrollar un proyecto de investigación titulado: "*Apalaainshi: saberes ancestrales y etnopedagogía del arte de la pesca en la cultura wayuu de la guajira colombiana*", centrando el interés en las formas tradicionales de la enseñanza del oficio pesquero

El documento está constituido por las siguientes partes:

Una introducción general (un capítulo I), da cuenta del contenido del trabajo desarrollado, en donde se reseñan aspectos relativos al desarrollo del proyecto de investigación del doctorado; asimismo, se presenta un resumen de los principales aspectos del proyecto inicial como son el planteamiento del problema, la justificación, los objetivos, la metodología y algunos antecedentes fundamentales desde la antropología, arqueología y etnohistoria, entre otros.

El capítulo dos, trata de los aspectos teóricos-conceptuales que sirvieron de base para establecer una etnografía colaborativa con los wayuu *apalaainshi*. Los fundamentos antropológicos del trabajo parten desde la antropología marítima, la antropología de la pesca, la antropología del agua, la etnoecología, la etnociencia y la ciencia nativa, principales soportes del trabajo de campo y del registro y la interpretación de los datos acopiados.

# MAPA 1 DEPARTAMENTO DE LA GUAJIRA



Fuente: Proyecto “Lineamientos para el ordenamiento territorial costero y marino del departamento de La Guajira desde la diversidad cultural”. 2017.

En el capítulo tres abordamos la tarea de realizar una síntesis etnográfica de los wayuu, especialmente de su organización social, clave para

el tema del ordenamiento costero marino, desde la ocupación ancestral del territorio y la construcción del maritorio wayuu. Asimismo, se incluyen someras descripciones etnográficas de las comunidades visitadas (Buenavista, Wararatchon, Cabo de la Vela, y en proceso, Popoya playa) para escudriñar los saberes ancestrales sobre *Palaa* (la mar, femenino en la cultura wayuu).

El capítulo cuatro se centra en la descripción de los aspectos atinentes a la cosmovisión y los saberes ancestrales wayuu sobre *Palaa*, basándonos en la etnoecología, a partir de los tres campos definidos por Víctor Toledo y Pablo Alarcón Chaires (el Kosmos, el Corpus y la Praxis), investigadores mexicanos con amplia trayectoria en el tema.

El capítulo cinco aborda la temática de la pesca ancestral wayuu desarrollada por los *apalaainshi*, ilustrando un modo de vida particular desde la mitología, los asentamientos, las artes y embarcaciones de pesca, los ciclos estacionales, las fases lunares, entre otras actividades de la pesca artesanal, partiendo de las narrativas de los hombres y mujeres *apalaainshi*.

El capítulo seis abarca temas de territorio, territorialidad y maritorio, una antropología del territorio que hoy ha ampliado su conceptualización incluyendo la noción de acuatorio y maritorio, cuando se refiere a comunidades inscritas en sistemas lagunares o costero marítimos. Esto implica abordar y tejer una antropología del territorio desde la visión de los pueblos amerindios, particularmente desde la perspectiva wayuu *apalaainshi*.

El capítulo siete nos introduce al ordenamiento territorial costero marino, desde los aspectos biofísicos, ecosistemas de flora y fauna, los fondos marinos, entre otros aspectos, así como la legislación pertinente al ordenamiento territorial, con la finalidad de establecer los lineamientos, que desde la cultura wayuu configuran el maritorio, sustento del modo de vida *Apalaainshi*. Por último, se presenta un análisis correlacionando los objetivos

específicos propuestos con los resultados de la investigación, sistematizado en tres dimensiones: cosmovisión, saberes y maritorio. En las conclusiones se esbozan algunas consideraciones sobre el papel del Estado colombiano con relación a la pesca artesanal, la perspectiva de los estudios bioculturales y la resiliencia wayuu. En los Anexos se incluyen diversos elementos de contextualización del trabajo, escritos cortos de diversos autores, entre otros.

MAPA 2.  
ZONA COSTERA AL NORESTE DE RIOHACHA, LA GUAJIRA



## 1.1. Planteamiento del problema

El reconocimiento de la pesca artesanal por su contribución esencial a la seguridad alimentaria y la nutrición ha crecido significativamente. Para que esta contribución siga aumentando es necesario acelerar los cambios transformadores en la política, la ordenación, la innovación y la inversión a fin de lograr una pesca y una acuicultura mundiales sostenibles y equitativas. (FAO, 2022)

La crisis ambiental global requiere una atención especial a los pueblos cuyas vidas se desarrollan cerca al mar, los ríos y los humedales del mundo. El reporte sobre el estado actual de la pesca y la acuicultura de la FAO (2022) muestra que más 40 millones de personas en el mundo están involucradas en actividades pesqueras.

No obstante, estos informes sobre el Estado Mundial de la Pesca y la Acuicultura, no muestran la riqueza de conocimientos, saberes y prácticas de las comunidades costeras, así como las relaciones sociales, históricas y culturales tejidas en torno a las actividades de uso y aprovechamiento de los ecosistemas costeros marinos. (Guerra, 2020)

Colombia es un país de recursos hídricos abundantes en sus diferentes regiones y con territorios costeros e insulares en el Pacífico y el Caribe. La contaminación, la apropiación y el despojo de cuerpos de marítimos, el desecamiento de humedales, la privatización de espacios marinos, la crisis pesquera, la erosión costera, entre otros, son fenómenos que socavan la reproducción de la vida social de los pueblos costeros.

La investigación social y en etnociencias sobre pueblos marítimos es incipiente, y no cuenta con espacios de reconocimiento definidos en universidades y centros de investigación como INVEMAR. Sabemos poco de

los saberes ancestrales de los pescadores sobre el mar, sobre la navegación y la ecología de las especies acuáticas.

*Aún tenemos un camino largo para recorrer en el estudio de las sociedades marítimas y fluviales del pasado, tanto en la época colonial como en el período prehispánico. Un avance hacia el conocimiento de esos temas no solo visibilizaría los pueblos marítimos y fluviales en el sistema de ciencia y tecnología sino también en la política pública y el gobierno en sus diferentes niveles. Si bien han existido iniciativas gubernamentales en temas pesqueros, las formas de vida que dependen del mar, los ríos y los humedales han ocupado un lugar de desventaja y poco notorio en los ámbitos de acción estatal. (Guerra: 2020, 256).*

El público en general percibe el mar como un espacio sin límites, el mare nullius, el cual no se puede apropiarse de manera permanente. No obstante, sociedades como la wayuu han construido a lo largo de siglos un complejo cultural que les ha permitido construir una “antropología marítima” sobre dicho espacio, realidad poco reconocida por los diversos entes gubernamentales. Así, los pescadores wayuu son atropellados por barcos pesqueros que arrasan sus trampas y redes, en detrimento de la fauna marina y sus modos de vida. (González Chaux, 2005). De otro lado, los principios en los que se fundamentan los mecanismos de control territorial de los **apalaainshi** no han sido documentados explícitamente en la literatura etnográfica, al igual que otros aspectos de la vida social de estas comunidades wayuu.

Por otra parte, los planes de desarrollo parten de lo que denominan "ordenamientos territoriales", pero poco consideran la situación local y contribuyen así a la desvertebración de la integridad territorial ancestral, caso de los resguardos wayuu. Todo ordenamiento debe ser analizado desde las

comunidades involucradas, con el fin de evitar imposiciones de agencias trasnacionales o planes del estado, como la construcción de centros hoteleros en áreas de resguardo indígena.

El planteamiento central del trabajo gira en torno al siguiente interrogante: ¿Cuáles son los saberes y prácticas de los wayuu Apalaainshi que constituyen la territorialidad costera marina (maritorio) que permitan definir lineamientos de ordenamiento territorial para el fortalecimiento de la diversidad étnica y cultural en la guajira?

Preguntas subsidiarias: ¿Cuáles son los fundamentos de la territorialidad costera y marina de los wayuu *Apalaainshi* desde su cosmovisión? ¿Cuáles son los saberes y prácticas de las comunidades wayuu *Apalaainshi* asociados a la construcción de su territorialidad? ¿Qué elementos debería considerar el ordenamiento territorial costero marino desde la perspectiva de los wayuu *Apalaainshi*?

## 1.2. Justificación

La antropología surge como una disciplina para estudiar, comprender y teorizar al otro. En Latinoamérica el antropólogo estudia sus propias comunidades, generando una nueva ética y un compromiso social con ellas. La apropiación y uso del territorio se vislumbra desde una antropología comprometida que transforma el trabajo de campo y genera nuevas imágenes, ideas y conceptos que permiten contribuir al debate sobre la geopolítica latinoamericana. Se trata de construir una reflexión sobre el territorio ancestral y la autonomía asociada, a fin de que las políticas públicas se formulen desde espacios de concertación que respeten la cosmovisión wayuu.

En términos de la geopolítica del conocimiento se pretende abrir caminos que tiendan a la eliminación de las relaciones asimétricas entre el pensamiento eurocéntrico y los conocimientos nativos, planteando temas, conceptos, categorías y situaciones problemáticas referidas al ordenamiento territorial, procesos que incluyen la recuperación de la memoria histórica y las diferentes formas de pensar, sentir, hablar, ser y hacer, que constituyen la fuente de epistemologías Pluriversas.

Ante la pérdida del conocimiento tradicional, el irrespeto a lugares sagrados y la desaparición de rituales, es necesario que las entidades públicas establezcan diálogos interculturales con los grupos étnicos para repensar la complejidad de sus territorios. La “cartografía social” ha jugado un papel clave en el reconocimiento del territorio y de la identidad cultural. Los procesos de mapeo han revitalizado el conocimiento tradicional y contribuido a su transmisión; han dotado a los pueblos de un instrumento para enfrentar al Estado e internacionalizar su lucha política.

La nación colombiana se propone ordenar el territorio marino, costero e insular, por medio de planes de ordenamiento y el diseño de instrumentos económicos para la utilización responsable de los servicios ecosistémicos. El uso adecuado y el conocimiento de los procesos de degradación de las zonas costeras y playas de la región Caribe son una prioridad para el gobierno colombiano.

En el contexto de diversidad étnica y cultural de la nación colombiana, la visión del Estado debe ser complementada por las percepciones y prácticas diversas que configuran la realidad social y cultural; esto es de especial interés en los territorios costeros donde, en el caso del Caribe colombiano confluyen la sociedad mestiza y la diversidad étnica y cultural que conforman los grupos

amerindios de la Sierra Nevada de Santa Marta, los afrodescendientes del litoral guajiro y los wayuu, pobladores ancestrales de la península de la guajira.

El reconocimiento constitucional de la diversidad cultural permite a los pueblos indígenas participar en las decisiones de uso de su territorio y de ser consultados de forma previa: en la práctica esto no siempre se aplica y, a menudo, los entes gubernamentales no reconocen las formas propias del wayuu para tomar decisiones, acceder al territorio y al aprovechamiento ancestral de sus recursos. Se desconoce el valor del territorio ancestral indígena, el reconocimiento de los espacios y seres que lo habitan, y la organización social que lo regula.

En Colombia el interés antropológico en la pesca no tiene una tradición muy amplia, ni existe un campo especializado como en México, Brasil o España, pese a que está conectada a dos océanos y al interior del país abundan los ríos y humedales, donde habitan aproximadamente 150.000 pescadores artesanales (Saavedra-Díaz, et al, 2015). Una parte significativa de la producción antropológica sobre pueblos pesqueros existe en forma de tesis de pregrado, lo cual contribuye a su invisibilización por la poca difusión y difícil accesibilidad de este formato. En la última década ha aumentado el interés de la antropología colombiana y otras ciencias sociales, por aproximarse al tema de la pesca. (Camargo y Marquez: 2021).

### **1.3. Objetivos**

#### **General**

Desvelar, desde la cosmovisión y los saberes tradicionales de los wayuu *Apalaainshi*, los elementos que construyen la territorialidad costera marina (maritorio) para definir lineamientos de ordenamiento

territorial que contribuyan al fortalecimiento de la diversidad étnica y cultural en la península de la guajira.

## **Específicos**

1. Describir los saberes y conocimientos asociados al uso y aprovechamiento de los territorios costeros y marinos de los wayuu *Apalaainshi*.
2. Identificar las relaciones establecidas por los wayuu *Apalaainshi* con sus territorios costeros y marinos desde su cosmovisión.
3. Establecer lineamientos de ordenamiento territorial costero marino desde la perspectiva de los wayuu *Apalaainshi*.

### **1.4. Metodología**

Metodología designa el modo en que enfocamos los problemas y buscamos las respuestas. Desarrollar una investigación etnográfica exige un compromiso con una manera de concebir al mundo, a los problemas, a los fenómenos sociales. En cada uno de los momentos del proceso de investigación están implícitos los sentimientos y valores de los investigadores. Esta dimensión está en clara conexión con un contexto social global en el que intervienen elementos académicos, económicos, sociales, culturales, políticos, así como valorativos e ideológicos. La propuesta de investigación se enmarca dentro de un enfoque cualitativo etnográfico. En tanto que la preservación y la potenciación de la identidad étnica constituyen aspectos fundamentales es preciso recurrir a la metodología de la Etnografía en colaboración.

De acuerdo con los métodos de la etnociencia, la construcción del conocimiento debe hacerse a partir de las categorías de la LENGUA MATERNA. El saber tradicional es la fuente principal de los contenidos a

analizar. Las taxonomías o clasificaciones deben descubrirse a partir de las categorías de la lengua siguiendo el método de inclusión y exclusión que proporciona el test controlado (serie de preguntas sobre un tópico). En este trabajo se procura obtener las narraciones en wayuunaiki de los expertos sobre el tema, las cuales luego serán traducidas con hablantes bilingües. La toponimia, o nombres de lugares del territorio en lengua materna constituyen una herramienta de comprensión del espacio costero marino desde la perspectiva étnica. Asimismo, los nombres de los peces y otros seres marinos proporcionan otras claves etnoecológicas. Permiten descubrir taxonomías, como peces sedentarios y caminadores; peces de escamas y de cuero; peces que se asan y peces que no; peces medicinales y peces prohibidos.

La recolección de información cualitativa sobre las relaciones de las comunidades costeras del Departamento de La Guajira con su territorio se llevó a cabo utilizando métodos e instrumentos etnográficos, tales como Conversatorios, Diálogos interculturales, Observación Participante, el recorrido transecto y cartografía social, utilizando herramientas como la fotografía, el dibujo, el audiovisual y talleres comunitarios. Esta metodología propone identificar, describir y analizar actitudes, comportamientos, valores y prácticas culturales de las comunidades de manera sistemática, reconociendo la complejidad de la relación entre el ser humano y su medio ambiente.

El **diálogo de saberes** constituye un medio apropiado cuando se espera que el entrevistado describa de manera libre un tema específico. Se utilizarán guías o cuestionarios para indagar sobre el uso tradicional del territorio, la historia de su poblamiento, la organización social y el relacionamiento con actores externos a la comunidad.

El recorrido transecto permite describir los lugares que los nativos consideran importantes, tales como lugares de pesca, de siembra, de

pastoreo, sitios sagrados, entre otros. La cartografía social permite plasmar en papel el territorio de las comunidades, identificando sitios relevantes, mapas que estimulan conversatorios sobre el maritorio y la elaboración de propuestas en procesos de enseñanza - aprendizaje.

Acudimos a la revisión de todo tipo de documentos gráficos (mapas, croquis, fotografías, ilustraciones, dibujos, etc.) y audiovisuales a partir de los cuales se pueda recabar información relevante sobre el tema de investigación.

Hoy día es preciso hablar de un dialogo colaborativo entre los académicos universitarios y las comunidades amerindias. Esto implica una apertura hacia diferentes formas de pensar, de formular preguntas de investigación y de análisis político. La cultura académica occidental debe cerrar la brecha con relación a la alteridad radical del investigador indígena. La tarea consiste en construir puentes metodológicos y conceptuales entre estas esferas. Es necesario desarrollar una “mirada alternativa” indígena, es decir, elaborar dispositivos conceptuales (teorizaciones) desde las culturas nativas, que faciliten nuevas interpretaciones en consonancia con las epistemologías y prioridades políticas de las organizaciones, que les permitan analizar e interpretar su experiencia, y actuar políticamente para transformar su realidad social. (Rappaport y Ramos, 2005)

#### **1.4.1. Autoetnografía**

La autoetnografía es un enfoque de investigación y escritura que busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal con el fin de comprender la experiencia cultural. La investigación se considera un acto político, socialmente justo y consciente. Para hacer y escribir autoetnografía, el investigador aplica los principios de la autobiografía y de la etnografía. Como método, la autoetnografía es, a la vez, proceso y producto. (Carolyn Ellis, Tony E. Adams & Arthur P. Bochner, 2010).

Como método, la autoetnografía combina características de la *autobiografía* y de la *etnografía*. En una *autobiografía*, el autor escribe de manera selectiva acerca de sus experiencias pasadas; las reconfigura a través de una mirada retrospectiva. Puede entrevistar a otros, y consultar textos como fotografías, revistas y grabaciones que contribuyan a recuperar sus recuerdos. Recurre a las epifanías. Una *epifanía* constituye un fenómeno íntimo, una experiencia transformadora, y muestra las maneras en que podrían manejarse "situaciones intensas" y "efectos que perduran –recuerdos, imágenes, sentimientos– tiempo después que un evento crucial ha concluido".

#### **1.4.2. Narrativa**

Las **narraciones** de los pescadores wayuu forman parte de una compleja cosmogonía que concibe el universo de una manera organizada, no como una colección azarosa de componentes físicos, y trata de explicar el origen de este orden y su mantenimiento. Entre los primeros *apalaanshi* que menciona la tradición oral wayuu se encuentran *Yorija*, el Pelicano, y *Simiriyuu*, una estrella que le es adversa. Aquel es padre de la mujer que dio a luz a *Maleiwa*, el cual surgió sin la intervención de un ser masculino. *Simiriyuu* encargó a *Yolija* el tejido de una red de pesca y le dio varias pelotas de hilo, pero este, junto con sus familiares, se propuso hurtárselas y se fueron al sur de la costa guajira en donde los encontró *Simiriyuu* quien lanzó vientos fuertes y piojos contra aquellos. Las redes de pescar quedaron en el abultado pico y las patas de este animal, aseveran los wayuu, señalando el ave en mención. Desde entonces, cuando aparece en el firmamento la estrella llamada *Simiriyuu*, surgen los vientos que afectan a los pelícanos en sus migraciones derribándolos y llenándolos de piojos que les atormentan por haber hurtado las redes de *Simiriyuu*.

## 1.5. Antecedentes

Mapa 3  
Península de La Guajira en el Caribe colombo-venezolano



FUENTE: Guerra, 2015

### 1.5.1. Antropológicos

Los estudios etnográficos sobre comunidades costeras amerindias son escasos en Colombia. Una revisión bibliográfica sobre el pueblo wayuu muestra pocos trabajos sobre el tema. Presentamos una breve reseña de los principales textos producidos desde la antropología.

En “Apalaanchi: una visión de la pesca entre los Wayuu” (Guerra, 1990), realiza una descripción etnográfica de Carrizal, asentamiento pesquero ancestral de la alta guajira. A partir de la introducción del ganado, la dualidad entre pastores (Aruleewi) y playeros (Apalaainshi) se manifiesta en diversos

mecanismos de control territorial, en el conjunto mítico, en la socialización endógena y la adopción de estrategias económicas distintas para el cumplimiento de obligaciones sociales.

Weidler Guerra amplia esta visión etnográfica en “El Mar Cimarrón. Conocimientos sobre navegación y pesca entre los wayuu”, publicado en Aruba (2015). Este texto es el más completo, como se puede observar a partir de los temas tratados: las raíces históricas de la pesca artesanal wayuu; el litoral; embarcaciones y artes de pesca; conocimiento indígena en materia de navegación y pesca; comunidad, territorio y acceso; la economía de la playa y el universo simbólico de los pescadores wayuu.

El trabajo de grado del antropólogo Joaquín González (2005) “El mar, territorio soñado. Territorialidad marina entre los pescadores wayuu del puerto de Maasimai en la Alta Guajira”, muestra la organización social a través de prácticas culturales territorializantes marinas por medio del análisis del sueño. La relación que establece el Wayuu con el espacio marino es la de un cazador, mientras que Pülowi asume el oficio de pastora. A través del sueño se incorporan al mar valores sociales y culturales de los wayuu. Los Wayuu han construido un complejo simbólico que les ha permitido apropiarse del territorio costero marino. En los sueños los apalaainshi se comunican con los muertos y los seres míticos, especialmente con Pülowi.

En “Dinámicas de Identidad y Cultura en una Comunidad de Pescadores: Caso Mmayapu en el Caribe Colombiano” (2010), Judith Ballesteros analiza las dinámicas de identidad y cultura de los pescadores wayuu. Describe los cambios ocurridos en saberes, rituales y actividades económicas sobre la pesca, a raíz de intervenciones externas que han transformado la organización social comunitaria. Busca entender el proceso de conservación de la identidad cultural, especialmente a través del rol de las mujeres wayuu.

El proyecto desarrollado por el Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena, "Pescadores, territorio y región", se propuso establecer las relaciones del pescador con su núcleo familiar, la economía y la transformación de su labor como consecuencia de la extinción de especies marinas y la pesca industrial, las técnicas de pesca, las tradiciones que forman procesos colectivos culturales y crean simbolismos, sociabilidad, mitos y leyendas en torno al oficio, así como su relación con el maritorio, el medio terrestre, la etnología, la historia de vida y la oralidad. Uno de los casos presentados corresponde a Mayapo, donde se encontró que para los pescadores la territorialidad es una práctica de subsistencia que sirve para ordenar o administrar recursos... *"los territorios de pesca no son solo construcciones mentales, constituyen una realidad ecológica y técnica y, sobre todo, una organización social del uso del recurso pesquero"*. (Ariza, Martín et. al.2005).

Una revisión de la literatura antropológica proporciona otros materiales para la construcción del estado del arte. Por ejemplo, del clásico texto de Michel Perrín, "El Camino de los Indios Muertos" se obtiene información relativa a: Etnoastronomía, Relatos míticos, Calendario Ecológico y rituales de encierro, entre otros temas. En otros textos: Clasificación de seres marinos (taxonomía) y listado de peces con nombres en wayuunaiki, español y científico. Según el calendario ecológico wayuu, las épocas del año están asociadas a fenómenos astronómicos o ecológicos. Así, Juyo'u (estrella Arturo) e liwa (Pléyades), definen las estaciones de lluvia Juyapu e liwa. Las floraciones de ciertas plantas, o la presencia del viento, entre otros fenómenos de carácter biofísico, definen las estaciones secas: Jemíai (tiempo frío) y Joutaleulu (tiempo del viento, seco) (Vásquez y Correa, 1993)

Los wayuu han sido caracterizados como una sociedad mayoritariamente pastoril (Perrin 1992; Goulet 1985). Sin embargo, la

presencia del mar es innegable y se manifiesta a través de muchos mecanismos, como en el indicador espacial “Palaamuin”, literalmente “hacia el mar”, evidencia del esquema ordenador del territorio en un sistema de orientación más amplio.

En el presente trabajo no solo vamos a considerar los estudios de carácter netamente antropológico, sino las fuentes a las que puede recurrir el investigador para construir una especie de “línea base” del conocimiento, de manera que al conversar o hacer preguntas a los pobladores de la región, especialmente a los apalaainshi, se pueda establecer un diálogo de saberes fructífero sobre los temas abordados. Por ejemplo, los apalaainshi poseen conocimientos astronómicos más elaborados que sus parientes pastores, en razón a que dependen de ello para realizar sus faenas nocturnas de pesca. En consecuencia, la etnoastronomía se convierte en una herramienta de comprensión y búsqueda, teniendo el investigador que aproximarse al tema mediante cartas celestes, visitas a planetarios, y búsqueda de información en diversos textos que arrojen luces sobre los saberes y prácticas que poseen los wayuu sobre el cosmos en general. En consecuencia, es necesario recurrir a los estudios que desde diversas disciplinas se han realizado sobre la cultura wayuu en particular, y sobre la península de la guajira en general.

En el campo del corpus y de la praxis, el estudio procura dar cuenta de diversos campos de conocimiento, en este caso, la etnoastronomía (orientación por las estrellas, la luna); la etnoclimatología (vientos, nubosidad, movimientos del mar); la etnotaxonomía (clasificación de los seres del mundo marino); la etnobiología, el conocimiento sobre los diversos seres que pueblan el mar; las artes de pesca (tecnología); la comercialización de los productos marinos; el calendario ecológico sobre el cual planifican sus actividades, y lo más importante, la cosmovisión del mundo costero marino que han forjado estas comunidades a lo largo de su historia, con el propósito de develar sus

prácticas de ocupación y uso del espacio del cual derivan su sustento y organizan su vida cotidiana.

### **1.5.2. Arqueológicos**

El estudio de la territorialidad implica entender y descubrir la antigua geografía de las sociedades del pasado, identificando las unidades sociopolíticas del mosaico cultural, étnico y político del mundo prehispánico. “Cada pueblo posee una forma específica de apropiación del territorio, determinada por las formas económicas que establecen los espacios de uso, los calendarios ecológicos y ceremoniales y el carácter sagrado de algunos lugares.” (Domínguez 2017, p.146).

La cuenca del Lago de Maracaibo estaba densamente poblada por diferentes grupos y parcialidades, al momento de la llegada de los europeos, que tenían sus lugares de habitación en las zonas lacustres, islas de la barra del lago y en tierra firme. Onotos, Aliles, Caquetíos, Alcoholados, Coçinas, Guajiros, Bubures, Bugures, Bures, Coanaos, Guanebucan y Quiriquires, eran algunos de los nombres de las etnias y/o parcialidades que habitaban la cuenca del Lago. A la luz de los conocimientos arqueológicos, etnológicos y lingüísticos, las parcialidades nombradas en los documentos y las evidencias arqueológicas, están relacionadas con la etnogénesis de tres grupos étnicos-lingüísticos: arawak, caribe y chibcha. Es necesario realizar labores arqueológicas en zonas sin investigación, porción suroriental del Lago y arqueología intensiva en sitios que tienen problemas de cronologías como la Península de la Guajira. (Gordones y Meneses, 2005: 314-315)

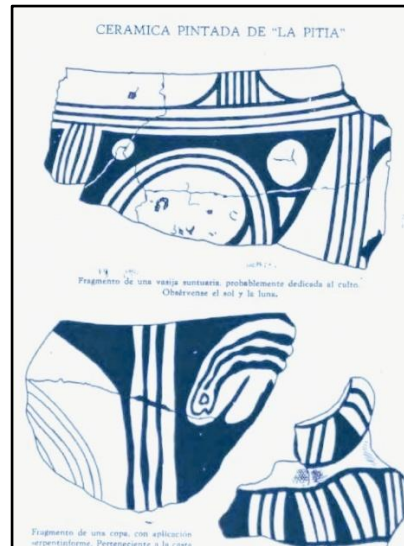
En 1953 Miguel Acosta Saignes condujo exploraciones arqueológicas en la Pitia, guajira venezolana:

Se trata de un extenso conchero, de unos doscientos cincuenta metros de longitud por doscientos de ancho y una altura media

de unos cuatro metros, constituido por conchas de caracoles marinos. El lugar resultó lleno de rica arqueología constituida por cerámica policroma, diversos materiales líticos, cuentas de collares de conchas, tres cuentas de jade, etc. (Acosta...)

Acosta establece conclusiones parciales encontrando relaciones entre esta cultura y la que Reichel Dolmatoff encontró en el Río Ranchería, en Colombia, vía natural de migración hasta la Guajira. Otros materiales emparentados con La Pitía en el Estado Lara, en Venezuela, indican un horizonte cultural que se extendió desde Colombia hasta el Lago de Valencia, en Venezuela.

Posteriormente, las investigaciones arqueológicas realizadas por Patrick Gallagher (1971) y Gerardo Ardila (1996), confirman la importancia del mar para los grupos humanos de la península de la guajira en la época anterior a la conquista. Los bancos de perlas fueron el principal atractivo para el poblamiento hispánico del territorio guajiro. La población indígena se involucró en la explotación de perlas, sal y tortugas. (Guerra, 1997). El arqueólogo Gonzalo Correal Urrego encontró en 1972 en la serranía de Cosinas, vestigios de herramientas de piedra que demuestran la presencia en la península de cazadores recolectores. (Pérez 1986, p.17)



Cerámica pintada de la Pitia. Fuente: Barbosa de la Torre, Pedro. (1959).

Las investigaciones arqueológicas muestran diversidad de culturas, las cuales tenían en común un sistema de subsistencia basado en la pesca, recolección de conchas marinas, caza y cultivo del maíz. Estos grupos se caracterizaron por una cerámica decorada con motivos modelados e incisos fase inicial conocida como Kusú (Sanoja y Vargas 1979), evidenciada en el sitio de La Pitia.

La secuencia seriada de La Pitia fue dividida por Gallagher (1971) en tres fases: Kusú, Hokomo, y Siruma. La presencia de comunidades pescadoras con cerámica representa sistemas de adaptación de las culturas alfareras para la explotación de los recursos marinos. En la fase *Kusú* predomina la pesca como forma de subsistencia, especialmente del bagre (*ariidae*), pez abundante en la región por sus hábitos de vida estuarina que facilitaba su captura. La dispersión de los restos arqueológicos sobre un área relativamente grande, evidencia que la pesca fue un recurso que permitió la concentración de un número importante de individuos. Posteriormente, la recolección de conchas marinas y el cultivo del maíz, ocuparon un lugar

importante en las actividades de subsistencia. En la fase *Siruma* se produce un abandono de los recursos costeros y las actividades de subsistencia se dirigen principalmente a la caza de mamíferos terrestres (y al consumo de animales domesticados provenientes del Viejo Mundo. Los vestigios materiales se asocian con los grupos wayuu que actualmente ocupan la región. Sanoja (1979) muestran la prolongación de asentamientos semipermanentes de recolectores marinos hasta el siglo XVIII, aunque las evidencias alfareras no permiten asociarlos con los elementos que se conocen de la cultura material de los wayuu modernos. (Guerra; 2006)

Gerardo Ardila, en los años 80, trató de establecer puntos de referencia sobre la distribución espacial y temporal de las ocupaciones prehispánicas en el territorio Guajiro. En cercanías al Cabo de la Vela, encontró yacimientos arqueológicos en los sitios de Apüin, Keemjui, U'utap, Walitpana, Kayusiüpa, Salain, Koushotshon. Puralapu, Orolotchon, y Mayulamana. La extensión, distribución y densidad de tuestos en la zona de Apüin indica un asentamiento transitorio. Estos asentamientos derivaban su subsistencia de la explotación de los recursos marinos y del comercio e intercambio de productos del interior con comunidades costeros. (Ardila:1996),

Las tortugas son muy importantes en el registro arqueológico del territorio peninsular, especialmente durante el llamado periodo Horno, pues sus huesos se encuentran dentro de las urnas funerarias y diversos adornos de estas urnas de tipo zoomorfo son representaciones de tortugas. (Ardila:1996)

Investigaciones arqueológicas realizadas por Langebaeck, Cuellar y Dever (*Medio Ambiente y Poblamiento en La Guajira: Investigaciones Arqueológicas en el Ranchería Medio, 1998*), identificaron variaciones ambientales que condujeron a un periodo extremadamente seco en el siglo XIII d. C, lo que promovió el poblamiento del litoral y áreas lejanas de los ríos,

debido a la disponibilidad de recursos a lo largo del año. Estas excavaciones y las realizadas por Reichel (1951) encontraron restos de moluscos marinos. segunda ocupación prehispánica (850+/-90 d.C. y 1290 d.C), y adornos elaborados en conchas marinas, especialmente narigueras.

Las Empresas Públicas de Medellín contrataron estudios arqueológicos en el marco del proyecto de generación de energía eólica - parque eólico Jepírachi- realizados entre 1999 y el año 2000, en inmediaciones del Cabo de la Vela, guajira colombiana<sup>1</sup>. La dirección del trabajo arqueológico estuvo a cargo de Neyla Castillo, de la Universidad de Antioquia. Estos estudios establecieron dos modelos de organización espacial: una ocupación continua de la región que empieza en la playa y, luego de siglos, se extiende a la mesa litoral. El primer modelo corresponde a los asentamientos de la franja litoral, denominado paisaje de pescadores y recolectores playeros, que los wayuu actuales identifican como asentamientos de kusina, que poblaron la zona durante el último milenio antes de nuestra era. El segundo modelo se relaciona con los asentamientos de la mesa litoral, nombrado por los wayuu de la región, como paisaje de "los Antiguos", representado por elementos culturales elaborados por grupos de agricultores y pastores wayuu durante los últimos 300 años.

Según los wayuu, los kusina fueron los antiguos habitantes de la región. Eran pescadores y recolectores que vivían a la orilla del mar. Usaban piedras de moler, para pulir la cerámica, cuchillos y raspadores de piedra y conchas; también usaban, collares de piedra y hacían parrillas -fogones para asar y cocinar los alimentos-; fabricaban múcuras y ollas de barro distintas a las de los wayuu. El asentamiento de los antiguos wayuu presenta características diferentes a los de la franja costera, en razón de su orientación hacia la

---

<sup>1</sup> Revista Empresas Públicas de Medellín, Vol. 15 No. 1 Enero - Junio de 2004

explotación de recursos terrestres, particularmente el cultivo de plantas y la cría de animales domésticos; presenta un modelo de ocupación disperso, probablemente de unidades familiares nucleares, y una tecnología orientada al procesamiento de recursos vegetales, gramíneas cultivadas.

Si con respecto a los cementerios reconocidos como propios o de los ancestros más cercanos existe una clara actitud de respeto derivada del alto valor simbólico que ostentan, con respecto a elementos arqueológicos como las estructuras de piedra, o los concheros, las ideas y su vinculación con "otros indígenas" como los kusina, traducen actitudes que limitan su relación por considerárselos desconocidos y potencialmente peligrosos: *"No sabemos qué es eso, estaban ahí desde siempre, son señales que dejaban los antiguos, pero es en la orilla del mar donde hay tumbas y entierros de los kusina... le puedo mostrar los sitios y los huesos y las múcuras."* (Pastrana Epiayú. Abril de 2002, EPM)

Los sitios de vivienda de los antepasados representan lugares simbólicamente importantes por cuanto en ellos se aparecen los espíritus de los antiguos, pero también porque en ellos "vivían primero los viejos, nosotros nacimos ahí, cerca de la roza (de Akita). Es sagrado por eso porque nacieron ahí, vivieron ahí, ahí nacieron los hijos. Es sagrado y no se puede pasar por encima". Pueden hacer casas en el sitio donde vivían antes, no en el mismo punto, pero si cerca" (Alita Pushaina. Abril de 2002, EPM). Los sitios elegidos para vivienda desde tiempos pretéritos han sido los mejores por su ubicación y se constituyen en espacios potencialmente utilizables por los miembros de las familias herederas.

Antczak y Mackowiak de Antczak, en su artículo titulado "Pesca Prehispánica del Caracol Reina, *Strombus gigas*, en las islas frente a la costa de Venezuela", demuestran, a partir de restos recuperados durante excavaciones arqueológicas sistemáticas en el Archipiélago de Los Roques

de Venezuela, el uso prehispánico del caracol rosado, horizonte perteneciente a diferentes culturas del centro-norte continental de Venezuela, 1200 y 1500 d.C. Los datos indican la explotación prehispánica de animales marinos; este molusco fue muy codiciado por los amerindios, como alimento y materia prima. La concha también era codiciada como un bien exótico y un marcador de estatus social utilizado en la producción de bienes personales, ornamentos y ofrendas funerarias.

Por otra parte, Diana Carvajal en su artículo, *“La Pesca y la Recolección de Moluscos: Algunos comentarios con base a Información Etnohistórica y la Arqueofauna de cuatro sitios Arqueológicos en la Región Caribe Colombiana*, (2019), revisa la información existente sobre la pesca y recolección de moluscos en tiempos precolombinos en cuatro sitios del Caribe colombiano. A través de datos etnohistóricos y arqueológicos sobre el uso de los recursos acuáticos, sugiere que las poblaciones humanas se adaptaron a distintos ambientes, obteniendo recursos de ambientes costeros como manglares, fangos arenosos, playas arenosas de aguas turbias, aguas salobres y ciénagas. No se registran artefactos asociados a la pesca o recolección de moluscos. Así, el uso de arqueofaunas, junto con el mejoramiento de las colecciones de referencia, permitirán en el futuro una mejor aproximación a las condiciones ambientales y al estudio de la cultura de los grupos humanos que habitaron el Caribe colombiano desde unos 5000 años.

### **1.5.3. Etnohistoricos**

A pesar de la copiosa bibliografía sobre la península de La Guajira son muy pocos los trabajos dedicados al estudio del proceso del poblamiento de su territorio desde el siglo XVI hasta hoy. Los recursos naturales marinos jugaron un papel muy importante en el poblamiento de la península, tanto para los grupos nativos como para los europeos. El mar no sólo era una extensión

acuática de la que podían obtener recursos para su subsistencia, sino también un espacio de construcción de lugar, comunicación, referencia mítica y control territorial, actividades ligadas a actividades económicas, políticas y culturales de las que se originaron singulares formaciones sociales. (Guerra: 2006)

Los grupos amerindios que habitaban las tierras bajas tropicales del caribe colombo-venezolano en inmediaciones de la península de la Guajira eran muy diversos al momento de la llegada de los europeos. Desde la península de Paraganá por el oriente, hasta las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta por el occidente, se registran una impresionante diversidad étnica: Caquetíos, Onotos, Bugures, Buredes, Coanaos, Eneales, Macuiras, Cosinas y Guanebucanes, entre otras; probablemente se hallaban bajo la influencia de dos grandes etnias, caquetíos y guanebucanes, cuyos centros de poder eran Coro y la Ramada. (Barrera, 1998).



Indígenas guajiros al borde del río Ranchería. Imagen de Gotorbe. Tomado de Brettes, Joseph de, en *Le Tour du Monde*, núm. 6, t. IV, 5 de febrero de 1898.

Los caquetíos ocupaban las sabanas al sur de Paraganá hasta la entrada del lago de Maracaibo y se encontraban en proceso de expansión hacia el norte de la península guajira en la serranía de Macuira. Los guanebucanes ocupaban las vegas del río Calanaca (actual Ranchería) y las estribaciones orientales de la Sierra Nevada de Santa Marta. Todo parece

indicar que ambos grupos venían desplazándose desde el oriente, debido a la presión ejercida por gente caribe que impulsaban este movimiento desde las Guyanas. (Barrera, 1998).

Los españoles clasificaron estas etnias como grupos distintos, aunque no se trataba de sociedades con fronteras definidas y cerradas, sino de grupos que poseían estrechas afinidades lingüísticas, relaciones comerciales y de parentescos, y jefaturas autónomas con capacidad para establecer alianzas temporales en caso de conflicto. ¿Qué los diferenciaba?, en primer lugar, el territorio que ocupaban y las formas de sus economías, definidas en parte por los diferentes modos de adaptación a cada territorio; en segundo lugar, las diferencias lingüísticas, que podían ir desde leves matices, hasta la imposibilidad de comunicarse; y en tercer lugar, el predominio o la subordinación de un grupo frente a otro, expresado a través de la imposición y pago del tributo y de la alianza en caso de conflicto. (Barrera, 1998).

Los bancos de perlas fueron el principal atractivo para el poblamiento hispánico del territorio guajiro en el siglo XVI. La población indígena se involucró en la explotación de perlas, sal y tortugas (Guerra, 1997). Sobre el particular, existen diversos trabajos sobre la explotación de las perlas en los siglos XV y XVI, entre los cuales destaca el del historiador Eduardo Barrera Monroy: “Los esclavos de las perlas: voces y rostros indígenas en la Granjería de Perlas del Cabo de la Vela”, a partir de los cuales se puede registrar la ocupación ancestral y las técnicas de buceo de los wayuu apalaainshi. Otros artículos sobre el tema de la explotación de las perlas son los de Navarrete (2003), Guerra Curvelo (1997) Vásquez (1994) y González, Tatiana (2002)..

Las granjerías o haciendas de perlas fueron de las primeras grandes empresas de explotación marina en América, controladas por una pequeña élite de judíos conversos de Andalucía. La perla estaba en Europa. El costo de la pesca de perlas era alto: buzos, canoas, caoneros (jefes de la

expedición), mayordomos, alimentación, guardias y criados. (González, F. 2024).

A los indios les imponían un número de ostras perleras que debían extraer en cada inmersión; quien incumplía la cuota recibía azotes, cepos y se le reducía la alimentación. Su vida era muy corta: morían ahogados, enfermos o devorados por tiburones. Cada indio muerto era necesario reemplazarlo, y para ello, los españoles crearon grupos de negros armados cuyo fin era asaltar aldeas para raptar indios y sustituir los buzos perdidos. (González, F. 2024).

La tortuga carey (*Eretmochelys imbricata*) fue una de las especies más perseguidas. Su caparazón se utilizaba para elaborar elementos decorativos en ebanistería; en joyería anillos, pulseras y collares; otros elementos eran estuches para alhajas, cofres, peines, marcos para espejos, retratos y objetos religiosos. La época de mayor explotación de esta tortuga en la guajira fue el siglo XVIII, cuando el carey alcanzó su máxima demanda entre artesanos europeos, norteamericanos y criollos.

El sacerdote Antonio Julián de visita en Riohacha entre 1752 y 1753, describió el cruel espectáculo de la muerte de tortugas. Era tan grande la matanza, que los pescadores se daban el lujo de desechar la carne, porque no les daría réditos económicos. El negocio de carey fue tan exitoso, que surgieron naves especializadas en la captura de la especie, las balandras tortugueras. (González, F. 2024).

Aún tenemos un camino largo para recorrer en el estudio de las sociedades marítimas y fluviales del pasado, tanto en la época colonial como en el período prehispánico. Un avance hacia el conocimiento de esos temas no solo visibilizaría los pueblos marítimos y fluviales en el sistema de ciencia y tecnología sino también en la política pública y el gobierno en sus diferentes niveles. Si bien han existido iniciativas gubernamentales en temas pesqueros, las formas de vida que dependen del mar, los ríos y los humedales han ocupado un lugar de desventaja y poco notorio en los ámbitos de acción estatal. Por lo tanto, no es

impreciso afirmar que Colombia está en mora de eliminar las barreras que han impedido a los habitantes de los ecosistemas hídricos salir de la invisibilidad histórica en la que se han encontrado.” (Guerra:2020)

#### **1.5.4. Antropología visual**

Los documentales nos proveen una visión espacio-temporal desde los cuales se puede obtener una visión de distintos aspectos sobre la relación de los wayuu con el espacio costero marino. El documental más reciente (2016) sobre los apalaainshi se titula Jukaiya orujo (tiempo de pesca), dirigido por Raúl Ardila con una duración de 50 minutos. Con calidad Full HD, en youtube sólo se puede observar un tráiler de dos minutos y medio de duración, del cual se infiere que fue filmado en la Alta Guajira. Otro video relevante es el realizado por Canal Capital en 2011, dentro de la serie “Raíces étnicas”, titulado “Los Apalaanchi”, alrededor de entrevistas con pescadores wayuu del Cabo de la Vela, con una duración de 25 minutos. Desde el punto de vista de nuestro trabajo encontramos información de calidad en otro documental de 25 minutos también titulado “Los Apalaanchi”, el cual hace parte de una serie emitida por Señal Colombia, denominada “Wayuu, gente de arena”, con el auspicio de la Asociación de Autoridades Tradicionales Wayuu Yaletshiwaya. Este video está organizado alrededor de la biografía del antropólogo Weidler Guerra y su pueblo de origen, Carrizal, famoso desde la época de las pesquerías de perlas en el siglo XVI. El referente mítico orienta el video desde el principio hasta el final. El mito establece relaciones entre el pasado y el presente, legitima el aquí y ahora de los apalaainshi.

## CAPITULO II FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS



*Maasimai*, significa “sitio donde suena *Maasi*” (instrumento de viento parecido a una flauta); los dueños del territorio explotaban sal en la salida de un arroyo al mar, tocando siempre el *Maasi*, y así evitar el robo del depósito salino. Dibujo de AZAEL GARCIA, considerado un sabio wayuu

## 2.1. Antropología marítima

La **antropología marítima** ha sido definida como el estudio de las complejas relaciones existentes entre la explotación de los recursos marítimos y la estructura sociopolítica y cultural de las comunidades que los explotan (Allegret, 1996). Breton (1996) ha propuesto una periodización de su desarrollo como campo subdisciplinario.

Una primera época de referencias descriptivas a la tecnología de ciertos grupos de pescadores fue ejecutada por los primeros amerindianistas norteamericanos como Boas, Kroeber y Wissler. Estos trabajos se centran en los instrumentos y técnicas de pesca empleados por los esquimales y los indígenas de la costa oeste norteamericana.

Los estudios de la actividad pesquera aparecen con los funcionalistas como Malinowski y Firth. El primero publicó *Los argonautas del Pacífico Occidental* hacia 1922 y el segundo *Malay Fishermen* en 1946. De acuerdo con Allegret (1996), el funcionalismo consideró lo económico como una esfera distintiva de cada sociedad. Malinowski y Firth pusieron de manifiesto el valor adaptativo de los medios de trabajo (artes y técnicas de pesca) y establecieron relaciones entre la actividad pesquera y las relaciones de producción.

En los años 50 y 60 estudios de las actividades pesqueras en el Atlántico Norte fueron publicados por J. Barnes (1954), O. Blerth (1963) y F. Barth (1966). Estos investigadores lograron desarrollar orientaciones teóricas más dinámicas en antropología social, valiéndose del material ilustrativo proveniente de comunidades de pescadores. Utilizando técnicas de análisis de procesos y la teoría de redes para el estudio de las organizaciones sociales, llamaron la atención sobre temas como el de la flexibilidad del parentesco bilateral o la relación entre sistema normativo y comportamiento individual

(Breton, 1996). A su vez estas investigaciones ejercieron una notoria influencia sobre una nueva generación de antropólogos que desarrollaron sus estudios en comunidades pesqueras tales como L. Comitas (1962) en Jamaica; T. Fraser (1960) en Asia; C. Kottak y S. Foreman (1970) en Brasil; y A. Orona (1967) en Venezuela.

La publicación de *North Atlantic Fishermen*, en 1972, una síntesis regional sobre diversos grupos de pescadores, y la aparición de la obra, también colectiva, *Maritime adaptations of the Pacific*, editado por Castel & Quimby en 1975, constituyeron hitos en el reconocimiento y admisión de la antropología marítima como subcampo disciplinario al cual se incorporaron diversas estrategias de investigación que, a su vez, permitieron la participación de variadas perspectivas teóricas (Allegret, 1996). Esto dio lugar a numerosas publicaciones y la organización de congresos científicos sobre el tema de las sociedades de pescadores. Por otro lado, algunos departamentos de antropología y sociología se han orientado netamente hacia temas relacionados con el sector marítimo (Breton, 1996).

Acheson (1981) señala que los nuevos trabajos de investigación en antropología marítima se dirigen hacia tres áreas principales: pesquerías modernas, vida a bordo de las embarcaciones y adaptaciones prehistóricas al entorno marino. Breton (1996) resalta que, debido a cambios estructurales importantes, como el derivado de una intervención estatal más fuerte, en la actualidad existe un intercambio interdisciplinario más significativo entre los antropólogos marítimos y los especialistas en ciencias naturales, lo cual ha permitido disponer de medios críticos más fuertes y elaborar un marco conceptual propicio para entender los problemas que aquejan a los productores marinos.

Actualmente, pueden identificarse dos tendencias bien diferenciadas en la antropología marítima. La primera se inspira en la ecología, como en la

economía política liberal. La segunda tendencia hace énfasis en una perspectiva económica, que puede albergar incluso una corriente marxista, aunque con aportaciones desde diferentes estrategias y perspectivas como la ecología de sistemas, la ecología procesual y la historia.

Una de las contribuciones más notables de la antropología marítima ha sido la identificación de sistemas de tenencia y otras formas de asignación del acceso al espacio costero marino, así como los recursos costeros entre pescadores artesanales.

## **2.2. Antropología de la pesca**

La antropología de la pesca es un enfoque central de la antropología marítima. La erudición en este campo es multifacética, explorando las formas de vida de la pesca, el conocimiento de la pesca, las tenencias y economías marinas, la naturaleza de género de la pesca, cómo las personas enfrentan el peligro y el riesgo, y las especificidades de cómo esta naturaleza acuática particular se manifiesta en la vida social, política. y sistemas culturales. La pesca puede definirse como una actividad productiva que se desarrolla en un espacio multidimensional, dependiendo más de procesos naturales o silvestres que de procesos manufacturados. La idea de que la pesca está más cerca de la naturaleza es un hilo analítico que le da a la antropología de la pesca una ventaja particular en el giro etnográfico multiespecies y más que humano en la antropología contemporánea. La investigación en antropología pesquera ha sostenido durante mucho tiempo que las conexiones entre el pescador y el pez son una preocupación central.

En una primera aproximación, los estudios sobre poblaciones pesqueras conducen a los trabajos de Malinowski, Boas, Kroeber, pioneros en el tema; los trabajos de Cohen; Jorion; R; Anderson (1960-1980), abordan el

análisis estructural de la actividad pesquera, la especificidad de la interacción entre la tierra y el mar, la función social del secreto, el sentido de pertenencia e identidad del pescador; la política de legitimación y gestión de los mitos. Una segunda aproximación surgió con la antropología ecológica de Vayda, y McCay (1975- 1980), el interaccionismo social, que plantea una mayor preponderancia del individuo, sus procesos sociales y el manejo de las relaciones con los recursos naturales y el ambiente como respuesta a las teorías neoevolucionista y neofuncionalistas que enfatizan en los sistemas y no en los individuos. Una tercera aproximación es de carácter marxista donde se destacan Breton, López Estrada, P.R Sincrar (1972-1989); el planteamiento central de esta corriente es la inserción de las sociedades de pescadores en el debate sobre la persistencia de la pequeña producción mercantil en las sociedades capitalistas avanzadas. Finalmente, en los años noventa los estudios e investigaciones de sociedades de pescadores se orientan a articular la ecología, la economía política, y las teorías de las decisiones, al hacer énfasis entre los lazos de las poblaciones locales y los sistemas más amplios, incluyendo los estudios regionales y las sociedades complejas en una perspectiva sistema- mundo. (UNIMAG, Pescadores, Territorio y Región)

### **2.2.1. El campo de la antropología pesquera<sup>2</sup>**

El estudio antropológico de las pesquerías es un tema diverso y complejo que ha producido un cuerpo sustancial de literatura que proporciona una rica comprensión etnográfica de las formas de vida marinas distintivas y ha intervenido teóricamente en los principales debates de la disciplina. La antropología marítima, el marco más amplio de la antropología pesquera, se

---

<sup>2</sup> Extractos del artículo sobre PESCA de Fiona McCormack y Jacinta Forde. Antropología sociocultural en línea. mayo de 2020

ha preocupado históricamente por las vidas de las personas que viven cerca, fuera y con el mar. Incluye estudios detallados de las comunidades pesqueras, explora la tensión entre el individualismo y el comunalismo, la naturaleza de género del trabajo y la prevalencia del riesgo, el peligro, los ritos y los rituales en las formas de vida de los pescadores.

Gran parte de los primeros estudios sobre pesca se centraron en abordar una brecha en el registro antropológico y un sesgo inherente en el trabajo de campo hacia el estudio basado en la tierra. Smith destaca el descuido de las comunidades marítimas en la literatura antropológica, señalando que “incluso las sociedades que dependen de la explotación marina para una parte importante de su subsistencia anual a menudo tienen este enfoque señalado solo en una nota al pie” (1977, 2). Blount (2005) vincula el estatus marginal histórico de la pesca en la antropología con el estatus marginal de la pesca como estrategia de subsistencia, mientras que Pálsson argumenta que las etiquetas clasificatorias evolutivas, como cazadores-recolectores, agricultores y pastores, todavía están con nosotros, haciendo de la pesca un curioso inadaptado taxonómico (1991, 23).

El hecho de que la pesca y los entornos oceánicos estén ganando mayor fuerza en la antropología contemporánea está ligado a la aceleración de los derechos de propiedad y las mercantilizaciones en esta “última frontera”: derechos de pesca privatizados, áreas marinas protegidas, sitios de acuicultura, permisos de minería en aguas profundas, empresas biotecnológicas, etc., y un creciente interés teórico en explorar las relaciones entre humanos y no humanos y la conexión de todas las formas de vida que ha surgido en el contexto del Antropoceno (Haraway 2015; Tsing et al. 2017).

Los primeros estudios etnográficos, enfocados en herramientas de pesca, mitologías y otras cosas exóticas “primitivas”, se preocuparon principalmente por registrar una forma de vida que se suponía estaba

desapareciendo (ver, por ejemplo, Firth [1946] 2006; Fraser 1960; Norbeck 1954). La colección editada de Smith fue una intervención importante, que exigió un enfoque en las interacciones humanas con el medio ambiente marino, la biomasa explotada y los sistemas políticos macroeconómicos (1977, 12). Su comprensión de la tradición, a diferencia de los relatos de salvamento anteriores, se basaba en la naturaleza dinámica de la cultura, de modo que las innovaciones pronto pueden incorporarse como rasgos culturales profundamente arraigados o, alternativamente, rechazarse como inconmensurables con los valores existentes, un dinamismo ilustrado por Johannes (1981) describe la adopción de linternas subacuáticas por parte de los pescadores con arpón de Palau para expandir su mundo marino nocturno, aunque también en la investigación de McCormack con maoríes en la que un pescador comercial experto, evitando el predominio de la tecnología moderna de búsqueda de peces, insistió en confiar en su conocimiento incorporado para localizar su cosecha oceánica.

Acheson, en una revisión anual del campo (1981), señala que la pesca plantea restricciones y problemas igualmente inusuales en todo el mundo y que los antropólogos que estudian la pesca han contribuido significativamente al centrarse en la forma en que las personas se han adaptado para ganarse la vida en un entorno incierto y arriesgado.

La antropología de la pesca se ocupa especialmente de las vidas de los pescadores en pequeña escala, los pescadores indígenas y otros habitantes costeros y marinos, a menudo marginados, que se ganan la vida, aunque sea de forma precaria, en los océanos. Responde a los impactos sobre estos grupos de cambios más amplios en la economía política de la gestión pesquera, así como a la imposición de objetivos de desarrollo y, por lo tanto, tiene un importante valor público y aplicado.

### **2.2.2. Naturaleza peligrosa**

El mar se concibe a menudo como una naturaleza fundamentalmente más allá del control humano. De hecho, se puede demostrar que la pesca es uno de los medios de vida más precarios de los seres humanos (Andersen y Wadel 1972; Fricke 1973; Smith 1977). El pronóstico del tiempo, por ejemplo, es una actividad mucho más tenue para los pescadores que para quienes se dedican a actividades económicas en tierra. Si bien este peligro está relacionado con la propia ontología de los ambientes oceánicos, también tiene un origen social. Las embarcaciones y tecnologías modernas han cambiado la naturaleza cinegética de la pesca, han mitigado los cambios repentinos en las condiciones climáticas y han hecho visibles los mundos submarinos.

Percibido como un espacio liminal, el mar requiere que se realicen rituales antes de la entrada y de la salida.

Ciertas especies de peces pueden atraer una mayor atención ritual, así como ceremonias para concluir la liminalidad asociada con la captura. En Palau, la pesca de tiburones en mar abierto está confinada a unos pocos especialistas de prestigio que pescan a instancias de los jefes, cuyo prestigio se relaciona con el romance y el peligro asociado con la captura.

Otros autores enfatizan las características de los pescadores como personas que están profundamente orgullosas de su identidad pesquera, valoran la autosuficiencia, la independencia, la libertad de la reglamentación y que aceptan el sentido del desafío (McGoodwin 1995).

### **2.2.3. Género y especificidades de naturaleza y cultura**

En las comunidades pesqueras, el trabajo a menudo se basa en el parentesco; la pesca es estacional y la mayoría de las veces clasificada por

género. La división del trabajo es tal que las mujeres suelen trabajar en tierra (haciendo y reparando redes, en plantas de procesamiento de pescado y pescaderías, llevando libros, manejando el negocio de la pesca, etc.) y en aguas costeras mientras que los hombres pescan en el mar. Estas dicotomías de las mujeres y la tierra, los hombres y el mar, y lo privado y lo público son omnipresentes en los primeros estudios antropológicos de la pesca, aunque de alguna manera se ven mitigadas por el énfasis en cómo las vidas de las mujeres están siendo moldeadas por su relación con los hombres y el medioambiente. naturaleza de su trabajo en el mar (Davis y Nadel-Klein 1992).

En las sociedades indígenas de Oceanía, las mujeres, junto con los niños, suelen ser pescadores. Si bien las mujeres pueden estar ausentes en los barcos, su sociabilidad en tierra está vinculada a las actividades en el mar. El éxito de las empresas pesqueras en Tonga está relacionado con el mantenimiento de relaciones armoniosas entre parientes en las aldeas, mientras que la transgresión de los tabúes o las muertes en la familia extensa se traducen en fracasos en el mar (Bataille-Benguigui 1988).

#### **2.2.4. Conocimiento de pesca, pescado y pescador**

La explotación de los espacios y recursos marinos se basa en el conocimiento especializado de las especies y los entornos, independientemente de un discurso de suerte y desgracia que pueda permear las narrativas de los pescadores. La pesca se basa en una larga historia de tradición, pero también, y cada vez más, en una industria de la información multimillonaria (Pannell 2014). En el caso de los pescadores indígenas, el conocimiento ecológico tradicional es muy sofisticado y se ha desarrollado durante generaciones (Akimichi 1978; Berkes 1987; Cordell 1989; Hviding 1996; Johannes 1981).

Johannes (1981), un biólogo marino con una aguda sensibilidad antropológica, reconoció que los científicos pasan por alto constantemente el profundo conocimiento ecológico que poseen los pescadores indígenas, incluido el conocimiento del comportamiento de los peces y los factores ambientales que ayudan a determinarlo y predecirlo.

Los palauns tienen nombres específicos para más de trescientas especies de peces y distinguen fácilmente entre especies que difieren solo sutilmente (Johannes 1981). Este conocimiento se refleja en tecnologías y estrategias de pesca, como técnicas de anzuelo, red, trampa y lanza, que tienen en cuenta las diferencias en anatomía, comportamiento y hábitat. También se refleja en el conocimiento del comportamiento de las aves marinas y su papel como buscadores de peces, así como en la construcción de un calendario lunar para pronosticar el comportamiento de los peces y ...dónde, cuándo, cómo y para qué pescar. Sus fases predicen con precisión no solo el momento y la altura aproximada de las mareas, la fuerza y la dirección de las corrientes de las mareas, el brillo de la noche y la accesibilidad de las diferentes áreas de pesca, sino también las ubicaciones, el comportamiento y la vulnerabilidad a captura de muchas especies de peces. (Johannes 1981, 32)

Los ritmos lunares ocurren y los peces corren en ciertas etapas del ciclo lunar (generalmente uno o dos días antes del desove), creando agregaciones que son la principal fuente de grandes capturas alrededor de las lunas nuevas y llenas. Esta agregación de desove lunar también es observada por pescadores artesanales en la costa de Brasil. Cordell (1989) describe cómo se ha perfeccionado un sistema de mareas lunares para determinar la estrategia de pesca como consecuencia de la periodicidad del desove.

Krause también examina la reciprocidad entre el pescador y el pez, quien argumenta que la empatía es clave para el éxito de la pesca en el río

Kemi en Finlandia (2014). Aquí las personas no ven a los peces como meramente el animal en sí, sino que incluyen en su relación empática el comportamiento y el entorno de los peces.

La relación social entre seres humanos y no humanos puede entenderse como de parentesco. Menzies' (2016) ilustra esto en referencia a la historia oral de Gitxaala que advierte a las personas que no deben faltar el respeto a los dones de sus parientes no humanos: La princesa del Pueblo Salmón se casó con Txemsum y, a partir de entonces, teniendo un suministro constante de salmón, nunca - er pasó hambre.

### **2.2.5. Gestión y ciencia pesquera**

La definición de “pesca”, a pesar de ser un objeto concreto de gestión, es difícil de captar (Moore 2012). Abarca uno o más de los siguientes: el trabajo de pescar, la industria organizada de pescar, la temporada para pescar ciertas especies, el lugar para pescar, un establecimiento de pesca, el derecho legal de pescar en un lugar determinado, y la tecnología utilizada para capturar ciertos peces. Moore observa que lo que llama la atención en estas definiciones es que “una pesquería definitivamente no es un ‘objeto natural’” (2012, 672). La gestión pesquera es, de hecho, un proceso muy politizado, en el que se impone una visión culturalmente particular de la naturaleza junto con una prescripción para los participantes humanos: quién debe controlarla, cómo debe usarse y quién debe beneficiarse (Mansfield 2011). Esta construcción enreda a los pescadores en un ejercicio creativo y político que involucra el proceso histórico y social de dar vida a la pesca y de naturalizar y externalizar lo que se dice que es cultural (Moore 2012, 673).

### 2.2.6. Propiedad

En comparación con los espacios territoriales, los ambientes de agua salada parecen particularmente opuestos a la creación de límites. La fluidez del agua, la imprevisibilidad de las olas, las tormentas y la elevación de los océanos, así como la existencia de habitantes no humanos cuyas migraciones se extienden a través de los océanos, hacia los ríos y hacia la tierra, sugiere la complejidad de encerrar este espacio de cuatro dimensiones; el mar tiene longitud, anchura, profundidad y movilidad. Sin embargo, la propiedad es un tema definitorio en la economía pesquera, la erudición de las ciencias sociales y la antropología de la pesca, aunque se conceptualiza de manera diferente en cada uno. En la economía pesquera, por ejemplo, el mar es una zona que debe ser contenida, lo que lleva a lo que Pálsson (1998), basándose en Foucault, denomina “el nacimiento del acuario”, el surgimiento de regímenes de gestión que imaginan el mar como un enorme acuario para ser llevado dentro del recinto. Este recinto se basa en una separación de la naturaleza y la cultura, con el mar concebido como una hipernaturaleza existente hasta ahora fuera de la cultura (Helmreich 2011). En las concepciones antropológicas de los paisajes marinos, por el contrario, el mar es intrínsecamente parte de la cultura, un espacio de pesca, peces e historias biográficamente significativas de navegación (Walley 2004). Los pescadores también establecen una diversidad de tenencias marinas, ya sea de manera informal o formal, legal o ilícita, a través de las cuales los grupos de pesca de bajura poseen, dividen y administran los caladeros locales (Cordell 1989). La territorialización en la pesca ha sido conceptualizada por los antropólogos en términos de tenencia marina consuetudinaria, bienes comunes y privatización, como lo ejemplifican las pesquerías de Cuota Individual Transferible (ITQ).

### **2.2.7. Tenencia marina consuetudinaria**

El conocimiento ecológico tradicional asociado con los pueblos indígenas pescadores a menudo se conceptualiza como parte de un sistema más amplio de tenencia marina consuetudinaria, particularmente en el contexto de los reclamos de títulos nativos en Australia (Peterson y Rigsby 2014), aunque la tenencia marina también se ha observado en otros lugares. En su investigación sobre el Pacífico Sur de Melanesia, Hviding señala que la región se destaca por las formas en que “las instituciones sociales y los procesos de tenencia marina consuetudinaria coevolucionan como relaciones centrales entre las personas” (1998, 253). Hviding argumenta que los sistemas consuetudinarios de tenencia marina han demostrado ser resistentes como regímenes dinámicos que vinculan sociopolíticamente a los humanos con los entornos marinos. Es importante señalar que el reclamo de los guardianes locales sobre derechos específicos sobre los espacios y recursos marinos está respaldado por los privilegios generales del derecho consuetudinario reconocidos en el derecho estatutario melanesio.

La forma cultural específica que toma la expresión de propiedad se traduce en reglas, conceptos de delimitación y exclusividad, que tienden a alienar a los indígenas de sus propias experiencias y prácticas al mismo tiempo que las hace reconocibles por el Estado (McCormack 2010, 2016A, 2017; Peterson y Rigsby 2014). También existe un problema de soberanía sobre estos espacios oceánicos, la falta de recursos para monitorear las aguas (Bavinck 2015) y un problema recurrente de subsistencia que surge de la designación de derechos de pesca dentro de los paisajes marinos consuetudinarios como de naturaleza no comercial o puramente ceremonial. (McCormack 2010).

## 2.3. Etnoecología

*La etnoecología es una construcción teórica, una búsqueda metodológica y una postura ética” José Geraldo Marques.*

Es una disciplina emergente, una nueva corriente de acción y pensamiento, diversa y compleja, que abarca no sólo lo biológico, el ambiente y los agroecosistemas; implica una manera profunda y diferente de construir la “realidad”, de reconocer que la sabiduría ancestral puede aportar al sostenimiento de la vida en el planeta.

La etnobiología juega un papel estratégico en el diálogo de saberes entre las cosmovisiones locales, la academia y la nación. Asimismo, en el contexto del proceso de conformar gobiernos propios y el manejo del territorio desde la base del conocimiento ancestral y el reconocimiento de las autoridades indígenas como autoridades ambientales.

Desde los años sesenta existe un interés antropológico cada vez mayor por comprender las percepciones que los grupos humanos tienen del mundo y el modo en que lo interpretan, en parte por tratarse de culturas diversas y debido a que constituyen el contexto apropiado desde el cual analizar las acciones de la gente y sus procesos de toma de decisiones.

Hacia los años ochenta, el interés en la etnoecología persistía, pero el conocimiento de la manera en que la gente comprendía e interactuaba con su entorno se extraía de los contextos cotidianos en los cuales este conocimiento era usado normalmente. Se puso de manifiesto la gran diversidad de formas en que la gente percibe e interpreta el mundo y ello llegó a ser en sí mismo uno de los objetivos teóricos esenciales de la antropología. Los antropólogos consideran el mundo como 'modelos' construidos a través de la interacción

social. Una vez que el conocimiento en sí mismo se ve como una construcción social, la ecología, tal como la entiende la ciencia occidental, pasa a ser una 'etnoecología', equiparable a cualquier otra perspectiva que se pueda tener del entorno.

**Un estudio etnoecológico** configura una manera de aproximarse a la realidad y a la cosmovisión de un grupo étnico, en tanto que los modelos de conocimiento son descripciones del mundo que se aprenden a través del proceso de socialización de los individuos. El objetivo de la etnoecología y su significación concreta, es el discernimiento de esos modelos de producción que favorecen propiamente el desarrollo sustentable de los ecosistemas cuyos recursos naturales son explotados. (Aristizabal, 2000)

La **etnoecología es una disciplina que vincula, y en cierta medida integra, las ciencias sociales y las ciencias naturales** con el estudio de las culturas y de la producción en grupos étnicos y comunidades tradicionales y campesinas. Es una disciplina holística por que basa su método en el estudio y evaluación de las actividades intelectuales y materiales ejercidas por un grupo humano cuando se apropia de los recursos naturales con fines de producción. Bahuchet define la etnoecología como el estudio de las relaciones de una sociedad con su medio natural. La etnoecología aborda: a) El inventario de los recursos utilizados, b) las cantidades prevalecientes, c) los conocimientos y representaciones del ambiente, d) la organización espacio-temporal de las actividades y e) las técnicas de utilización de la naturaleza.

## ¿Qué es la etnoecología?<sup>3</sup>

Conklin acuñó el término “etnoecología” en su obra titulada *La relación de la Cultura Hanuno y el Mundo Vegetal (1954)*, producto de una investigación desarrollada en Las Filipinas. Ese mismo año introdujo el término “perspectiva u aproximación etnoecológica” en un artículo seminal que llevaría a la postre a dismantelar el punto de vista dominante en la agricultura itinerante, considerada entonces como un estilo de vida casual, destructivo y primitivo. Durand (2000) menciona que surgió como una disciplina romántica por lo que los conflictos que se derivan entre el positivismo de la ciencia y el relativismo le son ajenos, pero con el riesgo de encerrarla en la autocontemplación de una percepción de la realidad ajena a sus objetivos. Pero, por otro lado, ha permitido legitimar y acceder al universo de los sentidos, de las intenciones, las motivaciones y la lleva a comprender los objetivos de aquellos quienes producen la cultura, no sólo de quienes la estudian.

Han surgido diferentes intentos por definirla (tabla 1). Entre los enfoques utilizados están aquellos que enfatizan la relación de ésta como parte de la etnociencia y su relación con la antropología (Johnson, 1974; Hunn, 1982; Gragson y Blount, 1999); el conocimiento y su práctica (Conklin, 1954); la interacción sociedad-ambiente (Bye, 1981); las percepciones (Posey *et al.*, 1984; Casagrande, 2012); las relaciones entre conocimiento y comportamiento humano (Bellon, 1990; Martin, 1995); los sistemas de clasificación (Brosius *et al.*, 1986); y, la perspectiva epistemológica y sustentable (Rist y Dahdouh- Guebas, 2006).

---

<sup>3</sup> Alarcón Chaires, Pablo y Toledo, Víctor. “La Etnoecología”. Documento de la Universidad de Guanajuato. 25 págs.

URL: <https://www.studocu.com/es-mx/document/universidad-de-guanajuato/sociologia/toledo-la-etnoecologia/34110128>

**TABLA 1**  
**DEFINICIONES DE ETNOECOLOGÍA**

<b>Autor</b>	<b>Definición</b>
H. Conklin, 1954	Forma en que los componentes ambientales y sus interrelaciones se clasifican e interpretan localmente, y las relaciones entre el conocimiento, la toma de decisiones y la acción.
A. Johnson, 1974	...una aproximación distintiva a la ecología humana la cual obtiene sus objetivos y métodos de la etnociencia.
R. Bye, 1981*	Las bases ecológicas de las interacciones y relaciones humanas con el ambiente.
E. Hunn, 1982	Un nuevo campo que integra la teoría etnocientífica y la ecológica.
J.P. Brosius <i>et. al.</i> , 1986	El estudio de cómo los grupos tradicionales organizan y clasifican su conocimiento del ambiente y sus procesos.
D.A. Posey <i>et al.</i> , 1984	...percepciones indígenas de las divisiones naturales presentes en el mundo biológico y de las relaciones planta-animal y los seres humanos.
M. Bellon, 1990,	Tiene como objetivo la comprensión de la relación entre el conocimiento, la cognición y el comportamiento en la medida en que éstas se refieren a la interacción entre los seres humanos y el medio ambiente.
G. Martin, 1995	Todos los estudios a través de los cuales se puede explicar la relación de los pueblos locales con su ambiente e incluye como subdisciplinas auxiliares en este proceso a la etnobiología, la etnobotánica, la etnomicología y la etnozoológica.
T.L. Gragson y B.G. Blount, 1999	Una perspectiva y un medio para integrar el método, la teoría y la práctica antropológica con el interés en pueblos, sociedades y culturas específicas.
I. Davidson, 2000	Ciencia sobre cómo los pueblos entienden su relación con animales, plantas y elementos físicos de su entorno.
A. Johnson, 2010	Aproximación distintiva a la ecología humana la cual obtiene sus objetivos y métodos de la etnociencia.
D, Casagrande, 2012	Estudio transcultural de cómo la gente percibe y manipula su entorno.

Esta diversidad de conceptos y definiciones implican la existencia de múltiples “etnoecologías”, (Toledo y Barrera-Bassols, 2008; Toledo y Alarcón-Cháires, 2012) Realmente es un término muy flexible y moldeable a diferentes casos, tanto por su propia naturaleza, como por falta de bases teóricas sólidas, por lo que el abordaje de un estudio de caso se realice desde la perspectiva etnoecológica, sin que se haga mención de ello. En una perspectiva más amplia se pueden distinguir diferencias axiológicas y epistemológicas hacia la etnoecología. Desde la perspectiva de la ciencia clásica existe una duda acerca no tanto de su capacidad de explicación del mundo, sino de su naturaleza. Desde la etnociencia, lo que se pretende es legitimar su teoría y método en busca de trascender los prejuicios que la han acotado, por lo que se insiste en probar su valor desde una perspectiva científica clásica.

En el campo de la Antropología y de la Etnografía ecológica, que conformó las principales contribuciones iniciales junto a la etnobiología, se destacan recientemente las de Toledo y Berkers. Tales aportaciones se refieren a estudios de etnosistemática (modelos y prácticas de clasificación indígena de los recursos naturales), “bien al análisis de las cosmovisiones indígenas, en particular en lo relativo a la interpretación de la naturaleza y al comportamiento humano derivado de dicha interpretación en lo referido al uso de los recursos naturales, así como a estudios de campo de carácter más general que ayudaron a ilustrar las posibilidades potenciales de la etnoecología”<sup>4</sup>.

Si bien es cierto, las investigaciones de antropólogos como Toledo y Berkers han mostrado que no hay mucha diferencia entre conocimientos ecológicos locales, conocimientos indígenas o conocimientos populares. “Entonces dichos estudios del conocimiento ecológico locales se ha redefinido

---

<sup>4</sup> Etnoecología y desarrollo sostenible. Humberto Da Cruz Profesor de la Universidad Complutense de Madrid.

como estudios etnoecológicos donde se exponen las relaciones entre el kosmos (creencias y representaciones simbólicas), el corpus (conocimiento ambiental), y la praxis (los comportamientos que llevan a la apropiación de la naturaleza)”<sup>5</sup>.

La etnoecología ha sido definida como el estudio interdisciplinar de los sistemas de conocimiento, prácticas, y creencias de los diferentes grupos humanos sobre su ambiente. Dichos grupos humanos se apropian los bienes y servicios de los ecosistemas, a través de sus creencias, su repertorio de conocimientos y sus prácticas productivas.

La praxis, el cosmos y el corpus hacen parte del estudio de la etnoecología es decir en la triple exploración de sus partes: El sistema de creencias o cosmovisiones (cosmos), El repertorio completo de conocimientos o sistemas cognitivos (corpus), El conjunto de prácticas productivas, incluyendo los diferentes usos y manejos de los recursos naturales (praxis).

### **2.3.1. El kosmos**

Para los pueblos indígenas, la tierra y en general la naturaleza tiene una cualidad sagrada casi ausente del pensamiento occidental o "moderno". La tierra es venerada y respetada y su inalienabilidad es reflejada en prácticamente todas las cosmovisiones indígenas. Los pueblos indígenas no consideran a la tierra como un mero recurso económico. Bajo sus cosmovisiones, la naturaleza es la fuente primaria de la vida que nutre, sostiene y enseña. La naturaleza es, por lo tanto, no sólo una fuente productiva sino el centro del universo, el núcleo de la cultura y el origen de la identidad

---

<sup>5</sup> Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura. <http://www.revistaecosistemas.net/articulo.asp?id=501>

étnica. En el corazón de este profundo lazo está la creencia donde todas las cosas vivas y no vivas y los mundos social y natural están intrínsecamente ligados (principio de reciprocidad). En la cosmovisión indígena, además, cada acto de apropiación de la naturaleza debe ser negociado con todas las cosas existentes (vivas y no-vivas) mediante el diálogo y a través de diferentes mecanismos como los rituales agrícolas y los actos shamánicos (intercambio simbólico).

### **2.3.2. El corpus**

Los pueblos indígenas albergan un repertorio de conocimientos ecológicos que generalmente es local, colectivo, diacrónico y holístico. Como los pueblos indígenas poseen una muy larga historia de práctica en el uso de sus recursos circundantes, ellos poseen sistemas cognitivos transmitidos de generación a generación. La transmisión de este conocimiento se hace mediante el lenguaje, de ahí que el corpus sea generalmente un conocimiento no escrito. La memoria es, por lo tanto, el recurso intelectual más importante entre las culturas indígenas. Este cuerpo de conocimiento es la expresión de una cierta sabiduría personal y, al mismo tiempo, de una creación colectiva, es decir, una síntesis histórica y cultural convertida en realidad en la mente de un productor individual.

El conocimiento ecológico indígena está normalmente restringido a los ambientes inmediatos y es una construcción intelectual que resulta de un proceso de acumulación de experiencias tanto a través del tiempo histórico como del espacio social. Finalmente, el conocimiento indígena es holístico porque está intrínsecamente ligado a las necesidades prácticas de uso y manejo de los ecosistemas locales. Aunque el conocimiento indígena está basado en observaciones en una escala geográfica más bien restringida, debe

proveer información detallada de todo el escenario representado por los paisajes concretos donde se usan y manejan los recursos naturales.

### **2.3.3. La praxis**

En cuanto a la praxis, las sociedades indígenas subsisten apropiándose de diversos recursos de su vecindad inmediata. Así, la subsistencia de los pueblos indígenas está basada más en los intercambios ecológicos (con la naturaleza) que en los intercambios económicos (con los mercados). Por ello, están obligados a adoptar mecanismos de sobrevivencia garantizando un flujo ininterrumpido de bienes, materiales y energía de los ecosistemas. En este contexto se adopta una racionalidad económica basada en los valores de uso, representada por una estrategia del uso múltiple donde se maximiza la variedad de bienes producidos con el fin de proveer los requerimientos domésticos básicos a lo largo del año. Los hogares indígenas tienden a llevar una producción no especializada basada en el principio de la diversidad de recursos y prácticas.

## **2.4. Etnociencia o Nueva Etnografía**

Estudia la cultura en términos mentales. En este enfoque se pretende comprender las categorías culturales de los participantes e identificar los principios organizadores que están implícitos en esas categorías. Se asume que cada grupo de individuos tiene un único sistema de percibir y organizar el mundo que les rodea. Las investigaciones realizadas bajo esta perspectiva consideran que el conocimiento cultural de un grupo está reflejado en el lenguaje, especialmente el semántico.

**El lenguaje es para los etnocientíficos, a la vez, objeto de investigación y método de descubrimiento.** Para estudiar los sistemas

lingüísticos de clasificación los etnocientíficos se han dotado de una serie de técnicas de campo y conceptos tomados de la lingüística, la teoría de sistemas y la matemática finita.

Los términos *emic* y *etic* fueron acuñados por Kenneth Pike, en 1954, por analogía con fonémica y fonética. Una **descripción emic** para Pike es el producto de un conjunto de procedimientos lógico-empíricos a través de los cuales se llega a conocer la intención y el sentido de los actores; las distinciones *emic* exigen entrar al mundo de los propósitos, los sentidos y las actitudes. Es conveniente describir el comportamiento desde los dos puntos de vista. Lo *etic* estudia el comportamiento desde fuera del sistema particular en que ocurre, mientras que lo *emic* estudia los comportamientos desde el interior del sistema.

Para encontrar lo *émico*, es necesario penetrar en la cosmovisión del grupo (del griego cosmos: orden, y del latín visión: acto de ver): el **saber ordenado del mundo**, la posibilidad de **pensar el mundo -la realidad- de acuerdo a marcos de referencia conceptuales -ideas- propios**. Entre los amerindios la maloca, los banquitos, y otros elementos de la cultura material son modelos o representaciones del cosmos. Aquí la investigación-acción-participativa juega un papel fundamental, al plantear proyectos de investigación donde los miembros de la comunidad participan activamente en todas las fases del proceso, desde la determinación de los objetivos hasta la aplicación de los resultados.

## 2.5. Ciencia nativa

*Ciencia nativa* es el nombre que Gregory Cajete le ha dado al reconocimiento milenario de la producción del conocimiento indígena. La

etiqueta de “ciencia” es una estrategia política para darle un estatus frente a la ciencia occidental. La expresión “Ciencia Nativa” se refiere a los procesos de percibir, pensar, conocer, actuar y sistematizar los aprendizajes de los pueblos indígenas. Para Cajete, el concepto de ciencia nativa “incluye espiritualidad, comunidad, creatividad y tecnologías para mantener el medio ambiente y cuidar la vida humana... envuelve aspectos como el espacio y el tiempo, el lenguaje, el pensamiento y la percepción, la naturaleza y sentimientos humanos, la relación de los seres humanos y el cosmos y todos los aspectos revelados con la realidad natural”.

Los principios guías de la ciencia nativa son:

- La ciencia nativa integra una orientación espiritual.
- La dinámica armónica multidimensional es un estado perpetuo del universo.
- Todos los conocimientos humanos están relacionados con la creación del mundo; por lo tanto, el conocimiento humano está basado en la cosmología humana.
- La humanidad tiene un papel importante en la perpetuación de los procesos naturales del mundo.
- Todas las ‘cosas’ son animadas y tienen espíritu.
- Todos los lugares son importantes y significativos porque cada lugar refleja la integridad del orden natural.
- La historia de las relaciones debe ser respetada de acuerdo a los lugares, plantas, animales y fenómenos naturales.
- La tecnología debería ser apropiada y reflejar el balance de las relaciones del mundo natural.

- Hay relaciones básicas, patrones y ciclos en el mundo que necesitan ser entendidos; este es el rol de las matemáticas.
- Hay etapas de iniciación para el conocimiento.
- Los mayores son guardianes del conocimiento.
- Las actuaciones en el mundo deben acompañarse a través del ritual y la ceremonia.
- Los artefactos antiguos contienen la energía de los pensamientos y materiales con los que fueron creados y son símbolos de rituales que expresan esos pensamientos, entidades y procesos.
- Los sueños son considerados puertas para la creatividad y el conocimiento si se usan con sabiduría, prudencia y de forma práctica.

El antropolingüista venezolano, González Ñañez (QEPD), señalaba la pertinencia de establecer una clara diferencia entre Los conocimientos que genera la CIENCIA INDÍGENA, los saberes que forman los MITOS y la COSMOVISIÓN de los pueblos:

Los saberes o conocimientos que integran el lenguaje mítico forman parte de un conocimiento sagrado que es de manejo exclusivo de los sabios y chamanes indígenas o no, pues también en Occidente tenemos mitos, pero el mito es un segundo lenguaje, sacralizado, que remite a un primer lenguaje. M. Eliade (1956) estableció con precisión la diferencia entre los lenguajes sagrados, usados en los mitos y los profanos o no sagrados, los cotidianos. Los mitos incorporan en sus narrativas elementos de la cosmovisión de los pueblos, los cuales también maneja la ciencia indígena y la occidental, pero cuando se incorporan en el saber mítico son sacralizados o pueden representar sus creencias sagradas, sus dioses y héroes culturales, por ejemplo, la constelación de las pléyades se interpreta como deidades ancestrales en ciertos linajes Kurripako, quienes las denominan **warípere-dakenai** (los nietos de las pléyades)". (González Ñañez: 2012)

## Definiciones conceptuales<sup>6</sup>

El **Saber Ancestral** o **Conocimiento Tradicional** consiste en la Sabiduría que se expresa, fundamentalmente, como un conjunto de conocimientos, prácticas, usos, tecnologías, simbologías y estrategias relacionadas con el entorno y sus recursos naturales, que han sido aprendidos por experiencia directa, transmitidos y aceptados por el colectivo cultural.

**Patrimonio Biocultural:** Se refiere a la memoria y experiencia aprendida y perfeccionada colectivamente, de saberes y prácticas sobre los recursos naturales que han sido transmitidos durante cientos de años entre los diferentes pueblos ancestrales; esto comprende las cosmovisiones, la historia, las lenguas, naturaleza y territorios cuyos conocimientos, prácticas y entornos deben ser preservados y respetados.

**Etnobiología:** Disciplina científica de carácter ínter y transdisciplinar, con raíces en la antropología y la biología, entre otras disciplinas, dedicada al análisis de los entes biológicos y sus interrelaciones culturales con la finalidad de identificar, describir, clasificar e interpretar las concepciones culturales de los pueblos sobre los componentes de la naturaleza y su valoración social, enfocando las prácticas propias de conservación biocultural para la continuidad de la vida y las sociedades que las llevan a cabo.

---

<sup>6</sup> Tomado del Glosario del Código de Ética de la Sociedad Latinoamericana de Etnobiología.

**CAPITULO III**  
**ETNOGRAFIAS DEL PUEBLO WAYUU**



**Juana Gregoria, “Goya” y Carmen Raquel “Guachenda”,  
tía y sobrina, troncos matrilineales del clan Epiyuu en el Cabo de la  
Vela**

### **3.1. Contexto geografico**

El Departamento de La Guajira, capital Riohacha, se encuentra ubicado en el extremo norte de Colombia y Sudamérica. La Sierra Nevada de Santa Marta crea una barrera natural de este departamento con el resto de Colombia.

Localizado entre los 10°23' y 12°28' de latitud norte y los 71°06' y 73°39' de longitud oeste, cuenta con una superficie de 20.848 km<sup>2</sup>, lo que representa el 1.8 % del territorio nacional. Limita al Norte con el mar Caribe, al Este con el mar Caribe y la República de Venezuela, por el Sur con el departamento del Cesar, y por el Oeste con el departamento del Magdalena y el mar Caribe. La población guajira está formada principalmente por el pueblo wayuu, mestizos, criollos y afrodescendientes y las etnias kogui y wiwa que habitan en la Sierra Nevada de Santa Marta. La denominación común para todos los habitantes es “guajiro”.

El territorio de La Guajira presenta características muy especiales, razón por la cual se ha clasificado en tres zonas denominadas: la Alta Guajira: árida y desértica limita con el Mar Caribe y con Venezuela, la Media Guajira: ubicada en la parte norte de la Sierra Nevada y la Baja Guajira: se encuentra entre la parte oriental de la Sierra Nevada y los valles del río Ranchería. En esta zona se encuentra la mayor parte de la población. La temperatura promedio de la Guajira oscila entre los 25 y 30°, con un máximo de 45°. En la Sierra la temperatura puede descender hasta los 3°C.

#### **3.1.1. Manaure (la guajira)**

Manaure es un municipio reconocido principalmente por encontrarse en éste las salinas marítimas más importantes de Colombia. En el casco urbano encontramos personas de distintas etnias, predominando la wayuu; la parte

rural hace parte del resguardo wayuu, y predominan las rancherías o asentamientos tradicionales wayuu.

Posee un clima cálido tropical, refrescado por las brisas marinas del noreste, con temperaturas que oscilan entre los 28 °C y los 38 °C. Debido a las altas temperaturas y a la intensidad de los vientos la evaporación es muy alta. Los vientos del noreste ocasionan la época de mayor sequía, las lluvias son muy escasas y solo se presentan en los meses de mayo, junio, octubre y noviembre; las precipitaciones son cortas y fuertes, llegando a caer en algunos lugares hasta 150 milímetros en un solo aguacero.

El paisaje, en general, está conformado por una llanura plana pedregosa suavemente ondulada, en la que predominan las dunas del litoral, las lagunas marinas, playones arcillosos y salinas, especialmente entre el Pájaro y Mayapo, sometidas a inundaciones prolongadas.

www.bdigital.ula.ve

### **3.2. ¿Quiénes son los wayuu?**

*“La sociedad wayuu de hoy es muy compleja y no puede ser entendida bajo parámetros reduccionistas que la limitan a sus estructuras ancestrales. Debe abrirse el compás de análisis e ir más allá de la simple observación de la cotidianidad de una ranchería o caserío. Buscar las dinámicas que establecen con la sociedad nacional, las negociaciones e intercambios culturales, es vital. Además, ver de qué manera entran en el juego de la estructura de la nación y de sus diferentes instituciones.” (Alarcón Johnny, 2006)*

Los wayuu habitan en la península de la Guajira, en el departamento de La Guajira en Colombia y el estado Zulia en Venezuela, principalmente. El territorio guajiro está ubicado a 11° y 12°28' de latitud norte y 71°06' y 72°55' de longitud oeste, en una extensión aproximada de 15.380 Km<sup>2</sup>.

El rasgo predominante en el territorio guajiro es su clima cálido, seco e inhóspito. A lo largo del límite meridional de la península fluyen dos ríos: el Ranchería en Colombia y el Limón en Venezuela. Las lluvias son escasas, precipitación anual que oscila entre 125 y 400 mm; las insolaciones son fuertes, con una temperatura media anual de 28°C, constantes vientos, alta evaporación y estaciones bastante marcadas. (IGAC, 1978)

Según cifras del Departamento Nacional de Estadísticas (DANE: 2005), los wayuu son la etnia indígena más numerosa de Colombia, con una población aproximada de 265.058 integrantes, representando más del 20% de la población indígena nacional; la población wayuu venezolana, según el censo de 2011, es de 415.498 personas. En Colombia, los wayuu ocupan un área de 1.080.336 hectáreas, localizadas en el resguardo de la Alta y Media Guajira y 19 resguardos más, ubicados en el sur del departamento.

Los wayuu no están distribuidos de manera uniforme en su territorio tradicional. La densidad de población en Nazareth, por ejemplo, es mayor que en otras áreas de la península. Las otras zonas de alta densidad de población guajira están ubicadas en los alrededores de Uribia, la Serranía de Jala'ala y las sabanas de Wopu'müin, en los municipios de Maicao y Manaure.

El wayuunaiki, la lengua de los wayuu, pertenece a la familia lingüística arawak, y está oficialmente reconocida en el departamento de La Guajira y el Estado Zulia en Venezuela. Un buen número de wayuu entiende el español y lo habla con naturalidad; la lengua representa un importante factor de identidad étnica y cultural.

El asentamiento tradicional consiste en un grupo de cinco o seis casas, que conforman caseríos o rancherías. Cada ranchería tiene su nombre, derivado de una planta, animal o sitio geográfico. Por lo general, en un

asentamiento tradicional no hay instituciones del estado, de la iglesia, de salud, ni militar ni escuela.

Los pobladores de una ranchería comparten derechos y recursos, ya sea la huerta, el pozo, el cementerio; los vínculos sociales de parentesco y afinidad son los criterios decisivos que vinculan todas las casas a una determinada unidad social.

La vivienda típica consiste en una pequeña casa, generalmente dividida en dos cuartos, donde cuelgan las hamacas, las mochilas. Afuera hay palos con horqueta, clavados en el suelo, donde colocan calabazos huecos llenos de semillas para sembrarlas a su debido tiempo. Las viviendas tienen su cocina aparte, *kusinapia*, cerrados con cerco de cactus u otra madera, para protegerla del viento y la arena. Cerca de la casa principal se encuentra la enramada, *luma*, un sitio importante en la vida cotidiana del wayuu: allí se desarrollan las actividades del día y es el lugar donde se atienden los visitantes, donde se realizan negocios y se hace la siesta. (Vergara, 1987).

La sociedad wayuu presenta una estructura compleja, es de carácter matrilineal y clánica, teniendo unos 30 clanes. Cada uno con su propio territorio y su propio animal totémico. Existen todavía las autoridades tradicionales, y una forma específica de administrar justicia, los *pütchipu*, portadores de la palabra y árbitros para resolver conflictos entre los clanes. Dentro de la familia extendida la autoridad máxima corresponde al tío materno, quien interviene en todos los problemas familiares y domésticos. Dentro de la familia nuclear los hijos son dirigidos prácticamente por el hermano de la madre y no por el propio padre biológico. La mujer tiene un papel muy importante, es la conductora y organizadora del clan y políticamente son muy activas en su sociedad, muy independientes.

Los **wayuu** son considerados principalmente como pastores nómadas. Sin embargo, la importancia del mar y todo el conjunto de recursos naturales de la zona costera ha tomado una relevancia en la cultura wayuu. En la actualidad la pesca es considerada indigna por los ganaderos ricos y a quienes la practican como las personas de más bajo status entre los wayuu. La posterior importancia que tendría el pastoreo como actividad económica principal habría aparecer a los grupos guajiros no poseedores de ganado y aferrados exclusivamente a formas tradicionales de subsistencia (pesca, caza, recolección) como los de menor valía en su sociedad.



Foto: Entrevista a Wachena, tronco matrilineal Epieyuu en el Cabo de la Vela

### **3.2.1. Organización social y parentesco**

Las sociedades humanas han definido unas formas básicas para relacionarse en comunidad, para mantener la cohesión del grupo y los equilibrios sociales: estas son las relaciones de parentesco.

El parentesco es un hecho natural que se relaciona con la consanguinidad, pero el uso, las clasificaciones y las características que el ser

humano le asigna lo convierten en un producto cultural: “*El estudio del parentesco es el análisis de lo que se hace con hechos básicos de la vida: apareamiento, gestación, paternidad, asociación, fraternidad, etc.*” (Fox, 1972:28). En todas las sociedades, los vínculos entre parientes de sangre y parientes por matrimonio poseen cierta relevancia legal, política y económica.

En la base del parentesco se encuentra el vínculo primario madre-hijo, al que se agregan diversas relaciones en función de la descendencia, que conecta una generación con la siguiente y que determina derechos y obligaciones. Los grupos de descendencia se pueden transmitir a través de los dos sexos (bilateralmente), o sólo a través de uno de ellos (unilateralmente). La transmisión unilineal de la descendencia se denomina *patrilineal* o *agnática*, si es por línea masculina, o *matrilineal* o *uterina*, si es por vía femenina.

Las estructuras unilineales de parentesco se organizan en muchas sociedades a través de un clan o grupo de familias cuyos miembros apelan a un antepasado común (Fox; 1972:85). El clan describe a un grupo de personas capaces de reconocer su descendencia respecto de un antepasado común o, de identificarse con un animal común (epónimo). La pertenencia a un clan implica la solidaridad social, es decir, la obligación de prestar ayuda mutua, la participación en ritos y ceremonias. A la vez, el clan puede estar dividido en pequeñas estructuras sociales denominadas linajes, conformados por individuos que se agrupan alrededor de un antepasado común reconocido por todos sus integrantes.

Los sistemas de parentesco obedecen a ciertas necesidades de organización de los colectivos humanos. Robin Fox plantea que: “están ahí porque responden a ciertas necesidades, porque cumplen ciertos fines. Cuando las necesidades cambian los sistemas varían...” (Fox, 1972:24). Los sistemas de parentesco cambian de acuerdo a las circunstancias de vida del

grupo. Las características de una comunidad matrilineal, patrilineal o bilateral tendrán particularidades específicas que se definen en la práctica.

En la organización clánica wayuu su base de parentesco es unilineal femenino, siendo el eje fundamental la matrilinealidad y la responsabilidad del tío ante su hermana y los sobrinos. A través del sistema de parentesco se expresan relaciones de poder en la sociedad wayuu.

En los grupos de transmisión unilineal, la descendencia se denomina *patrilineal* o *agnática* si la conexión es por línea masculina y *matrilineal* o *uterina* si lo es por vía femenina. El pueblo wayuu ha establecido un eje de vínculos parentales muy específicos con los cuales identifica y sustenta su organización social: la base fundamental de la relación de parentesco es unilateral por vía femenina, un eje matrilineal de organización social.

El pueblo wayuu conforma grupos de descendencia matrilineal asociados en clanes (*E'irükuu*) y linajes (*Apüshi*). Los clanes se pueden definir como un grupo de personas que descienden de un antepasado apical, legendario o mítico, sin poder reconstruir su genealogía exacta. Esta forma de organización, caracterizada por ser segmentaria, se subdivide en linajes matrilineales dispersos que reconocen un ancestro mítico común identificado por su epónimo, generalmente representado por un animal. Entre los clanes más conocidos se mencionan *Epieyuu* (cataneja), *Uriana* (tigre), *Jayariyuu* (perro), *Jusayuu* (mapurite), *Ipuana* (kari-kari), *Pushaina* (cerdo), *Epinayuu* (burro).

En la sociedad wayuu la organización social se define a partir del *E'irukuu* (*clan*) aquellas personas están unidas por un vínculo ancestral, con una descendencia común a partir de antepasados remotos. Esto significa que la pertenencia a un grupo de filiación viene adscrita desde el nacimiento y dura de por vida. Los *E'irukuu* (clanes) son categorías no coordinadas de personas,

no es una entidad política funcional, es más una definición establecida por la fuerza del mito fundador; solo se comparte una condición social.

Los clanes wayuu no son ni endogámicos ni exogámicos: sus miembros pueden casarse con personas de su mismo clan o de otros clanes; últimamente es muy común formar familia con alijuna. Los *E'irukuu* no son iguales entre sí: unos tienen, caso de los clanes uriana (tigre) y jayariryú (perro), mayor importancia económica y social. Podríamos pensar que se establece un estatus a partir del prestigio y bienestar económico de los Apüshi.

Los E'irukuu están estructurados sobre la base de los **Apüshi** (linajes), alianzas coordinadas de personas aglutinadas en función de un eje de parentesco; actúan juntos para la resolución de algunos conflictos y realización de actividades comunes, pero otros problemas y actividades son resueltos en el nivel de la familia central o entre los familiares más cercanos, lo que Benson Saler llamó "linajes mínimos" (1987:69). Además, la actuación de las alianzas del linaje se ha dificultado un poco en la medida que se ha acrecentado la migración wayuu, pues miembros de un mismo linaje pueden vivir en Riohacha, Manaure, Uribia, Maracaibo, Maicao, Machiques o el sur del Lago de Maracaibo.

La ascendencia se traza a través de las mujeres o ancestros femeninos, por lo cual los parientes uterinos representan los "*Apüshi*", verdaderas unidades políticas del grupo. Cada linaje tiene una figura masculina dominante, el *Ta'alaüla* (hermano prestigioso de la madre preponderante). Los *Apüshi* son el primer referente de solidaridad al que recurre el wayuu en caso de cualquier problema, ya que actúan como colectividad y marcan responsabilidades para el cumplimiento de las obligaciones familiares: pagos matrimoniales e indemnizaciones por diversas faltas.

Para ser wayuu hay que nacer de un vientre wayuu. **El Apüshi se mantiene por generaciones mediante la línea que da la carne o E'irükuu.** En la sociedad wayuu es importante tener hijas hembras para la preservación del Apüshi *ya que los varones adquieren el clan, pero no lo reproducen.* **Los Apüshi unen a mucha gente a través de generaciones hasta la hembra fundadora.** Puede incorporar hasta un ancestro muerto y tomar en cuenta miembros de una generación aún sin nacer; es decir, un conflicto no resuelto entre familias se proyecta en generaciones posteriores. Las alianzas y responsabilidades para con el linaje pueden interferir incluso con los deberes hacia el cónyuge o miembros del grupo de edad, y aún hacia la sociedad wayuu.

Entre los wayuu, la organización del linaje que le da cohesión establece el vínculo matrilineal, es decir, la línea de sucesión es por vía de la hembra. Por consiguiente, quienes resuelven los problemas de la familia son los tíos maternos. Quienes heredan tanto los bienes materiales como el prestigio y poder de un hombre, son los sobrinos y no los hijos. No obstante, la figura del padre es primordial en el hogar y es quien se encarga de resolver problemas y transferir el prestigio a sus hijos.

La unidad política mínima entre los wayuu es el *Apüshi*, o parientes uterinos, que habitan uno o varios territorios y que representan un tipo de matriz social, política y económicamente independiente. El *Apüshi* es el espacio replegado del clan que se despliega sobre sí mismo teniendo múltiples ramificaciones y un centro matriz.

Entre los wayuu hay una clara diferencia entre sus parientes *paternos* y sus parientes *maternos*. Esto da una notoria definición de a quienes recurrir en caso de conflictos y quienes son considerados enemigos. En los conflictos intraétnicos los que se enfrentan son los linajes femeninos (*Apüshi*) y no los familiares del padre. Entre mayor sea el número de personas que se

reconozcan como pertenecientes a un *Apüshi*, el poder y la influencia política sobre los demás grupos es considerable.

Son parientes uterinos, pertenecientes al mismo *Apüshi* aquellos que se identifican por la línea materna y los cuales mantienen un vínculo por la carne. Estos tienen unas determinadas obligaciones y responsabilidades. Con el padre y sus familiares se comparte una relación de parentesco, pero muy diferente a los de la línea materna a ellos se les designa como parientes uterinos del padre, *O'upayu*, con los que se comparte la misma sangre (*Ashii*). El parentesco es la base de las relaciones sociales wayuu; la sangre y la carne constituyen su vínculo genealógico. La carne, *E'irruku*, se transmite por vía materna exclusivamente, y la sangre se transmite por vía paterna.

Los sistemas de parentesco cambian de acuerdo a las circunstancias de vida del grupo. El wayuu en el medio urbano establece nuevas alianzas, generando nuevas representaciones y prácticas: el rol del tío materno y el *pütchipü* en la vida del *apüshi* se redefine a la luz de las prácticas interculturales y el ordenamiento jurídico que los incorpora como ciudadanos.

### **3.2.2. Los clanes wayuu**

Los wayúu se encuentran organizados en clanes matrilineales a los cuales se asocia un animal totémico y cuyos miembros se identifican como miembros de agrupaciones de parientes uterinos (*apüshis*), asociados a un determinado territorio, donde el parentesco es la base de sus relaciones sociales; así, los wayúu establecen un vínculo con la carne (*eirruku*) el cual sólo es transmitido por vía materna y que regula los mecanismos de la herencia (Vergara: 1987: 33, 34).

Entre los wayuu los mitos hablan del origen de los clanes o *E'irükuu*. Según Paz Ipuana, existieron procesos de transformación debido a los cuales

muchos wayuu perdieron su condición humana al transformarse en serranías y animales. *Maleiwa* les asignó el gentilicio de wayuu, diferenciando los diversos clanes o *E'irükuu*, y les otorgó códigos de conducta (1973:185). Utilizó como mediador al pájaro *Utta*, el cual debía asignar los clanes y sus nombres. Con esta acción otorgaba a los wayuu la categoría de personas, vinculándolos a un ancestro mítico común: “Os asignaré un animal como símbolo de unión y fraternidad, que habéis de respetar como progenitor común de vuestra tribu” (Paz Ipuana, 1973:193). *Maleiwa* asignó cualidades a los *E'irükuu* y los ubicó en un territorio particular.

El mito generador de la vida wayuu deviene de la pareja *Mma* y *Juya*, que da origen a la tierra, a los animales y a los primeros wayuu. Todos pasan por una serie de transformaciones hasta que *Maleiwa* asignó nombres, territorios, un cementerio y les dio a los wayuu la categoría de personas, estableciendo quienes son wayuu y quiénes no. Señaló de igual manera como la hembra wayuu sería la portadora del linaje y del nombre.

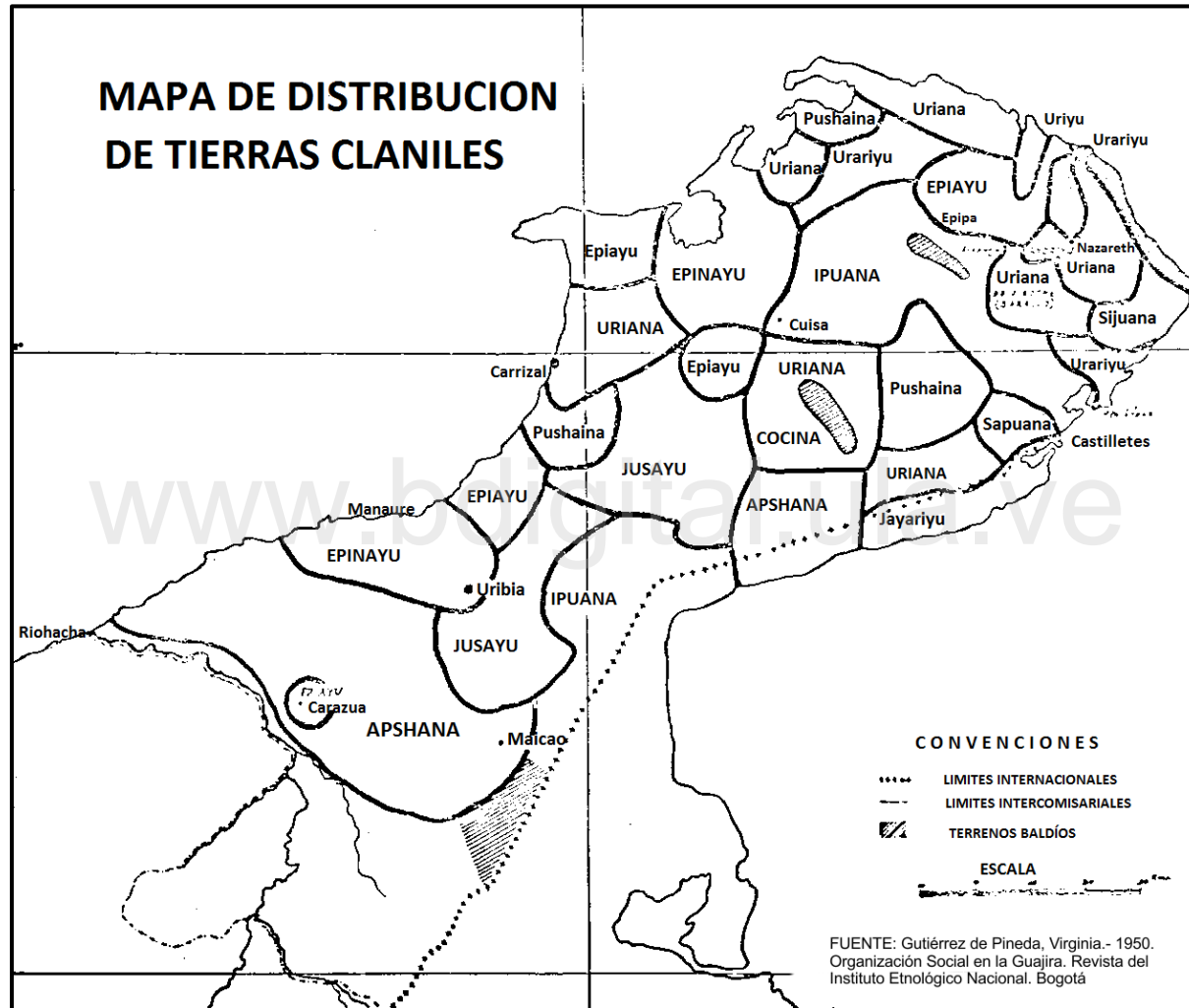
Los wayuu asumen que son hijos de *Mma*, la tierra; de su vientre germinó *a`üü*; la semilla, que fue la primera simiente de la cual nacieron los wayuu” (Paz Ipuana, 1973:193). El germen de los wayuu está en la tierra de la Guajira. **Por ello el wayuu no renuncia fácilmente a su territorio.** Si por alguna causa la abandona, siempre vuelve a ella. Hay lazos que lo unen a la familia, a los antepasados, a la tierra. Ésta es la madre que pare y nutre; al morir se regresa a ella en un ciclo que se repite hasta la eternidad.

El pájaro *Utta* juega un papel primordial en el origen del liderazgo dentro de la organización sociopolítica wayuu. *Utta* era el encargado de llevar la palabra en los conflictos sociales o en la exigencia de la dote, por tanto, fue el ejecutor del orden. *Utta* se corrompió y las deidades lo bajaron de categoría y en su lugar se le asignó la tarea a “Choochoo, el pájaro carpintero al cual se le atribuye un carácter beligerante” (Guerra, 2001: 130). *Choochoo* se

diferenciaba de *Utta* por su carácter fuerte, su voz estridente y el uso de “contras” para evitar los males. Entre los wayuu se le temía por esa actitud. Esto ocasionó que se le perdiera el respeto por la forma ofensiva de llevar la palabra y el liderazgo. El pájaro *Utta* o ketawa, de color amarillo con gris cara blanca con un canto {kentawa}, por ser muy inquieto, fue el que puso los apellidos a los primeros wayuu, en total eran 12, comenzando por EPIEYUU, ULIANA, EPINAYUU, PUSHAINA, URARIYUU, APUSHANA, IPUANA, SAPUANA, JUSAYUU, JAYALIYUU, SIJONA y WOLIYUU. El pájaro canta estos apellidos.

Después le dijo a la hembra que ella engendrará a la casta “Epieyuu”, los nativos de su propia casa, y le dio por emblema el ave llamada: Matajua o Waluusechi (Aura o Cataneja). De esa manera, a cada hembra le daba el nombre de la casta y su respectivo emblema o símbolo, en total se completaron 36 castas (aunque se registran más históricamente), (Paz Ipuana, Ramón)

De acuerdo a las cualidades o el lugar le fueron asignados sus clanes. Por ejemplo, la casta Ipuana son los “que viven bien encima de las piedras”; los Uriana son los “de ojos sigilosos”, como el tigre y el gato... Cada clan se encuentra distribuido de acuerdo a un ordenamiento geográfico y mítico.



Fuente: IGAC, 1977



**TABLA 2: CASTAS WAYUU<sup>7</sup>**

<b>NOMBRE</b>	<b>OTRA DENOMINACION y/o GRAFIA</b>	<b>CARACTERISTICAS</b>	<b>EMBLEMA</b>	<b>TERRITORIO</b>	<b>OBSERVACIONES</b>
AAPÜSHANA	APSHANA, ARPU SHANA		ZAMURO	Cojoro, Waliipana	Viven como manadas detrás de la presa. De andar tosco y con dificultad. Son interesados.
ALAAPAINNAYUU		los Moradores del ALAAPAY	KALAPUCHOUI, o Chocorocoy.		
ATPAYUU		Los recolectores parlanchines o parlantes	ATPA o Guacharaca.		Del árbol atpai nace el Clan Atpayuu "personas que recolectaban el fruto del Atpai". (Segunda Generación)
EPIEYUU		Los nativos de su propia casa	Ave llamada MATAJÜA o WALUUSECHI (Aura o Cataneja).	Alta Guajira	Personifica al Burro y a Woluusechi. Fueron esclavos de sus trabajos.. Woluusechi (ave de rapiña) llegaba a devorar (acabar) lo que fuere.
EPINAYUU		Los que Golpean duro en sus Caminos	las avispas carniceras y el venado	alta y media Guajira; Wuinkua	
IPUANA		Los que moran sobre las piedras	Ave sabanera llamada MUSHALÉ- (Caricare o Carancho).	Guajira Central, Jalaala	Personifica al Müshale'e (Caricari) de andar fino y elegante. Ataca a su enemigo sacandole los ojos y el ano.
ISHOINAYUU		Los de color rojizo	Saltamontes (KAASHAPA) y demás afines llamados JAKÁLA (Langostas).		
JAYALIYUU		los que siempre están listos	APÚCHI (zorro guache).	Alta Guajira	Personas amigables e inteligentes, fieras en la defensa de lo suyo; elevada autoestima y creencias superiores.
JINNUU	KOISIT JIRNÚ, GIRNÚ	los de Cola Espesa	WALIRÜ o Zorro. Hormigas.	Región costanera, Palaatu	Personas astutas que viven muy cerca unos de otros, tal como lo hacen las hormigas.

<sup>7</sup> Cuadro elaborado por Jorge Luis González, tomando como base los datos de los clanes originales según el mito narrado por JOSE ANTONIO IIPUANA, de 55 años de edad, natural de Jarara, Alta Guajira, recopilado por RAMÓN PAZ IPUANA, 1973.

NOMBRE	OTRA DENOMINACION y/o GRAFIA	CARACTERISTICAS	EMBLEMA	TERRITORIO	OBSERVACIONES
JUUSAYUU		Los Mansos de altivez bravía—	KASIWANOT (Culebra Sabanera) y también el Repelón. Mapurite.	Guajira Central, Jojoncito, Jalaala	Personas que durante el día se mantienen encerradas, caminan en las noches y les gusta marcar su territorio.
KOOKOCHERIYUU		Los jurungueadores del monte	YALIWANAS o ratas salvajes y demás afines.		
MEKIJANAYUU		Los nacidos de su propia Cabeza	Zorro Guache, mientras se presente su pariente el Perro.		De los MEKIJANAYUU saldrán los JAYALIYUU y tomarán el perro como su animal representativo.
OLOU'LUJUNAYUU		los rondadores de las noches	TOOI, Lechuza y sus afines los búhos, los mochuelos" y el MOKULUUSER (Titiriji).		
ORO'OLUJUNAYUU		Los cazadores de Agua	POTSHONOI o Libélula.		
PAÜSAYUU	Patsayuu	Los Celosos de su hogar	Clan de cualidades como la <b>avispa enredapelos</b> ( <i>Waayalü</i> ) de estar encerrados en la naturaleza, en la serranía.	Guajira Central, Jalaala	Casa de reclusión para la niña al convertirse en mujer. <b>Paüse</b> es persona recluida. De ahí nace el Clan Paüsayuu. Son personas bajitas, de mediana estatura y gorditos.
PEERIYUU		los de la perdiz silvestre	PERDIZ'		
PI'IPISHANAYUU		Los del fuerte olor	UYAÁLIWA o Mapurite.		
PUSHÁINA		Los Hirientes. Los de Sangre hirviente	JEYUU (Hormigas Bravas), el Váquiro Salvaje (PÜICHI) y su afin el Jabalí (PA'AINÑA).	Guajira Central	
PÜ'SIUUYUU	KUSHÉMOTTATYUU	Los de Color de MUSHAISHE o carbón	PÜ'SIYUU o Zamurillo (Judío).		
SAPÜANA		Los que enturbian la noche y ululan sobre el APUA	KAARRAI (Alcaraván) y el ALA'ALA (Araguato).	Costa Oriental de Cojoro, Mekoluu	La mayoría habita la parte desértica y costera de la península.

NOMBRE	OTRA DENOMINACION y/o GRAFIA	CARACTERISTICAS	EMBLEMA	TERRITORIO	OBSERVACIONES
SEBIINAYUU		Los de color manchado. Los del blanco caratoso	JAKÁ o Rabipelado.		
SEKÚANA		Los del rápido paso	JERÜLE O JERÜLECHI (Culebra verde).		
SHOOLYUU		Los que lavan en el SHOINA.	Ave llamada WALÁMUT el TERU-TERU.		
SHUTTERAYUU		Los que confunden — cambian o confunden su color	Iguanas, los lagartos sabaneros, las cerbatanas (Bacilos silvestres).		
SIIJUNA", "SIIJONA" o "SIIJUANA"		Los Centinelas bravos de su Tribu	KO'OI (Avispa memerea) y las avispas bravas- ALEPEEYA, JO'OMÁ y MALEEYA.	Alta Guajira	Se caracterizan por ser personas intocables y de vivir unidos para cualquier conflicto.
TEU'TEUYUU	TOUTOUYUU	Los del resuello silente	SARÚLU o SARUT (Tragavenado)		
UCHALAYUU		Los Vígias del Invierno	POOROY, la rana y sus afines los sapos, al igual que los tímidos matacanes (UYALA).		Personifica al Venado. Clan no muy numeroso, personas muy ariscas, tienen mucha "malicia indígena".
ULEEWANA		los mansos rastreadores	KU'ULU o lagarto y el KULUMASHAI o Lagartija.		Personifica a las lagartijas que comen lo sobrado, migajas pequeñas.
ULIANA		Los del Paso Sigiloso	KALAIRA (Tigre) WIMPIRAI (Paraulata), ATPANAA (Conejo) MUUSA (gato recientemente).	Alta Guajira	El Conejo por su picardía; la Paraulata por su locuacidad, el Gato por su andar y su zarpazo, y el Gavilán, por el sostén de la familia, aferrados entre sí.
ULIYUU	¿Los mismos waliririyu?	Los del sereno andar	WALI (Oso Hormiguero)	Alta Guajira	
UNANALIYUU		Los Cazadores sigilosos	UNALÜ o tigrillo y sus afines el Gato montes.		
URALIYUU		Los de bravura emplumada	MA'ALA (serpiente de Cascabel)	Cerro de la Teta, Epitsü	Se caracterizan por sus estrategias territoriales; guardianes de su propia zona; están pendientes de las vías y caminan de manera sigilosa.

NOMBRE	OTRA DENOMINACION y/o GRAFIA	CARACTERISTICAS	EMBLEMA	TERRITORIO	OBSERVACIONES
WAI'PUSHANA	WOU'PUSHANA	Los de la misma sangre	YOUI o Mato Real.		
WALE'EPUSHANAYUU		Amigos de sangre unida	WASASHI (Puma).		
WALIRIYU			WALI, el zorro		
WOLUWOLIYUU		Los de Color Blancuzco	WAKAWAA (Guacá) y la YOTÓ (Guacoa) Aves del crepúsculo.		
WOULIYUU		Los de los pies ligeros	IISHO (cardenal) y PEER (Perdiz)		

www.bdigital.ula.ve

### 3.3. Buenavista (*koushaloulia*)

KM 5 VÍA MAYAPO, MANAURE, LA GUAJIRA<sup>8</sup>

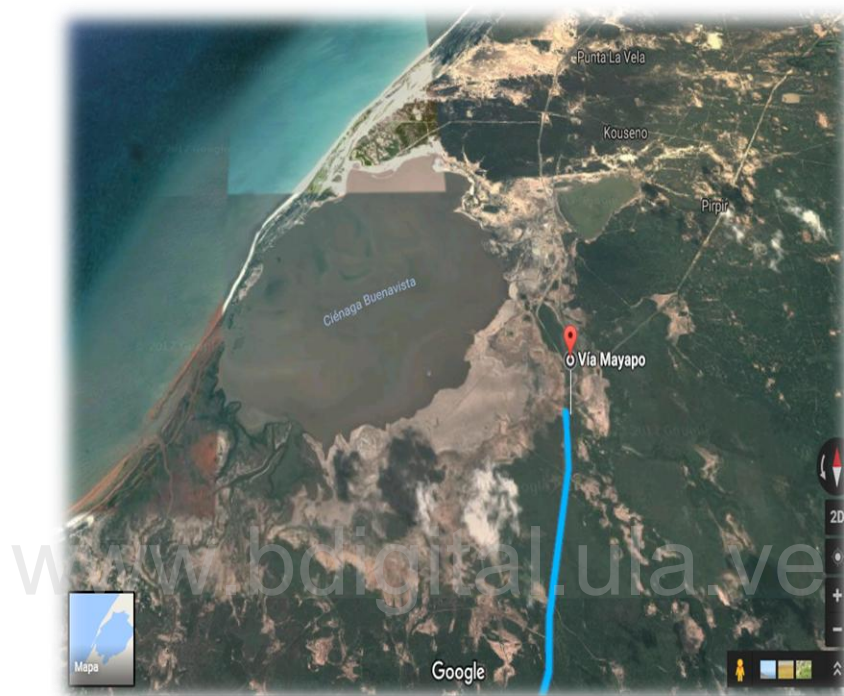


Foto satelital Laguna de Buenavista

Pertenece al resguardo del municipio de Manaure, reconocida principalmente por la CIÉNAGA DE BUENAVISTA y la estación de gas (Estación de CHEVRON en Riohacha) empresa multinacional. Limita al norte con la comunidad del Molido y la ciénaga de Buenavista, Al sur con las comunidades de Chispana y Cajucho, al este: con la comunidad de Aluatatu y al oeste con la comunidad de Pirruwaitamana.

Buenavista, en wayuunaiki "koushaloulia" (por la abundancia del árbol jovito) se encuentra ubicada en el km 5 vía Mayapo, pero administrativamente

---

<sup>8</sup> Trabajo de Etnografía colaborativa, realizada con los hermanos trine Y Jairo Pérez

es parte del corregimiento de San Antonio de Pancho, municipio de Manaure. Está situada a 1 m de altura sobre el nivel del mar y posee una extensión de unas 80 hectáreas.

El acceso vial se da a través de diferentes medios de transporte tales como: vehículos particulares, motocicletas, bicicletas. La comunidad presenta un rol muy importante dentro de los parámetros del etnoturismo y ecoturismo; se presentan actividades culturales como la danza tradicional de la yonna.

### **3.3.1. Breve historia**

Koushaloulia fue fundada hace unos 107 años. La historia comienza en 1910 cuando llegaron al territorio miembros del clan Sijona; Dido, fue la primera mujer en pisar estos territorios, quien le colocó el nombre por una planta nativa llamada *Koushat*. Eran nómadas en busca de tierras para el pastoreo de sus rebaños (chivos, ovejos, ganado).

Años más tarde llegó Víctor Deluque, del clan Epinayu, que vivía en una ranchería llamada Aritayen, en Yosulu, corregimiento de El Pajaro, Manaure, donde tenía su primera esposa, de casta Ipuana, pero por conflictos de tierra y familia, tuvo que dejar su territorio y se asentó en Koushaloulia; allí se enamoró de Clemencia Epinayu, y de esa relación tuvieron 3 hijos, Olimpia Deluque, Yare Deluque y Angélica Deluque, de donde surge el ancestro matriarcal.

La señora Dido Sijona no tuvo una familia numerosa; al fallecer, sus descendientes deciden salir a buscar otros horizontes; así, la familia de Clemencia Epinayu creció tanto que se formaron nuevas familias del clan Epinayu.

El nombre de Buenavista proviene del hecho de que se podían observar los edificios de la ciudad de Riohacha, la ciénaga y el Mar Caribe.

### 3.3.2. Población

La comunidad cuenta con una población de unos 81 habitantes, distribuidos entre niños, niñas, adolescentes, adultos y ancianos de los cuales cincuenta y uno (51) son bilingües y treinta (30) son monolingües. En su mayoría son wayuu, del clan Epinayu; sin embargo, un porcentaje mínimo es *alijuna*, es decir, no pertenecen a ningún clan. Es de resaltar que la mayoría de los pobladores actuales son nativos de la comunidad.

**Tabla 3: DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN POR EDADES**

GRUPOS DE EDAD	GENERO		TOTAL
	VARONES	HEMBRAS	
MESES		3	3
1 A 5 AÑOS DE EDAD.	7	6	13
6 A 11 AÑOS DE EDAD	4	5	9
12 A 18 AÑOS DE EDAD	2	4	6
19 A MAS	19	31	50
<b>TOTAL</b>	<b>38</b>	<b>43</b>	<b>81</b>

### 3.3.3. Natalidad y mortalidad

En los últimos 2 años la comunidad ha tenido un índice de natalidad de unos 7 niños, lo que permite afirmar que las estrategias y proyectos dirigidos a la prevención del embarazo como la planificación, han tenido un resultado exitoso teniendo en cuenta que el número de madres en estado de embarazo ha venido disminuyendo. Sin embargo, es importante resaltar que las mujeres

de esta comunidad han venido reflexionando sobre traer al mundo más niños, ya que la baja situación económica de la mayoría de las familias influye de manera relevante en la calidad de vida, resaltando que las ventas de la artesanía han decaído, lo que no permite obtener un buen ingreso que facilite a los padres ofrecerles a sus hijos una vida digna, más aun observando las problemáticas de desnutrición que han venido padeciendo. el embarazo no deseado. El análisis de la mortalidad señala que aproximadamente 2 personas fallecen al año y las causas principales son por desnutrición, tuberculosis pulmonar y paros cardiovasculares. Dentro de la mortalidad infantil una de las causas es la deficiente calidad en la atención del parto y la desnutrición.

#### **3.3.4. Vida familiar**

La estructura social es matriarcal. Los hijos heredan el clan de la madre. El clan predominante es el Epinayuu: casi todos los habitantes pertenecen a este clan, excepto una familia del clan Epieyuu. Hay un gran sentido de solidaridad debido a la ascendencia por parte de los Epinayuu

El tío materno es el que tiene autoridad sobre los asuntos familiares, por encima del padre o la madre. Con respecto a herencia, a los hombres, les heredan su sobrino mayor, a las mujeres todos sus hijos.

La mayoría de las familias viven en viviendas de barro, espacio propio en el que construyen su casa, sus locaciones de descanso. Generalmente cada familia está compuesta por abuelos, padres e hijos. Las rancherías a su vez, se agrupan en asentamientos que son delimitados por referentes geográficos como cementerios o fuentes de agua.

En la comunidad se practica la poligamia, es decir que el hombre puede tener varias esposas si está en capacidad de pagar la dote a los parientes de la novia y mantenerla a ella y a sus hijos; así mismo se practica la endogamia

donde las personas se casan con la gente del mismo pueblo. Por otra parte, es la mujer quien regula elementos fundamentales del grupo, ya que la dote afianza el sistema de filiación matriarcal.

El territorio, tanto terrestre como la laguna, es de vital gran importancia la vida; porque de ellos surge la supervivencia de la vida cotidiana.

El linaje materno indica el arduo trabajo del pastoreo, herencia de los ancestros. El totem representado muestra la veracidad y el dominio de estos en el trabajo, el cual constituye la economía wayuu basada en la labor cotidiana del pastoreo.

El cementerio es el lugar sagrado dentro de nuestra comunidad; representa los siglos de trayectoria de nuestros ancestros donde estos crean una estructura para el descanso eterno. Simboliza el respeto hacia el pequeño territorio y el impedimento de invasores a la población.

Actualmente la ranchería goza de servicio de energía eléctrica desde hace 30 años, la cual proviene de Riohacha; el pago es subsidiado por la Alcaldía de Manaure y la misma comunidad.

El agua proviene de un pozo situado a un kilómetro de la ranchería. Fue hallada hace aproximadamente 70 años. Relata la señora Olimpia Deluque que gracias a la empresa Chevron Petroleum Company que exploraba el territorio en búsqueda de yacimientos de gas, encontraron un gran depósito de agua que hoy abastece a muchas comunidades aledañas. Actualmente, sobre el mar, esta situada una plataforma de extracción de gas natural, Estación Riohacha.

### **3.3.5. Economía**

La principal base de la economía es la confección de mochilas. Las mujeres, tanto adolescentes como adultas, son expertas tejedoras y han

conservado los bellos diseños tradicionales en los chinchorros, en las mantas, los trajes de las mujeres y las famosas mochilas tejidas a pulso; han desarrollado también numerosos objetos tejidos con colores muy vistosos.

La pesca ocupa el segundo lugar como ingreso económico. La rancharía cuenta con una Ciénega y vivimos cerca en la costa, pero los del interior de la península no solo no la practican, sino que la consideran una actividad vergonzosa y de bajo nivel social, solo por el hecho de vivir a las orillas del mar. Aún se practica la cacería de conejos, pecaríes y otros animales de la zona, pero dada la degradación ecológica, se ha perdido mucho de su importancia económica, aunque tiene una alta significación ritual y simbólica para nuestra cultura.

Muy pocos tienen ganado, apenas tres familias de la comunidad poseen cría. El ganado es utilizado no solamente como bien económico para el consumo directo de carne o para el comercio, sino que tiene un profundo prestigio socioeconómico. El ganado sirve para sellar alianzas matrimoniales y como refuerzo de relaciones sociales más amplias. Cada familia cuenta con cría de chivos y ovejas. Los habitantes no practican la siembra, ya que el suelo es poco fértil: hace aproximadamente 8 años contaba con una parcela, pero el suelo no era fértil y no le saco provecho.

### **3.3.6. Organización religiosa**

La mayor parte de los habitantes practican el cristianismo; sin embargo, existe una outsu (piachi) intermediaria entre los espíritus y la comunidad, un puente entre dos mundos, el de los vivos y los muertos; es considerada sagrada e intocable. Los piaches o shamanes entre los wayúu son en su mayoría mujeres, quizá por su menor contacto con la cultura occidental. Ellas se comunican con los espíritus a través de los sueños. Los poderes que les otorgan, les permiten, entre otras muchas posibilidades, curar

enfermos, atraer la lluvia, mejorar las cosechas, prever el futuro y espantar malos espíritus.

### **3.3.7. Educación**

La comunidad posee una institución etnoeducativa que por su carácter oficial es incluyente y acoge a niños, niñas y jóvenes de la etnia wayuu, como grupo ancestral indígena asentado en el territorio de la Guajira, inmerso en el fundamento de la multiculturalidad y pluriethnicidad de Colombia.

La institución está orientada a una formación integral que les permite a los estudiantes desarrollar sus niveles competitivos en el campo cultural, social, económico, participativo desde la perspectiva artesanal, pesquera, ecoturística. Esta tiene sus pilares fundamentales en una visión cosmológica, histórica, pedagógica, psicológica, investigativa y étnica, con el fin de formar un individuo capaz de saber pensar y entender su propio mundo.

### **3.3.8. Cosmovisión**

#### **La muerte**

Para los wayúu morir es trascender a otros mundos de igual importancia al nuestro. El sueño tiene la facilidad de fusionar lo posible con lo imposible, lo real con lo fantástico, lo trágico con lo cómico. El sueño tiene la capacidad de evitar la muerte cuando ello es posible.

Narran nuestros antepasados, que a cada uno de nosotros está unida un alma el cual nadie puede ver, nos sigue a todas partes como nuestra sombra. Algunos indican que la sombra es la forma del alma, y al alma le dan el nombre de sombra. Nuestra alma no nos deja sino durante el sueño, o cuando estamos enfermos. Todo lo que ocurre en nuestros sueños es lo que le ocurre a nuestra alma.

Los sueños son como una ventana que nos muestra el estado del alma, a través de los sueños nosotros los wayuu nos damos cuenta del estado del alma, por ejemplo, si un wayuu sueña que está afuera, cerca de un pozo, una casa, o si ve pájaros, eso quiere decir que su alma ha salido de su corazón.

Son muchos los sueños que nos comunican al más allá, y que gracias a Lapü, el ser wayuu puede cambiar el futuro que la vida ofrece: a través de creencias y costumbres propias, el wayuu desvía todo maleficio con la ayuda de los chamanes. Cuando nos enfermamos, nuestra alma está como prisionera, allí donde se encuentra el Sueño. Es ahí entonces que el espíritu del chamán puede encontrarla y devolvérsela al enfermo. El wayuu confía plenamente en los sueños. Cuando enfermamos, el alma deja el cuerpo; entonces, la *oütsü*, con ayuda de sus espíritus, encuentra esa alma y la devuelve al cuerpo. Solo así evitará su muerte.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

### **El viaje al mas alla.** Jepira, la tierra de los Guajiros muertos

Dentro de nuestros rituales más destacados se encuentran los funerales que constituyen un evento social, porque nuestros muertos mueren más de una vez. En el marco de este acontecimiento se sacrifican animales que se reunirán con el difunto en *Jepira*, lugar en el cual habitan los muertos y donde gozan del mismo estatus que poseían vivos. Apenas el alma parte del cuerpo, se dirige directamente al lugar sagrado que designan los wayuu.

Jepira es descrito como una isla en medio del mar, siendo el espacio en el que deambulan los fallecidos hasta que se transforman en *Yoluja* o sombra; mantendrán durante algún tiempo los mismos rasgos con los cuales los reconocían en vida y después perderán toda característica: éste será el momento preciso en el que podrán volver a nacer.

El alma se dirige hacia el mar, a Jepira, la tierra de los yoluja, cuando mueren los wayuu se convierten en yoluja para entrar en la casa donde se encuentran ya las hermanas, las madres, los tíos maternos, los hermanos. El alma viaja por la vía Láctea, el camino de los indios muertos. Al morir, nuestra alma no se pierde, solo nuestros huesos se pierden y nuestra piel, nuestra alma se va, eso es todo lo que se va es como nuestra sombra, o como nuestra silueta, esfumada, imprecisa, pero nosotros morimos dos veces una vez aquí, y una vez en Jepira.

#### **6.1.1.1. El entierro**

En nuestra cultura el entierro de un pariente es algo sagrado y doloroso. El proceso se da de la siguiente manera; llegando el día del entierro sacan de la casa al cadáver y lo llevan al cementerio, los veloriantes acompañan al difunto a su última morada. En el cementerio de la familia proceden a enterrar el cadáver en una buena bóveda. También en ese instante algunos velorean mientras familiares realizan disparos al aire para despedir al muerto de la tierra.

Nosotros los wayuu no dejamos tan rápido al *müliashi* (difunto), porque de lo contrario puede sentirse abandonado y su espíritu no podrá conseguir la paz. Al marcharse los veloriantes se les obsequiarán dependiendo de su posición económica: si es rico se le dará un torete o una vaca, ron, a otros les entregaran uno o dos ovejas y los de menos recursos, pedazos de carne, un litro de chirinche, varios tabacos para que beban y fumen por el camino.

#### **6.1.1.2. El segundo velorio**

Al cabo de unos 10 o 15 años después del primer velorio, los familiares se reúnen para preparar el segundo velorio; cuando se organiza este acontecimiento, surge una mujer o hombre que se ofrece voluntariamente para

sacar los restos (usualmente pertenece a la línea materna). Ese día se levantará muy temprano, se bañará y se irá con un grupo de los familiares más allegados al cementerio, allí un hombre cavará o romperá la bóveda para sacar el cadáver, luego la recogedora procede a quitarles los trapos y demás enseres que colocaron cuando murió, para luego sacar primero la cabeza que envuelve en la sábana, luego extrae los demás huesos con mucho cuidado. Son colocados en una vasija de barro de boca ancha (*Jula'a*), en una sábana blanca o en un osario, luego lo llevan para la casa y lo coloca en un chinchorro bajo una enramada para llevarlo como la primera vez. Se hace lo mismo en cuanto a la comida y la bebida, pero con más fastuosidad, debido a que esté es la última despedida, para olvidar por siempre al difunto, y además se prepara con anticipación. La recogedora de huesos después de sacarlos, es bañada, vestida con una manta muy fresca, las sueltan en un chinchorro muy angosto para que no se pueda acostar, le hablan, le cuentan chistes, para que no se duerma y le dé facilidad al espíritu difunto para que se le eche encima o se acueste con ella, lo cual originaría que se enferme o muera.

### **6.1.1.3. Lo que cuentan los viejos**

Para los wayuú existen gran variedad de personajes mitológicos como: **Juyá** que vive generalmente en las alturas celestiales más allá del sol, él es guerrero, seductor y progenitor, símbolo de la movilidad, representa la masculinidad.

Acerca de los orígenes de los wayuú, existen diversas versiones afirma la propia mitología. Una de las interpretaciones que más se trae en la descripción oral de nuestros ancianos, sostiene que fueron creados a partir de las relaciones de Mma, la Madre Tierra, con Juyá, conocido como el Señor de las lluvias. **Juya** fue seducido inicialmente por Mma y este la fecundizó y la hizo su esposa para siempre.

**Juya** también es el esposo de **pulowi**, mujer estéril; al ver que no le podía dar hijos, tomó la decisión de abandonarla para unirse a Mma.

Es el padre de todos los wayúu, animales, plantas, de las aves; por consiguiente, se le considera el padre creador de todos los seres vivientes. Dentro de esta perspectiva, los wayúu consideran que la relación que tienen con la tierra, el territorio ancestral y las fuentes de agua dulce y agua salada, constituye la base física, cultural y espiritual de su existencia.

La lluvia es la que fecunda a la madre tierra de la cual surgen todas las generaciones, entonces en las profundidades de la tierra germinan las semillas, en sus concavidades surge la vida para el wayúu. **Juya** es masculino, representa la lluvia que cae sobre la tierra, es móvil y único. Así vemos que **Juya** en calidad de deidad masculina representa la justicia. “Entonces, Lluvia, **Juya**, montó en cólera, porque Candela había seducido a sus cuñadas, e incluso a su suegra. **Juya** comenzó a llover, y la lluvia no paró” (Perrin, 1979).

Para los wayuu **Juya** cumple el rol de creador. “Entonces, Juyá, despreciando las joyas las dejó en el suelo, le hizo sobrevenir un viento que les esparció por los cielos. Desde entonces aquellos formaron las hermosas constelaciones y el reguero de estrellas que simulan figuras en el cielo durante las noches claras” (Paz Ipuana, 1976). **Juya** crea las constelaciones y las estrellas a partir de un acto justo, el cual representa valores de ética y de moral, en virtud de desdeñar **Juya** a **Maleiwa** quien pretendía tentarlo con riquezas. El dios de la lluvia convirtió aquellas joyas en las figuras luminosas que brillarían en el espacio infinito. Lo anterior encierra una enseñanza que tiene relación con el universo espiritual que se manifiesta como modelo de la conciencia étnica wayúu. El origen de las constelaciones va ligado a un acto de justicia por parte de **Juya**, es decir la misma que debe reinar en la justicia terrenal.

## La pulowi de ayajui y las hijas de juya

Era una india *pūlainrú*, una persona pretenciosa que despreciaba a los hombres. Ella se mantenía siempre recluida, pero Juya le había dado dos hijas. Estas muchachas fornican con cualquiera. Todos los días, todos los días, las malas gentes propalaban sus chismes y se negaban a verlas.

## La pulowi de yaulama

Yaulama es una montaña mágica donde se encuentra una pulowi. Se dice que en su cima hay mares, numerosos pájaros y serpientes feroces. Crecen toda clase de plantas, pero es peligroso recogerlas. Cuando en la estación seca, al mediodía, los wayuu suben a esa montaña para robar las calabazas grandes que maduran o buscar para enriquecerse fibras de maguey, o plantas, las plantas peligrosas y con poderes, como la bija, o las plantas de las cuales hacen unos amuletos que se venden caros, los mares se colman y el viento empieza a soplar.

Aquéllos son atacados por colibríes feroces, y por serpientes venenosas. Algunos no vuelven jamás. Si se acercan demasiado a la *pulowi*, los hombres se convierten en viento. Son comidos, o se inflan.

**Keralia** es un *yolujá*, espíritu que daña a los seres humanos si los encuentra en su camino. Keralia era un wayuu envidioso. Físicamente se parece al *alijuna* y se presenta de varias formas: en la noche, como un *alijuna*, vestido de blanco o como bola de fuego. De día se transforma en iguana o boa. Habita en las sabanas donde hay poca vegetación, en las salinas o salinetas. Persigue a los hombres que se encuentran solos. Cuando se aparece a varios en forma de fuego, poco a poco desaparece sin hacer ningún daño.

Cuando encuentra a un hombre solo, abusa sexualmente de él: lo hace vomitar sangre hasta causarle la muerte. Si es una mujer, la embaraza y después da a luz animales como iguanas, lagartijas, culebras, sapos, etc. Algunos wayuu que se han encontrado con keralia, han peleado con él y han logrado vencerlo usando la flecha *imalaa* (envenenada con sangre de cascabel); otros lo han quemado cuando al amanecer se transforma en iguana o boa.

### 3.4. Wararatchon



EL Territorio Ancestral Wayuu de Wararatchon esta ubicado en el kilómetro 4 vía Mayapo, municipio de Manaure, La Guajira, Colombia, a 25 minutos por carretera de Riohacha.

Mayapo, palabra en *wayunnaiki* que traduce “lugar donde hay mucha arena”, está localizado en el sector de la media Guajira, y conforma uno de los nueve corregimientos de Manaure. El territorio se ha venido configurando en el tiempo, y en la actualidad limita con las comunidades de: Popoya al occidente, Garciamana al sur, tierra de Apshanas al sur occidente, el Chorro y

Capichiraure y al norte con el mar Caribe. En las cifras que provee el documento del plan de vida se menciona que hay aproximadamente 305 familias, con un aproximado de 1317 personas. Los primeros habitantes venían de tierras de Popoya, quienes se desplazaron de forma voluntaria para evitar confrontaciones bélicas.

### 3.4.1. Cosmogonia del territorio

*Mma*, “tierra”, *woumain* “nuestro territorio”. Es considerada espiritualmente como mujer, nuestra abuela; por eso estamos siempre incorporados en el cuerpo de ella como hijos y nietos de *Mma*.

***Wararatchon*** es un arbusto *wararat*, de tallos rectos y finos es seleccionado para ser el bastón de los palabreros wayuu. Allí está la buena energía que se conecta espiritualmente como sabiduría humana para entender y resolver problemas de conflictos interclánicos wayuu. *Wararatchon* es una palabra diminutiva que significa pequeño y elegante; “*chon*” es diminutivo en wayuunaiki.

*Wararat* es un arbusto que abunda a la orilla del arroyo o caño, que tuvo el honor de ser elegido entre muchas de las variedades del mundo vegetal, fue puesto este nombre por mi abuelo materno hace aproximadamente 80 años. Como usos y costumbres nosotros los wayuu somos nómada y seminómada sedentario que trasladamos de un lugar a otro con nuestros animales domésticos “*onowa suma murulu*” veraneando, en busca de agua y plantas para alimentación animal, para mantener la producción animal, que son nuestra principal economía de autoconsumo de subsistencia familiar y comunitario.

El EIRRUKU, clan y tótem de la línea materna es “EPINAYU”, representado por el (venado) “*irama*”. Este código ancestral clanil mide las cualidades y el estatus social de esta familia. Se dice es habilidosa, veloz y

elegante, de acuerdo al animal que representa en la cultura ancestral wayuu. El censo realizado en el año 2019 registró 75 habitantes; otros clanes que interactúan en el territorio son los Pushaina, Epieyu, Sijona y Apshana.

El pueblo se rige por el régimen especial de territorios (ley de origen y principios culturales). Tiene su propio sistema de gobierno, que por línea materna es el jefe de los EIRUKU “*alaula*” (tío materno), José Alberto Fernandez Pushaina.

SAWAI PIUSHI (la oscuridad), el espacio “jutatui”, el sol “kai” tierra “Mma”, la lluvia “juya”, el viento “joutai”, el mundo vegetal “wuitshipana”, el mundo mineral “schon Mma”, el mundo animal “murulu” y los wayuu.

La deidad Mma, territorio “*woumai*” es la madre que está pendiente a sus hijos y nietos que somos nosotros los wayuu la cual dependemos espiritual y materialmente como la otra deidad el mundo vegetal que brinda su bondad que es la etnomedicina y alimentos; por eso nosotros somos recolectores de frutas silvestres comestibles. También interviene la otra deidad, el mundo animal que representa los animales silvestres y domesticados y también brindan sus beneficios y nos reconocen como cazadores y pescadores que fueron los principios de la producción alimenticia; por eso siempre decimos que dependemos mucho de nuestras deidades.

Los problemas o conflictos sociales interclánicos se detectan espiritualmente por los sabios ancianos wayuu a través de los sueños llamado LAPÜ que revela todo lo que va ocurrir en el futuro a los miembros de la familia, ya sea los EIRUKU de la línea materna y paterna; por eso las normas espirituales son principios culturales wayuu, de allí se aplica la resolución preventiva a través de los encierros de las personas afectadas por la energía negativa acumulada en la sangre y en el cuerpo, inmediatamente debe ser intervenida por los médicos sanadores espirituales llamado *outsu*, *outshi* y

conocedores de la etnomedicina ancestral wayuu para su respectivos baños y tomo (bebida) y dietas especiales durante el encierro purificación y eliminación de las toxinas malignas que se encuentra en la sangre y el cuerpo. Posteriormente ya puede transitar libremente sano y protegido espiritualmente.

El derecho consuetudinario ancestral wayuu denominado sistema normativo propio que son las normas que rige y regula las convivencias colectivas de acuerdo la idiosincrasia del pueblo wayuu. A partir de allí surge la PALABRA wayuu "*putchi*" como herramienta e instrumento efectivo que lleva el palabrero "*putchipu*" wayuu como conciliador de un conflicto interclanico y, por lo tanto, debe tener una cualidad positiva y debe tener un proceso de formación ancestral sobre ley de origen (las deidades espirituales) y las normas espirituales y los principios culturales empíricos para resolución de diferentes tipos de conflictos interclanicos y usos y costumbres sanas tales como: celebración de matrimonio ancestral (entrega de dotes matrimonial como símbolo de respeto), cobro como indemnización por muerte por tiro de armas de fuego, ambas partes para llegar a un acuerdo de reconciliación de paz y armonía en el territorio. Cobro por ofensas.

Los problemas interclanicos son causados por: Conflicto por tierra; Conflictos por robo de animales; Conflicto familiar; Conflicto intrafamiliar; Conflicto por embriaguez. A estos conflictos o problemas se aplica el sistema normativo wayuu y se indemniza a los afectados en especies dependiendo del tipo de problemas o faltas que se cometan, graves y leves. Se hace entrega formalmente al palabrero putchipu a nivel comunitario como garantes del proceso y luego hacia el alaula (tío materno) de los afectados tales como: collares de oro, piedras preciosas como tuma, mulo, caballo, vacas ganado mayor, cabras y ovejos.

El jefe de los EIRUKU mantiene la unidad familiar, convoca las reuniones para las concertaciones colectivas, los debates, discusiones, decisiones, orientaciones, y proyecciones de planes de vida comunitaria basado en lo espiritual, para conectar y armonizar con las deidades. Esto se realiza desde el sitio sagrado por los médicos sanadores espirituales (outsu) y los concedores de la cultura ancestral.

Existen espíritus denominados “ASEYUU”, una energía invisible que se incorpora al cuerpo humano llamado “OUTSUU” y “OUTSHI” que pueden ser mujeres y hombres, los médicos sanadores espirituales, que curan las enfermedades malignas y sanan vida. Estos personajes son escogidos mediante el sueño, y se someten a un proceso de formación espiritual.

La ley de ORIGEN (LA ESPIRITUALIDAD) el mundo femenino. La creadora de la vida, la deidad SUPREMA, en lengua materna WAYUUNAIKI es SAWAI PIUSHII. **“NOCHE DE LA OSCURIDAD”**. Es mujer, es la abuela de siempre. También llamada JUTATUI, MASAWATUJU, EL ESPACIO infinito o la inmensidad infinita.

La abuela “SAWAI PIUSHI” y sus hijos son los siguientes personajes:

1. SAWAI PIUSHII – Noche de la oscuridad
2. KAI – sol
3. Mma – tierra
4. Juya – lluvia
5. Joutai – Viento
6. Wuitshii – mundo vegetal
7. Murulu – mundo animal
8. Wayuu – persona

Actualmente no realizan danzas rituales para llamar el abuelo o padre Juya’a para que haya fecundación, fertilidad y abundancias de las cosechas del mundo vegetal, del mundo animal y en los cultivos tradicionales para el

autoconsumo de subsistencia comunitaria. Existen personajes espirituales que intervienen en la vida comunitaria wayuu, que son los siguientes:

- ❖ Jutatui, Jutatshi'i, Masawatuju (el espacio) es abuelo
- ❖ Jimatui (la calma) es abuelo
- ❖ Muliatui (tiempo de melancolía) es abuelo
- ❖ Jout'tai (el viento) es abuelo
- ❖ Jemiai'i (frio) es abuelo
- ❖ Kai'i (el sol) es abuelo
- ❖ Kashi'i (la luna) es abuelo
- ❖ Sawai'i piushi'i (la oscuridad) es abuela

### **3.4.2. Educación propia**

La educación propia wayuu en su territorio ancestral esta orientada por la línea materna. La sabedora de la cultura es la abuela materna "toushi", mama "tei", tía "teiru"; son las personas que aplican las orientaciones a través de la oralidad, directamente a las niñas "jimotnu" de acuerdo las actividades cotidianas; también el abuelo materno "tatushi" papa "tashi", tío materno "talaula", el jefe del EIRUKU, orientan directamente a los niños "oroloina toloyu", de acuerdo las edades de los niños y las actividades cotidianas tales como: el arte manual de los tejidos denominado KANASU, que se plasma en el chinchorro de doble faz, la faja, hamaca paleteada "SHEE" y mochilas y mantas bordadas que son oficios de las mujeres wayuu, y también la cerámica. El pastoreo de rebaños domesticados, cultivos tradicionales, tejido de sombrero wayuu, caza de animales silvestre y recolección de frutas silvestres comestibles son oficios de los hombres wayuu.

### **3.4.3. Gastronomía ancestral**

Desde la antigüedad los Wayuu eran buenos cazadores de animales silvestres comestibles, pescadores y recolectores de frutos silvestres

comestibles, que eran sus dietas alimenticias ricos en proteínas de origen animal y de origen vegetal y eran una seguridad alimentarias totalmente orgánicos (naturales), que dependía uno de sus mayores espirituales (deidades) como personajes espirituales denominado Juya'a es el abuelo o padre que representa la lluvia, que fecunda la abuela o madre llamada Mma'a que da fertilidad a su cuerpo para que sus hijos y nietos se alimenten con abundancia de ella para que haiga armonía y equilibrio en la vida comunitaria de los wayuu.

#### **6.1.1.4. Alimentos del mundo acuatico jime'e (peces)**

- Pargo Rojo (Kaloushoule) (Agua Del Mar)
- Jurel (Malaulu) (Agua Del Mar)
- Carite (Car'rit) (Agua Del Mar)
- Tortuga Marina (Sawainru'u) (Agua Del Mar)
- Boca Chico (Wokachike) (Agua Dulce)
- Robalo (Wer'riu) (Agua Del Mar)
- Mojarra amarilla (Witchojasu) (Agua Del Mar)
- Caracoles Marina (Warruta'a) (Agua Del Mar)

Metodología de acuerdo la ley de origen (usos y costumbres)

- Conversatorio nocturno en medio del fogón ancestral "Lutiliki"
- Conversatorio en la enramada principal "Luma"
- Conversatorio en el sitio sagrado "Unapu"

### 3.5. El cabo de la vela



El Cabo de la Vela, Kamaitsi, en wayuunaiki; allí sus animales entraron al mar y se convirtieron en peces. Comprende un territorio caracterizado por una rica toponimia wayuu. *Kamaichi* es el “señor de las cosas del mar” y gracias al amor de *Jepirachi*, viento que en algunas narraciones es masculino y en otras femenino, se quedó en ese lugar a pastorear sus rebaños marinos. (Guerra: 2011)

El Cabo de la Vela está ubicado a 12° 15´ de latitud norte y 72° 8´ de longitud al oeste de Greenwich, al norte de Colombia en el Departamento de la Guajira, a unas tres horas de Riohacha. El clima es cálido con temperaturas entre 22 y 35 grados centígrados, pero enfría bastante durante la noche por efecto de la brisa marina. El poblado muestra un desarrollo urbanístico lineal sobre la playa de unos 6 kilómetros y cuenta con unos 600 habitantes, en su mayoría gente wayuu.

Los wayuu moran en viviendas construidas con yotojoro, bahareque y materiales modernos. Los wayuu hablan su propia lengua, el wayuunaiki, pero la mayoría entiende el español. Su economía se basa en el turismo, la cría de

cabras y la pesca, principalmente. Las mujeres son grandes artesanas y elaboran chinchorros, mochilas, pulseras y collares.

La principal actividad gira alrededor del turismo. Las posadas turísticas ofrecen servicio de restaurante, de habitaciones (hamaca o cama), parqueadero y guías turísticos, toda vez que el Cabo se ha convertido hoy es una escala para llegar hasta Punta Gallinas, destino final de muchos extranjeros.

Una parte del Cabo cuenta con servicio de luz en horas de la noche, y la mayoría de los negocios posee planta de gasolina para generar energía eléctrica. El municipio de Uribia abastece de agua potable al Cabo de la Vela por medio de carro-tanques, los cuales normalmente visitan el lugar tres veces a la semana. Una antena de la empresa Claro presta el servicio de comunicación vía celular. En salud se cuenta con un puesto que atiende las 24 horas, y hay presencia de la policía en temporadas altas (enero, junio y diciembre).

### **3.5.1. Historia del poblamiento**

El testamento solemne que otorga el señor Florentino Gómez en Riohacha, a los dos días del mes de marzo de 1945, dice: “tengo cincuenta y un años de edad; fueron mis padres Florentino Gómez y Rosa Epieyú, casados entre sí según las **costumbres de la ley goajira**... soy soltero, legalmente capaz para testar y disponer libremente de mis bienes; en mi estado de soltería he tenido varios hijos con distintas mujeres, entre las cuales existen dos: Carmen Clara nacida en el año de 1929 en el Cabo de la Vela, hija mía con Remedios Barliza, de casta Ipuana; y Clara, nacida también en el Cabo de la Vela, en el año de 1931, hija mía con (ilegible)... también de casta Ipuana...

como bienes míos los siguientes: a) una casa de bahareque y techo de zinc, ubicada en...". (subrayado nuestro) (ver testamento en anexo).

Para efectos de obtener una fecha aproximada de la historia del poblamiento del Cabo de la Vela por el clan Epieyuu, el documento anterior nos señala que el señor Florentino Gómez Epieyuu nació en 1894, del matrimonio celebrado por ley guajira entre Florentino Gómez (alijuna) y Rosita Epieyú, matrimonio del cual nacieron otros tres hijos: Manuel Antonio, Juana Bautista y Leonidas, la hija mayor, quien nació aproximadamente dos años antes de Florentino, es decir, en 1892. Haciendo cálculos alrededor de la edad de embarazo de una mujer wayuu, éste se efectúa unos tres años después de la primera menstruación (alrededor de los 12), con lo cual podemos suponer que Rosita Epieyuu quedó embarazada a la edad de 15 años; así, se desprende que para 1877 Rosita Epieyuu ya se encontraba habitando el Cabo de la Vela con su familia. Algunas personas sostienen que aún se pueden ver rastros de su lugar de habitación y de su roza, pero esto no lo hemos podido comprobar (aquí entra a jugar un papel importante la arqueología).

El poblamiento actual de los Epieyuu en el Cabo de la Vela se inició a partir del matrimonio de Rosita Epieyú con Florentino Gómez (alijuna), con quien tuvo 4 hijos: Leonidas (hembra), Florentino, Manuel Antonio y Juana Bautista (ver genealogía). De acuerdo con el árbol genealógico elaborado alrededor de la descendencia de Leonidas, los epieyuu presentan ocho (8) generaciones de mujeres nacidas y residentes en el Cabo de la Vela: Rosita, Leonidas, Zenobia, Leonidas Mercedes ("Mamita"), Carmen Raquel ("Wachenda") Magali, Elka (Guri) y Andrea.

Florentino Gómez Epieyuu tuvo hijos con Remedios Barliza lipuana, hermana de Cayetano Barliza lipuana, quien se casa con la hermana de Florentino, Leonidas, bisabuela de Rita Bonivento. Aquí se muestra claramente como un asentamiento wayuu (caso que también se da entre otras

etnias amerindias como los kurripako y piapoco) se configura a partir de dos hombres que hacen “intercambio de sus hermanas”; de esas uniones se desprenden la mayoría de los actuales habitantes del Cabo de la Vela, representado en la expresión “todos somos familia”. Tanto Cayetano como Florentino, tuvieron hijos con otras mujeres (como se detallará en los árboles genealógicos), cuyos descendientes también habitan en el Cabo.



Foto de la “Casona” edificada por Zenobia Barliza Epieyuu (1909 – 1942), centro comercial de principios del siglo XX en el Cabo de la Vela. Fue construida con materiales importados y reunía un grupo de trabajadores de los clanes Uriana y Pushaina. (ver sinopsis biográfica de Zenobia)



Aspecto de la Casona en la época actual (foto del 2 de mayo de 2015). Este lote pertenece al linaje de Juana Gregoria, “Goya”, madre de Rita Bonivento.

Al día de hoy, las principales castas presentes en el Cabo son: los **Epieyuu**, antiguos pobladores y legítimos dueños del territorio ancestral según los testimonios de gente wayuu anciana y los diversos mapas elaborados por científicos sociales; los **lipuana**, producto del matrimonio de mujeres iipuana con hombre epieyu; los **Uriana**, quienes llegaron hace casi un siglo procedentes de la Alta Guajira y realizaron diversos trabajos; y los **Pushaina**, de la unión de Cayetano con una mujer de este clan. También se encuentra gente de otros clanes, como el pescador Isidro, quien es nativo del Cabo e hijo de mujer sijona, casado con una descendiente de “wayutana” (pushaina). La descendencia de Rosita Epiayú por línea materna, del matrimonio de Leonidas con Cayetano Barliza, para efectos de demostrar la ocupación ancestral del territorio por parte del clan Epieyuu, continúa con Zenobia Barliza Epieyu, cuya biografía reseñamos a continuación

www.bdigital.ula.ve

### 3.5.2. Historia desde la biografía de Zenobia Barliza Epieyú<sup>9</sup>



---

<sup>9</sup> Documento entregado por Rita Bonivento, con ligeros arreglos de parte del autor del presente informe.

Zenobia Barliza Epieyú, nació en 1909 en el Cabo de la Vela, jurisdicción del municipio de Uribia, departamento de La Guajira, y falleció en el mismo lugar el 18 enero de 1942. Fue la tercera hija del matrimonio de Cayetano Barliza Ipuana y Leonidas Gómez Epieyu, de cuya unión también nacieron José, Lorenza, Tomás (Choy), Ramona, Cayetano, Manuel Antonio y Florentino (Cucho), pertenecientes al Clan Epieyú, heredado por línea materna de su abuela Rosita Epieyú.

Zenobia heredó y aumentó la riqueza alcanzada por sus abuelos, los Gómez Epieyu, que consistía en productos derivados de la posesión de tierras en la Alta Guajira, bienes raíces urbanos, ganado caballar, mular, caprino, bovino y joyas; esto permitió que Manuel Antonio Gómez Epieyú, fuese enviado a estudiar al Seminario Mayor de Santa Marta; mientras que sus hermanos Cayetano y Florentino (Cucho), estudiaron con los Hermanos Capuchinos en el Colegio La Divina Pastora de Riohacha.

Zenobia Barliza Gómez unió su vida al señor José María Gutiérrez Ramírez, conocido como “Chinchirinchi”, oriundo de Riohacha, quienes incrementaron la fortuna heredada de su madre con exportaciones e importaciones a las Antillas Holandesas (Aruba y Curazao), y la explotación y comercialización de perlas.

Entre los bienes que poseían y administraban se encontraban las tierras familiares que se extendían desde el poblado del Cabo de la Vela hasta Murujui en dirección occidente-oriente, paralelo a la playa, incluyendo Aipir (lugar del cementerio de los Gómez Epieyú). Además del cementerio de Aipir, el clan Epieyú, cuenta con un cementerio en Ishteu, donde reposan los restos de Ramona Barliza Gómez y su hijo Marianito, sus abuelos Manuela Ipuana y Cayetano Barliza.

A la casa familiar, inicialmente de bahareque y piso de cemento, le anexaron posteriormente la famosa **Casona** construida por los maestros Vicente Herrera (constructor), Emilio Choles (albañil) y Manuel Martínez (carpintero), en materiales modernos, convirtiéndose en la primera vivienda dotada de aljibe, garaje y espacio comercial donde se ofrecía chirrinche, alimentos básicos como maíz y panela, materiales para marinería, pesca y artesanías (telas, manilas, anzuelos, hilazas), etc. Poseían una flotilla pesquera que operaba con las embarcaciones Príncipe Alberto, Los tres hermanos y La Sirena, las que se apoyaban en los cayucos Olaya Herrera, Alfonso López y otros que permitían el transporte de alimentos y el traslado de la población, debido a que en esa época las vías de comunicación terrestres no estaban bien definidas y en el invierno eran intransitables.

En desarrollo de sus actividades mercantiles se destaca el comercio de perlas, el transporte hasta Riohacha de productos de la pesca, dividivi, cal, cueros, corales, ganado en pie (vacuno, equino, caprino, mular y caballar), gallinas y huevos; desde donde traían productos como anís, café y tabaco. Entre las personas con quienes comercializaban en Riohacha se menciona a Nelson Gneco, Elías Daez, Donato Pugliese, Darío Henríquez, Bienvenido Castro, Julio Maya, Gratiniano Gómez, Guillermo Heukhof y Herberth Muller (casa alemana) ubicados donde está hoy el Banco Popular. Además, mantenían comercio permanente con las Antillas Holandesas especialmente las islas de Aruba y Curazao, exportando leña, carbón, dividivi, cecina, pescado salado, ganado bovino y caprino, por intermedio de capitanes de barco como Harry Tromp, Nicolás Wild, Sidney Taylor, Luis Bilbao, el señor Julio Cruz (Dushi), etc.

En la actividad comercial participaban las “comisionadas”, que venían desde San José de Bahía Honda, Media Luna, Kasiwolin y otros lugares cada quince días y pernoctaban en el Cabo; entre ellas Nasia, Muñeca, Sandalia,

grupo de señoras que intercambiaban productos como huevos, cueros, chivos por telas, maíz, hilazas, panela, tabaco, cigarrillos, ron y manilla (tabaco para los piaches).

Para el sustento familiar cultivaban millo, patilla, melón, frijol, pepino ahuyama, maíz, entre otros, en “la roza” situada detrás de la “laguna”, espacio rectangular a su vez ubicado cerca de la playa (ver croquis y foto) que se llenaba con el agua de invierno que caía de la serranía del Carpintero, serie de cerros que delimitan el territorio del Cabo de la Vela al suroriente; ésta laguna servía de abrevadero a los animales y de sitio de paso de aves migratorias. Tenían cría de animales como cerdos, pavo real, gallinas, mulas de raza, piscos, alcaravanes, chivos y reses; los pozos construidos por Leonidas, su madre, permitían un abastecimiento constante de agua, por lo cual tenían alimentos frescos y de fácil acceso para toda la población.

Entre sus empleados se encontraban Santiago Epieyu encargado de los bebederos; los capitanes de barco Antonio Sánchez, José Rivas y el Grillo; Emiliano Hernández encargado del arreglo de las lanchas; Gogó, responsable de llenar los barriles de agua para consumo humano; Celestino y Esteban, capitanes de cayucos; los Caravanes ayudantes de cayucos; Mererito, pastor de chivos y ovejos; Bolin pastor del ganado, y La Cochina, La Coneja y Aurora, mujeres wayuu que apoyaban las labores del hogar y otros quehaceres domésticos.

Cumplían funciones especiales, Lázaro Palacio Epieyú, primo hermano de Zenobia, guardián de las tierras, y Florentino (Cucho) hermano de Zenobia, quien traía medicinas tradicionales desde la Sierra Nevada.

Cuando se trataba de marcar animales se realizaba un gran evento en donde se ofrecían alimentos a la comunidad, especialmente gran cantidad de mazamorra que dejaban enfriar para hacer la chicha mascada: ésta consistía

en colar la mazamorra, mascaban las indígenas la parte sólida que luego se depositaba en el líquido y se guardaban en tinaja por varios días para que se fermentara; posteriormente se consumía y se emborrachaban con ella.

José María Gutiérrez (Chinchirinchi), el marido de Zenobia, además de comerciante, era empleado de la Base Naval en el Cabo de la Vela y su actividad era la vigilancia y mantenimiento del Faro; éste cargo lo heredaron sus hijos José María Gutiérrez (Cabezón) y una vez pensionado, su hermano menor Juan Ruperto hasta su muerte.

Los viajeros riohacheros en tránsito hacia Aruba y Curazao se hospedaban en la casona de Zenobia y José María (Chinchirinchi), entre ellas las señoras Imelda Pinedo, Digna Choles de Wild, María Aguilar, Teresa Márquez, entre otras, lo cual trajo consigo la creación de vínculos no solo comerciales sino de amistad permanente con Riohacha, y contacto con personas reconocidas por sus labores como la costurera Francia Freyle, mamá de la maestra Meme Jerónimo, y la señora Petrona Eulalia, madre del reconocido comerciante Vladimiro Pérez. En la “Casona” se hospedaron los presidentes Alfonso López Pumarejo, Laureano Gómez y Olaya Herrera, quienes llegaban vía aérea hasta Uribia y se desplazaban en carro hasta el Cabo de la Vela.

Zenobia era muy colaboradora con su gente wayuu; no solo apoyaba la solución de conflictos de sus trabajadores, sino que, consciente de la problemática y carencias de la región, con su patrimonio y arduo trabajo encontraba el momento para salir con mulas provistas de alimentos, medicinas industriales y tradicionales traídas de la Sierra Nevada como el mejoral, manzanilla, eucalipto, linaza, etc., para repartirlos en las rancherías lejanas (de familiares y particulares). De la sensibilidad humana de Zenobia han dado testimonio las hermanas Curvelo Pana, Lucila Barros, Beatriz Pana, Nicolás Ballesteros, Ester Bernier, Vicentico Sabino Velásquez, Gratignano y Meme

Gómez y pobladores de Carrizal como la señora Celina Pana, Víctor Lindao, sus familiares y los hijos y nietos de sus empleados quienes por tradición oral narran anécdotas, vivencias, sucesos y ayudas recibidas de sus manos y otras historias.

De la unión de Zenobia con José María Gutiérrez nacieron, José María, Leonidas Mercedes, Lorenza, Juana Gregoria, Francisco, Rafaela, Zenobia Segunda, Juan Ruperto, Elfa; Zenobia y la criatura fallecen en el décimo parto. De estos nacimientos solo llegaron a la edad adulta cinco: José María, quien estudió en la ciudad de Barranquilla, Leonidas, Juana y Zenobia, en el colegio de la Sagrada Familia en Riohacha y Juan Ruperto que por la muerte de sus padres no pudo alcanzar el nivel de educación de sus hermanos.

En una fecha muy cercana al fallecimiento de Zenobia, muere en Santa Marta su esposo Chinchirinchi, hasta donde viajó desde el Cabo de la Vela en búsqueda de atención médica. Le correspondió a su hija mayor Leonidas Mercedes (Mamita), la dirección de su pueblo, quien continuó con el comercio, extendiéndolo hasta Dibulla donde intercambiaba burros cimarrones por productos agrícolas como plátano, mazorcas, maíz, guineo. Mamita, al igual que su madre, tiene diez hijos de su unión marital y en su último parto muere el 29 de Julio de 1960. Ante la ausencia del hermano mayor y sus hermanas, Juan Ruperto toma las riendas de la dirección del Cabo de la Vela, pero tristemente fallece el 15 de abril de 1979, quedando como representación de su etnia Carmen Raquel Gutiérrez (Guachenda), hija mayor de Leonidas (Mamita) quien continúa habitando con su familia en este caserío. Juana y Segunda hacen remembranza y deciden invitar a su hermano y sobrinos para continuar con la labor de Zenobia creando para ello la Fundación que hoy lleva su nombre.

## CEMENTERIOS EN EL CABO DE LA VELA



Arriba, a la izquierda, cementerio de Aipir, reposan los hermanos Leónidas y Florentino Gómez, hijos de Rosa Epieyuu, fundadores de los linajes de la autoridad tradicional en el Cabo de la Vela. Arriba a la derecha, cementerio antiguo en Istheu. Abajo, dos vistas de las tumbas de las Ibarra (Uriana) en Istheu, desplazadas en Uribia por los lipuana.

El territorio ancestral wayuu situado en el Cabo de la Vela, departamento de La Guajira, Colombia, fue adjudicado en un principio mítico al clan epieyuu. Con respecto a las evidencias de la ocupación por los Epieyuu tenemos:

**CAPÍTULO IV**  
**COSMOVISION Y SABERES TRADICIONALES DE LOS**  
**WAYUU APALAAINSHI**

**LEY DE ORIGEN ANCESTRAL WAYUU DESDE PALAA**



ESPIRAL: figura simbólica del pensamiento colectivo wayuu

## 4.1. Cosmovisión

La cosmovisión es la concepción de un pueblo sobre la naturaleza, el mundo y la sociedad. Determina el comportamiento, actitudes, relaciones y vínculos entre el hombre y la naturaleza, manifestado a través de la agricultura, la religión y el territorio, entre otros aspectos.

Para los pueblos indígenas, la cosmovisión se basa en la relación armónica y holística en todos los elementos de la Madre Tierra al cual el ser humano pertenece, pero no la domina. Este concepto es ampliado por Leticia Gasca Serrano, quien afirma que la acumulación es un concepto que no está registrado en el vocabulario indígena y los conceptos de riqueza o pobreza no están estigmatizados como clases sociales. La riqueza es de la madre naturaleza y es ella la encargada de brindar los recursos necesarios para la supervivencia de los pueblos,

La cosmovisión es un elemento esencial en la reivindicación del territorio ancestral y el reconocimiento de la autonomía. Para ello sintetizaremos los planteamientos de Jon Landaburu. **Cosmos** (del griego) significa orden y se opone a *chaos*, la confusión. **Cosmos** es la totalidad de lo existente, aquello que no está subordinado a un principio de ordenamiento o de unicidad. Es **sinónimo de mundo o de universo**. Cosmovisión es 'Visión del mundo' o 'Visión del universo'. '**Vision**' no se refiere a ver en sentido estricto, sino a un pensar, un sentir, un entender, un conocer. Así, la cosmovisión no es una simple representación del mundo a la manera de un mapa; implica, además, de la representación de lugares y entidades, una **memoria** y un **conocimiento de cómo comportarse** en distintas situaciones. Abarca **conceptos, normas y valores**. Una cosmovisión es *un pensamiento teórico y práctico organizado*.

***La cosmovisión de un pueblo se ha creado con elementos ancestrales (los antiguos), de pueblos vecinos o de lejanos.*** De esta forma, hábitos que conciernen a todos, son compartidos dentro de una misma civilización, pero van más allá del ámbito de un pueblo. Lo que justifica la cosmovisión 'propia' de los wiwa, de los wayuu o de los uitotos, es a veces muy semejante. La cosmovisión propia de un pueblo amerindio particular involucra una relación con el mundo, la cual es semejante entre todos estos pueblos, y está muy alejada de la tradición judeo-cristiana, de la llamada "civilización occidental, la sociedad de consumo de nuestros días, de la era postindustrial capitalista.

La diversidad de lenguas nos confirma que existen cosmovisiones separadas: yo hablo wayuunaiki, por lo tanto, pienso como wayuu, y soy distinto de los que no lo hablan. Cada lengua posee una gramática y un léxico que organizan los acontecimientos, las entidades, las cualidades, las relaciones y las personas del mundo de una manera original. La lengua es memoria de actos mentales efectuados por una comunidad durante largos períodos de tiempo. Así, cada lengua contiene un pensamiento específico.

A pesar de las diferencias entre las lenguas, siempre se puede traducir de una lengua a otra, lo cual supone la existencia de un nivel de pensamiento común. De otro lado, pueblos de vivencias, historias y tradiciones distintas pueden hablar una misma lengua; por el contrario, pueblos de lenguas distintas comparten patrones de comportamientos, valores e ideas muy semejantes. Pregunta Landaburu: ¿Comparten la misma cosmovisión un llanero de Casanare y un ejecutivo de Madrid, si los dos hablan castellano, una lengua con la cual se podrían comunicar? ¿Se puede decir que un tatuyo y un barasana del Pira- Paraná, en la selva del Vaupés, tienen cosmovisiones muy diferentes? Lo que distingue a las lenguas no es tanto lo que dicen, sino cómo lo dicen.

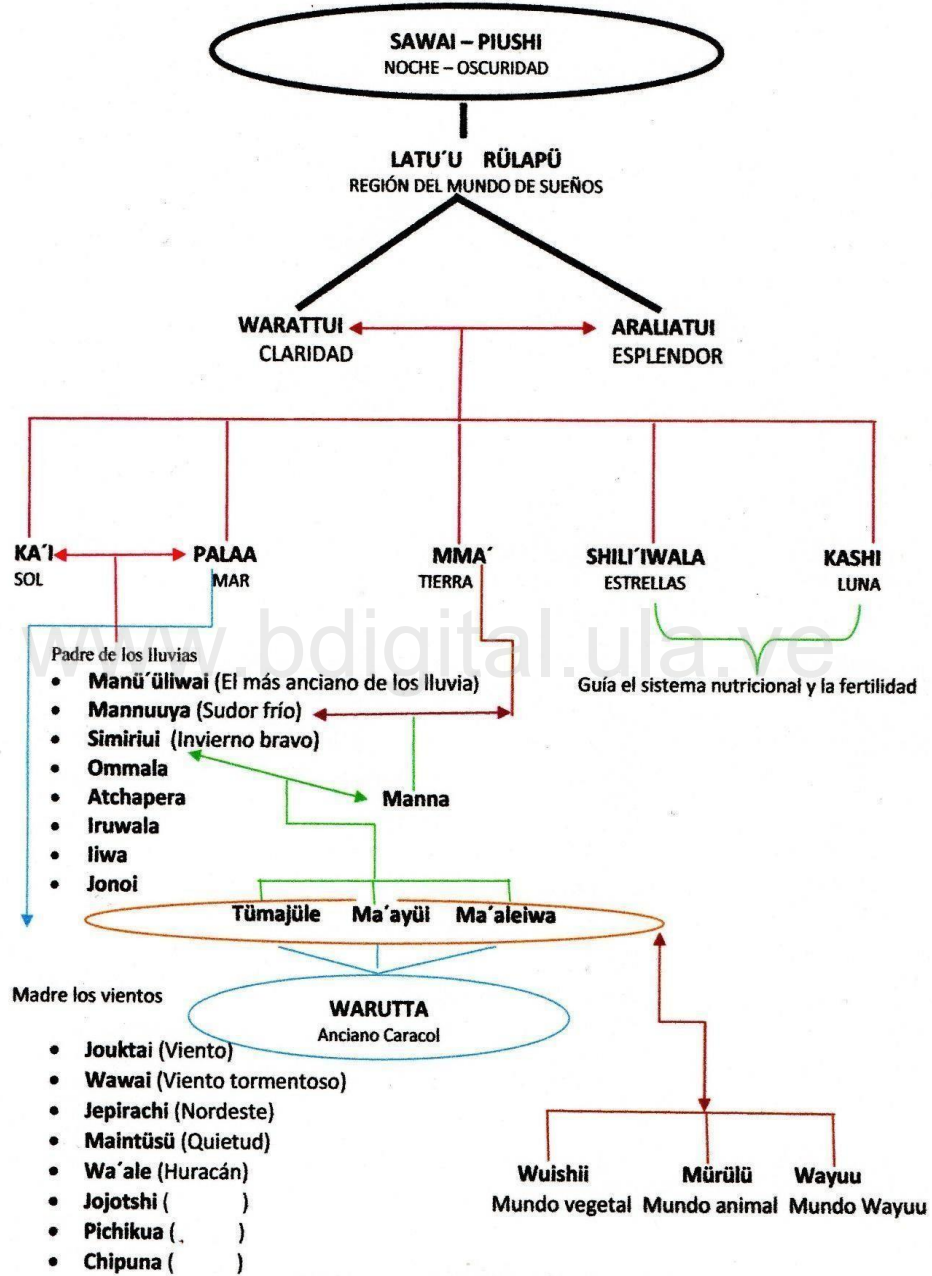
Los espacios sagrados de los indígenas, devienen de una cosmovisión antigua cuyo sentido relaciona el misterio, los secretos de la naturaleza, y el poblamiento y acercamiento de los humanos en este misterio. La consagración de ese lugar o territorio especial es la “**cosmización**” de la experiencia: donde cosmos, vida y espacio físico, se hacen uno solo, lleno de acontecimientos ritualizados con carga de sentido vital hacia la permanente lucha para conservar la armonía y el equilibrio.

## 4.2. Cosmovisión wayuu

Los wayuu explican la creación del mundo en tres generaciones a saber: La primera, conformada por deidades primigenias, seres vivientes de aspecto humano: **Mma**, “tierra”, **Juya**, “lluvia”, **Kashi**, “luna”, **Piushi**, “oscuridad”, **Saamatui**, “frío”, **Joojo’shi**, “niebla”, **Jorottüi**, “luz”, **Maalia**, “amanecer”, entre otros. Después de un tiempo de convivencia sobre la tierra, deciden que es necesaria la presencia de alguien más para ser felices; entonces Juya fecunda a Mma y nacen los Wunu'u, las plantas, seres dependientes de los primeros y conformantes de la segunda generación.

Las **Wunu'u** tenía apariencia humana poseían cualidades y desempeñaban diversos oficios, entre ellos **Kute'ena**, el indio desnudo, árbol muy hermoso, del cual se utilizaba su corteza en baños para niños y majayuulu'u durante el encierro para lograr una piel tersa; el **Aipia**, trupillo, era el encargado de curar fracturas; hoy su corteza se usa para entablillar una fractura. A pesar de estar poblada la tierra, sentían que hacía falta algo; entonces apareció la tercera generación conformada por los **Sushii**, animales de diferentes especies, dependientes de la primera generación; surgieron primero los del agua y luego los de la tierra.

**La creación según la cosmovisión wayuu**



Mitos, leyendas y cuentos guajiros: Ramón Paz Ipuana. 1976.  
 Compilación y edición: Rafael Mercado Epieyu. 2016.  
 Maestría Educación "Pedagogía y diversidad cultural. UdeA. Medellín Colombia.

FUENTE: "la Dimensión Pedagógica de la Palabra Wayuu – Rafael Mercado Epieyuu

### 4.2.1. Ontología wayuu

En los mitos y narraciones wayuu, los distintos seres que pueblan el cosmos comprenden agentes geofísicos y climáticos, héroes, animales, plantas, astros, sombras como *yolujaa* y los *wanülüü*, develando un corpus sistemático sobre el universo. (Guerra, 2019). El territorio wayuu es considerado como producto de un orden territorial primigenio que le da sentido y le otorga una estructura narrativa.

Las representaciones de los nohumanos en sociedades no occidentales no se basan en un *corpus* de ideas coherente y sistemático, sino que “se expresan en acciones e interacciones cotidianas, en elecciones prácticas y rituales apresurados, en conocimiento vivido y en técnicas del cuerpo” (Descola; 2001:106).

La idea de una cosmogonía wayuu contemplada en una especie de macro mito no es evidente, dadas las inquietudes planteadas por Saler: 1) la heterogeneidad social de los wayuu contemporáneos; 2) la diversidad geográfica de su territorio y un patrón de asentamiento disperso; 3) la distribución desigual del conocimiento; y 4) la trayectoria histórica de la sociedad wayuu.

Desde una perspectiva estructuralista Perrin planteaba en 1984 la existencia de oposiciones secundarias en algunos relatos wayuu que reflejaban el contraste que los wayuu establecen corrientemente entre los animales de la tierra y los animales del mar, “entre la vida de los indios del interior y la vida de aquellos que habitan cerca de la costa” (Perrin, 1980:154).

La transformación del universo, el territorio y el paisaje wayuu, en las formas en que lo conocemos hoy, toma lugar mediante una serie de eventos transformativos llamados *A´wanajawaa*. Los atributos sociales propios de la

condición de persona entendida como la existencia de seres con capacidad de agencia, intencionalidad y código moral que interactúan respecto de otros seres están fundados en estas dimensiones temporales que no corresponden al pasado.

**Tabla 4: GENERACIONES DE ORIGEN EN LA SUKUAIPA WAYUU**

<b>1ra. GENERACIÓN</b>	<b>2ra. GENERACIÓN</b>	<b>3ra. GENERACIÓN</b>
<i>Seres vivientes de aspecto humano, deidades primigenias</i>	<i>Plantas con apariencia humana que poseían ciertas cualidades</i>	<i>Animales con apariencia humana identificados con clanes</i>
<b>Mma:</b> la tierra		
<b>Kashi:</b>		
<b>Piushi:</b>	<b>Wunu'u</b>	<b>Sushi</b>
<b>Saamatui:</b>		
<b>Joojo'shi:</b>		
<b>Juya:</b>		

De manera similar, la existencia de un parentesco primigenio que vincula a los seres vivientes constituye un principio de relacionamiento entre los seres contemporáneos. Nuevas formas de relación entre humanos y colecciones de no humanos como el ganado se derivan del contacto con otras sociedades como las europeas hace poco más de cinco siglos. Ello generó un modelo de relación de protección hacia estas colecciones de no humanos carentes de autonomía muy diferente al modelo de relación establecido con otros animales terrestres y marinos de América a través de la caza y la pesca basadas en lo que Philippe Descola ha llamado modelo de reciprocidad. El conjunto mítico presenta narraciones que explican esta incorporación de nuevos animales situando su origen en el mar.

Lugares como los cerros tutelares, salinas y rocas señalados en una toponimia de origen mítico son marcadores históricos sobre el paisaje que simbolizan y nos traen de manera vigorosa eventos del tiempo transhistórico protagonizados por seres teriomórficos y héroes culturales, haciendo accesible a los wayuu contemporáneos esta dimensión temporal. Los tiempos llamados *Wayuu sumaiwa* y *A´wanajawaa*: no son modificables por la acción humana. Son marcos referenciales para la interacción entre seres vivientes y, como lo ha dicho Myers sobre los Pintupi australianos, estas eras constituyen una estructura invisible de este mundo, una especie de prototipo cósmico.

La expresión *wayuu sumaiwa* alude a una dimensión temporal transhistórica de eventos relevantes para la conformación de un orden referencial, así como sucesos transformativos que actúan como referentes narrativos para otorgarle sentido al territorio y el paisaje, y a su vez, constituir un marco explicativo que guía, de una manera flexible, la identificación, categorización e interacción entre los seres considerados vivientes. Como dimensión temporal, *wayuu sūmaiwa*, puede ser caracterizada de la siguiente forma: 1) se encuentra asociada al surgimiento de un orden en el que todos los seres estaban entremezclados bajo la condición humana; 2) corresponde a una era que no puede ser temporalmente fijada y no se corresponde estrictamente con la idea del pasado en el sentido occidental de una secuencia ordenada de fases episódicas ; 3) tiene un carácter que no se orienta tanto a la creación del universo como a la modelación de este, pues en ella son situados los viajes de seres como *Epits*, *Itujolu*, *Kamaichi* y *Wososopo* por el territorio wayuu hoy convertidos en elementos del mundo físico y social que continúan estructurando la vida humana. En consecuencia, las narraciones asociadas a esa dimensión temporal establecen una profunda conexión de los distintos seres con áreas o sitios específicos del territorio wayuu y el paisaje en donde ocurrieron eventos transformativos a los que los wayuu le otorgan gran

significancia; 4) en este nivel temporal se sientan las bases de las relaciones sociales entre seres diversos, humanos, animales y vegetales, estas pueden ser de compartir la vinculación a los clanes, de parentesco, de antagonismo, de protección, de amor o amistad; 5) la capacidad de agencia, reflexividad y código moral, de la cual están dotados los distintos seres, tiene su fundamentación ontológica en esta dimensión temporal. En resumen, en este orden se esbozan los marcos referenciales dotados de una plasticidad conceptual que guían a las interacciones existentes entre los seres vivientes en la actualidad.

Una tensión constante en las narraciones sobre la modelación del mundo tiene que ver con el peligro que *Palaa*, la mar, ha implicado para la tierra y los seres que la habitan. Ella aparece como un ser impetuoso que ha anegado la tierra en distintas ocasiones obligando a héroes, humanos y animales a refugiarse en las partes más altas del mayoritariamente plano territorio guajiro. En una de las narraciones recogidas por Gustaf Bolinder (1957) el mar, en ese entonces de pequeña extensión, estaba contenido dentro de un huevo que cuidaba una hembra pelícano. En un descuido suyo la curiosidad de los wayuu les llevó a romperlo para descubrir su interior, pero el agua del mar se esparció cubriendo toda la península lo que llevó a todos los seres vivos a refugiarse en los picos de los cerros *Epitsü* e *litujolu*. El ave había cerrado el mar allí arriba, para que ella sola pudiera disfrutar del pescado. Un wayuu encontró el lugar y empezó a arrojar piedras al agua hasta que el mar se retiró y la tierra quedó como es ahora. Ello explica para los wayuu la existencia de pozos con agua salada en el territorio guajiro, así como los caracoles y conchas marinas que abundan en su suelo.

La tensión existente entre *Mma*: la tierra, y su hermana *Palaa*, la mar, refleja, más que una relación de oposición binaria, la percepción humana del ámbito marino y el conjunto distintivo de seres que lo habitan como un espacio

de alteridad frente al universo terrestre como ya lo ha señalado Mancuso (2011). Este mito reconoce también las particulares formas de interacción entre los no humanos y los humanos que habitan la zona costera de un territorio peninsular.

Visto de esta manera el territorio wayuu está dotado de una estructura narrativa en la que algunas colinas evocan a seres que se movieron a lo largo de la península siguiendo sus propios impulsos y se quedaron en ciertos sitios convertidos en piedra; algunas rocas, como las que se encuentran en las riberas del arroyo de *Wotkasainru'u* en donde *Wolunkaa*, la mujer de la vagina dentada fue mutilada y despojada de sus armas, señalan la ocurrencia en ellas de eventos transformativos de la humanidad; otras, como la piedra de *Aalasü*, albergan los emblemas claniles que héroes ordenadores como *Ma'leiwa* les entregarían a los wayuu para su propia identidad colectiva como unidades grupales y para la identificación y regulación de sus respectivos rebaños. Estos lugares actúan como marcadores históricos sobre el paisaje que simbolizan y nos traen de manera vigorosa eventos protagonizados por seres mitológicos haciendo de estos eventos algo tangible y permanente.

#### **4.2.2. Palaa (abuela mar)**

*Los wayuu salieron del mar, esta era la cuna. Había un lugar como especie de viento paralelo en medio del mar, los wayuu pasaban por él, para salir a la tierra. Cuando un wayuu muere su alma se traslada hacia Jepira, sitio donde descansan los muertos. Jepira es viento que transporta el alma de los wayuu hacia adentro del mar. Cuando el cielo está muy nublado, en las noches oscuras los espíritus del mar están sueltos, los peces se alejan, el mar se pone turbio y es mal presagio para pescar. Los ancianos recomiendan a los jóvenes no salir en esas noches. Los espíritus sueltos hacen devolver a los jóvenes que no sean de su agrado antes de llegar a la orilla del mar; si es de su agrado los dejan seguir y se va en su*

*canoa; este joven se puede extraviar para siempre".  
(Entrevista a Víctor Deluque, Koushalouliá, Buenavista).*

El mar juega un papel importante en la cosmogonía wayuu: en muchos aspectos es un principio anterior a la institución del orden mundial actual y es visto como algo que puede traer, dependiendo de las circunstancias, caos y destrucción, o bienestar y riqueza; lo que proviene del mar está relacionado con el ganado, el alijuna, el 'extranjero que vino del mar', el comienzo de la colonización europea. (Mancuso, 2011). En "El Camino de los Indios Muertos", Perrin (1980) señala que la diferencia entre mundo marino y mundo de tierra descrita en la narración *Pulowi de mar y Pulowi de tierra*, descubre una dualidad profunda en el universo social wayuu.

El territorio, los lugares y el paisaje son elaboraciones culturales, discursivas e histórico-políticas que configuran una identidad cultural. Un territorio es el resultado de la inscripción de un grupo sobre un espacio que codifica, organiza y orienta según su cosmovisión. Así, en la cosmovisión wayuu el mar es visto como un corral invulnerable, exento de veranos, pestes, hurtos y estragos de las guerras; además, los peces se cuidan solos o tienen, de acuerdo con la tradición oral, otros seres marinos que actúan como sus guardianes, pastores y nodrizas. *Wakuku*, una variedad de pez escorpión, vigila a las langostas, animales de *Pūlowi*.

*"En el abismo de la noche se originaron todas las cosas y del fondo de la claridad del cielo, cuentan los ancianos, surgió un ser de doble naturaleza, Warattui... En su doble sexo se complacía en volverse mujer u hombre... Este ser copulaba consigo mismo para dar vida a otros seres. Así nacieron las estrellas, los vientos, los sueños, Kashi (sol), Ka'i (luna), Mma (la tierra), tan oscura como su madre, Palaa (la mar), oscura de noche y brillante y celeste en presencia de luz. Mma y Palaa viven en constante rivalidad, y las dos tienen los principios de la creación: la armonía, la fecundidad, la vida y*

*los orígenes... Palaa engendró a Jouktai, viento, para que venciera a su hermano Juyá...” (Transcripción de una parte del audiovisual E’ikiaipá: la forma de aprender y enseñar del pueblo wayuu”).*

Los wayuu, al igual que otros grupos arawak, piapoco y kurripako, incorporan valores sociales y culturales a través del sueño. Desde allí, establecen relaciones con el espacio marítimo similar a la de un cazador, en tanto que *Pülowi* asume el oficio de pastora. Los sueños, mitología (Juya y *Pülowi*), la etnohistoria (transformaciones dadas por la introducción de ganado siglos XVI y XVII), brindan elementos para comprender las relaciones de los wayuu con la mar. Los sueños permiten acceder a otras dimensiones de la realidad. Desde allí se comunican los pescadores con *Pülowi*. Juya reside en las alturas mientras que *Pülowi* lo hace en las profundidades, tanto terrestres como marinas. En la sociedad wayuu los sueños ocupan un lugar destacado. A través del sueño ponen en acción categorías con acervo histórico; tal es el caso de los *kusina*, antiguos pobladores de la península:

Una vez Remigio, pescó nueve cazones que tenían ¡cuatrocientos kilos cada uno! soñó que un indio con plumas, un indio *kusina*, siguiendo las huellas de sus animales, llegaba hasta donde él y le decía: ¿por qué matas a mis ganados?, y Remigio dijo que él no era el dueño de la lancha, que él solamente era empleado, y que el dueño era Jaime. Entonces el indio *kusina* se fue a buscar a Jaime. Ese indio *kusina* era el **Jepeyüise** de los cazones. (González Chaux 2005, p.69)

Los wayuu han proyectado su cosmovisión y su toponimia sobre el mar, en donde se reproduce la territorialidad continental; en el mundo submarino se replica el orden social de los pastores. En palabras de Azael, wayuu de Maasimai en la Alta Guajira:

Somos parte del Mar, de la Tierra y no lo contrario, estos siempre han estado antes que nosotros, que andan por la Tierra, provienen del mar, los Wayuu que mueren suben y llegan hasta la Vía Láctea, que es el camino de los espíritus de los Wayuu muertos y que llegan hasta el mar, en un lugar llamado Jepirra que se encuentra en las profundidades. Los seres mitológicos Wayuu provienen del mar, habla con los outshi – sü (sabios espirituales), para evitar que algo malo suceda a los Wayuu. El mar se utiliza como baño para alejar todo tipo de mal que afecte a un Wayuu, por lo tanto, el Mar es nuestro territorio ancestral y mitológico.” (Delgado 2017).

Palaa, como un ambiente menos domesticable que la tierra surge de las narraciones acerca “del tiempo de los orígenes” (Mancuso, 2011), donde *Ma’leiwa*, héroe cultural, cumple un papel prominente. El mar primigenio en muchos relatos de pescadores wayuu es mencionado como un mar cimarrón (*simaluuna palaakalü*):

La noción de un mar cimarrón, antiguo, poco conocido y peligroso, contrasta con el mar actual: pletórico de una extensa toponimia, de variadas narraciones y sugestivas taxonomías. Los pescadores wayuu emplean el término *anooipa* para hacer alusión a una porción del mar socializada y sensibilizada que se encuentra cerca a la costa. En contraste, el vocablo *yüütüi* designa los confines del mar en donde gigantescas olas se encrespan y empieza un universo haliéutico extraño, silencioso y deshabitado. (Guerra, 2015)

#### **4.2.2.1. Mma y Palaa**

Tanto en la tierra como en el mar, los wayuu consideran sus territorios de vital importancia. Los lugares, además de entornos físicos ni, aluden a personas, individuos, agentes activos y seres relacionales en la extensa

ecología de la vida. Las placentas y ombligos humanos son enterrados en sitios específicos con los que se mantiene un particular vínculo emocional.

En la concepción wayuu sobre el territorio las viviendas, fuentes de agua, huertas de cultivo, corrales y cementerios se erigen sobre lugares específicos a los cuales un grupo humano tiene derecho por principios de control territorial que protegen la precedencia en su ocupación, toman en cuenta la adyacencia de las viviendas hacia las áreas circundantes y reconocen públicamente la inveterada subsistencia de los miembros de aquel grupo basado en el aprovechamiento de los recursos presentes en ellos.

En una península que tiene unos quinientos kilómetros de costa tanto la tierra como la mar se encuentran revestidas de una particular importancia pues entre ambas existen relaciones de parentesco y antagonismo, movimientos de flujos y reflujos que en el tiempo moldean la configuración de las fronteras e inciden significativamente en la existencia de los demás seres vivos. *Mma*, la tierra, y *Palaa*, la mar, son hermanas que mantienen una tensa relación en el conjunto mítico. La primera es nutriente y curiosa, la segunda es casta e irritable, una hilandera de algodón cuyo primoroso tejido puede percibirse en las espumas de las olas marinas. Estos seres son indistinguibles de los seres humanos, como muestra esta narración registrada por Michel Perrin:

*En seguida, Maleiwa se dirigió hacia el mar. Se encontró a una mujer que hilaba algodón. Le quiso tocar, y acariciarla ...*

*Pero la mujer protestó. Ella lo amenazó.*

*El habría querido copular con ella...*

- *¡Quédate tranquilo, si no te golpearé*

*Maleiwa puso su mano sobre ella.*

- *¡Hou! ¡Huu! ¡Huu! ...*

*La mujer era el mar.*

*Ella se extendió sobre la tierra y trató de ahogar a Maleiwa.  
Este se escapó delante de ella ... Pero el mar continuaba avanzando.  
Maleiwa saltó a la cima de la montaña litujulu.  
El mar seguía avanzando. Iba a sumergirlo ...  
Pero de golpe,  
la montaña litujulu se alzó. Se elevó, se elevó ...  
Maleiwa la escaló hasta la cima.  
Se había convertido en una inmensa montaña. La mar se detuvo  
finalmente, extenuada.  
Pero llegó a recubrir toda la tierra. (Perrin, 1980:121)*

*Palaa y Mma* son celosas de sus dominios y se muestran dotadas de intencionalidad y código moral. Algunas áreas no se consideradas aptas para poblar y cuando se levantan viviendas en ella, contaba una anciana indígena la tierra se rebela y sus moradores pueden orinar sangre o sobrevenirles enfermedades graves. *Palaa*, la mar pudo originar transformaciones que afectaron morfológicamente a las plantas cuando aquella inundó la tierra, (Paz lipuana, 108) De manera similar la tierra alberga una potencialidad transformadora pues puede estar dotada de poderes extraordinarios: *süpülajapü pülajasü*, que afectaron a diversos seres en el tiempo mítico:

“cuando la tierra era misteriosa y tenía el poder de transformarse y transformar todas las cosas que en ella existían, como el caso de algunos wayuu que pasaron a ser animales debido a que no supieron merecer mantener su forma humana, como la palguarata, que era un wayuu del clan Uliana, de profesión palabrero, fue transformado así porque era demasiado hablador, por esa razón hoy día sigue condenado a mantenerse hablando y gritando todo el tiempo, anunciando la llegada de las visitas a las rancherías”. (Pimienta 1993 p.10)

La tierra es el repositorio de los muertos y al devolverlos a ella en los cementerios familiares, a través de primeros o segundos entierros, el vínculo entre los miembros de un grupo humano y el lugar se fortalece aún más. Los rituales suelen realizarse en lugares específicos a los que se encuentran vinculados los individuos, personas y animales, que participan en ellos como los distintos agentes inateriales requeridos entre los que pueden incluirse los *aseyuu* de los ancestros.

Al presentarse ante otros indígenas un individuo no solo mencionara al clane *irukuu* al que pertenece, pues, como ha dicho Saler, los clanes wayuu son dispersos y no corporativos, el añadirá el nombre de la patria wayuu o *woummain* en donde sus parientes uterinos se han asentado secularmente para poder ser identificado por los otros en una especie de coordenadas sociales de la memoria que están muy ligadas a las coordenadas geográficas del territorio.

#### **4.2.2.2. Cerros en la mitología wayuu**

El antropólogo Milciades Chavez registró en 1946 narraciones sobre el origen de los cerros del territorio guajiro. Traemos a colación, por su “antigüedad”, el relato sobre las Serranías de la Guajira:

Hace ya mucho tiempo salieron varios hombres de Uchi Juroteka (Sierra Nevada de Santa Marta), con el fin de correr tierras, conocer gentes y probar suerte, cuando llegaron a Maicao (Carraipía), Wojoro iba muy cansado, se le habían pelado los pies, se sentía desfallecer, no podía continuar la jornada. Los compañeros le dijeron: ya que tú te cansaste nosotros seguiremos adelante; continuaremos la marcha y tú te quedarás aquí. Así fue como Wojoro se quedó cerca a Maicao.

Otro de los compañeros de nombre Epits (Cerro de la Teta), también se sentía muy cansado, tanto que se quitó las sandalias para descansar, pero después de sacarlas no pudo dar un paso más; las fuerzas le faltaron; la sed era insaciable y no pudo seguir a los compañeros, también se quedó en medio del camino, mientras los demás continuaban la marcha.

Itojoro, que era entre todos ellos el más ágil, el más fuerte y el más ligero, continuaba su camino dando voces de aliento a los que aún caminaban con él; Vamos, compañeros, que pronto saldremos de estos arenales y encontraremos mejores tierras, pero los que se quedaban le contestaban: no podemos más, nuestras fuerzas no nos sirven y ojalá tú también te canses y te quedes con nosotros.

Wososopo (Cerro junto a Rancho Grande) tenía tanta sed que no pudo dar un paso más; tengo el bofe seco, gritaba y clamaba a los compañeros, pero ellos seguían mientras él los miraba alejarse; murió de sed, y por eso le pusieron el nombre de Wososopo. Le tocó el turno a Juyourá, que siempre truena y hace llover; la sed, el hambre y el cansancio no le permitieron seguir, y aunque clamaba a los compañeros que no le dejaran, Tsitsi en vez de ayudarlo le dijo: tú ya no puedes seguir y te quedarás; el hambre y la sed le picaban el estómago y por eso le pusieron el nombre de Juyourá. Tsitsi también se quedó sin poder continuar la marcha.

Itojoro adelantaba a todos los amigos animándolos a que no se quedaran, pero uno de ellos contestó: la sed y el hambre me arrancan el estómago y no puedo seguir más. Por último, también a Itojoro se le pelaron los pies, y murió de sed y hambre en el camino. Le pusieron su nombre por una mata de Ita (totumo), que encontraron arriba en la cima; Itojoro apenas pudo avanzar hasta Akuwa (nombre antiguo de Nazareth). Los últimos que avanzaron fueron los Monkis, que ya son morros en la orilla del mar. Y Guarapú quien por ser muy dormilón le cogió el sueño y se quedó allí para siempre.

Como Mareiwa los había mandado a correr tierras y no llegaron a su destino, les dijo: todos vosotros os convertiréis en cerros, y desde entonces, los montes llevan los nombres que les pusieron los primeros indios. (Chavez, 1946)

El territorio de la península de la Guajira en su mayor parte es plano, por lo cual los cerros y las serranías son visibles desde muy lejos, sirviendo como referentes geográficos; constituyen referentes cognitivos y emocionales para los wayuu, pues dotan de sentido al territorio. Las serranías más importantes son: *Macuira*, al extremo norte, *Jalaala*, en el centro del territorio, Carpintero, cerca del Cabo de la Vela, y la Serranía de Cocinas, más allá de *Epitsú*, en la parte oriental del territorio wayuu.

En el conjunto mítico wayuu los cerros poseen rasgos físicos distintivos manifestados en sus formas, dimensiones, coloraciones y texturas. En el caso *Wososopü*, su aspecto peculiar se deriva de la coloración rosada de los promontorios que evocan pulmones abiertos; el cerro *Luma* evoca una imponente y pétreo enramada; la forma combada del pequeño *Pantu* semeja una barriga humana; la forma de pezón femenino que presenta *Epitsü* (cerro de la teta), quien junto a *Kama'ichi* e *litujolu*, un triangulo mítico del territorio wayuu. *Kama'ichi*, situado sobre la línea costera se presenta semiaislado y, por ello, adquiere mayor realce para el observador que divisa su tonalidad grisácea y su forma piramidal sobre el conjunto de colinas cercanas llamado *uuchitu'u*, en el Cabo de la Vela. Los cerros evocan movimientos de antiguos seres humanos que viajaron, padecieron y amaron sobre la superficie de la tierra (Guerra; 2015)

Algunos cerros como *litujolu*, *Kama'ichi* y *Epitsü* son identificados como hermanos en distintos relatos y se encuentran relacionados con un primigenio ordenamiento del territorio. Cada uno de estos lugares posee características físicas y potencialidades cuyos usos provienen de un antiguo orden. *litujolu* ante un prologado verano, pervivió en la Macuira con sus rebaños, mientras que sus hermanos viajaron y encontraron otras comarcas donde pastaran sus animales. Así, *Epitsü* es el dueño de los seres y las riquezas terrestres, en tanto que *Kama'ichi* es el dueño de los seres y las riquezas marinas. (Guerra, 2015: 98).

Los cerros relevantes en la mitología como *Epitsü*, *litujolu*, *Wososopü*, *Ipapüle* y *Jepira* tienen grafismos específicos en la cerámica wayuu. Delgado (2009) considera que las elaboradas decoraciones de la cerámica pueden registrar elementos que configuran mapas cosmológicos en los que aparecen caminos, huellas, astros y cerros tutelares. Estos grafismos, como los derivados de tejido y pinturas corporales son inteligibles para los respectivos

especialistas indígenas tales como tejedoras, pintadoras, alfareras, fabricantes masculinos de objetos (canoas, sombreros, calabazas, arneses) y pastores que marcan ganado. (Guerra, 2015).

En su andar por la península, los tres hermanos encontraron su sitio, Kama'ichi llegó a la playa y Epitsü llegó con sus animales a la sabana. Las mujeres, Jepirachi y Uuchajatü, llegaron a recibirlos y a llevarles comida. Ellas les dijeron: “¿Ya llegaron? ¿Ya pusieron en orden los animales?” Kama'ichi le dijo a la mujer que se quedara con él como su compañera: “Quiero que seas mi mujer”. Y comenzó a hablar con ella, luego aceptó ser la mujer de Kama'ichi. Lo mismo le pasó a Epitsü con la mujer, Uuchajatü, quién se convirtió en su mujer. Así Epitsü se convirtió en marido de Uuchajatü y Kama'ichi convirtió a Jepirachi en su mujer. De esa manera se convirtieron en los cerros que están hoy en sus sitios en la Guajira. Los dos wayuu no retornaron jamás a su lugar de origen. (Lión Uliana, comunidad de Jalatchon, Serranía del Carpintero. (Guerra, 2015).



Vista de *Epitsü*, desde la vía que conduce a Uribia

### 4.3. Saberes tradicionales de los wayuu apalaainshii

*“Los pescadores wayuu seguirán existiendo mientras sus futuras generaciones convivan junto al mar, siempre y cuando no olviden que el universo marino hace parte de su espiritualidad y no solo de su subsistencia; solo así, su conocimiento permanecerá en el tiempo y no se irá con el viento”*  
(mujer wayuu, documental Apalaanchi, 2010).

Una revisión de documentos sobre los wayuu nos muestra que, aunque existe una amplia descripción etnográfica sobre la misma y análisis lingüísticos del wayuunaiki, los aspectos relativos a la etnoecología son escasos y poco profundos.

En el enfoque etnoecológico lo Etno hace referencia “al conjunto de saberes, conocimientos, prácticas y representaciones (imaginario) que ha construido un grupo humano, culturalmente diferenciado, sobre un aspecto de la naturaleza. (Toledo y Alarcón-Cháires. 2012). Las temáticas a abordar en el trabajo comprenden diversos tópicos como cosmovisión, etnoastronomía, etnohistoria, ecosistemas costeros, etnografía, etnozootología, etnoictiología, etnobotánica, etnogastronomía, etnoturismo, etnopedagogía, pesca artesanal, etnoeconomía, territorialidad costero marina, etnomedicina, instituciones y gobernanza marino costera.

Los saberes son transmitidos en línea generacional por los miembros de la comunidad, especialmente por los ala'ulayuu “tíos maternos”, por los la'ulayuu “los ancianos”, también por ainjüikai “el artesano”, arulejüi “el pastor”, el outsü “médico tradicional”, el pütchipü ‘palabrero’, akumajüikai pichi “el constructor de vivienda”, e'irajüikai “el músico, el que canta”, atalejüikai “el músico, el que toca tambor”, aküjüikai “el cuentero” y se utiliza como herramienta pedagógica la observación directa, la práctica, la vivencia, la convivencia y el aprender haciendo, mediante el uso de la oralidad. Los niños aprendían y aprenden a través del ejemplo.

Existen variantes regionales con relación al conocimiento que poseen los apalaainshi. En el Cabo de la Vela y Carrizal los relatos mitológicos predominan sobre el saber relativo a la toponimia marina; en otros lugares, como Camarones y Popoya playa, los nombres de arrecifes y caladeros tienen más importancia que las narraciones mitológicas marinas. (Guerra, 2012)

El conocimiento del universo marino por parte de los apalaainshi no es un conjunto de ideas estáticas que se han mantenido inmutables de generación en generación, antes bien, se constituyen y reconstituyen en respuesta a las transformaciones sociales y ecológicas y, a su vez, también configuran las relaciones sociales dentro de la comunidad. De una concepción primigenia del mar como ser cimarrón *Simaluna Palaa*, se ha pasado a un mar considerado *mürüt*, doméstico o en trance de domesticación.

### 4.3.1. Calendario ecológico tradicional

Para los wayuu las épocas del año están asociadas a fenómenos astronómicos o ecológicos. Así, *Juyo'u* (estrella Arturo) e *liwa* (Pléyades), definen las estaciones de lluvia *Juyapu* e *liwa*. Las floraciones de ciertas plantas, o la presencia del viento, entre otros fenómenos de carácter biofísico, definen las estaciones secas: *Jemíai* (tiempo frío) y *Joutaleulu* (tiempo del viento, seco) (Vásquez y Correa, 1993)

Los wayuu dividen el año en “estaciones” que enumeran en un orden definido. Establecen una relación entre el trayecto aparente de las estrellas y la división del año; son palabras cercanas, por ejemplo, *iiwa*, *juyo'u* y *Juya*, designan tanto la estrella, o la constelación, como la “estación” asociada a ella. Otras “estaciones” son definidas por fenómenos como la floración de las plantas o reproducción de ciertos animales. El calendario presenta cuatro

grandes estaciones: jemiai, iwa, joutai y juyapu, siendo iwa y juyapu las mejores estaciones para la pesca.

**Jemiai (frío)**, ocurre de diciembre a marzo. Se practica la pesca en mar abierto. El buceo no se puede por el frío intenso del fondo del mar. Los wayuu consumen miel de abeja e iguaraya, alimentos del periodo.

**Iwa (ligeras lluvias de primavera)**, meses de abril y mayo. Destinada principalmente a la pesca exterior en todas sus modalidades: redes buceo, palangres y trampas (nasas). Se extraen almejas y chipichipi, labor primordialmente femenina e infantil. Se siembra patilla, melón, frijol.

**Joutai (viento)**, meses de junio a agosto. El viento afecta la navegación en mar abierto); es preciso esperar a que la fuerza de la brisa para salir. Los wayuu se trasladan a otras tierras donde haya pasto y agua para sus animales. Los jagüeyes se secan, los pastos desaparecen.

**Juyapu (invierno)**, meses de septiembre a noviembre. Implica ausencia de viento, facilita la pesca (en mar abierto); se produce la apertura de las bocas de playones y lagunas, facilitando el ingreso a éstas de diversas especies marinas.

Las épocas de brisas conllevan mayor abundancia de especies y la consistencia turbia del agua dificultad a los peces evadir las redes; sin embargo, debido a la influencia de los vientos no pueden salir a pescar por cuestiones de seguridad en la navegación.

**Joutale'ulu** ("dentro del vientre del viento", estación de verano), Época en que el viento sopla con fuerza. No permite pescar debido a que los peces se esconden en el fondo del mar; al tiempo, es un peligro para los *apalaainshi* por las enormes olas, grandes y fuertes.

**Kashe'ulu:** “dentro de la sangre de la luna”, es decir, la claridad o la luz que refleja este astro; representa la sangre, tiempo de Luna Llena. Es aprovechada para sembrar; la luminosidad de la luna hace crecer rápido la siembra. No es favorable para pescar porque los peces ven las sombras que se acercan a ellos.

**Kashi,** luna, es un ser masculino presente en las narraciones de los pescadores. El calendario lunar es importante porque influye en las modalidades de pesca. La fase oscura de la luna, *piyuushi*, es la más beneficiosa porque se obtienen mayores capturas. En la fase de claridad, *jotojopo kashikalü*, se usan redes transparentes de nailon.

### **Taxonomias del mundo marino wayuu**

En *El pensamiento salvaje*, Lévi Strauss (1964) considera que la “clasificación, cualquiera que sea, posee una virtud propia con relación a la inexistencia de la clasificación” y aquella será siempre superior al caos. Descola (1989) considera que el saber taxonómico es un medio de conocimiento que sirve para ordenar el mundo, como un instrumento de la práctica que permite actuar eficazmente sobre él.

Los seres marinos se clasifican entre seres “simaluna” o cimarrones, y seres “mürüt”, domésticos. Lo “simaluna” se refiere a espacios no controlados totalmente por los humanos, asociados a bosques o lugares agitados del mar. Lo cimarrón alude a lugares antiguos, inhóspitos, desconocidos, que presentan peligros y limitaciones a la acción humana. Lo “simaluna”, comprende especies no domesticadas como jaguares, serpientes, peces como el tiburón, insectos como las abejas y/o aves de rapiña. El mar primigenio es considerado por excelencia un espacio cimarrón.

Los wayuu apelan al criterio de unidad de rasgos morfológicos para dar el mismo nombre a especies marinas, aves o animales de tierra. Así, una

variedad de raya águila (*Aetobatus narinari*) y un ave como el alcaraván reciben el mismo nombre *kaarai*, pues tienen alas o aletas y manchas de color pardo. (Guerra, 2015). El pez escorpión (*Scorphena plumieri*) llamado *wakuku* está asociado a un indio *kusina*. Algunos peces tienen sus guardianes. *Wakuku* vigila a las langostas, animales de *Pulowi*, y dispara flechas a los buzos; sus espinas venenosas causan fiebre y fuertes dolores. En el sueño los *kusina* son *Jepeyüise*, servidores de *Pülowi*, protectores de una especie, los tiburones. Los *kusina*, como guardianes, en el sueño son asimilados como pastores. (González, 2005).

Los seres marinos se clasifican de acuerdo a diversos principios, como el ecosistema en que habitan, sus rasgos morfológicos y su comportamiento. Asimismo, establecen equivalencias entre seres marinos y seres terrestres, por ejemplo, el jaguar (*kannajapülü*) y el tiburón (*püyüi*); la barracuda (*Sphyaena barracuda*) (*walep*) y el perro (*erü*). (Guerra, 2015).



Los wayuu apelan al criterio de unidad de rasgos morfológicos para dar el mismo nombre a especies marinas, aves o animales de tierra. Así, una variedad de raya águila (*Aetobatus narinari*) y un ave como el alcaraván reciben el mismo nombre *kaarai*, pues tienen alas o aletas y manchas de color pardo (foto arriba)

**Tabla 5: CLASIFICACIÓN DE LOS PECES – JIMAKALIRUA**

<b>Según el comportamiento</b>	<b>Peces fijos kapuyashi</b>	<b>waliriyuu, paruluwa, wanaapai, kasuimatat, wei, korokoona, yotojologyuu, unap, rouyo'u, wakuuko, kaachasu, ataimalü, wüi</b>
	Peces caminadores waraitüsü	malaüü, luusia, kariita, püyüi, wouwouyee, amayuu, kaloushout, kaarai, kerawai
<b>Según la forma de cocción</b>	Peces que se asan	Cachita, weiyu, korea, wasiki, keimai, yotojolo, wapoyo, maraja
	Peces que no se asan	Parulua, waliyu, sapo, kolusho
<b>Según el uso</b>	Medicinal	Karai, savareta, piyui (aceite para tosferina)
	Prohibido	Walinaï, karite, sawainrü, wapoyo
<b>Según el tipo de "piel"</b>	Peces de escamas kamüliraa	Korokona, kachoreta, bonito, weiyu, waichi, kaitai, wasiki, malaüt
	Peces de cuero Mamülirasalü	Kalite, piyui

### 4.3.2. Etnoictiología wayuu

La **etnolingüística** es clave en el estudio etnoecológico. Los nombres de los peces y otros seres proporcionan claves que permiten descubrir taxonomías y características aplicadas al mundo marino. Por ejemplo, en la alta guajira existe una rancharía wayuu a la orilla del mar, denominada en castellano Parajimaru. En wayuunaiki, Palaajimarü, término que puede analizarse como: Palaa: la mar; jime: pez; rü: lo que está dentro de. Traducido puede leerse como “mar de abundantes peces”.

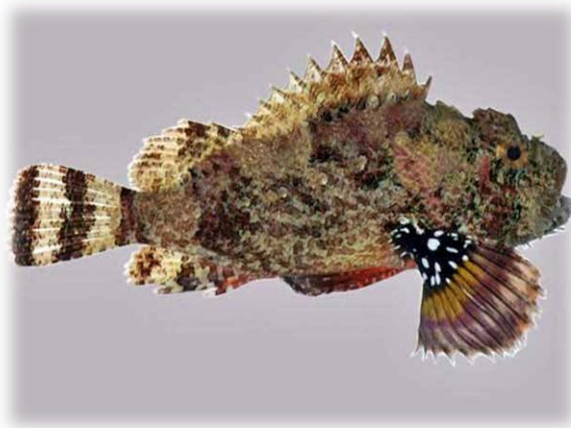
Los nombres de los peces provienen de sus características morfológicas. Así, el mero rojo es llamado *parulua*: *paru* + *lua*, como el color de la piedra rojiza llamada *jurulua*. Los langostinos reciben el nombre de *washuyuu*: de *washu*, calabacito que usan los pescadores para guardar el tabaco, más el plural *yuu*. El pargo candil se denomina *rouyo'u* y este nombre se compone de la palabra *rouya* (vidrio o espejo) + *o'u* (ojo), que tiene los ojos brillantes como el vidrio. El pez gato se denomina *wowouyee* de color parecido a la tortuga *wowou* o caguama.



Candil ojón, lisho (rojo) en wayuunaiki

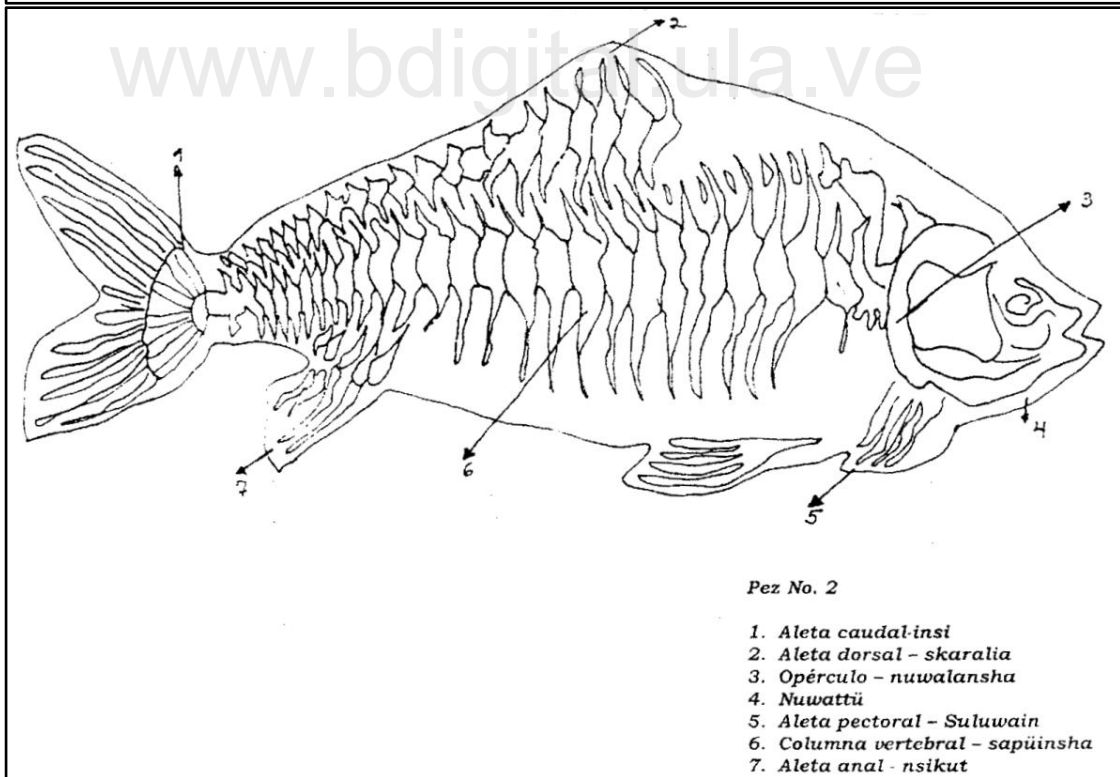
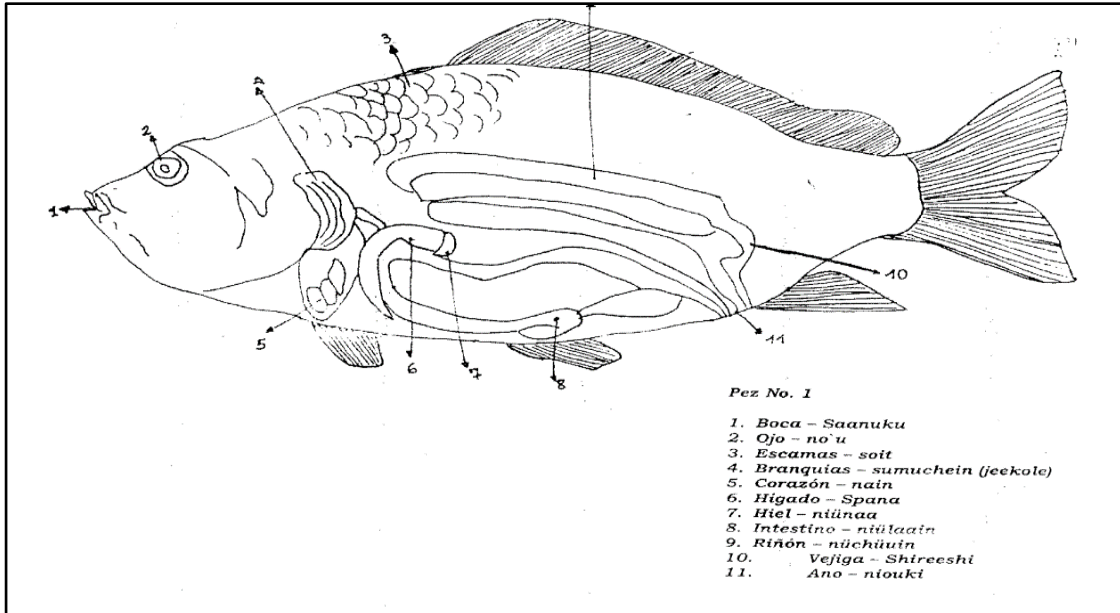
En el listado de peces conocidos por loa wayuu (ver anexo), encontramos que los wayuu agrupan diversas especies con el mismo término: A'iraayu (2), Amayu (3), Eerüüyü (7), Ilisho (3), Jaa'tuliu (2), Jaishi (2), Jotoinaliu (3), Kachua (2), Kali'ipaiyu (2), Kalo'ushoulu (2), Kayasiu (2), Kerawai (2), Ko'ushiyu (2), Koolojoorolu (3), Korokoono (2), Kulunasü (2), Malaüliu (2), Manaiyu (4), Maraajayu (3), Mashe'eyu (2), Piyüi (3), Samuliu (3), Sawouttayyu (2), Toot (2), Tutturui (11), Uyaaliwayu (4), Waatsa (2), Walepü (2), Walinai (2), Wasiki (2), Wasintolü (4), Watkaasü (4), Weriyu (2), Yuun (3), lo cual nos muestra una asociación de las mismas por rasgos morfológicos, entre otros.

El pez escorpión (*Scorphena plumieri*) llamado *wakuku* está asociado a un indio *kusina*. Algunos peces tienen sus guardianes. *Wakuku* vigila a las langostas, animales de *Pulowi*. *Wakuku* dispara flechas a los buzos; sus espinas venenosas causan fiebre y fuertes dolores. En el sueño los *kusina* son *Jepeyüise*, servidores de *Pülowi*, protectores de una especie, los tiburones. Los *kusina* como guardianes son asimilados en el sueño como pastores.



Pez Kusina

## ANATOMÍA EXTERNA E INTERNA DE UN PEZ EN WAYUUNAIKI



**TABLA 6**  
**LISTA DE PECES MARINOS CONOCIDOS POR LOS WAYUU<sup>10</sup>**

NOMBRE WAYUUNAIKI	NOMBRE CASTELLANO	NOMBRE CIENTÍFICO
1. A'iraayu	Chucho mono	<i>Rhinoptera bonasus</i>
2. A'iraayu	Chucho mono	<i>Rhinoptera brasiliensis</i>
3. Ala'ira	Rubia, pargo rubia	<i>Ocyurus chrysurus</i>
4. Alouyu	Pargo cebal, pargo palmero	<i>Lutjanus analis</i>
5. Amayu	Caballo, cara de caballo	<i>Selene setapinnis</i>
6. Amayu	Caballo	<i>Selene vomer</i>
7. Amayu	Caballo, Espejo	<i>Selene brownii</i>
8. Araiyu	Chucho mono	<i>Rhinoptera bonasus</i>
9. Ataimut	Mojarra blanca	<i>Calasus pennatula</i>
10. Atuunaliyu	Caballo de Hilo, Pez de Hilo.	<i>Alectis ciliaris</i>
11. Bonito	Bonito	<i>Euthynnus alletteratus</i>
12. Eerüüyü	Lenguado, lengua, coño	<i>Etropus crossotus</i>
13. Eerüüyü	Lenguado, lengua, coño	<i>Achirus achirus</i>
14. Eerüüyü	Lenguado, lengua, coño	<i>Trinectes paulistanus</i>
15. Eerüüyü	Lenguado, lengua, coño	<i>Symphurus plagusia</i>
16. Eerüüyü	Lenguado, lengua, coño	<i>Citharichthys spilopterus</i>
17. Eerüüyü	Lenguado, lengua, coño	<i>Paralichthys tropicus</i>
18. Eerüüyü	Lenguado, lengua, coño	<i>Syacium papillosum</i>
19. Etkii	Morena verde, culebra verde	<i>Gymnothorax miliaris</i>
20. lisho	Candil ojón	<i>Myripristis jacobus</i>
21. lisho	Candil	<i>Holocentrus adscensionis</i>
22. lisho	Candil, dormilona	<i>Holocentrus rufus</i>
23. Jaa'tuliu	Tuqueque, lagarto	<i>Synodus intermedius</i>
24. Jaa'tuliu	Tuqueque, lagarto	<i>Trachinocephalus myops</i>
25. Jaishi	Raya	<i>Urobatis jamaicensis</i>
26. Jaishi	Raya	<i>Urotrygon venezuelae</i>
27. Jasaleeyu	Curvinata morena	<i>Menticirrhus littoralis</i>
28. Jesulaa	Sapo	<i>Sphoeroides spengleri</i>
29. Jimpira	Sardina	
30. Jorottoyu	Anchoa	<i>Lycengraulis grossidens</i>
31. Jotoinaliu	Cachicachi	<i>Calamus bajonado</i>
32. Jotoinaliu	Mojarra blanca	<i>Calamus calamus</i>
33. Jotoinaliu	Mojarra blanca	<i>Calamus penna</i>
34. Joushtayu	Lisa	<i>Mugil curema</i>
35. Jouttüna	Macabí	<i>Elops saurus</i>
36. Juruliyu	Cachicato	<i>Calamus pennatula</i>
37. Kasharana.	Bonito	<i>Scomber japonicus</i>
38. Ka'itünapüshi	Cazón	<i>Carcharhinus falciformis</i>
39. Kaa'ula	Bagre chivo	<i>Ariopsis bonillai</i>
40. Kachaasü	Mojarra amarilla	<i>Archosargus rhomboidalis</i>

<sup>10</sup> Elaboración propia. Los nombres científicos fueron tomados del texto de Puentes Cañón, 2012.

NOMBRE WAYUUNAIKI	NOMBRE CASTELLANO	NOMBRE CIENTÍFICO
41. Kachiro	Mojarra de salina	<i>Eugerres plumieri</i>
42. Kachirulu	Mojarra plateada	<i>Diapterus auratus</i>
43. Kachoreeta.	Cachorreta	<i>Auxis thazard thazard</i>
44. Kachua	Cachua verde	<i>Balistes vetula</i>
45. Kachua	Cachua	<i>Cantherhines macrocerus</i>
46. Kachuerayu	Morena moteada	<i>Myrichthys ocellatus</i>
47. Ka'itai	Bacalao	<i>Rachycentron canad</i>
48. Kaiyu	Pargo dientón	<i>Lutjanus jocu</i>
49. Kalekaleyu	Ronco amarillo	<i>Conodon nobilis</i>
50. Kali'ipaiyu	Pargo mulato	<i>Lutjanus griseus</i>
51. Kali'ipaiyu	Pargo rojo	<i>Lutjanus purpureus</i>
52. Kaliimaiyu	Barbul, bigote	<i>Polydactylus virginicus</i>
53. Kalo'ushoulu	Pargo rayado	<i>Lutjanus synagris</i>
54. Kalo'ushoulu	Pargo rojo	<i>Lutjanus vivanus</i>
55. Kanasha	Pámpano	<i>Trachinotus carolinus</i>
56. Karai	Chucho pintado	<i>Aettobatus narinari</i>
57. Karita	Carite	<i>Scomberomorus brasiliensis</i>
58. Kasha'iyoulu	Pámpano rayado	<i>Trachinotus goodei</i>
59. Kasituule	Mojarra plateada	<i>Diapterus rhombeus</i>
60. Kasuuiatalü	Ojo gordo, coroncoro	<i>Haemulon parra</i>
61. Kattou'uliu	Guitarra, mochila	<i>Rhinobatos percellens</i>
62. Ka'ula	Bagre chivo	<i>Ariopsis bonillai</i>
63. Kayasiu	Machuelo, arenca	<i>Opisthonema oglinum</i>
64. Kayasiu	Sardina	<i>Sardinella aurita</i>
65. Keii	Pechito, bagre	<i>Cathorops sp</i>
66. Ke'ipainkishi	Chimirra, cabecita de piedra	<i>Larimus breviceps</i>
67. Kerawai	Raya	<i>Dasyatis guttata</i>
68. Kerawai	Raya	<i>Himantura schmardae</i>
69. Ko'ushiyu	Candil rojo	<i>Priacanthus arenatus</i>
70. Ko'ushiyu	Cojinoa ojón	<i>Selar crumenophthalmus</i>
71. Kou'shaliyu	Pargo blanco	<i>Pomadasys corvinaeformis</i>
72. Kochoreeta	Cachorreta	<i>Auxis thazard thazard</i>
73. Koolojoorolu	Pez globo	<i>Chilomycterus antennatus</i>
74. Koolojoorolu	Pez globo	<i>Diodon holocanthus</i>
75. Koolojoorolu	Pez globo	<i>Diodon hystrix</i>
76. Korea	Correa, sable	<i>Trichiurus lepturus</i>
77. Korokoono	Bocacolorá, coroncoro	<i>Haemulon plumieri</i>
78. Korokoono, Mariyasü	Ronco	<i>Haemulon sciurus</i>
79. Kuasintot	Mojarra de salina	<i>Diapterus olisthostomus</i>
80. Kulyu	Macabí, lebranche	<i>Albula vulpes</i>
81. Kulunasü	Mero	<i>Cephalopholis cruentata</i>
82. Kulunasü	Mero	<i>Cephalopholis fulva</i>
83. Kunaru	Pargo cunaro	<i>Rhomboplites aurorubens</i>
84. Lakalakashi	Anchoa, lisa	<i>Mugil curema</i>
85. Luu luui	Raya americana	<i>Dasyatis americana</i>
86. Malaüliu	Jurel	<i>Caranx hippos</i>
87. Malaüliu	Jurel ojón	<i>Caranx latus</i>

NOMBRE WAYUUNAIIKI	NOMBRE CASTELLANO	NOMBRE CIENTÍFICO
88. Maleenayu	Cojinúa amarilla	<i>Caranx bartholomaei</i>
89. Manaiyu	Manai colador, isabelita	<i>Pomacanthus paru</i>
90. Manaiyu	Ángel, palometa	<i>Pomacanthus arcuatus</i>
91. Manaiyu, Mariyasü	Ángel reina	<i>Holacanthus ciliaris</i>
92. Manaiyu,	Ángel cabeza amarilla	<i>Holacanthus tricolor</i>
93. Maraya	Botella torito	<i>Lactophrys bicaudalis</i>
94. Maraajayu	Pez cofre, botella	<i>Lactophrys polygonius</i>
95. Maraajayu	Pez cofre, botella	<i>Lactophrys quadricornis</i>
96. Maraajayu	Pez cofre, botella	<i>Lactophrys triquetter</i>
97. Masi'irainyu.	Correa, sable	<i>Trichiurus lepturus</i>
98. Mashe'eyu	Doncella	<i>Halichoeres bivittatus</i>
99. Mashe'eyu	Doncella	<i>Halichoeres maculipinna</i>
100. Muluu	Pez aguja	<i>Hyporhamphus unifasciatus</i>
101. Muutuku	Tamborilero	<i>Lagocephalus laevigatus</i>
102. Newa'i	Sierra	<i>Scomberomorus cavalla</i>
103. Paa'yu	Bagre blanco	<i>Arius proops</i>
104. Palanache	Manai, oscuro, isabelita	<i>Pomacanthus aruactus</i>
105. Panpana	Pámpano	<i>Trachinotus falcatus</i>
106. Parulua	Mero	<i>Epinephelus striatus</i>
107. Pazayuu	Aguaacil, bagre	<i>Bagre spp</i>
108. Pintoleera	Tiburón Tigre, Tiburón Pintado	<i>Galeocerdo cuvier</i>
109. Piyüi	Tiburón limón	<i>Negaprion brevirostris</i>
110. Piyüi	Tiburón toyo	<i>Rhizoprionodon landii</i>
111. Piyüi	Toyo	<i>Mustelus minicanis</i>
112. Püliikiuu	Mero wasa	<i>Epinephelus itajara</i>
113. Rekereket	Dormilona	<i>Lobotes surinamensis</i>
114. Samuliu	Cirujano, Zamuro	<i>Acanthurus bahianus</i>
115. Samuliu	Cirujano, Zamuro	<i>Acanthurus chirurgus</i>
116. Samuliu	Cirujano, Zamuro	<i>Acanthurus coeruleus</i>
117. Sapala	Raya eléctrica, korriente	<i>Narcine brasiliensis</i>
118. Savareta	Sábalo, sabalete	
119. Sawouttayu	Siete cueros	<i>Oligoplites saliens</i>
120. Sawouttayu	Siete cueros	<i>Oligoplites saurus</i>
121. Seuseuyu	Palometa, isabelita	<i>Chaetodipterus faber</i>
122. Siwa (peka)	Rémora, pega pega	<i>Echeneis sp.</i>
123. Shanana	Panchita	<i>Chloroscombrus chrysurus</i>
124. Süküyü	Bagre blanco	<i>Selenaspis herzbergii</i>
125. Toloiyu	Bagre currulao	<i>Arius grandicassis</i>
126. ToloYu	Panchita falsa, amarilla	<i>Hemicaranx amblyrhynchus</i>
127. Tolooyu	Reloj	<i>Pomatomus saltator</i>
128. Toot	Pez volador	<i>Dactylopterus volitans</i>
129. Toot	Pez volador	<i>Prionotus punctatus</i>
130. Tororoi	Bagre currulao	<i>Arius grandicassis</i>
131. Tsoote	Barbul	<i>Pseudupeneus maculatus</i>
132. Tsoote	Barbul	<i>Mulloidichthys martinicus</i>
133. Tutturui	Curvinata, curvina	<i>Cynoscion microlepidotus</i>
134. Tutturui	Curvinata	<i>Bairdiella ronchus</i>

NOMBRE WAYUUNAIKI	NOMBRE CASTELLANO	NOMBRE CIENTÍFICO
135. Tutturui	Curvinata	<i>Bairdiella sanctaeluciae</i>
136. Tutturui	Curvinata	<i>Cynoscion leiarchus</i>
137. Tutturui	Curvinata	<i>Isopisthus parvipinnis</i>
138. Tutturui	Curvinata morena	<i>Menticirrhus americanus</i>
139. Tutturui	Curvinata	<i>Ophioscion punctatissimus</i>
140. Tutturui	Curvinata	<i>Paralonchurus brasiliensis</i>
141. Tutturui	Curvinata	<i>Sciaena trewavasae</i>
142. Tutturui	Curvinata	<i>Umbrina broussonnetii</i>
143. Tutturui	Blanco pobre	<i>Umbrina coroides</i>
144. Uyaaliwayu	Mariposita, mapurito	<i>Chaetodon capistratus</i>
145. Uyaaliwayu	Mariposita, mapurito	<i>Chaetodon ocellatus</i>
146. Uyaaliwayu	Mariposita, mapurito	<i>Chaetodon sedentarius</i>
147. Uyaaliwayu	Mariposita, mapurito	<i>Chaetodon striatus</i>
148. Waapü	Banderillo	<i>Bagre marinus</i>
149. Waatsa	Pez sapo	<i>Amphichthys cryptocentrus</i>
150. Waatsa	Pez sapo	<i>Batrachoides manglae</i>
151. Wai'shi	Garrapatero	<i>Orthopristis ruber</i>
152. Wakalamasheerü	Anchoa	<i>Anchovia clupeioides</i>
153. Wakuku	Pez escorpión, pez piedra	<i>Scorpaena plumieri</i>
154. Walepü	Picúa, Barracuda	<i>Sphyraena barracuda</i>
155. Walepü	Picua de viento	<i>Sphyraena guachancho</i>
156. Walinai	Lechero	<i>Tylosorus acus</i>
157. Walinai	Lechero	<i>Strongylura timucu</i>
158. Waliriyu	Pargo pluma	<i>Lachnolaimus maximus</i>
159. Wanapai	Mero cherna, cabrilla	<i>Mycteroperca sp</i>
160. Wapoyo	Bagre banderillo	<i>Bagre marinus</i>
161. Wasiki	Lebranche	<i>Mugil liza</i>
162. Wasiki	Lisa	<i>Mugil cephalus</i>
163. Wasintolü	Mojarra plateada	<i>Eucinostomus argenteus</i>
164. Wasintolü	Mojarra plateada	<i>Eucinostomus gula</i>
165. Wasintolü	Mojarra plateada	<i>Eugerres brasilianus</i>
166. Wasintolü	Mojarra plateada	<i>Eugerres plumieri</i>
167. Watkaasü	Loro guacamayo	<i>Scarus guacamaia</i>
168. Watkaasü	Loro rojo	<i>Sparisoma chrysopterum</i>
169. Watkaasü	Loro	<i>Sparisoma rubripinne</i>
170. Watkaasü	Loro verde	<i>Sparisoma viride</i>
171. Wayüla	Lisa	<i>Mugil incilis</i>
172. Weeyu	Cojinúa	<i>Caranx crysos</i>
173. Weriyu	Robalo	<i>Centropomus ensiferus</i>
174. Weriyu	Robalo blanco	<i>Centropomus undecimalis</i>
175. Winsiu	Mojarra amarilla	<i>Anisotremus virginicus</i>
176. Wouwaye	Pez Gato, Tiburón Nodriza	<i>Ginglymostoma cirratum</i>
177. Wui	Morena, culebra	<i>Gymnothorax moringa</i>
178. Wuisarattalü.	Morena, culebra	<i>Gymnothorax funebris</i>
179. Yotojologyu	Cachua blanca	<i>Balistes capriscus</i>
180. Yuun	Záfiro	<i>Haemulon aurolineatum</i>
181. Yuun	Záfiro	<i>Haemulon flavolineatum</i>

NOMBRE WAYUUNAIKI	NOMBRE CASTELLANO	NOMBRE CIENTÍFICO
182. Yuun	Záfiro	<i>Haemulon melanurum</i>

**Tabla 6. OTROS ANIMALES MARINOS**

Küyu'na: Animales Acuáticos

Nombre Español	Nombre Wayuunaiki	Nombre científico	Característica
Ballena	Jió'sa		"Que parece mujer grande"
Calamar	Washu		
Camarón	Jiisolü	<i>Penacus occidentalis</i>	"Que siempre está caminando"
Cangrejo	Jorro'lo		"Que brilla por la noche"
Caracol	Jülerra		"Que es baboso"
Cangrejo ermitaño	Shuop		
Cangrejo fantasma	Panka	<i>Ocypode quadrata</i>	Se halla en las playas
Cangrejo de piedra	Shanat		
Cangrejo de tierra	Wak		
Caracol pala	Warutta	<i>Strombus gigas</i>	
Chipichipi	Páchüü		"Que tiene forma aplanada"
Langosta	Óü nolü	<i>Panulirus argus</i>	
Langostino	Washuyuu		
Mero	Yamü'la		"Que se daña rápido"
Morena	Wüi		
Ostra			
Pececillo	Jüinpirrai		"Que son muchos en el agua"
Pepitona			
Pez Armadillo	Kolee		"Que se recoge"
Pulpo	Maaku, o juchí?		
Raya	Kerawai		"Que tiene punta"
Raya aguilá		<i>Aetobatus narinari</i>	
Tiburón	Püyui		
Tiburón ballena			
Tortuga carey	Tawalejü	<i>Eretmochelys imbricata</i>	"Que puede tocar tambor"

Nombre Español	Nombre Wayuunaiki	Nombre científico	Característica
Tortuga verde	Sawainrū	Chelonia mydas	
Tortuga caguama	Wowou	Caretta caretta	
Tortuga canal	Katsepa	Dermochelys coriacea	

FUENTE: Elaboración propia

### 4.3.3. Etnoecología del paisaje marino

Tanto los buceadores wayuu como algunos de los pescadores poseen un profundo conocimiento de los fondos marinos; el paisaje submarino es percibido e imaginado de acuerdo con su interacción con él. Estos conocimientos configuran una especie de ecología del paisaje fundamentada en aspectos geomorfológicos y biogeográficos (ecotopos), pero también en formulaciones cosmológicas de la comunidad local; el paisaje corresponde a una realidad biofísica y una conceptualización humana. Los ecotopos pueden definirse como “categorías naturales”: asociaciones de animales y plantas que responden a un tipo de geomorfología particular. Su identificación se basa en criterios bióticos y abióticos que incluyen la vegetación, los suelos, los seres asociados con estas formas paisajísticas y otros factores. (Guerra, 2015)

Los ecotopos reciben los siguientes nombres: *Pireewashi*, *Aichuwo’ulia*, *Pirewo’ulia*, *Palaaso’ulia*, *Yosu’ulia*, *Miyeechi*, *Walepaashi*, *Joyoyotshi*, *Sootko*, *Aipio’ulia*, *Soosoopa’a*, *Werutpana* o *Kasipanashi*, *Jalaalashi*, *Tayaso’ulia* y *Shaairo’ulia*.

**Tabla 7. ECOTOPOS MARINOS**

<b>Ecotopo</b>	<b>Características</b>	<b>Especies asociadas</b>
<i>Pireewashi</i>	Fondo marino caracterizado por la presencia de pastos marinos de baja altura parecidos a los fideos y también de algas que se encuentran entre 1 y 4 brazas de profundidad	Langosta, mojarra rayada, garrapatero, boca colorá, pargos.
<i>Walepo'ulia</i> <i>Walepashi</i>	En este hay abundancia de ostras ( <i>walepa</i> ). Se encuentra a unas 4 brazas de profundidad.	Pepitonas, peces escorpión, ostras perlíferas, mojarra, boca colorá, garrapatero, raya pintada.
<i>Pireewo'ulia</i>	Cuenta con pastos marinos altos y se encuentra a 6 brazas de agua.	Langosta, pargos, tortugas.
<i>Jalaalashi</i>	Fondo caracterizado por la abundancia de piedras pequeñas, se encuentra a 8 brazas de agua.	Abundantes langostas Pez gato – gallineta.
<i>Shairo'ulia</i>	Formaciones coralinas llamadas <i>shaira</i> en <i>wayuunaiki</i> se encuentra a 9 brazas de agua. Se le considera la raíz del coral.	Pez escorpión, boca colorá, langosta verde.
<i>Aipio'ulia</i>	Fondo constituido por una vegetación marina cuyas hojas diminutas se parecen a las hojas del trupillo, <i>aipia</i> . Se encuentra entre tres y cuatro brazas de profundidad.	Zafiro, cojinua, pargo candil.
<i>Tayaso'ulia</i>	Vegetación marina urticante parecida a la pringamoza ( <i>Cnydoscolus ureas</i> ) se encuentra a 3 brazas de profundidad.	Rayiformes, langostas.
<i>Werutpana</i> <i>Kasipanashi</i>	Se caracteriza por pastos marinos tupidos y de hojas anchas que alcanzan gran altura. Se encuentra a 8 y 10 brazas de profundidad.	Mojarras y pargo rubia.
<i>Palaaso'ulia</i>	Fondo de piedras caracterizado por muchas oquedades en donde se refugia la langosta. Está ubicado a 5 y 7 brazas de profundidad.	Langostas, mero rojo, mero negro, pargos.

Ecotopo	Características	Especies asociadas
<i>Soosopa'a</i>	Fondo marino de piedras negras que se asemejan al bofe de la vaca. Están ubicadas a 5 y 6 brazas de profundidad.	Langostas, mero wasa.
<i>Miechii</i>	Fondo parecido a las tinajas en donde viven las tortugas. Se encuentra a 7, 8 y 9 brazas de profundidad.	Tortugas, mero negro.
<i>Joyoyotshi</i>	Fondo de piedras de tamaño mediano que parecen colocadas en filas. Se encuentra a 10 y 11 brazas de profundidad.	Boca colorá, mojarra.
<i>Sotko</i>	Fondo de piedras grandes que asemejan a las bancas elaboradas por los humanos. Está situado a 10 y 11 brazas de profundidad.	Mero, tortuga verde.
<i>Aichuwo'ulia</i>	Fondo en donde la vegetación marina se asemeja a la planta llamada tuatúa ( <i>Jatropha gossypifolia</i> ). Se encuentra a 6 y 7 brazas de profundidad.	Rayiformes.
<i>Yosu'ulia</i>	Fondo cuya vegetación se parece a los cactus candelabro.	Mojarra rayada, raya, morena, boca colorá.

FUENTE: Guerra, 2015

En desarrollo del proyecto “*Apalaainshi: saberes tradicionales y etnopedagogía del arte de la pesca en la cultura wayuu*”, del semillero de investigación creado en mayo del 2023, se pretende elaborar materiales didácticos a partir de cartillas, láminas, cartografías y otros medios, que contemplen, con relación a los peces, lo siguiente: Nombre en lengua nativa, Significado del nombre, Nombre común, Nombre científico. Información sobre: alimentación, desove o reproducción, captura, abundancia estacional, ubicación o hábitat, Consumo y preparación; otras características, tomando como base la lista contemplada en el anexo.

#### 4.3.4. Los vientos

Los wayuu distinguen ocho o más tipos de vientos, algunos de los cuales son seres mitológicos masculinos y femeninos.

Los vientos dominantes corresponden a los alisios del nordeste y se designan con el nombre de *jepirachi*, pues vienen en dirección de *Jepira* —el mundo de los indios muertos, en el Cabo de la Vela—. De acuerdo con su procedencia mencionan a *palaapa'ajatü* o viento del norte que viene del mar; *palaaijatu* viento del noroeste; *wopujeejatü* de los caminos del oeste; *uchaaajatü* de las montañas del sur; *aruleechi* del sureste; *joutai* viento fuerte del este y *jepiralujutu*, viento amigo de *jepirachi* que se encuentra entre el nordeste y el este. (Guerra, 2015)

Los vientos también se asocian a las estaciones anunciadas por las constelaciones; la estrella *simiriyuu*, que aparece en julio, anuncia a *joutai*, estación del viento del fuerte verano. Es un viento que castiga a los wayuu con largas sequías, arena inclemente y hambre. *Simiriyuu*, es una estrella que antes fue un pescador al que *yolija*, el pelícano, le hurtó sus redes de pesca. Por eso en esta época los pelícanos caen derribados por las ráfagas de viento al viajar en su dirección, compensando de esta manera las redes hurtadas. (Guerra, 2015)

El viento es crucial para la navegación a vela, a la que aún recurren numerosas embarcaciones indígenas. “Los pescadores narran que cuando había bonanza, no había brisa y los pescadores silbaban para que llegara la brisa y llenara las velas. Para llamar al viento se le silbaba diciéndole: “Ven viento, Ahí viene el viento, corre viento, ¿qué vas a hacer con nosotros? Estamos con hambre”. También se tocaba el *ulupu* o caracol gigante. El viento apacible de la bonanza se llama *miimitshi*. El viento de las tormentas que sopla

muy fuerte se llama *wawai*, que es representado por una anciana que viene de lejos y que suele traer la lluvia”. (Guerra, 2015).

Las narraciones wayuu sobre los vientos indican que estos pueden establecer vínculos amorosos entre ellos, alianzas benéficas o relaciones antagónicas. *Uuchijatü*, viento femenino, es la mujer de *jepirachi*. Por otro lado, *jepirachi* y *joutai* son permanentes adversarios: el primero está asociado a la riqueza, mientras que *joutai* es un ser gobernado por la furia y la pereza. “Él es pobre como nosotros”, afirman los pescadores wayuu. Otros vientos pueden actuar como aliados, tal es el caso de *palaaijatu* y *arüleechi*, que ayudan en las actividades del pastoreo uniéndose para traer la lluvia. (Guerra, 2015).

Las narraciones vinculadas a los vientos son de vital importancia en el entrenamiento de los jóvenes pescadores wayuu. “Ellos deben aprender que un viento falso llamado *jepiralujutu* finge ser el propio *jepirachi*, dado su parecido comportamiento con este, y engañar de esta manera a un pescador ingenuo o poco diestro en la navegación. De allí que estas narraciones no deben ser percibidas como simples “historias”, “cuentos” o “leyendas”, pues encriptan conocimientos técnicos vitales para la supervivencia en el mar” (Guerra, 2015).

#### **4.3.5. Etnoastronomía wayuu**

Los conocimientos astronómicos de los pueblos amerindios conforman sistemas de interacción social, relaciones de organización del trabajo y estrategias de información vitales para quienes se producen y reproducen en determinados hábitats. Las cosmologías nativas se expresan mediante metáforas y simbolismos que reflejan el universo, y corresponden a modelos

de gran complejidad ligados a sofisticados desarrollos intelectuales. Arias y Reichel, 1987, citados en Guerra 2015).

Los pescadores wayuu distinguen entre tipos de astros llamados *zorotsü*, planetas o a estrellas muy luminosas, y astros titilantes, que corresponden a estrellas comunes que reciben nombres específicos como *pamo* o *jichí*. Identifican diversas constelaciones como las Pléyades (*liwa*) que desempeñan un papel fundamental en su conjunto mítico y la organización de su calendario, así como la Osa Mayor y la Osa Menor que les sirven de orientación para la navegación. A estos últimos les llaman *aluwasü*, estrellas “camino de embarcaciones” usadas para marcar el rumbo en la navegación y la pesca nocturnas. También identifican “estrellas despertadoras” que marcan tanto el inicio de la pesca vespertina como de la nocturna. (Guerra, 2015).

La Vía Láctea es conocida como *wopü*, camino o *süpüna wayuu outusü*, el camino de los indios muertos, ruta señalada a las almas de los difuntos que marchan hacia *Jepira*, el mundo sobrenatural wayuu. “En las noches de luna nueva puede observarse brillar a este satélite y las escasas nubes forman un círculo de niebla alrededor de su ojo luminoso, a este círculo se le llama *pioui*, ya que así se denomina al círculo que trazan los wayuu en la arena para realizar la danza de la *yonna*. En el firmamento se encuentran, además, las estrellas empalizadas, llamadas *kalaawa*. Estas estrellas son mencionadas en los cantos chamánicos pues las almas de las personas muy enfermas deben saltarlas, con la ayuda de la mujer chamán (*ouutsü*), para escapar de las redes de pesca de la muerte en las que pueden caer atrapadas a semejanza de los peces en las redes humanas. Para darle significado al firmamento los wayuu consideran tanto su dinámica, las interrelaciones de los astros, como su cinemática, que tiene que ver con sus movimientos. De esta manera trazan arroyos, caminos llamados *luwopu* los que, a semejanza de los cauces

terrestres y subacuáticos, pasan de una constelación a otra”. (Guerra, 2015). Las estaciones del año que anuncian las estrellas se presentan en el siguiente cuadro:

**Tabla 8: CONSTELACIONES Y ASTROS**

Nombre <i>Wayuunaiki</i>	Nombre de la estrella	Constelación	Comentarios
<b>Simiriyuu</b>	Sirius	Canis majoris	La estrella más brillante del firmamento.
<b>Juyo'u</b>	Arcturus	Boötes	
<b>Jajapü Juyo'u</b>	de la Osa mayor "Big dipper"	Osa mayor	La mano de <b>juyo'u</b> , las estrellas más brillantes apuntan a <b>juyo'u</b> .
<b>Nekiliishia</b>	Polaris	Osa menor	Estrella del norte, estrella de navegación, indica el camino de la tortuga.
<b>Iruwalaa</b>	Regulus	Leo	Aparece en agosto época de los frutos de la aceituna <b>iruwa</b> .
<b>Matanainjanaa</b>	Cinturón de Orión	Orión	Asterismo de fácil identificación, cercano a <b>Simiriyuu</b> , las estrellas están alineadas entre ellas.
<b>No'u liwa (liwa)</b>	Aldebarán	Tauro	Ojo de <b>liwa</b>
<b>Jimootsuin Juya</b>	Procyon	Canis Minoris	
<b>Wopu</b>	Vía láctea		El camino. Vía láctea en la que se encuentra nuestro sistema solar.

FUENTE: Guerra (2015)

#### 4.3.5.1. Estrellas y sus características

Para los wayuu, cada una de las estrellas del universo tiene un significado. Las épocas del año son determinadas por ellas.

Hay meses en que llueve mucho y otros en que no llueve nada, la forma de llover la dicen las estrellas. Hay meses en que los wayuu pueden sembrar

toda clase de especies; hay meses en que no se podrá sembrar y hay meses en que se sembrará solo algunas clases de cultivos.

Las estrellas fugaces indican un mal presagio en algunos territorios; en otros es abundancia, y en otros es muerte o destrucción. Los luceros *lirúa* son estrellas muy pequeñas, son centrales, están unidas.

El lucero “pamo” es amarillo brillante y se oculta en febrero; cuando se oculta inician las lloviznas; ya no llueve mucho como en diciembre. Simultáneamente aparece el arco iris, hace un frío muy fuerte y trae muchas enfermedades, gripas, infecciones en la piel y gusanos en los animales; en este tiempo no es recomendable hacer marcación en ellos ni capar a ningún animal macho.

De igual manera, las lloviznas de día y de noche dañaran las cosechas; habrá muchas pelusas, mal llamado tuku. En el tiempo de pamo, como hay muchas cosechas, para que están no se dañen, empiezan a sacar los restos de sus familiares difuntos; y con ellos empiezan a marcar animales y a caparlos; hacen esto porque hay comida para los invitados. Empiezan hacer fiestas como la yonna.

Los wayuu que tienen el tesoro llamado walaa, invitan a los amigos importantes y allegados para hacerle una fiesta a walaa; para que les vaya bien en todos los trabajos y no les de ninguna enfermedad.

Este lucero tiene cuatro brazos, formados por muchas estrellas.

**POROLONTESÜ:** lucero que se ve todas las noches y se oculta como a las diez p.m.; esta es mala le gusta tomar el agua. No deja que la lluvia trabaje porque ella le tapa el camino a ésta. Los caminos de la lluvia están al Noroeste o al noreste.

Se oculta al sur-este, pero viene y se oculta al noroeste ó sea en el camino de las lluvias; entonces no lloverá porque ha tapado los caminos; los wayuu dicen que este lucero se bebió el agua y se entristecen si esta de este lado.

**MÜSHALESUIN:** Es un lucero pequeño, verdecito; tiene brazos. Los wayuu le dicen brazos a las estrellitas alrededor del lucero; cuando aparece llueve a mediados de marzo, y florecen dos clases de plantas: patsua, la peonia, y uraichi. Cuando se oculta a mediados de marzo, detrás de pamo, caerán unas lloviznas.

**IWA:** Son siete estrellitas que tienen dos brazos muy grandes. Se oculta entre Abril y Mayo. Cuando se ocultan estas estrellitas los wayuu esperan las lluvias que se llaman iiwa.

Esta lluvia nadie la ve venir; solo hay que estar pendiente cuando se oculten las siete estrellitas, **los ojos de iiwa**. Esta lluvia caerá en cualquier momento, no importa si la temperatura es fuerte o hace mucho sol. El agua de esta lluvia es muy fría, y antes de caer no habrá truenos, ni relámpagos, solo unos pocos en el momento en que este lloviendo. Los animales enfermos mejoraran, y se dará la reproducción de ellos.

En el tiempo de iiwa se podra sembrar únicamente el frijol; (kepeshuna); la patilla (kalapaasü) y la caraota guajira (katsalia). No se podrá sembrar el maíz, el millo porque no tiene semilla.

**PATÜNAIJANA:** estrella formada por varias estrellas; también tiene brazos y piernas. Los wayuu la conocen por sus características visibles en el firmamento. Esta se oculta entre junio y julio un mes después de iiwa; todavía la siembra es buena y es tiempo de iguaraya. Trae mucha agua durante tres días y no correrán brisas; después correrá la brisa nuevamente, más fuerte, y empujara a las otras estrellas que faltan por descargar.

**IIRUWALAA:** Se oculta un poco después de patünajaina en agosto; está formada por una sola estrella, y cambia de color semejante a una lámpara navideña.

Se oculta o llueve cuando los frutos maduros empiezan a caer por la fuerza de la brisa. Se llama así por la aceituna, cuando caen sus frutos; trae un fuerte aguacero que cubre la mayor parte de la Guajira. Si esa estrella se oculta y además las plantas dan muchos frutos, entonces no lloverá en un largo tiempo.

**JUYOU:** significa “ojo de lluvia”. Es un lucero muy grande y brillante de varios colores que se oculta en octubre; también tiene brazo. Sus presagios ocurren fuera de la Guajira, es decir, las lluvias y truenos suceden en territorio venezolano y llueve en la baja Guajira el mes anterior.

Los wayuu de la alta Guajira esperan lluvias cuando se oculta juyou. En este tiempo el wayuu comienza a sembrar toda clase de plantas; este es el juya que los alijunas llaman invierno. Se piensa que cuando este está bravo mata los animales, a las personas, a la siembra; se dice que maltrata a su mujer, la tierra, y esto ocurre por alguna razón.

**OUMALA:** Es otra estrella no muy grande en la dirección de juyou; se oculta en noviembre, en el tiempo de puros aguaceros diariamente que parte la tierra, abre los arroyos, daña las lagunas, cae un aguacero dos veces al día; trae siembras y cosechas.

**JIMO' ONUU:** Es una estrella que sigue la dirección de oumala, es brillante; se oculta a fines de noviembre y principios de diciembre, “cuando ya está lista la cosecha”. También trae mucho aguacero, pero con brisa; puede llover diariamente y también trae muchas enfermedades.

**JI'ICHI:** lleva la misma dirección que la anterior; es brillante, y tiene brazos y piernas. Cuando se oculta cae un fuerte aguacero que será la despedida de la lluvia, y se da inicio al verano.

En tiempo de ji'ichi empieza el frío que traerá la enfermedad llamada poloono, fiebre muy fuerte en niños y adultos; también llega un animal que nadie ve, que es una especie de pájaro que ladra sobre los techos: es ji'ichi que trae las enfermedades.

Hay cuatro estrellas que van en la misma dirección, y para los wayuu son hermanos, el hermano mayor es JUYOU, en cuyo tiempo se inicia el invierno. El segundo hermano es OUMALA; luego sigue JIMO'ONUU: niñas hembra o mujer entre los hermanos y el menor se llama JI'ICHI: estas cuatro estrellas traen mucha agua, desde septiembre hasta diciembre.

**JOLOTSU:** Es una guía para el wayuu, para saber que es hora de pescar, pero no solo lo usa el pescador, sino también quien siembra, quien recolecta los frutos silvestres Y quién caza, porque a esa hora es muy atractivo cazar, porque los animales salen para saludar el amanecer y ahí se puede escoger al mejor ejemplar, igual para el recolector porque puede recoger los mejores frutos Antes que lleguen los animales, igual para el Sembrador lo realiza antes que caliente el sol. Jolotsu está presente en las cuatro fases del año en la vida del wayuu, en iiva, jottaleou, juyou, jimpu. Los cinco luceros anteriores son amigos llueve una o dos veces nada mas así se encuentra en el universo.

**KASIPO'OLUIN:** El arco iris sale cuando termina la lluvia, en el tiempo de pamo, porque allí terminara la lluvia; si sale cuando no va a llover significa que la lluvia estará mal para el wayuu, pues al arco iris le gusta tomar toda el agua. Cuando aparece el wayuu dice *mojusü juya*.

#### **4.3.5.2. El sol y la luna**

Son una pareja de seres que aparecieron en el mundo donde quien manda es el sol por fuera y la luna espera la claridad del sol.

La luna cuando esta de aquel lado por la tardecita, o sea, cuando se oculta a la siete de la noche hacia el suroeste (marzo), significa que no lloverá en la primavera. Donde esté, el wayuu se entristece cuando la luna está mirando hacia el suroeste. Esta significa que habrá mucha hambre para los animales. Si la luna se presenta derecha significa que lloverá; los wayuu se alegran de ver la luna esta posición.

En este momento si la luna esta así será peligrosa de grave estado los wayuu se entristecen si tienen algún familiar enfermo porque hasta ahí llegara su vida. También será peligroso para las niñas; la madre se preocupa por su hija si tiene de once a doce años, la niña dará inicio a sus ciclos menstruales.

Si la luna está llena, los wayuu no pueden construir una casa o una roza; tampoco pueden cortar un árbol o un yotojoro porque se perderá el trabajo; el comején acabará con la madera.

Luna tiene una mujer, una estrella muy grande que se ve por las noches desde muy temprano. La luna es de sexo masculino; otra que es del mismo tamaño gigante, es su cuñado Aura. La mujer de la luna se llama *porolontesü*.

#### **Eclipse solar y lunar**

Para los wayuu el eclipse solar o lunar significa que habrá hambre, guerra, enfermedad. Muchas mujeres darán a luz a niños con defectos físicos; asimismo, los animales tendrán hijos con defectos.

Los wayuu ancianos se encierran en un cuarto oscuro para no mirar el eclipse, y evitar así el hambre, guerra, enfermedad o hijos con defectos; gritan

en grupo, otros cantan, otros lloran, otros tocan los tambores, otros tocan el masi, wawai, sawawa. Otros wayuu bailan, tocan el tambor, hacen toques con piedras, suenan las rulas. Hacen comidas en su honor, la yonna, la shapülana de frijol, cebo, paticas de vaca con maíz.

“Cuando sucedió el eclipse; pensamos que se iba acabar el mundo por tantas guerras y violencias que suceden cada día. Ha cambiado el tiempo de lluvia, no llueve cuando corresponde, siempre sucede lo mismo. Abundancia de estrellas significa riquezas; en alimentos, producción, siembra.” (Víctor Deluque)

**Tabla 9. CALENDARIO ESTACIONAL AGRÍCOLA**

<b>Estación</b>	<b>Característica</b>	<b>Siembra</b>
Primavera “Iwa”	Se presentan en los meses de abril y mayo con lluvias cortas que permiten la siembra	Maíz cuarentón, patilla y frijoles guajiros
<b>Verano</b> “Josow”	Se da entre los meses de mayo junio y julio. Se recogen las cosechas y se prepara la tierra para una nueva siembra con rozas y quemas	No se siembra
<b>Invierno</b> “Irruwala”	Con lluvias fuertes que se presentan entre los meses de septiembre a diciembre	Maíz blanco, ahuyama, melón, yuca, frijoles, millo.

FUENTE: elaboración propia

#### **4.3.6. El agua en la cultura wayuu**

Las diversas culturas han construido una diversidad de complejos simbólicos con relación al agua, lo cual permite construir significados

referentes a ésta. Esta polisemia del agua también se hace presente en la cultura *wayuu*.

Para Michel Perrin (1980), el mundo simbólico guajiro asocia de manera antagónica elementos diferentes y contradictorios, especialmente la pareja mítica *juya/pülowi* seres multifacéticos, dotados de poderes sobrenaturales que salvan, vengan, contaminan y/o enferman a las personas. En el pensamiento mítico *wayuu* lo que está en oposición se vuelve complementario: lo móvil y lo fijo de estos seres míticos se correlaciona con los principios de “vida” y “muerte”. Para los *wayuu* las lluvias son garantes de vida mientras que los *pülowi* son portadores de muerte.

*Juya* cumple el rol de salvador y creador. Para los *wayuu* la vida es producto del apareamiento entre *Juya* (el agua de lluvia) y *Mma* (la tierra); la lluvia fertiliza la tierra y en este acto nacen las diferentes generaciones *wayuu*. De allí se forma en la conciencia *wayuu* una internalización de la fuerza fertilizadora de la lluvia como fenómeno ambiental y también como deidad originaria de la vida. “Todo esto lo comparte con *Juya*: la deidad de las lluvias que preside la fertilidad y la abundancia” (Paz Ipuana, 1987). La estación de lluvias es motivo de preocupación porque fomenta enfermedades y causa muchas muertes. Como le decía un guajiro a Perrin: “todas las enfermedades en el agua, la fiebre, los gusanos en los pies, la tos, son los compañeros de *Juya*” (Goulet, 1976).

Benson Saler (1988) considera que el pensamiento mitológico *wayuu* establece una continuidad entre el mundo de los seres humanos y el mundo del más allá. Por la estación de las lluvias desde donde pueden hacer llegar sus bendiciones y apoyo, pero también destrucción y muerte.

Por su parte *pülowi*, en su dimensión múltiple, actúa en las profundidades tanto terrestres como marinas, en grandes extensiones de

aguas estancadas, agujeros o aberturas en la tierra o en las rocas. Contamina los lugares que frecuenta y produce enfermedades mortales. *Pülowi* se apodera de un sitio para hacer daño. La *pülowi* se identifica por sus características. También se asocia con lugares de tierra y mar. Todos los lugares *pülowi* son peligrosos y a menudo mortales. La *pülowi* de agua se traga a las personas; la succión significa el acto mediante el cual da muerte a sus víctimas, seres humanos y animales domésticos.

Desde esta perspectiva, el agua puede ser vista como un vasto sistema de oposiciones cuyos atributos instituyen temporalidades e intensidades diferentes. La presencia del agua, de la lluvia, ha sido una clara referencia al tema de la vida y de la muerte: el agua clara, que fluye, no tiene el mismo sentido que las aguas estancadas y profundas del jagüey, el agua tranquila significa lo contrario del agua violenta encarnado por *juya* y *pülowi*.

Para los wayuu la lluvia es su padre y la tierra su madre, *JUYA* fecunda a *MMA* y se originan las plantas, la segunda generación, con apariencia humana, cualidades y oficios diversos; ejemplo de ello son los mitos como el de aipia “trupillo”, un wayuu encargado de curar las fracturas; hoy día la corteza del árbol sirve para entablillar.

Luego *Juya* se dio cuenta que hacía falta algo. Entonces apareció la tercera generación formada por los animales “*Uchii*”, en sus diferentes especies, primero los del agua, después los de tierra, entre ellos los pájaros, que tenían forma humana.

*Juya* envió un potente rayo que rajó la tierra, partió las rocas y en pedazo quedaron grabados los símbolos de los clanes; los repartió entre los miembros de la tercera generación, los animales; dijo *Mma*: estos serán la marca de su *e'iruku* “carne” por todos los tiempos para sus hijos, nietos y demás descendientes.

Tiempo atrás las lluvias eran seguidas, hasta que la tierra se transformó, cuando aquel joven le tumbó los dientes con una flecha a la mujer de la vagina dentada; la tierra cambió y los sobrevivientes ya no fueron Maleiwa (seres mitológicos con poderes especiales).

*JOKTAI* “el viento”, es el encargado de repartir los símbolos claniles wayuu. Es reconocido como el de la estación seca, en comparación con *juya* no hay muchos mitos, ni leyendas, ni anécdotas, ni ritos relacionados con *joktai*.

Está ligado a *pūlowi*, y ambos representan la sequía; en los lugares donde se encuentre *pūlowi* siempre habrá mucho viento, es un viento fuerte, cálido y desecante. *Joktai* es interpretado como el tiempo “del viento y del hambre” (*joktai-jamü*), durante este, se deshidrata el suelo, los animales mueren de hambre y hasta los wayuu sufren por alimento. Una práctica es abandonar el territorio con el rebaño para situarse en un lugar donde haya agua y comida para los animales.

#### **4.3.6.1. Juya: la lluvia**

En la cosmovisión se encuentra la forma en que los wayuu representan e interpretan fenómenos naturales tales como la lluvia y el viento.

*Juya* como fenómeno meteorológico: en wayuunaiki, cuando es tratada como sustantivo femenino, designa primeramente a la lluvia en su sentido de fenómeno meteorológico. En un sentido más restrictivo *Juya* designa la gran estación húmeda, también utilizan la palabra derivada *JUYAPÜ* que se opone claramente a *JOUKTALE'U* “el viento” (gran estación seca) o *JOUKTAI-JAMÜ* (estación seca-hambre para los animales).

Las lluvias de la gran estación húmeda están asociadas a *JUYO'U*, la estrella Arturo, estas lluvias se producen en el período en que el astro

desaparece del horizonte, ello corresponde a los primeros días del mes de octubre y generalmente se da la máxima intensidad de las precipitaciones, Juya se opone a otras lluvias asociadas a otras estrellas, ejemplo las lluvias de *IIWA*, pequeñas lluvias de Mayo. *Juya* también designa al año, que es la unidad mayor del tiempo para el wayuu, corresponde a un ciclo estelar, referido al tiempo que pasa entre dos desapariciones consecutivas de Arturo.

En el mismo orden de ideas la palabra *auyase* (*u ouyase*), “edad” deriva directamente de *Juya*, pues en la acepción de año aparece en expresiones como: *sūlatapa wanee Juya*, “que pase un año”, (*alataa*, pasar. Sū- singular femenino), *kettain Juya* “cumplió un año”.

Por otro lado, *Juya* es el nombre dado al personaje mítico masculino, considerado por los wayuu como el “señor” de la lluvia, padre de los wayuu, esposo de *Mma*, también *Pūlowi* (personaje mítico) es su esposa. Posee poderes sobrenaturales y mágicos; juya llega con las patillas, los melones, el maíz, las vacas tienen leche, los ovejos, chivos y los marranos engordan; es un experto cazador, *Juya* es muy viril, tiene innumerables hijos, numerosas mujeres jovencitas *pūlainrū* (pretenciosas que viven recluidas, rechazando a todos los hombres que quieran ser su marido).

Esta polisemia de la palabra *Juya* tiene importantes consecuencias. Será suficiente dos ejemplos para mostrarlo; el vocablo *juyo'u*, que designa a la estrella de Arturo, está compuesto por las palabras *Juya* y *o'u*, esta última significa ojo (del hombre o animal), o hueco, orificio (toda abertura de pequeño tamaño y de contorno bien delimitado que puede estar en el suelo, en un muro, en un vestido, etc., por ejemplo, “la perforación del lóbulo de la oreja” se dice *so'u ache'e*, “la puerta de la casa” *so'u miichi*, “la madriguera de la serpiente” *so'u wüi*, etc.). *Juyo'u* puede por lo tanto entenderse como el “ojo de *Juya*” o “el hueco de la lluvia”.

**Tabla 10. Oposiciones entre Juya y Pulowi**

CATEGORÍAS	JUYA	PULOWI
Hombre Mujer	Personaje “Hipermasculino” Rapta las jóvenes Pülairü.	“Hiperfemenina” Rapta a los hombres, cazadores o pescadores demasiado diestros.
Lo móvil y lo Único Lo fijo y lo múltiple	Es móvil ( <i>kakuashi</i> ) y único ( <i>waneshi</i> ) Recorre el territorio para llover	Es fija ( <i>jiimatsü</i> ) y múltiple ( <i>maimasü</i> ). Se encuentra en varios lugares del territorio.
Lo alto Lo bajo	Reside muy alto sobre la Tierra <i>iipünaapüna</i>	Es subterránea y submarina, se desciende por las depresiones y orificios de la tierra.
La uniformidad La diversidad de apariencia	Es anunciado por libélulas y otros; aparece como un indio cualquiera.	Aparece bajo las formas de diferentes mujeres, <i>alijuna</i> o wayuu
La lluvia La sequía	<i>Juya</i> es la lluvia, él la personifica, ella es su poder.	Asociada con la sequía se opone a la lluvia, la sequía viene de la tierra.
Del lado de La vida De la muerte	Sinónimo de renacer y de vida; aunque también da muerte en su llegada a la tierra.	Es la que da la muerte los lugares donde se encuentra son extremadamente peligrosos.
Del lado del Cazador Del lado de La presa	Maestro de los cazadores, caza o hace cazar la presa que abunda en sus tierras.	Es la dueña de la presa y de todos los animales salvajes del agua y de la tierra.
Plantas Cultivadas Plantas Silvestres	Estrechamente ligado a la horticultura. Abundan las plantas Cultivadas.	Cerca de lugares pulowi hay abundancia de plantas silvestres, los wayuu organizan recolección.

CATEGORÍAS	JUYA	PULOWI
Lo frío Lo caliente	Se asocia a las “tierra fría” <i>saamatui</i> , también <i>jemiai</i> , en esas tierras no se perjudica el wayuu.	Para los chamanes son “tierras calientes” <i>walatshipa'a</i> ( <i>walatshi</i> , calor).
Lo claro oscuro Lo	El mundo de la claridad, el día ( <i>ja'ipa ka'i</i> ) y la noche ( <i>aipa</i> o <i>sawai</i> ) se oponen.	La oscuridad, seres portadores de la muerte ligados a <i>Pulowi</i> ; operan al ocultarse el sol.

Algunos wayuu tienen conciencia de esta doble etimología y de la ambigüedad que resulta de ella. Para explicar la segunda afirma que el hueco evocado es aquel figurado por la estrella de Arturo, a través de la cual sale la lluvia de los primeros días de octubre. Es por lo tanto la primera de las acepciones la más corrientemente aludida, ya que asocia a una figuración más completa del personaje mítico en el cielo nocturno.

En efecto, si la estrella Arturo es el ojo de *Juya*, dos constelaciones llamadas *sütüna Juya* representan sus brazos. El uno va en dirección al norte, de Arturo a la Osa Mayor, el otro dirigido hacia el sur, tiene un trazo mucho menos definido. Aquella relacionaría a Arturo a la Cruz del Sur atravesando la Virgen y el Centauro, algunos wayuu afirman que *Juya* tiene un solo brazo, el del norte correspondiendo en realidad a constelación mejor definida. Para justificar esta anomalía, los defensores de esa tesis recuerdan un accidente del cual *Juya* fue víctima, su brazo habría sido arrancado durante una de las pruebas del “juego de la cabra” una de las principales fiestas wayuu.

Por otro lado, las dos maneras que tienen los wayuu de decir y por lo tanto de interpretar ciertos fenómenos atmosféricos relacionados con la lluvia servirían de segundo ejemplo, así, “llueve” se dice *sh'ittüin Juya*, o *ni'ittüin Juya*, designando al femenino en la primera expresión puede literalmente ser

ofrecida “(la) lluvia cae”; la segunda concedida al masculino, puede ser traducida por “*Juya lanza*”, sobre-entendido: como lo hace un cazador.

Los relámpagos son el arma de *Juya*; *nüka'apüla Juya* “el arma de *Juya*”, o *süka'apüla Juya*, “el arma de la lluvia”; trueno se dice *nütürüla Juya* “el gruñido de *Juya*”, o *sütürüla Juya*, “el ruido sordo de la lluvia”; se presentan en forma masculina y femenina, pero los que conocen los mitos utilizan la forma masculina.

### **Ritos de la lluvia**

Hacia finales de la estación seca, los wayuu de la Alta Guajira ejecutan un rito que consiste en tapar los agujeros cavados por ciertos iguánidos. Estos agujeros, dicen, impiden llover; las gentes se reúnen, juntan los últimos víveres disponen y organizan una fiesta, durante la cual los hombres obstruyen los orificios de los reptiles con tierra y piedras también con basura. Los reptiles están asociados a *pülowi*, tapar los orificios de las galerías que ellos cavan en el suelo es prohibirles salir y así eliminar de la superficie de la tierra los elementos que se oponen a *Juya*. Este rito se ejecuta “para impedir salir a *pülowi*”.

### **El arco iris y los reptiles**

Los wayuu lo explican que el arco iris de la boca de serpientes o de ciertos reptiles. El arco iris se opone a la lluvia como la estación seca se opone a la húmeda, para justificar el arco iris los wayuu recurren a las representaciones de *pülowi*. Al mismo tiempo afirman que la lluvia y el arco iris son complementarios y ambos necesarios como *Juya* y *pülowi*, son homólogos; “sin arco iris llovería sin cesar”, dicen: sin *pülowi*, *Juya* se volvería abusivo.

### **Kaa'ulayawaa, “Fiesta de la Cabra”**

Cuando las lluvias de septiembre eran abundantes y permitían ricas cosechas, los wayuu hacían grandes festejos llamados *kaa'ulayawaa*, literalmente “fiesta de la cabra”. Esta práctica actualmente ha desaparecido, en razón del cambio de las prácticas económicas; los wayuu sienten nostalgia al evocar el *kaa'ulayawaa*. Durante esta fiesta se organizaban juegos de carácter teatral y competitivo llevados a cabo por los “cantantes” que controlaban su ritmo y desarrollo.

Uno de los juegos representa un combate entre “la nube y *wanülü*”: *wanülü atkashi süma siruma*, literalmente: “*wanülü* combate con la nube”. Consiste en la lucha de dos hombres que representan el uno a la nube y el otro a *wanülü*; la regla del juego quiere que se termine con la victoria de juya, lo cual ilustra la oposición entre Juya y Pulowi, representados por la nube y por *wanülü*; se aseguraba la victoria simbólica de la nube, para reafirmar la confianza de que la lluvia logra imponerse sobre la sequía, la vida sobre la enfermedad y la muerte.

Otro juego es el combate del “mar contra el agua”, *palaaya atkasü sümaa wüin*. Se trata de las de las aguas de las crecidas súbitas originadas por la lluvia, que caen furiosamente sobre el mar. Los jugadores se dividen en dos grupos iguales, alineados se ponen espalda a espalda tratando de empujarse mutuamente. “Siempre el agua gana; aquellos que representan al mar deben dejarse dominar”, dicen los wayuu. Así, un fenómeno natural reviste una significación altamente simbólica; este juego constituye el sistema homólogo de la pareja formada por juya y pulowi: el mar representa el “principio pulowi”, el agua de la lluvia representa el “principio juya”.

### **Utilidad Del Agua De Mar**

El agua de mar tiene diversos usos:

- Para bañar a las ovejas cuando tienen pulgas.

- Para curar la varicela; el baño de mar seca los granos que deja en el cuerpo.
- Para curar la gripa.
- Cuando alguien sueña que le puede ocurrir algo malo, se debe bañar en el mar, pero bien temprano, y contar de una vez el sueño.
- La outsü, acostumbra bañar a los niños en diciembre para que no se enfermen al año siguiente; los llevan el mismo día (1 o 2 días antes de la pascua) bien temprano, niños de meses a 6 años, para que el mar se lleve todos los males y el *yoluja* (espíritu maligno) no los mire.
- Cuando asesinan a una persona, se le riega agua de mar en la urna; así, quien lo mató, se pone barrigón y se va secando hasta que muere. A veces la bóveda se deja abierta durante 3 días para hacer los riegos con agua de mar.
- Para aligerar el parto las comadronas usan las espinas de peces como el chucho y sábalo. Colocan brasas en un recipiente y echan el esqueleto de estos pescados.

## CAPITULO V LOS WAYUU APALAAINSHI



Anuwa, canoas en la playa de Popoya

## 5.1. ¿Qué significa apalaainshi?

Desde la lingüística del wayuunaiki, es un término que se deriva del vocablo KAPALAAINSHII, traducido como “wayuu cuyo dominio territorial es la extensión de la mar”, en oposición a los wayuu dedicados a las actividades de pastoreo.

• A-	• -PALAA-	• -N-	• -SHI
• Impersonal	• la Mar	• ?	• masculino

**Apalaainshi** se le llama al pescador porque no tenía un lugar fijo para vivir, se movía constantemente de un lugar a otro, porque el pescado no estaba en un solo sitio y él va buscando y cazando y ese tránsito no lo realizaba él solo, sino que se llevaba a su familia con él y él seguía a *Jepirachi*, viento del noreste, quién le anunciaba qué pescado había en el mar, si era tiempo de pargo o tiempo de cojinua o de otro pescado.

**Apalaainshi** se refiere a una persona que no está en un solo lugar. El que se instala cerca del mar. Los llamados apalaainshi por los pastores, se autodenominan **Jolojui jime**, es decir, pescadores

“Antes de la cría de animales que llegaron de Europa, el apalaainshi era el wayuu de más alto estatus, porque tenía el poder de presa del día, y maneras de intercambiar el pescado por otros productos con otras familias; pero todo cambio con la llegada del sedentarismo de la cría de animales, donde el pastoreo toma fuerza, porque los animales como los chivos, ovejas y vacas eran muy necesarios para los velorios, para las dotes, para recompensar una falta, y también para dar solución inmediata a cualquier necesidad, mientras que el apalaainshi depende de una buena pesca para

obtener un recurso, sin contar que en los velorios no se puede ofrecer pescado y tampoco sirve para pagar faltas. (Heider Mengual, Com. Personal)

“Además, el apalaainshi también empieza a generar desconfianza, cuando quería tomar por esposa una hija de una familia, como eran personas de campaña, la mamá o el papá de la joven decían: ¿Qué será de mi hija? ¿Cuándo conoceré a mis nietos? ¿Cómo sabré que mi hija va a estar bien?” (Heider Mengual, com. Personal)

Otro término para un wayuu pescador es *olojuin jimé*, literalmente, 'cazador de peces'. Hoy día la caza y la recolección son actividades marginales debido a la desaparición de la caza mayor y al uso cada vez mayor del mercado para la adquisición de la mayoría de los productos alimenticios, la pesca, tanto en el mar como en lagunas costeras, sigue siendo una fuente importante de subsistencia, tanto en términos de alimentos como de venta de pescado. (Mancusso;2010)

Algunos wayuu migran a la playa con el fin de aprovechar recursos disponibles en ciertas épocas del año (sal, peces, crustáceos y moluscos que quedan atrapados en las lagunas cuando se cierra la comunicación con el mar), estrategia utilizada por individuos y grupos de parentesco que poseen poco ganado. Esta migración se denomina *apalaanja*, término relacionado con apalaainshi, que probablemente se refiere a los casos en que la estadía en la costa se vuelve permanente. (Guerra, 2012).

En la tradición oral wayuu Juyá era un wayuu apalaainshi que tenía nasas para colocar entre los manglares y atrapar diversas especies, en lugares donde las corrientes fluyen y el agua era más profunda:

“Había un anciano wayuu que era un ladrón, fue a vaciar las nasas antes del amanecer, tomó el pescado y lo puso en su saco. Este wayuu era el cocodrilo (*kayushi*).

“Los Wayuu no sabían quién robaba el pescado, se preguntaban quién era.

“Decidieron ponerle una trampa y colocaron algo que era pulasü, similar a un cangrejo, debajo de las nasas de langosta.

“Cuando puso su bolsa allí para poner el pescado y comenzó a levantarlo, falló y quedó atrapado.

“Los Wayuu llegaron al amanecer y encontraron el cocodrilo allí. 'Ah, fuiste tú quien robó nuestro pescado'.

“El cocodrilo tuvo que darles una hija en matrimonio, como compensación por el robo. En el pasado, las estrellas (*jolotsü*) y el cocodrilo eran wayuu

(Joaquín 'Etkuash' Wouriyu, de unos 80 años, Tocoromana, EN Mancusso 2011/2010).

*Juyá Simirriyu*, la estrella Sirio, es otra manifestación del abuelo de los wayuu que trae las lluvias. Era un pescador wayuu, dueño de su red de pesca (kusú), y pescaba en la laguna y en el mar, tenía sus nasas para atrapar langostas.

“En un período de hambruna dijo: "vamos a buscar comida, en un lugar donde hay peces". Convidó al pelícano (yolija): "¿Vendrás conmigo?"

"Espera, quiero reparar tu red, tráeme un hilo". Dijo Yolija.

“Simirriyu se lo trajo y el pelícano comenzó a reparar. Durante la noche, el pelícano fue quitando la red, fue a la canoa que Simirriyu le había prestado, llegó a un lugar llamado Yoliijaje ('lugar de los pelícanos'), que se encuentra en Alta Guajira.

“Entonces Simirriyu se enojó y lanzó un fuerte viento contra él, diciendo: "qué mala acción robar mi red".

“El pelícano fue a un lugar más al sur llamado Machiragua, donde vive ahora. Allí el viento era demasiado fuerte para pescar, no atrapó nada, y por esta razón ahora en julio [temporada cuando Sirius se levanta] los pelícanos mueren. Esto sucede porque el pelícano roba la red.

“En el pasado el pelicano era un wayuu que pescaba, pero no tenía una red.

Luego se convirtió en un pájaro, la canoa se convirtió en sus piernas y la red permaneció en su boca, su garganta estaba inflamada por el poder de Simirriyu que sopló el viento.

El pelicano atrapó el pez, pero no pudo contenerlo, porque su garganta estaba inflamada.

Por esta razón, en julio, cuando Simirriyu se levanta (*juittüin*), comienza a soplar un fuerte viento y los pelícanos mueren

(Carlos 'Chieta' Epiyuu, Guasima. EN: Mancusso, 2010).

## 5.2. Los asentamientos de los apalaainshi

Los pastores wayuu llaman a los habitantes de la zona costera “apalaainshi”, término despectivo con alusiones geográficas, pues traducido literalmente al español significa playero: que vive a orillas del mar. Algunos de los grupos familiares asentados cerca al litoral poseen también rebaños de cabras y ovejas, pero su calendario social y económico, conocimientos y patrones migratorios, están fuertemente orientados hacia el aprovechamiento de los recursos del medio marino. (Guerra, 2012)

Apalaainshi –playero- también denota una limitación del área de dominio terrestre de los pescadores a una zona ubicada en la playa. Allí se asientan los grupos de pescadores, en pequeñas enramadas, lugar de vivienda y almacenamiento de implementos de pesca (atarrayas, lanzas, embarcaciones)

La mayor parte de los asentamientos *apalaainshi* se ubican en la costa occidental de la península de la guajira, desde la boca de Camarones hasta Castilletes, continuando en el lado venezolano en las comunidades de Neima y Cojoro. El territorio costero wayuu en la península de la guajira se divide en

dos sectores. El primero abarca desde Laguna Grande hasta el Cabo de la Vela, y el segundo desde este hito hasta Castilletes, diferenciación relacionada con las características morfológicas y sedimentarias de la plataforma continental. El primer sector, territorio donde se desarrolló la explotación perlera en los siglos XVI y XVII, abarca unos 135 km de litoral, y allí se registra el mayor número de comunidades apalaainshi.

Las reglas de acceso a los recursos marinos deben ser entendidas en el marco general del sistema social y económico del cual forman parte (Duremberg y Pallson, 1987, citado por Guerra, 2012). Así, es preciso identificar las características de los asentamientos, en consonancia con las relaciones espaciales entre las unidades políticas y sociales wayuu; el concepto de “patria wayuu”, o “woummainpaa: nuestra tierra desde el pasado” (Goulet, 1981) corresponde a una extensión geográfica humanizada por uno o varios grupos de parientes uterinos, los cuales la identifican como lugar de pertenencia y origen ancestral mediado por un cementerio. Diversos hitos dan sentido de pertenencia a éste territorio: cementerios, viviendas, lugares míticos, fuentes de agua, tierras de pastaje, caza, agricultura y recolección, que histórica y socialmente, han sido ocupados por sus habitantes.

La patria wayuu de los apalaainshi incluye las bocas de lagunas, áreas de salinas y playones, lugares donde se realiza una explotación estacional de los recursos pesqueros. Allí pueden residir los hijos biológicos y clasificados, más los afines del grupo familiar, con el consentimiento de los parientes uterinos ligados al territorio, (apüshii).

## VIVIENDAS APALAAINSHI EN EL CABO DE LA VELA



www.bdigital.ula.ve



La patria wayuu puede albergar diversos vecindarios o rancherías. El vecindario y/o ranchería es un conjunto de viviendas en las cuales se encuentran personas unidas por nexos de consanguinidad, residencia y afinidad. Aquí, el nivel de cooperación económica es más estrecho. Además, el vecindario tiene también un nombre que corresponde al sitio específico de

este nivel de asentamiento o a un hito cultural o geográfico. La vivienda o “Miichipa”, está formada por las diversas construcciones necesarias para la vida de una o varias familias nucleares, así como para el desarrollo de sus actividades económicas. Una vivienda se compondría de la unidad de habitación, la enramada, la cocina, el corral, y en algunas zonas: la “roza” o área de cultivo.

En las rancherías *apalaainshi*, la vivienda tiende a ser más sencilla que entre los pastores y posee, generalmente, menos componentes. Usualmente, la vivienda es construida con paredes y techo de yotojoro, varas secas de cactus, o también en barro y palmas, de acuerdo con la oferta de estos materiales en el área en donde esté emplazada. Las enramadas, luma, constituyen el espacio social de la vivienda, en tanto que la habitación está reservada a los miembros de la unidad familiar. En estas enramadas el pescador teje pacientemente sus redes, pesa el producto de una faena de pesca y recibe a sus visitantes.

En algunos asentamientos, como Las Delicias y “Popoya”, se encuentran en la propia orilla conjuntos de enramadas que amparan las embarcaciones. En ellas, también se realizan las transacciones con los intermediarios y en el momento de arribo de las lanchas, en la mañana o la tarde, se aglomeran numerosas personas. Cerca, las mujeres evisceran, descaman y retiran las huevas de los peces capturados por los hombres. Los pescadores tienden a ser muy recursivos al momento de tornar funcionales diversos elementos del entorno de sus viviendas. Por ejemplo, un arbusto seco sirve a las mujeres para colgar vasos y tazas de metal de sus delgadas ramas o se improvisa como área de cocina. Caparazones de tortuga se emplean como singulares bandejas de alimentos. En los bajos techos de algunas viviendas se pone a secar el pescado y en las aguas someras, situadas al frente de éstas, se colocan las nasas que conservan vivas a las langostas

hasta el momento de su entrega a los intermediarios y/o a los agentes de empresas pesqueras. (Guerra, 2012)

Cuando escasea la pesca, los apalaainshi se desplazan a otros territorios costeros, excursiones que pueden durar entre dos semanas y un mes, aunque algunas personas afirman que anteriormente éstas solían extenderse hasta dos meses. Estas campañas se denominan “*apalaanja*”, y convocan a conjuntos de entre tres y quince embarcaciones con sus respectivos tripulantes, quienes establecen campamentos temporales en los cuales las responsabilidades de armar las enramadas, pescar, salar los peces capturados, reparar las redes, buscar leña y cocinar, se comparten por igual entre la población masculina que las conforman.

La estación más propicia para realizar estas expediciones de pesca, es la correspondiente a “Iwa” (abril-mayo) y, de acuerdo con el calendario lunar, la fase oscura de la luna es la más propicia porque se capturan las especies de mayor valor comercial como es el caso de los pargos, meros, sierras y otros. Para algunos pescadores, los campamentos pueden levantarse libremente y no se requiere pedir permiso a los grupos familiares asentados en esa área costera para realizar las tareas de pesca. Otros, sin embargo, afirman que se acostumbra avisar con anticipación a los habitantes seculares de un territorio sobre la llegada de los visitantes. Otro tipo de campamentos temporales se levanta cerca de las charcas de sal durante el verano, época en que se realiza la extracción de este recurso natural. Estos campamentos son prontamente improvisados, cuentan con la presencia de mujeres y se construyen con sacos, lonas, retazos de madera e incluso cartón. Adicionalmente, durante las estaciones caracterizadas por la abundancia de tortugas, en los territorios costeros de “Mülujui” y “Müsishiipa”, situados entre Carrizal y el Cabo de la Vela, se encuentran numerosos campamentos de pesca bajos los raquíuticos arbustos improvisados con telas y madera. Mediante estas minúsculas

adecuaciones que les sirven de vivienda temporal, los pescadores buscan principalmente la protección de la sombra que alivia las condiciones caniculares del desierto guajiro.

### 5.3. La pesca, actividad ancestral Olojoo Jime<sup>11</sup>

En tiempos remotos, años 1960, época de los abuelos pescadores, la labor de pescar era realizada en canoas hecho de un gran árbol grande y grueso que lo convertían en cayuco (anuwa'a) y pescaban con cordel, se hacía manualmente, consiste en colocar en un anzuelo N<sup>a</sup> 10, una carnada pequeña sostenido por el pescador y cuando el pez picaba la halaban hacia afuera del mar y obtenían su pesca. Antes no existían los chinchorros de pesca (*no'ojotsu ta'alaya suma'ainwa*).

**La pesca** tiene un carácter complementario y estacional. La época propicia para esta actividad es durante el tiempo seco. La dieta de algunas familias ribereñas cambia, incorporando el pescado como principal alimento estacional.

En su gran mayoría, los wayuu apalaainshi comienzan a pescar a temprana edad (10 a 12 años), como ayudantes de sus padres o personas mayores. Empiezan hasta ciertas brazas de profundidad, pues no se pueden arriesgar a penetrar tanto en el mar. Al comienzo es difícil, se marean, y para superar esta situación que conlleva vómitos, se mojan la cara con agua de mar fría en alta mar, muy diferente a la de la orilla. A cualquier hora en alta mar sólo ven neblina, hay frío; "*shia teraka jemiai*" (lo que veo es frío).

---

<sup>11</sup> Entrevista a Johana Illidge, mujer wayuu de Mayapo

La vista de estrellas fugaces trae buena suerte en la pesca. Muchos han presenciado lluvia de meteoritos, parecida a los juegos artificiales. También proporciona buena suerte bañarse con agua de malambo antes de salir a pescar.

No se pesca cuando hay mar de leva, es peligroso para los cayucos; y cuando el cielo está muy nublado, por creencias y prohibiciones de los ancianos y los relatos míticos. La hora buena para salir a pescar es a las 2 de la madrugada, guiándose por la estrella *jolotsü* que sale por el oriente; cuando está arriba en el cielo es media noche; regresan a las 6 o 7 a.m.

*Palaanain*, el lugar por donde pasan barcos grandes, tiene unas 40 a 42 brazas de profundidad. Allí no hay rastros de la tierra, lo único que se ven son delfines, quienes siguen a la lancha como si fueran perros, y al momento de anclar desaparecen. Para este viaje llevan solamente chicha; *jepirachi* (el nordeste) no les deja dar hambre.

### **Tuo'olojo shiatale'e wayuu mayapujewalu, La pesca como actividad económica.**

Las condiciones de los pescadores en la comunidad de Mayapo no son las mejores por falta de herramientas apropiadas para desarrollar esta actividad, ya que la sociedad comercial está siempre implementando novedosas herramientas y procesos de pesca. Para los pescadores es más seguro y confiable la pesca artesanal, dicen *wayakaninu'a wachekuit ma'ayaa* y de eso vivimos, nuestros hijos además de estudiar deben alternar la actividad de pesca, ojalá que en el internado tuvieran ese énfasis pesquero, *shikiraajuit sulu'u ekira'ajapulekat tu o'olokat jima'a*.

La mayor parte de la población aproximadamente el 40% se dedica a la pesca incluyendo la compra y venta de pescado. La pesca artesanal está destinada al autoconsumo y comercialización.

En vista de que la actividad de pesca es considerada una fuente generadora de empleo, se constituye en el año 1996 la organización denominada Comité de Pescadores Artesanales y Ordeñadores de Cabras. En la actualidad el comité de Pescadores está conformado por 136 socios adscritos a esta Organización, distribuidos de la siguiente manera: 17 mujeres amas de casa (polo'o shiki akaratschi) y 118 hombres (*wane shiki'i me'ekisaat*) indígenas wayuu. En relación con la administración está liderada por un hijo de Mayapo (*su'uchon Mayapu*) José Gregorio Riveira Rodríguez. De acuerdo a lo anterior podemos decir que la constitución de esta organización más que un privilegio fue una oportunidad de trabajo y por ende el camino para lograr una mejor calidad de vida de los pescadores (o'olojuli). Por medio del comité pueden elaborar y presentar proyectos que describan las necesidades de los pescadores de Mayapo (*cho'oujawa naamut na'a o'olojulika'ana*).

Los pescadores realizan otras labores que tiene que ver con la pesca, es la de ei'inaa talaya'a, remendar los chinchorros de pesca, del cual ganan de cada hilo \$ 15.000, y si son 10 equivale a \$ 150.000.

Por otra parte, no se cuenta con un sistema de conservación de pescado, red de frio (su'upula anajaya jime'e) que le permita al centro de acopio el almacenamiento de mayor cantidad de pescado para poder atender las demandas de importantes restaurantes, ofreciendo un pescado de calidad, logrando así un beneficio mayor para los pescadores.

### **El Pescador**

Pescar es un trabajo que implica esfuerzo y dedicación, comenta el señor Marcelo (aya'atawamain) no es solo trabajoso si no también divertido; él recuerda una anécdota: una vez casi nos volteamos pescando una tortuga grande y no dábamos para subirla a la canoa ¡Ay! *A'ituala'a nojo'oleru woutuin*

*walujain*, será que no podremos llevarlo y nos reíamos a carcajadas, de pronto paso una canoa y nos ayudó (*amuliajuin*).

### **Importancia del Pescador**

*Na'a apalaanchikaan suluu ma'a kasuutat*, Los pescadores de Mayapo son personas de bajos recursos económicos, que desarrollaron el arte de pesca a través de la experiencia y saberes que van de generación en generación. En relación con las personas dedicadas a esta actividad uno de ellos es el señor Marcelo Pérez Sijona del clan Sijona, nacido en la comunidad Jalitpa (Tuuma'a kanuliakat jalitpa) en el año 1970 hijo (Suchon) del señor León Pérez del clan Ipuana y la señora Elicada Flora Sijona del clan Sijona, quienes se dedicaban a la actividad de pastoreo (aru'uleja – kaula), y pescar productos del mar (o'olojo – jime'e) y el arte de tejer (e'einaa).

En el contexto familiar donde vivía el señor Marcelo Pérez era difícil porque la ley de antes y aun predomina en la actualidad, de la cultura, los padres eran pocos cariñosos con sus hijos, no le demostraban afecto con palabras, no existía confianza, era una autoridad rígida, no tenía derecho de opinar, la madre de Marcelo tenía que obedecer las órdenes de su pareja, teniendo una característica sumisa, la enseñanza era impartida por el padre, cuando el hijo es hombre, y la madre con la autorización de su pareja le enseña a la hija.

### **El pescado**

Es un producto del mar que puede tener la carne roja y blanca, son ricos en proteína, grasa; un pescado es fresco si su coloración exterior es brillante, si el ojo es transparente y limpio, si su olor es a algas y si hacemos presión con los dedos en el musculo este regresa a su posición original.

Entre los peces más comunes en su captura, tenemos: macabi, robalo, jurel, lisa, sábalo, lebranche, cazón, bonito, carite, pargos y mojaras.

Especies comerciales de bajo precio son: Macabi, Lisa, Lebranche, Bonito, Cojinúa. Especies comerciales de alto precio son: Robalo, Jurel, Pargo, Sábalo, Carite, Cazón.

### 5.3.1. Sukuaipa jimajia sulumuin mayapu. Tipos de pesca

**Pesca de Arrastre:** consiste en arrastrar redes para conseguir el mayor número de peces: en un día bueno y de suerte, son 300 kilos de peces, operación que dura de 2 a 3 horas.

**Pesca de Bajura:** Conocida por los pescadores con el nombre común de pesca con chinchorro transparente donde pescan pargo, sierra, mojarra, cojinúa. Esta actividad la realizan 2 personas y el chinchorro transparente es de nylon.

**Pesca en Anzuelo:** Llamado palangre donde la jornada va desde la 1:00 a.m. hasta las 6:00 a.m. dos horas, consiste en tirar al mar 200 o 300 anzuelos para pescar pargo, boca colora, raya, culebra de mar.

**Pesca con Arrecife:** Consiste en elaborar con cemento una nasa con orificios donde se almacenas los pescados y langostas, es una técnica artesanal, también se hace con eternit, madera y capo de carro, dándole una forma de enramada (*lu'umaa*) donde se almacenan los peces.

Dependiendo de la forma o tipo de pesca así será el proceso de conservación del pescado. Los peces capturados con arrastre, chinchorros mueren agotados por el forcejeo y por lo tanto su deterioro o pérdida de frescura se

produce en forma rápida mientras que las especies capturadas por trampas o arrecifes no sufren agotamiento y por lo tanto su frescura se conserva por más tiempo. El tamaño de los peces también incide en su conservación, los peces más pequeños se descomponen más rápido que los peces más grandes.

### **Horarios de pesca**

Pesca con Red transparente: va de 12:00 p.m. para echar el chinchorro al mar a las 3:00 a.m. hasta las 7:00 a.m.

Pesca con palangre: la jornada transcurre desde 3:00 a.m. hasta las 6:00 a.m. también desde las 6:00 a.m. hasta las 12:00 p.m.

Pesca con arrastre: (ja>arata>a) va desde las 6: a.m. hasta las 12 p.m. dependiendo del ambiente, a veces dura todo el día.

Pesca con arrecife: solo lo hacen mensualmente dependiendo del clima.

Cabe destacar que los cambios climáticos afectan la actividad de pesca, por ejemplo, en los tiempos de lluvia (*juyapu*) se extraen mayor cantidad de pescado haciendo favorable la pesca y se trabajan todos los tipos de pesca. Por otra parte, está el tiempo de verano también conocido como el tiempo de brisa (*jo'outale*), se trabaja la pesca de langosta y son escasos los peces en esta temporada. Las faenas de pesca se organizan también, de acuerdo a las fases de la luna.

**Tabla 11. CALENDARIO LUNAR**

<b>LUNA - Kashi (ser masculino)</b>	<b>Estado o pronostico</b>	<b>Características</b>
Cuarto creciente	REGULAR	Para el pescador esta fase y sus últimos días, indican la posibilidad de encontrar peces en el mar y algunas zonas profundas del río.
Llena	MALO	La marea golpea con fuerza las canoas impidiendo realizar las faenas de pesca. Los peces desaparecen y no hay suerte en encontrarlos.
Cuarto menguante	BUENO	Esta fase es bienvenida porque baja la marea y los peces se alimentan en la superficie; tienen algo de luz para guiarse en sus faenas
Nueva Piyuushi	EXCELENTE	Excelente para las faenas de pesca. Los pescadores salen en sus canoas y durante días y noches enteras realizan esta actividad: llenan sus canoas con toda clase de peces.

En los últimos años, en el área costera entre Camarones y el Cabo de la Vela, grupos de pescadores se han asociado para tecnificar la pesca y comercializar sus productos. Por medio de comités, microempresas y asociaciones, han introducido nuevas tecnologías como lanchas, motores, equipos de buceo, geoposicionadores, entre otros, obteniendo mayores beneficios de los recursos pesqueros. De otro lado, las plataformas de explotación del gas han permitido a los pescadores elaborar mapas mentales que delimitan el espectro de sus sitios de pesca. Son utilizadas como puntos geográficos, códigos de utilización del espacio, y juegan un papel esencial en la percepción territorial de los pescadores.

### 5.3.2. Artes de pesca

Las técnicas de pesca pueden ser clasificadas en activas y pasivas. Entre las primeras, se cuentan las técnicas basadas en arpones, cordeles o líneas, redes, etc. Mientras que entre las pasivas se encuentran las basadas en nasas, trampas y palangres. Los arpones se cuentan entre los instrumentos de pesca más tradicionales. (Delfín Quezada, 1996)

La pesca tradicional wayuu se basa en elementos que ellos mismos construyen. Antes, las técnicas utilizadas por los wayuu se basaban en el empleo de flechas, arpones y también de sustancias naturales que adormecen a los peces como el barbasco. Actualmente, se emplean con más frecuencia las redes.

Antes de la introducción del hierro por los europeos, los **arpones** se construían con madera y cuerdas, utilizando espinas de raya como puntas. Había de dos clases: grande de hierro y cabuya de hilo, para peces grandes; tenía un alcance de 5 brazas. El otro era más pequeño. El arpón para capturar tortugas se llama *chuus*, y el que se emplea para los peces, *jatpuna*, vocablos derivados de chuzo y arpón, respectivamente. El nombre también se relaciona con el tipo de madera: *junna* es un arpón construido con mangle rojo que se elabora con un tipo de algarrobillo. Los peces que se capturan con este instrumento son el carite, jurel y sábalo. Los *apalaainshi* también utilizan pistolas para pesca submarina, adquiridas en el mercado o fabricadas por ellos mismos, elemento llamado *sonía*. Las caretas y aletas de buceo tienen un uso extendido entre los buceadores.

## NASAS PESCA DE LANGOSTA EN EL CABO DE LA VELA



La **pesca con línea de mano o cordel**, se hacía anteriormente con hilo de curricán, en la actualidad, se elabora con nylon. El cordel es una extensión de nylon envuelta en un carrete de madera que tiene en un extremo un pedazo de plomo y cerca de éste un anzuelo; se usa desde una embarcación en alta mar cuando está anclada. La pesca con redes comprende varias modalidades, desde el lanceo de fondo hasta la simple pesca con atarraya en la orilla. Era de hilo; medida de 10 brazas; con este material se pescaba boca colará, pargo, bagre, robalo etc

En tiempos antiguos no se empleaba el nylon sino **hilo de algodón**, curricán y algarrobilló, con los cuales se hacían el cordel y las redes con que se capturaba camarones y otras especies. Las boyas que eran utilizadas solían ser de maderas livianas y las pesas se construían con material lítico. Las redes empleadas actualmente pueden ser de hilo, cabuya y nylon. Diversas redes integradas forman un “chinchorro”. Éste puede alcanzar una longitud de 250 m o más, y consta de pesas de plomo en la parte inferior, y boyas o flotadores en la parte superior. La especie que se desee capturar determina también el tipo de entramado en la red del chinchorro. Hay redes tortugueras, cazoneras, cariteras y langosteras, las cuales se emplean para capturar tortugas, el cazón (un juvenil de tiburón), sierras, carites y langostas, respectivamente.

Las **redes tortugueras** tienen un ojo grande de 35 x 35 cm, sostenidas por dos cuerdas horizontales, provistas de boyas grandes para que la red sea visible a distancia. En el extremo inferior de la red se encuentra otra cuerda horizontal, que tiene plomos o pesas. Este mecate inferior, en cada extremo, tiene un ancla de piedra o hierro que sirve para que las corrientes o mareas no cambien la red de posición. De esta manera, la red queda extendida desde la superficie hacia el fondo, aproximadamente 4,5 metros, y generalmente tiene una longitud horizontal de 15 a 20 metros; algunas veces, los pescadores wayuu unen varias redes tortugueras para un mejor efecto. Esta red es tejida por los pescadores locales, quienes usan cuerdas delgadas de nylon para este fin. Una vez terminada, esta red permanece todos los días en el agua (24 horas), solo es retirada para limpiarla de algas, repararla o cuando está muy enredada a causa de una tortuga. (Guerra, 2012)

La **red transparente** atrapa todo tipo de peces y es fabricada de nylon de monofilamento, lo que origina que los peces no la vean y sea ampliamente efectiva. Tiene el tamaño del ojo pequeño, de 10 x 10 cm, y una longitud

aproximada de 200 metros. Esta red se coloca hacia el final de la tarde y se recoge en la mañana del día siguiente. Es fabricada en Colombia, Panamá y en Venezuela, y generalmente es comprada por las pesqueras del Cabo de la Vela para ser vendida a los pescadores mediante el sistema de endeudamiento, el cual consiste en que el pescador le venderá todo su producto a esta empresa pesquera e ira pagando gradualmente la deuda adquirida. (Guerra, 2012)

La **red langostera** es una de las más importantes por el alto precio al que es comprada la langosta. Esta red tiene los dos mecates con boyas y pesas, pero las boyas no flotan tanto y la red queda a ras del suelo en forma de una gran bolsa. Cuenta además con las boyas de ubicación y las piedras de anclaje, anteriormente mencionadas. Cuando la langosta sale a buscar comida en la noche queda atrapada. El ojo de esta red es de tamaño pequeño, de 10 x 10 cm. (Guerra, 2012)

La **red Caritera** es elaborada en hilo; mide 50 mayas y 4 pulgadas de ancho. Para trabajar con él era necesario esperar la luna oscura; salían a las 10 de la noche y regresaban a las 7 o 8 de la mañana del siguiente día. En tiempo de brisa, no podían salir. Sirve para capturar carites, sierras, jureles y otros peces migratorios que se acercan a la costa para comer sardinas. Cuando se coloca en el mar, ésta queda suspendida en el agua por medio de una cuerda con flotadores y plomos. A diferencia de las redes tortugueras, tiene ojos pequeños de 10 x 10 cm, y es tejida con una cuerda delgada de nylon. Su longitud puede alcanzar aproximadamente entre 150 y 300 metros. Ésta se coloca al final de la tarde y se recoge al día siguiente en la mañana. Debido al tamaño pequeño de su ojo, su fabricación requiere mayor cantidad de material, incrementando de esta manera su valor (Guerra, 2012).

### 5.3.3. Las embarcaciones

Las embarcaciones desempeñan un papel fundamental en la vida cotidiana de las comunidades marítimas y, a la vez, constituyen objetos de prestigio. Entre los wayuu apalaainshi los saberes tradicionales de construcción naval y navegación son fundamentales: atraviesan las relaciones sociales, configuran nociones territoriales y expresan aspectos simbólicos y cosmogónicos que han sobrevivido a múltiples procesos históricos de transformación.

La anuwa (canoa) es una expresión cultural significativa. Los artesanos utilizan herramientas tradicionales como el hacha y el covador. El "cayuco de vela" media de 5 a 6 varas y su construcción duraba unos 15 días. La vela tenía una palanca, hecha de palo de guácimo, utilizada para abrirla; ésta era un trapo de color blanco llamado laneta; el remo era utilizado cuando no había viento. El cayuco llegaba a 4 ó 5 brazas. El canalete era el timón del cayuco, el que lo hacía girar, y servía para guiarse. La sirga lo hacía moverse de un lado para otro.

*“El material más empleado para la construcción de la anuwa es la madera de ceiba, ya sea la variedad roja o blanca. Esta elección no es casual, ya que la ceiba es reconocida por su suavidad, lo que facilita el trabajo, así como por su resistencia a la carcoma y a la humedad. Estas características la convierten en un material ideal para la creación de la anuwa, asegurando no solo la durabilidad del objeto, sino también su funcionalidad en el entorno en que se utiliza. (Heider Mengual, com. Personal)*

El árbol de ceiba se encuentra comúnmente en las orillas de los ríos. Antes de proceder a su tala para la elaboración de la anuwa, la persona responsable establece un diálogo simbólico con el árbol, comunicando el propósito de su uso. A continuación, se realiza el rociado de chirrinchi alrededor del área como parte de un ritual de respeto. Durante el proceso de

corte, la persona consume esta bebida en moderación, asegurándose de no excederse en su ingesta para evitar la embriaguez. Este conjunto de prácticas refleja una profunda conexión cultural y espiritual con el entorno natural.

Existen otros tipos de madera, como el camajón o el caracoli, maderas que tienden a torcerse y agrietarse fácilmente, lo que las hace poco confiables para la elaboración de la *anuwa*. El uso de materiales inapropiados no solo afectaría la calidad del producto final, sino que también podría poner en riesgo la tradición y la técnica que han sido perfeccionadas a lo largo del tiempo.

Las embarcaciones son de dos clases: cayucos o canoas tradicionales, llamados *anuwa* en wayuunaiki, y las chalanas o lanchas, construidas en madera o fibra de vidrio. Además de los remos, también se utilizan instrumentos de madera en forma de pala llamados *anulechi* (canaletes), con tamaños variables. Los motores son de dos tipos: central y fuera de borda. Los primeros tienen mayor aceptación y son llamados *tokotoko*, por el sonido que hacen al funcionar; de 12 a 16 H.P., requieren menor cantidad de combustible y se pueden armar y desarmar con facilidad. Los motores fuera de borda son menos utilizados, dada su complejidad y mantenimiento y, porque el ruido que producen puede alejar a los peces. La chalana es una embarcación construida en astilleros y compuesta de varias piezas de madera que requieren mantenimiento continuo.

La construcción de la *anuwa* no solo es una actividad artesanal, sino que también representa un vínculo profundo con la identidad cultural Wayuu. Cada pieza elaborada cuenta una historia y refleja el conocimiento ancestral que perdura en la comunidad. Así, a través de la *anuwa*, se mantiene viva la conexión con el entorno y la herencia cultural, asegurando que las futuras generaciones continúen valorando y practicando esta tradición

Los pescadores wayuu acostumbran pintar y decorar la proa de las embarcaciones dibujando ojos, que les sirven para

reconocer el camino de retorno a casa, no extraviarse en las noches y ubicar los bancos de peces. De igual forma se representan en los costados diseños tradicionales llamados sũchepa, semejantes a las pinturas faciales de las mujeres wayuu. Las decoraciones de la proa configuran un rostro singular que constituye la personalidad de la nave. Las embarcaciones también pueden ser masculinas o femeninas. La embarcación hembra, jier, es ancha, curvilínea y gruesa; la embarcación macho, to'olo, es delgada y recta (Guerra, 2015:)

12

#### **5.4. Diferencia entre pescadores y pastores**

Las razones de la connotación social negativa atribuida a la pesca son múltiples. En primer lugar, se puede observar que quien no posee ganado o, como es el caso de la mayoría de los wayuu que practican la pesca, tiene poco, está en desventaja en todas las transacciones que regulan las relaciones sociales. La pesca se realiza con técnicas y medios artesanales (buceo submarino, arpones, pequeñas embarcaciones y redes, nasas para langostas) que constituyen una limitación en la cantidad de peces que se pueden obtener. En las últimas décadas, esta limitación se ha vuelto mucho más fuerte, ya que la pesca se ha convertido en una actividad practicada, a menudo a escala industrial, por muchos actores sociales no indígenas, que tienen tecnologías que la gran mayoría de wayuu no pueden adquirir. Otro hecho relevante es que las posibilidades de conservación y acumulación de peces, a diferencia del ganado, son muy limitadas; La introducción de congeladores ha tenido poco efecto en este sentido, tanto porque los apalaainshi no tienen los recursos para adquirirlos, como porque la mayoría de las comunidades no tienen electricidad.

---

<sup>12</sup> Guerra, Wilder. La creatividad wayuu, Capítulo del libro Lenguaje Creativo de Etnias de Colombia), posteo en facebook, el Lunes, 2 de abril de 2012 a la(s) 15:59

En consecuencia, la captura solo se puede utilizar inmediatamente para consumo propio o para la venta.

Que el pescador sea visto como persona de menos categoría por el pastor, depende del lugar. Así, los pastores wayuu de la alta guajira ven a diario sus animales, los cuentan y saben cuánto puede producir al año; cuanto pueden consumir y cuantos conservar para realizar algún pago por conflictos, o para usarlos en el velorio de familiares o allegados. Al pescador lo discriminan porque no cuenta con algo seguro: cuando salen a pescar no saben si van a encontrar peces o no, es cuestión de suerte; en cambio consideran una mejor riqueza a animales como los chivos que miran todos los días; los pueden vender en un momento de emergencia y obtienen dinero al instante. Los pescadores, en cambio, al momento de sortear una emergencia, la mayoría de las veces tienen que salir a buscar animales prestados para solucionar el inconveniente. (Mancusso, 2010)

Los apalaainshi han incorporado nuevas técnicas de navegación y pesca, y valiéndose de elementos del mundo marino, han construido modelos de riqueza y de prestigio equivalentes a los del mundo de los pastores..

## **5.5. Narrativa de pescadores de Buenavista**

*“Si no pescamos no comemos, debemos pescar casi todos los días para alimentarnos y tener un poquito de plata para alguna emergencia que se nos presente como: una enfermedad de un hijo, un parto, un velorio, un problema con otra familia se indemniza con plata y animales y otras cositas más...”.*

La labor de la pesca es propia de los varones, en edades que oscilan entre los 14 y los 45 años; consideran que es fuerte y riesgosa, pero la necesidad y las ganas de vivir y poder alimentarse todos los días amerita los riesgos. La faena

de los pescadores es una práctica que viene de muchos años, va pasando de generación en generación, de padres a hijo.

*“nosotros aprendimos a pescar porque nuestros papás y abuelos nos enseñaron el oficio y todo lo que tiene que ver con la pesca y como vivimos cerca al mar, eso nos convierte en pescadores por naturaleza.*

*Aprendimos, como primera medida a nadar, somos buenos nadadores y buceadores. Sabemos hacer cayucos y uno mismo teje los chinchorros de pesca y las atarrayas. Conocemos los lugares en donde abunda más pescado, no utilizamos nada de químicos para atraerlos, respetamos el agua y no permitimos que nadie utilice algo que pueda afectar la vida del agua y de los animales que viven allí; hay un castigo espiritual”.*

La actividad de pesca comienza a realizarse en la madrugada, a partir de las 3 o 4 de la mañana, y regresan a medio día; antes de anochecer organizan todo lo pertinente a la salida de pesca y remolcan el cayuco a la orilla. Al despertar tratan de recordar sus sueños y analizan si hay alguna prevención o peligro que les espera durante la actividad; si es así evitan salir y comunican al anciano que hace llamar al piache para que los exhorte de todo peligro o mal.

*“Nosotros salimos cuando aún está oscuro, pero antes comentamos nuestros sueños, **tenemos mucho respeto a los sueños**, es algo que practicamos y vivimos siempre. El sueño es todo para nosotros es sagrado y respetado, nosotros le decimos al sueño en nuestra lengua “lapu” y si lapu nos dice que no debemos salir a pescar nosotros no vamos a ninguna parte, nos quedamos en casa y esperamos que nuestro “outsü” o “piachi” nos limpie y limpie nuestro camino de males y/o peligro.*

Al regresar de la pesca traen consigo diversos tipos de pescado. En casa hacen una clasificación entre los peces más grandes y mejores para mandar luego a las mujeres a venderlos al mercado de Riohacha. Con el dinero obtenido compran alimentos de primera necesidad. Esto se convierte en ayuda

y a la vez oficio por parte de sus mujeres, salir a la ciudad a vender el producto y a comprar alimento.

*“cuando nosotros llegamos con los pescaos enseguida apartamos los más grandes y nuestras mujeres y nuestras hijas se van a venderlos a Riohacha y con la plata traen arroz, harina, manteca, azúcar, panela y maíz; ellas nos ayudan a venderlo y traen comida”. Y los pescaos que quedan nos lo comemos fritos o guisao”.*

En ocasiones los pescadores se reúnen y salen a Riohacha a departir un poco; aprovechan y compran utensilios para la pesca; otros traen pedazos de llanta de carro para hacer las “waireña” o cotizas, el calzado autóctono para resistir inmensas jornadas en la arena y el agua. También aprovechan para “sacar su cansancio”, tomando cervezas frías y, ya en la ranchería, terminan tomando chirrinchi, el licor original del wayuu, acompañado de cantos de jayeechi.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

*“Los fines de semanas los amigos y familiares que trabajamos en la pesca nos animamos y nos invitamos al mercado de Riohacha y compramos nailon, breas, clavos, pegante de madera y otras cosas que utilizamos para nuestro trabajo; visitamos algunas llanterías para recoger pedazos para las suelas de las waireñas. Cuando estamos para regresar a la comunidad, nos tomamos unas frías para sacar un poco el cansancio y el sudor que nos produce trabajar todos los días, y en la ranchería rematamos con chirrinchi”. (Víctor Deluque Epinayuu)*

Hay pescadores que también crían chivos, ovejos y siembran maíz, frijol guajirito, auyama y millo. La agricultura se practica cuando llegan las lluvias.

## 5.6. Narrativa de mujeres de Buenavista

En la sociedad wayuu la mujer tiene un papel muy importante, es la conductora y organizadora del clan y políticamente es muy activa. Desde muy temprana edad las niñas wayuu orientadas por su madre, abuela y tías, comienzan labores hogareñas propias de personas adultas, que en cualquier sociedad distinta a la wayuu tendría un carácter reprochable. Les determinan responsabilidades como: cuidar la vivienda, los niños pequeños, cocinar, buscar agua en pozos, jagüeyes o río, traer la leña para el fuego, entre otras actividades. En sus tiempos libres las niñas juegan con barro haciendo figuritas como muñecas, llamadas “wayunkera”.

También hay familias que han querido que sus hijas vayan a la escuela de la comunidad, pues para los padres es indispensable que asimilen el castellano y aprendan a leerlo y a escribirlo; sienten la necesidad, pues los padres pasan trabajo cuando se trasladan a Riohacha y deben tratar con lo *alijuna*, persona no wayuu, como médicos, tenderos, taxistas, policías, y cuando deben leer formulas médicas; las hijas sirven de acompañantes en la ciudad y así no son engañados. Otras familias optan por entregar las niñas a alijuna conocidos, para que las eduquen a cambio de acompañamiento o de servidumbre, y en algunos casos las niñas terminan perjudicadas o engañadas por las familias encargadas.

En la comunidad, las jovencitas luego de salir de su ritual de encierro por la primera menstruación, se dedican más a las labores del hogar antes de ser pretendidas por algún hombre. Su actividad sigue siendo la de cuidar a sus hermanos, atender la visita, lavar ropa, hacer mercado, tejer mochilas y chinchorros que luego venden al mercado, moler el maíz para hacer

mazamorra y chicha, salir a relajar los pescados traídos por los pescadores y acompañar a su mamá o tías a venderlos al mercado de Riohacha.

Las mujeres consideran que su vida es bastante dinámica. Desde temprana hora, antes que el sol asome sus primeros rayos, ya están en actividad y terminan hasta que sus hijos y el hogar este ordenado.

*“Las mujeres somos trabajadoras, desde muy niñas a edades entre los 5 años dejábamos a veces de jugar porque teníamos que ocuparnos de hacer muchos oficios en la casa, nuestras mamás, tías o abuelitas enseñaban a realizar las tareas como barrer, lavar, cocinar, atender a los niños pequeñitos cuando nuestras mamás se iban a vender los pescaos, las mochilas o el carbón a la ciudad, nosotras hacíamos todo esto, no porque ellas nos obligaban sino porque era una tradición en nuestra cultura; hoy, muchas de esas niñas ya somos adultas, algunas con maridos y con hijos y sabemos que más temprano que tarde tenemos que hacer lo mismo con nuestras hijas.*

*Es algo que nos va haciendo madurar y ser responsables en nuestras vivas; para cuando ya tengamos hogar (esposo e hijos), atenderlos con todos esos saberes que desde niñas veníamos practicando. Jnto con estos quehaceres nuestras mayores también nos dan consejos de vida, el trato que debemos tener con las demás personas, la amabilidad sobre todo, la atención y el respeto a nuestros mayores y a nuestros maridos; nos inculcan que nosotras somos las que velamos por el bienestar y el cuidado de la familia, que somos sagradas y respetadas, que nuestra sangre da vida, que somos las que orientamos correctamente las decisiones a la hora de mediar cualquier problema o situación que se presente en la familia; nuestros hombres solo están para trabajar y defendernos.*

*Ayudamos a nuestros maridos, a nuestros papás y hermanos pescadores cuando llegan de pescar; los ayudamos a escoger los pescaos más grandes y los que más se venden; los pequeñitos nos lo comemos, o a veces los regalamos a parientes o los ponemos a secar al sol con sal, para luego comerlos en arroz de pescao salao.*

*También nos dedicamos a recoger frutos silvestres como la iguaraya, el mamoncillo, la coa, que es muy rica y nutritiva y se parece mucho a la papa, la cereza, la aceituna y otros frutos que en ocasiones vendemos en Riohacha. Y con la plata compramos cosas como pan, manteca, azúcar, café, aliño o hilos para tejer mochilas que luego*

*vendemos y nos dan más plata y podemos comprar más comida o cosas útiles y necesarias para nosotros.*

*Nuestros hombres siembran maíz, frijol, auyama, millo, yuca, guineo cuando llegan las lluvias y nosotras nos encargamos de recoger los frutos cuando ya es tiempo. Igual vendemos leche y queso de chivo de nuestras crías.*

*Algunas de nosotras están mandando sus hijos a la escuela para que aprendan a leer, escribir, y cosas nuevas que los wayuu no sabemos; eso es bueno, ya que estamos entre muchos alijuna, con costumbres distintas, y tenemos que relacionarnos con ellos.” (Johana Illidge, Mayapo)*

## 5.7. Narrativas autoetnograficas

### Autoetnografía desde la Abuela Palaa

Soy **Iván David Fernández Deluque**, un pescador wayuu conocido como “**Apalaanshii olojui jime**”. Represento el nuevo relevo generacional de la **Ei’rukuu** Epinayuu. Para ello soy el hijo y nieto de la abuela Mar, “**Palaa**”, y de su hermana gemela, la abuela Tierra, “**Mma**”. Estas dos abuelas espirituales nos protegen y nos proveen el sustento diario, ya sea a través de los peces en el mar o de los frutos silvestres en la tierra, que encontramos en el vientre de cada una.

El nieto del abuelo animal *Irama*, conocido como *Uyala* “Venado”, quien representa mi Ei’rukuu Epinayuu. A lo largo de mi vida, he crecido en la orilla del arroyo Wararatchon y en el litoral costero de las salinas de la laguna de Buenavista, “*Kousholoulia*”. Este territorio es custodiado por el abuelo *Keeralia*, “Fuego fatuo”, el guardián de la zona costera. En este lugar, está prohibido transitar de noche, ya que hacerlo puede acarrear consecuencias graves para la vida espiritual y humana.

Desde muy pequeño a la edad de 9 años, comencé a pescar en los arroyos de Wararatchon y Maliroulia, donde capturábamos mojarra, camarón de agua dulce y bagre. Estas aguas provienen del río Ranchería, por lo tanto, el territorio de mi padre, del Ei’rukuu Pushaina, es ribereño, mientras que, por parte de mi madre, soy wayuu Apalaanshii. Me siento afortunado de haber crecido rodeado de estas dos riquezas: agua dulce y agua de mar, donde pasé gran parte de mi vida.

Mi placenta y ombligo están enterrados en las orillas de la ciénaga de Buenavista “*Kousholoulia*”, donde se encuentran los pescadores. Fue en este hermoso litoral, repleto de pastos marinos y manglares, donde llegué ante mis deidades.

Sin embargo, los cambios climáticos y el cierre del río Ranchería han afectado esta labor que realicé desde muy joven junto a mis primos, a la edad de 9 años. Bajo la compañía de mis tíos y mi papá, observaba cómo lanzaban la red de pesca, y así aprendí a usar la atarraya para obtener el pescado que serviría como almuerzo para la familia. Vengo de un linaje de pescadores wayuu.

Solíamos ir a la orilla del río Ranchería, cerca al batallón, en el límite del municipio de Manaure, La Guajira. El río es la frontera natural entre Riohacha y Manaure. Íbamos a pescar con anzuelo y atarraya, y toda la familia, incluidos mis primos, llevaba arroz, aceite y una olla para cocinar lo que capturábamos en el almuerzo.

En el anzuelo colocábamos carnadas de carne para atrapar el pescado más rápido. Recuerdo que había un pescado conocido como la picua, que se enganchaba en el anzuelo cuando se movía. También pescábamos en el río Pancho, que limita con el municipio de Riohacha y Manaure, La Guajira. Este era otro lugar donde la familia se reunía para pescar.

En la laguna de Buenavista, mis primos y yo íbamos en un cayuco, remando, y con el chinchorro cerrábamos un área en círculo para acorralar los peces. Usábamos botas para protegernos de los caracoles y las rocas pequeñas que podían cortarnos los pies. Espantábamos los peces con las manos para que entraran en el chinchorro, y así lograban quedar atrapados en la red.

Capturábamos peces como lisa y bagre “*Payu*”. En ese momento, *Yolija*, el pelícano, se abalanzaba sobre la red y nos quitaba los peces, almacenándolos en su gran garganta. A pesar de nuestros esfuerzos por ahuyentarlo, nunca se iba. Llegaban en manadas de aproximadamente 25 pelícanos.

Una experiencia reciente fue en la orilla de la abuela *Palaa* Mar, en Erapu La Raya, cerca de la ciénaga de Buenavista. Observábamos pequeños peces que los pescadores habían dejado, y pronto llegaron alrededor de 50 pelícanos que se los llevaban. Algunos peces estaban frescos, así que los lanzábamos de nuevo al mar para que se los comieran.

Espantábamos el agua con la atarraya para capturar los peces rápidamente. Había peces de gran tamaño. Desde muy pequeño, inicié esta experiencia con maestros que eran expertos en tejer redes de pesca y en las técnicas de lanzamiento. Ellos poseían saberes y conocimientos transmitidos de generación en generación por los abuelos, un legado invaluable sobre cómo pescar.

Los “Apalaainshii” se encuentran dentro del territorio ancestral Wayuu, en la parte costera, ya que se dedican a la pesca de manera tradicional como se ha transmitido de generación en generación por nuestros abuelos; construyen sus propias canoas, lo cual es de gran importancia para la subsistencia y comercialización a fin de obtener recursos propios para su autoconsumo familiar.

Es de gran valor saber y tener conocimientos, sobre los diferentes aspectos relacionados con la mar, entre ellos el Calendario Ancestral Wayuu, el cual tiene en cuenta principios y protocolos que indican épocas y jornadas de pesca, para obtener un buen resultado en la faena. Por ende, es de suma importancia conocer las características de los elementos marinos; así, algunos caracoles sirven para la medicina ancestral wayuu. La abuela “Palaa”, la mar, junto con su hermana “Mma” madre tierra, son dos mujeres mellizas que siempre están juntas.

Entre los seres míticos, encontramos el guardián de la salina, denominado en wayuunaiki, KERALIA, protector de esta parte costera, donde se debe tener mucho cuidado y cumplir con un horario establecido por ellos; por esta razón no podemos transitar en ciertos lugares de noches.

Todas las mañanas los pescadores llegan a vender lisas o bagres; mi abuela Olimpia Deluque compra una ensarta de pescado, o a veces mi mama, dependiendo si la persona quiere el pago por medio de dinero o por cambios de comida como arroz, azúcar o aceite, entre otros.

A principio de cada año (1 de enero) siempre íbamos con mi familia a bañarnos el mar, evento importante porque establecemos conexiones para purificarnos y quitar la energía negativa, con el fin de recargarnos con energías positivas para que nos vaya muy bien en nuestras vidas.

En mi tiempo libre veo el atardecer desde diferentes perspectivas: uno es a partir de la ciénaga de Buenavista, cuando voy caminando, transito con el objetivo de cambiar mi rutina diaria, y sentir esa tranquilidad cerca a la mar. En Riohacha veo el atardecer desde el parque José Antonio Galán, ambiente agradable para pensar y repensar sobre mí mismo; luego llego a la calle primera, me siento en la arena de mi abuela Palaa, y observo sus olas que llegan a su hermana Mma, madre tierra, y hago una conexión espiritual con ellas, tocándolas durante mi visita.

## Autoetnografía de José Alberto Fernández Pushaina

Mi nombre es José Alberto Fernández Pushaina, tengo 62 años y soy autoridad tradicional del territorio ancestral wayuu de Wararatchon.

Mi vida como pescador comenzó a la edad de 14 años en Maracaibo, Venezuela, un lugar donde los buques marinos llegaban cerca de un mercado llamado “**La Pulga**” donde venden ropas, verduras, zapatería y variedades de cosas. En ese entorno, aprendí el oficio de la pesca observando a los alijunas “personas no wayuu”. Ellos me vendieron mi primer anzuelo, una “**Kulira**”, por un real venezolano “moneda de Venezuela”. Mi padre también estaba en Maracaibo, y cuando él trabajaba, yo iba a pescar y recibía pago de trueque como panes de las personas en los barrios.

Somos una familia de siete hermanos, cuatro hombres y tres mujeres. Fuimos tres hermanos que nacieron en Maracaibo, y una hermana también. Llegamos a Colombia en 1970, donde continué mi vida como pescador. Aquí, en Colombia, nacieron dos de mis hermanas y un hermano más. Pesqué en el mar hasta donde no se veía Riohacha “**Suchimma**”, solo se percibía el resplandor de las luces desde muy lejos. Nos íbamos en la noche y regresábamos al amanecer. El barco que usábamos pertenecía a mi primo Miguel Aguilar Pushaina, quien había comprado un barco con un préstamo del banco agrario. En aquel tiempo, había pocos pescadores wayuu; la mayoría eran *alijunas*.

Recuerdo que desde pequeños veíamos al abuelo **Yolija**, “el pelícano”, al cual le tirábamos pescado de boca colorada “**Corocono**” porque se llenaba el barco. De esta manera, los pescados flotaban en el agua y los pájaros, especialmente el pelícano, se los comían. El Yolija tiene una garganta profunda y grande como una red de pesca, y es un abuelo pescador nato. Otro pájaro que veíamos era el **Anuwana**, conocido como pájaro “tijera” por la forma de su cola. Este pájaro, de color negro y con alas más grandes que las del cóndor, producía un sonido característico al volar durante el día, pero no se veía de noche.

Entre mis hermanos, fui el único que se adentró en el mar grande para

pescar. Mis otros hermanos pescaban en la ciénaga de “**Watchuwa**”, en Buenavista, y en el río Ranchería “**Süchi**”. Además de la pesca, como hermano mayor, asumí varias responsabilidades. Trabajaba en la cría de gallinas criollas, y mi padre criaba cerdos. A menudo, me acompañaba al puente Rito para pescar. Nos levantábamos a medianoche, y en una ocasión, la atarraya de pescar se enredó en el agua. Mi padre, sin miedo alguno, se sumergió para desenredarla, mientras yo temía que alguna baba o caimán lo atacara. Sin embargo, nunca nos pasó nada, pues todo estaba en calma.

En nuestras jornadas de pesca en el mar grande, capturábamos pargos, sierras y cazones de tiburón de gran tamaño. La pesca fue y sigue siendo una parte esencial de nuestra vida y cultura wayuu. Además, aprendí las formas de este arte de pescar por medio de los sueños LAPÜ, todo es dado por los abuelos.

Los vientos, que en la cultura ancestral wayuu son conocidos como *joutai*, se explican en una narración sobre varios personajes como la estrella *simiriyuu* y *yolija* (el pelícano) tiene su garganta que es una red profunda, que captura las variedades de peces y es un abuelo pescador.

### **Autoetnografía sobre palaa**

Fermina Suárez

Me críe en un lugar a una hora en carro de la playa de Maasimai (Nueva York) y hora y media de Puerto Estrella en la alta guajira. Recuerdo que era muy escaso comprar y comer pescado en el pueblo de Nazareth; como 2 veces a la semana era que aparecía un señor en una moto vendiendo pescado al frente del hospital, donde todos al verlo o al escuchar que llegó, hacían como una carrera de quien llegaba primero o uno de los primeros tenía la posibilidad de comprar, ya que este se vendía en un momentico.

Las veces que en mi casa se preparaba para almorzar, nos sentíamos muy emocionados, como si fuéramos a deleitar un manjar. Y siempre la abuela decía que guardara al menos la cola del pescado, para ser una de las tantas colas que poseía guardado en su mochila como medicina tradicional, en especial para la curación de mal de ojo en los niños. También recuerdo las narraciones de mis abuelos, que *palaa* es una mujer que desaparecía a los hombres que a ella le gustaban, y cuando esta enojada se manifiesta mediante

inmensas olas y remolinos. Es por esta razón, que cuando uno va para la playa debe llevar malambo y no tener ningún olor a sangre o comida, por lo que pueden aparecer tiburones. Además, se tiene en cuenta la presencia de las estrellas y la tranquilidad del viento que les indica que son noches favorables para ir a pescar.

También directamente para protegerse o aliviar una gripa de varios días bañarse en la playa 3 veces por 3 días seguidos en horas de la mañana. Y también cuando una persona sale de un encierro le recomiendan al día siguiente ir a la playa a bañarse, para que se sacuda de todas las malas energías.

Por otro lado, en esa época de niñez siempre escuchaba hablar a mis abuelos sobre el regreso de algunos de los sobrinos al día siguiente de la playa, ya que estos se iban a trabajar como vigilantes de la llegada o despacho de las mercancías que contrabandeaban. Este tiempo de la bonanza, muchas personas se dedicaban a tener unos pequeños espacios, en las orillas de la playa. Para resguardarse, estas personas también tenían en cuenta todos los conocimientos que le impartían los abuelos a través de la oralidad. Por esta razón, tenían muy claro que el mar era un lugar sagrado el cual no podían desafiar. Como también obedecer a las instrucciones que manifiesta. Claramente *pulowi*, es la dueña y protectora del mundo marino.

Con base en diálogos con amistades, pescadores y abuela me confirman que la reina y dueña del mar es *pulowi*. Debido a esto, cuentan que *pulowi* es una mujer muy celosa, y más cuando *juya* se enamoró de *mma* hasta fecundarla.

Los pescadores *apalainshi* perciben estos celos cuando ven que hay muchas olas gigantes y muchas corrientes; enseguida asumen que *pulowi* no se siente tranquila. De igual manera, cuando *palaa* no se presta para realizar la pesca *aloojoka* es como *pulowi* ha distinguido o ha visto un hombre que le gusta. Y ellos se dan cuenta por que uno de los pescadores sueña, que una mujer bien bonita, hermosa, los persigue. Y para que *palaa* no se los lleve, los ancestros dicen que siempre un sueño malo *lapú mujusú* se debe de revelar para que no suceda.

Por consiguiente, los pescadores *apalainshi* con el conocimiento que tienen siempre llevan *aloukaa*, malambo, que esparcen en *palaa* mar cuando sienten que las situaciones se pueden dificultar. Además, por todo el tiempo que *palaa* no está tranquila realizan baños de *aloukaa* malambo.

Los apalainshi manifiestan que es un trabajo fuerte y duro, *ayatawaa jawatusú* a la vez les toca estar por fuera de su hogar por mucho tiempo, puesto que salen de sus hogares a las 4 de la tarde y regresan hasta el día siguiente 11 de la mañana; estos inician sus travesías en grupos de 4 en cada lancha o embarcación donde llevan abundante agua *wuin* y chicha *ujoolú* para hidratarse, aunque algunos desafían o se arriesgan llevando su comida teniendo presente de que por nada deben llevar carne. Así mismo, llevan consigo sus implementos de trabajo *ejimejiyaa* como lanza, transparente, manila, boya.

Para la orientación estos anteriormente se guiaban de acuerdo en la dirección que iba el viento, en la actualidad llevan GPS para saber su ubicación real. Los wayuu para adquirir una lancha venden una parte de su tierra mma, o la cambian en forma de trueque. De este modo, cuando salen a pescar hay días en que les va super bien, alcanzar a llenar una lancha. Presentándose así una cantidad de pescado *jime* de toda clase, como sierra *luusia*, carite *kariita*, jurel *malaúú*, cojinúa *wei*, boca colorá *korokoona*, cachua *yotojologyuu*, y mojarra blanca *ataimalú*.

En su mayoría estos son los que pescan en la ciudad de Riohacha, ya que ellos mismos expresan que en la parte de la alta guajira generalmente pescan los de mayor valor como; tortuga sa'wainrú, raya *kerawai*, caracol de pala o *warutta*. Son animales que no se deben pescar por lo que la policía de ambiente lo tiene prohibido.

Los precios son altos, como forma de recompensan por que la mayor parte de su tiempo no se encuentran con su familia, se quedan las mujeres solas sin el esposo generalmente en las noches.

Por otra parte, comparten que hay algunos pescados como el bonito *amayuu*, que lo encuentran por temporada. Por otro lado, también expresan que encuentran pescado que no se puede consumir como el que ellos llaman "sapo" ya que tiene como aspecto físico del sapo y se hincha a punto de explotar.

Por tal razón, los wayuu utilizan este pescado en manera de cobrar venganza, cuando se les muere un familiar a causa de un asesinato, por usos y costumbres se debe enterrar de forma inmediata y solo mujeres lo pueden cargar, es así que colocan un pescado de esta clase junto con el muerto para que la persona que lo asesinó también muera.

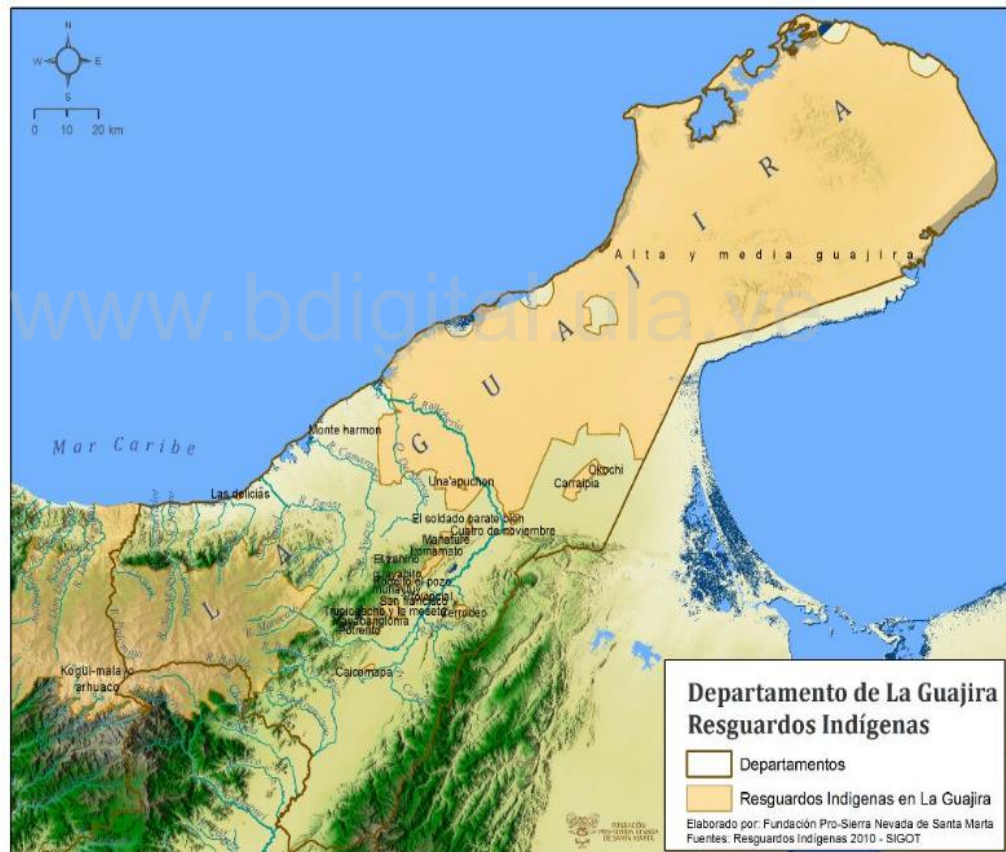
Como bien sabemos el pueblo wayuu practica diferentes actividades para solventar su economía, por lo que hay quienes se dedican al pastoreo y a la pesca. Por ende, el ser humano siempre está inconforme con lo que realiza cada uno. Es decir, los wayuu que pastorean *aruulejuli* y pescadores *apalainshi* se encuentran siempre como en un enfrentamiento sobre quien es más rico; el que posee la cantidad de ganados, chivos, ovejos, y que en velorios por costumbre toca sacrificar estos animales, y el *apalainshi* dice que sus animales nunca se acaban por mucho que se consumen y que cada rato se suman más personas que también se dedican a pescar. Y que el día en que les va muy bien adquieren hasta \$ 400.000 que ganan más que un maestro de obra de construcción.

Por lo anterior, *pulowi* se pone brava cuando se llevan las conchas de caracol *luwa* ya que las personas lo recogen y se lo llevan, que se debe de conformar con la cantidad de pescado que se sacan a diario,

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

# CAPÍTULO VI

## ANTROPOLOGIA DEL TERRITORIO Y TERRITORIALIDAD WAYUU



Fuente: Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta 2010.

## 6.1. Antropología del territorio

En “Antropología del Territorio” (1976), José Luís García refería que uno de los problemas fundamentales en el estudio de cualquier relación sociocultural y, al mismo tiempo, de los más desatendidos en su verdadera significación antropológica, es el de la territorialidad. Su trascendencia radica en que el territorio es el sustrato espacial necesario de toda relación humana, y su problemática estriba en que el hombre nunca accede a ese sustrato directamente, sino a través de una elaboración significativa que en ningún caso está determinada por las supuestas condiciones físicas del territorio. La reducción del territorio a una cuestión cartográfica es una simplificación altamente abstracta que no responde a las exigencias empíricas verificables del concepto de realidad humana...el territorio recorre un camino que le conduce desde la objetividad casi fotográfica de un «paisaje humano», hasta las complicadas estructuras mentales y significativas que le sustentan y le hacen humano...Poco se ha escrito e investigado en este sentido dentro de la Antropología. E. T. Hall es sin duda el antropólogo que inició el estudio sistemático del tema. «Todo, virtualmente, lo que el hombre es y hace está relacionado estrechamente con la experiencia del espacio. La sensación humana del espacio, el sentido espacial del hombre, es una síntesis de muchas impresiones sensoriales: visuales, auditivas, cinestésicas, olfativas y térmicas. Cada una de ellas, además de venir constituida por un sistema complejo, viene moldeada por la cultura. Por tanto, no cabe otra alternativa que aceptar el hecho de que las personas criadas o educadas en el seno de culturas diferentes viven también en mundos sensoriales diversos».

Desde la perspectiva del estado moderno, el territorio es un espacio para administrar, que puede estar subdividido en distintas unidades (pueblos, ciudades, municipios, departamento, región, provincias...). Sobre este territorio delimitado claramente por fronteras, el estado ejerce el control y la gestión de la población y los recursos que le conforman. Esta concepción es una herencia de la **tradición judeocristiana** en la que el territorio ha sido dado a los humanos para ser dominado, explotado y transformado, según las necesidades de sus habitantes. Esta visión es limitada e inadecuada cuando se trata de entender el uso y la concepción que tienen las sociedades amerindias acerca del espacio en el cual viven.

Los procesos de territorialización son construcciones que operan a partir de las particularidades de cada sociedad. El territorio, los lugares y el paisaje son elaboraciones culturales, discursivas e histórico-políticas que propician la construcción de identidades sociales.

## 6.2. Conceptualizaciones sobre el territorio

**Territorio** es el amplio conjunto de relaciones que ha establecido una sociedad con un espacio, resultado de su acción a través de su historia. Es así como las relaciones económicas y aquellas que se establecen a través del pensamiento y la palabra, entre otras, quedan incluidas en este concepto, más allá de la consideración del territorio como un mero espacio geográfico (Vasco 1995a; 1995b; 1996). Estos vínculos son producto del tipo de relación que ha establecido la sociedad mediante el trabajo, en sus dimensiones tanto material como ideal, con la naturaleza, en un momento histórico determinado, configurando así una cultura específica y particular (Vasco 1995b). Aquí, el trabajo obra como el principio productor de la relación, pues a través del

mismo, se transforma la naturaleza, se la culturiza, se la humaniza (Vasco 1995b). Pero esta relación no es construida por individuos aislados, sino por comunidades en un trabajo colectivo de generaciones enteras, por lo que los miembros componentes de las mismas las conciben como el sustento de su existencia, y la premisa por medio de la cual se defiende y se tiene acceso a la tierra (Vasco 1996). En este sentido la naturaleza es concebida como origen y sustento de la humanidad, en un vínculo garante de la existencia y sostenimiento del mundo, materializando así, en la naturaleza, la fuerza social de la comunidad (Vasco 1996). Se establece de esta manera una compleja red de relaciones en la que persona, colectividad y cosmos se mezclan “a través de un tejido de correspondencias en el que todo se sostiene” (Le Bretón 2002:16).

Un **territorio** es el resultado de un “proceso de inscripción de un grupo sobre la tierra, de su inserción en un espacio que él codifica, organiza y orienta según características específicas que dependen de su filiación al origen de su organización social, de sus relaciones de alianza y de su pensamiento.” (Bourgue, François). El territorio es un conjunto de relaciones que una sociedad establece con su espacio geográfico en un momento dado de su existencia. De tal manera, su uso como medio de producción es sólo una de estas relaciones. (Vasco)

Los distintos usos de la **noción de territorio amerindio**, según Kreimer, son:

✧ **Territorio como jurisdicción.** Una zona geográfica (región, jurisdicción, entidad, etc.), bajo control político de un colectivo indígena, o reclamada como tal.

✧ **Territorio como espacios geográficos** de tierras a demarcar y/o restituir, y titular en propiedad.

✧ **Territorio como hábitat**, según la definición del Convenio 169. Base material, conjunto sistémico de recursos esenciales para la existencia colectiva (tierras, aguas, bosques, subsuelo).

✧ **Territorio como biodiversidad y conocimientos indígenas** sobre la naturaleza, y su expresión en derechos de propiedad intelectual. Recogiendo el impacto del convenio de biodiversidad.

✧ **Territorios simbólicos**. Espacialidad socialmente construida, vinculada primordialmente a la identidad colectiva; suele denominarse **etnoterritorialidad** (Kreimer, O. 2003)

Para los indígenas el territorio es un espacio codificado, pleno de significado en el que se inscriben las relaciones sociales y espirituales del grupo, en el que está escrita su historia y su devenir. Es un espacio en el que se convive con los demás seres de la naturaleza con los cuales se establecen relaciones, con las personas del pasado y del presente, con los animales, las plantas, los espíritus y con los dueños de los seres del universo, todo ello dentro de normas de reciprocidad y respeto mutuo.

El territorio se concibe no solamente como un espacio geográfico, sino como una proyección cósmica que refleja una forma particular de ver y entender el mundo donde todos sus elementos tienen un significado social y religioso: cerros, ríos, lagunas, raudales, valles y montañas tienen carácter sagrado, como sitios donde habitan los espíritus de la naturaleza o vivieron los antepasados.

Cada pueblo tiene una forma específica de apropiación del territorio, determinada por las formas económicas que establecen los diferentes espacios de uso, por los calendarios ecológicos y ceremoniales que determinan la movilidad del grupo y por el carácter sagrado de algunos lugares. Estas zonas donde se prohíben las actividades productivas coinciden

con espacios de mayor biodiversidad, constituyendo reservas biológicas que se deben cuidar y respetar.

Cuesta Moreno (2018) revisó los trabajos sobre indígenas y territorio en Colombia para establecer un estado del arte sobre la materia. Efectuó una consulta en bases de datos digitales de ciencias sociales, limitándose a documentos publicados entre el año 2000 y el 2017. Identificó y clasificó 78 documentos. Los resultados permiten ver que las investigaciones centran su interés, entre otras cosas, en la noción o conceptualización de territorio para los indígenas, los conflictos ambientales en los territorios indígenas, y la defensa de los pueblos ancestrales de sus territorios. Además, se destacan trabajos que abordan el papel de la mujer indígena en la constitución del territorio y los saberes singulares intrínsecamente asociados al territorio, como el caso de las plantas medicinales.

Concluye que los investigadores sociales han abordado el tema de los pueblos indígenas y sus territorios de acuerdo a la noción o conceptualización del territorio; los conflictos ambientales; los marcos jurídicos y la defensa del territorio; el papel de las mujeres en la configuración del territorio; las consecuencias del conflicto armado; las lenguas indígenas y la defensa del territorio, estudios poblacionales y territorio y saberes propios en territorios ancestrales.

El territorio para los indígenas constituye una compleja relación que articula lo físico (agua, aire, montañas), lo biológico (plantas, otros seres vivos) y lo espiritual (ancestros, sitios sagrados) que se apropia simbólicamente (mitos, toponimias, ritos) determinando saberes que expresan su identidad y diferencia étnica. Así, la defensa del territorio es una defensa de su identidad ligada a una conservación ambiental y cultural.

Los intereses del capital sobre los territorios indígenas incentivan la defensa del territorio recurriendo a procesos jurídicos y exigiendo la constitución de marcos legales. Por ello, varios trabajos centran su interés en las normas, tanto en cómo estas permiten la defensa territorial o, de forma contraria, las fisuras en ellas que permiten su vulneración.

Los pueblos indígenas han sido afectados por actores del conflicto armado colombiano, en los que se destaca el desplazamiento forzado y el asesinato de líderes, lo cual afecta la identidad, al verse obligados a vivir en otras tierras e incluso en ciudades, impidiendo el desarrollo de sus prácticas económicas, sociales y culturales.

Es pertinente incentivar investigaciones que muestren los saberes singulares asociados al territorio: plantas sagradas, prácticas de cultivo, gastronomía, conocimientos climáticos, hídricos, de georeferenciación, entre otros.

Los trabajos que muestran el papel de la mujer en los movimientos y la defensa territorial, se deben seguir desarrollando, puesto que gran parte de los saberes ancestrales son conservados por ellas, por lo cual tienen un papel trascendental en los conocimientos sobre el territorio.

Los problemas que impiden que los indígenas ejerzan su derecho al territorio son: Presencia de colonos en el interior de los Resguardos, ocupación de algunas áreas de Resguardos por la agroindustria, tierras indígenas afectadas por la actividad minera, legal e ilegal, y por la explotación maderera, actividades de narcotráfico en diversos Resguardos, tierras con presencia de grupos armados ilegales, tierras traslapadas con parques nacionales, inequitativa distribución interna entre comuneros en algunos Resguardos, tierras en disputa entre pueblos indígenas distintos, y debilidad institucional

para aplicar mecanismos de protección (Roldan y Sánchez, 2013, p. 209, Citado por Cuesta Moreno (2018)).

### 6.3. Territorio en culturas amerindias

En las lenguas indígenas se pueden encontrar palabras para "la tierra", pero no para nociones como territorio, naturaleza, mundo. En wayuunaiki, por ejemplo, tenemos **mma**, la tierra, y **woumain** "nuestro terreno", que algunos definen como la patria chica.

En la lengua uitoto del Amazonas, la palabra **eme**, significa "la tierra" y todo lo que hay en ella, pero este concepto no implica la relación de los grupos humanos con el espacio. En el mambadero la expresión *bigini nagini*, (traducido como "este suelo, este espacio, este dominio, completo, todo"), se refiere a un dominio de fecundación de vida. Esta expresión también se refiere al cuerpo humano, al espacio de la humanidad, o al mundo entero, espacio en que transcurren los procesos de la Creación. Ese espacio era estéril, incapaz de sostener vida, pero el Padre Creador, quemando su propio cuerpo, lo fecundó con sus cenizas. Ese es el principio de la creación. Como resultado de los trabajos y sufrimientos del Padre Creador surge el mundo: los árboles, las rocas, todo lo que vemos hoy. (Echeverry, 2000)

"**Territorio**" en este pensamiento equivale al **espacio de formación de vida**. El ser humano, la organización de la gente, del mundo, se constituyen al cabo de ese proceso que separa lo puro de lo impuro, lo humano de lo no-humano, lo tóxico de lo alimenticio. En ese proceso de purificación se configura la palabra de vida del Creador, **la ley del territorio**. El territorio es así un *espacio y un proceso* que conlleva a una palabra de ley (palabra de consejo, educación). El espacio geográfico se convierte en **memoria**, contiene

la escritura de ese proceso de creación que ocurre todo el tiempo, el cual se puede palpar en la crianza de los hijos, en las relaciones sociales, en la resolución de problemas, en la curación de las enfermedades.

El primer territorio es el vientre de la madre; de allí salimos a este suelo y nos alimentamos del seno de nuestra madre, luego de los frutos de este suelo; esa misma sustancia al crecer, se transfiere a la mujer, se amplía como los hijos. Esa ley de nuestra formación, de nuestro crecimiento, es la misma ley del territorio. La expresión *bigini nagini* habla simultáneamente de la formación de nuestro cuerpo y de la formación de mundo. Por eso el territorio es sagrado<sup>1</sup>.

Otra palabra uitoto, *bini*, significa "este espacio"; en una segunda traducción, "este territorio"; pero una tercera traducción, es "sexo" (en palabras de mambadero). **Territorio es sexo y ordenamiento territorial son las leyes de la formación de la vida**; es la columna vertebral del consejo, de la educación de la humanidad, para no violar los territorios de los otros, para establecer relaciones ordenadas entre los hombres y la naturaleza. Es principio de la curación de las "enfermedades del territorio": envidia, ambición, violencia. Por eso hablar de territorio es materia delicada. Al hablar de territorio no estamos hablando de tierras, estamos hablando de vidas, y estamos hablando de relaciones de vida.

Entre los guambianos, el concepto MAYELE significa "tierra común con gobierno propio". No basta con poseer tierras, ser dueños del espacio geográfico, que lo exploten y deriven de él sus medios de vida, para que tales tierras sean identificadas como su territorio. El **mayelé** denota el carácter comunitario de las tierras y la autonomía que ejerce la comunidad encarnada en la autoridad de un gobierno propio. La apropiación de la tierra como medio de producción mediante el proceso de trabajo requiere, para el productor particular, dos condiciones inseparables: la propiedad de su comunidad sobre

un espacio geográfico dado, y la existencia de un gobierno propio que regule el acceso de cada unidad de producción a ese medio. (Vasco, L 1996)

#### **6.4. Woummainpa: territorio wayuu**

*“Desde la cosmovisión de los pueblos indígenas, la identidad surge como consecuencia de la territorialización, entendida como las acciones en un espacio-tiempo en el que interactúan todas las otras formas de vida, inseparables de la existencia humana. Al confluir los ciclos de la naturaleza de manera constante y sincrónica, sus interrelaciones e interconexiones cosntruyen las identidades, que le confieren a cada ser y a cada comunidad, un sentido de existencia único e irrepetible” (González Juusayuu, Elpidio, 2011:32)*

A la pregunta de ¿cómo territorializan los wayuu?, Carabalí estableció un conjunto de elementos consistentes del origen del territorio como creación de los dioses para una de sus hijas; el establecimiento de una secuencia evolutiva con cuatro creaciones donde los cuerpos celestes preceden, luego los vegetales, posteriormente los animales y como evolución de los animales surge el ser humano; Se hace la apropiación simbólica del territorio terrestre y con base en ese modelo se territorializa el mar. (Carabali, 2005)

Según cuentan los viejos monolingües, *Juyá* se esposó con *M'ma*, deidades primigenias, según la creación. *Juyá* es el ser móvil que recorre todo el territorio y de esta forma visita a sus esposas. *M'ma* es el ser estático que espera pacientemente a su esposo para la copulación. Debe estar inmóvil para que el semen no se rompa.

Como segunda generación nacen de esta unión los *wunu'u*, o plantas, cada una con sus habilidades y destrezas. Sin embargo, estas fueron castigadas por su (inmovilidad) incapacidad de crear y pensar por sí solas, castigo que las ató de por vida a la tierra.

Posteriormente, nace una tercera generación: son los *Uchii* y/o *Murulu* pájaros y/o animales. Días después *Maleiwa* los castigó porque veía en ellos desunión, envidia y falta de solidaridad: reinaba la ley del más fuerte. Entonces, el castigo estaba sujeto a la producción de la segunda generación.

*Maleiwa* creó una cuarta y última generación capaz de pensar y crear por sí mismo. Surge entonces el wayuu cuyo origen se conoce como “ii”. El inicio de esta generación comienza con el Mito de los Trillizos y *Wolünka*.

Cuentan los *Alaülayuu*, tíos por línea materna, que tres hermanos llegaron a *Wo'kasainru'u* después de recorrer distancias muy lejanas. Uno de ellos, que carecía de las dos piernas, era quien dirigía a los otros dos y era el mejor tirador con arco. Por esta habilidad nunca pasaron hambre.

Un día llegaron a la casa de un artesano que hilaba *maküi*, fique guajiro. Le insinuaron al viejo traer *palemasü*, guaimaro, y en contraprestación ellos se quedarían con una de las mochilas. Así fue, y se dio el trato. Dentro de la mochila metieron al hermano que carecía de piernas y de esta forma era más rápida la caminata.

Al llegar a *Wo'kasainru'u* “dentro del corazón de la cosa de *Wolünka*”, sitio “donde quedó plasmada la huella de la vagina de *Wolünka* sobre la piedra”, los dos hermanos se metieron al agua, muy abundante al pie de la *Makuirá*. Con el bullicio de ellos, *Wolünka* que vivía con su padre cerca de la laguna, no aguantó la curiosidad y fue a mirar de quien era el bullicio de felicidad.

Los dos hermanos al notar la presencia de *Wolünka* sintieron escalofríos y rápidamente llegaron donde el otro hermano que jugueteaba sentado a la orilla de la laguna. Sin mostrar miedo le sugirió a sus hermanos darle confianza a la recién llegada.

Tras zambullidas y más zambullidas *Wolünka* tomó confianza y jugueteaba cada vez más. Mientras tanto, el hermano sin piernas construía bolas pequeñas y los colocaba en la punta de sus flechas. En el momento preciso flechó a *Wolünka*, que se zambullía, y la hirió en la vagina, tumbando los dientes de sus genitales. *Wolünka*, adolorida, corrió hacia las piedras y al sentarse grabó la imagen de su vagina en una de ellas.

En ese lapso de dolor y de angustia, los hermanos que estaban en el agua huyeron hacia las montañas y del miedo se escondieron en una cueva, olvidándose del hermano sin piernas. En castigo por el abandono de su hermano, la cueva se cerró dejando apenas un pequeño orificio por donde respirar. El hermano sin piernas se convirtió en el pájaro *Choochoo* (carpintero) y convocó una junta de animales para sacarlos de la cueva, pero fue en vano el intento.

Después de varios intentos el pájaro *Choochoo* comenzó a picotear el borde de la cueva hasta agrandarla. Los hermanos intentaban sacar sus cabezas hasta lograrlo, pero al instante de salir el cuerpo, la cueva sangró. La cueva representa a la tierra y la salida de ellos simboliza el parto de la Madre Tierra.

#### **6.4.1. Percepción wayuu del territorio**

El **territorio wayuu** es un espacio colectivo de un clan específico, distinto del territorio alijuna. El primero es un espacio amplio que tiene un origen denominado por los viejos “ii”, y se refiere al ojo de la tierra de donde salieron las cabezas de nuestros antepasados, que poblaron la tierra. Al ubicar el asentamiento, el wayuu no sólo piensa en sí mismo sino también en sus animales, en su familia materna, los apüshii, en la familia paterna, los oupayuu, con quien debe compartir los beneficios que produce la tierra, es decir, en un

territorio clanil. Es un sitio sagrado por ser un lugar de reposo de los muertos; así hayan muerto lejos, sus restos deben ser traídos a su territorio. Éste territorio no tiene una escritura para determinar límites y linderos, y se reconoce a simple vista, dónde comienza y hasta donde llega.

El wayuu percibe su territorio desde distintos puntos de vista:

**Woummainpa** abarca toda la península incluyendo a la Guajira venezolana; es la tierra ancestral desde tiempos inmemoriales. Determina su forma de vida, de apropiación, de traslado de animales y pertenencias (según la estación climática), de comercio. Y es allí donde asienta su vivienda y donde no existen fronteras que limiten su tránsito y discurrir cotidiano.

La **ranchería**, es el lugar privado, el sitio de descanso después de largas jornadas de labor, la habitación donde se concibe la vida y en donde se muere rodeado de sus seres más cercanos, la familia, el clan, la mujer, eje sobre el cual gira la cultura, el corral, la huerta, los animales, la cocina, en fin, es la frontera que se organiza arquitectónicamente en función de la convivencia e interacción del indígena wayuu.

Los **espacios sagrados o sitios pūlowi**, son áreas dentro del territorio que se consideran mágicas y con connotaciones sobrenaturales en donde sus deidades ancestrales se materializan en eventos físicos: un jagüey, un paraje solitario, un remanso de agua itinerante, cierto árbol partido por un rayo, se convierten en foco de leyenda y tradición oral.

Por otro lado, los **cementerios** son lugares que se observan en la distancia, por lo general asentados en sitios altos, desde los cuales se otea el paisaje, el sitio de reposo y en donde se sueña con la eternidad, que se respeta por sobre todas las cosas y que radica a cada clan wayuu en un lugar que le es propio a él y a sus hermanos de sangre; se convierte en un espacio

intransferible a otro clan ya que se considera que estos poseen su propio cementerio heredado por línea matrilineal.

Por último, está **la pista de baile**, sitio de carácter circular donde los danzantes se enfrentan en franca lid; la yonna, que es el baile donde se representa la lucha entre los sexos; mujer y hombre wayuu se debaten en un duelo que se prolonga frenéticamente. La mujer parte en pos del hombre; su manta y pañolón se templan contra el viento, mientras el hombre siempre de espaldas se mantiene alerta y con la mirada fija en los pies de ella; en cualquier momento puede sobrevenir el pase tramposo que lo llevará a besar el suelo, la traba puede ser también aplicada por el hombre. El ganador se llevará los honores y la admiración del público. El piache es quien decide el porqué de dicho baile, que puede ser gracias a los sueños, a los signos de la naturaleza, celebración de la salida de una niña púber de su encierro, matrimonios, alianzas familiares, entre otros eventos.

#### **6.4.2. Territorialidad wayuu**

La territorialidad wayuu está definida a partir de los siguientes conceptos:

**Womainpá -patria-**: territorialidad que corresponde al asentamiento de un matrilineaje “apüshi”. En la Guajira existen más de 1.000 «womainpá» que a su vez contienen rancherías en rangos de 10 a 30. Los límites de estos territorios son referenciales, relacionados con la existencia de cementerios y de fuentes de agua, sus linderos -en las planadas de sabanas, semidesiertos xerofíticos y desiertos de la Alta Guajira- están poco definidos. En los womainpa pueden habitar familias nucleares de otros apüshi, asentados por «misi» -permisos- ancestrales. Generalmente existe en el «apüshi» un linaje dominante, cuyo tío materno mayor -en goce de prestigio- es la autoridad principal o «alaüla» del apüshi al que corresponde el womainpá.

**Tabla: ORIENTACION WAYUU EN WOUMAINPA**

NOMBRE WAYUUNAIKI	TRADUCCIÓN	CARACTERÍSTICAS DEL TERRITORIO
<b>Wüinpümüin</b>	Wüin + pü + müin Agua + hacia usted	<i>Hacia el camino de las aguas.</i> Las aguas corren de las serranías hacia el mar. Se les denomina Wüinpüminje'ewolii, a las personas que viven en la Alta Guajira, los que están hacia el mar, cuyo asentamiento encabeza el mapa y representa el Norte.
<b>Wopümüin</b>	Wopu + müin camino + hacia usted.	<i>Hacia los caminos.</i> En la Alta Guajira detrás de ella está el mar, y en éste no se construyen caminos. Wopümüin son los caminos que salen de la Alta Guajira hacia el interior del Departamento o el país, y representa el Sur
<b>Palaamüin</b>	Palaa + müin = Mar + hacia usted.	<i>Hacia los mares.</i> Hacia el sitio donde desembarcan los barcos que vienen de lejos, las canoas que traen pescados para el sustento, como también al sitio de los Apalaanchi, personas que viven del mar, y representa el Este.
<b>Uuchimüin</b>	Uuchi + müin cerro + hacia usted	<i>Hacia los cerros.</i> Es el territorio de los <i>uuchitu'uje'ewolii</i> , los montañeses, que trabajan el cultivo en los arroyos; wayuu recolectores de frutos silvestres que trabajan la medicina tradicional que hay en la Makuira; representa el Oeste.
<b>Jasale'umüin</b>	Jasai + ale'e + müin Arena + estómago + hacia usted.	<i>Hacia el estómago de la tierra que es la zona arenosa.</i> La zona arenosa representa también la pulpa de la tierra, el estómago: está abultado por la cantidad de arena, que en épocas de lluvias son planas y fangosas, representa una suborientación de las cuatro primeras
<b>Jalaalamüin</b>	Jalaala + müin pedregoso + hacia usted	<i>Hacia zonas de colinas pedregosas.</i> Representa una extensión de tierra árida y dura en forma de colinas, donde hay escasez de agua para el sustento, pero en épocas de lluvias es tierra apta para el cuidado de los animales.

FUENTE: Elaboración propia

**«Shi'piapá» -vecindario, ranchería-**: conjunto de asentamientos y de parcelas de una familia de hermanos extensa. Comprende rangos de asentamientos de 1 hasta 100 familias nucleares, con sus terrenos de pastoreo y de cultivo y sus enseñadas -en el caso de los pescadores «apalaanshi»-. Estas rancherías poseen sus propios jefes, correspondientes también a tíos maternos de la familia extensa. En las rancherías pueden habitar también familias «invitadas» de otros «apüshi».

Opera en estos vecindarios la dinámica de la fisión: en la ranchería de origen las parcelas terminan siendo divididas entre los sobrinos -y los hijos-, algunos de los cuales terminan construyendo asentamientos para cuidar sus ganados y cultivos en esas parcelas y dando origen con el paso del tiempo a nuevas rancherías de carácter permanente. Sin embargo, estas personas retornan a la ranchería originaria para los ritos de velorio, transacciones de compensación, nacimientos y ritos de iniciación femenina (menarquia).

**«Tepiapá» -casa-**: asentamiento de una familia nuclear.

**«Unap» -parcela-**: de propiedad de las familias nucleares, donde se realizan las tareas de pastoreo y de horticultura esporádica.

**«Azure» -fuentes de agua-**: bajo el control del jefe familiar «alaüla» del «apüshi», o del jefe de la ranchería, dependiendo del número de estas fuentes en el womainpá.

Las relaciones entre una persona y un territorio se determinan a partir de los siguientes criterios:

**Residencia**: determinada por el patrón de asentamiento; no necesariamente da acceso a parcelas, a menos que estas hayan sido heredadas en el mismo womainpá. No necesariamente coincidente con su lugar de residencia. Puede esta persona poseer derechos sobre parcelas en su lugar de procedencia.

**Pertenencia:** lugar de localización de su cementerio ancestral. No coincide necesariamente con sus lugares de residencia y procedencia, ni se debe tampoco poseer derechos sobre parcelas en ese sitio. La pertenencia da derecho a ser enterrado, en inhumación primaria o secundaria, en el cementerio correspondiente.

#### **6.4.2.1. El sistema de acceso a la tierra**

El fenómeno territorial entre los Wayuu se ha definido en torno a los llamados fenómenos de adyacencia y precedencia, los cuales hacen referencia al uso y a los derechos de explotación de un recurso natural, tales como una salina, un yacimiento de talco, una ciénaga ó una fuente de agua por parte de un grupo familiar; estos fenómenos tienen que ver con la cercanía al recurso (adyacencia), y con el derecho de explotación del mismo ganado a través del tiempo (precedencia), en función de la permanencia del linaje en un sector determinado (Guerra 1990:178). También se debe tener en cuenta la presencia del cementerio familiar y las redes de cooperación tejidas en torno a las actividades pastoriles, hortícolas y pesqueras (Correa 1993:213). Esta forma de conceptualizar la territorialidad Wayuu reviste una de las formas en la que es viable acercarse a este fenómeno desde las ciencias sociales. A partir de ésta, es posible establecer cómo los grupos clánicos, se dividen y reivindican como suyas porciones del territorio. Sin embargo, existen otras formas en las que igualmente se puede llegar a aprehender el fenómeno territorial de una forma más amplia y abarcadora.

Está determinado por los siguientes factores:

**Precedencia:** definida a partir de las reglas de la donación entre vivos y de la herencia, pero incluyendo aspectos relacionados con la primacía de los linajes dominantes: aquellos que se asentaron en primera instancia en un lugar

y definieron los límites originarios del «womainpá»; criterio aplicable a las familias de otros «apüshi» invitados, por diversas circunstancias, a vivir en el womainpá.

**Adyacencia:** determina el acceso a los recursos mineros, pesqueros, de fuentes de agua, de bosques y de sabanas no individualizadas en parcelas. Estos recursos son considerados comunales, pero su acceso es preferencial para las familias con asentamientos de adyacencia a dichos recursos «siempre que no sean enemigos».

**Subsistencia:** criterio que se utiliza para definir los derechos de acceso a determinados recursos o territorios. Así por ejemplo, si una familia wayuu posee precedencia y adyacencia a una salina, a una ensenada manglar o a una bahía, esto no le dará necesariamente derecho para apropiarse de la sal, o de la pesca, si dicha familia, de acuerdo con la tradición oral, no puede probar su subsistencia histórica basada en estos recursos. Este principio permite la superposición territorial, salvando la peculiaridad de acceso a los recursos de subsistencia, entre los pastores y los pescadores en los cuales se divide la sociedad wayuu.

Lo anterior no agota el tema de la **territorialidad wayuu**, ya que existe una dinámica espacial basada en dos realidades que influyen sobre el supuesto estatismo de la relación entre los territorios y sus grupos de ocupación de aparente permanencia. Ellas son:

**Los usos alternos:** entendidos como el derecho de todo wayuu a solicitar el uso de sabanas comunales, fuentes de agua y hospitalidad en las migraciones estacionales, especialmente en los veranos en los cuales los pastores de las zonas secas deambulan con sus cabras y ganados en busca temporal de alimento y agua. De igual manera este proceso se da en el caso

de las migraciones para la búsqueda de trabajo temporal y estacional, como en el caso de la cosecha de la sal en Manaure.

El derecho al uso alterno de recursos puede ser visto a través de la perspectiva de las relaciones de reciprocidad de los distintos grupos. Una persona puede solicitar, inclusive, la oportunidad de aprovechamiento de recursos frente a la articulación con la sociedad nacional, como en el caso de Portete, en el que una familia obtuvo permiso para construir un puerto en un «womainpá» ajeno, sin que por este hecho el huésped pueda alegar, con el paso del tiempo, la prescripción de los terrenos así obtenidos a su favor.

**La poliresidencialidad:** entendida como una realidad funcional del uso del espacio y como el derecho de todo wayuu a establecer su residencia no solo en el «womainpá» de su «eirruku», sino también en los territorios de sus familiares y de sus aliados; incluye una red de apropiaciones de espacios urbanos, en la medida en que existan asentamientos de estos familiares o aliados en los centros urbanos como Riohacha, Maracaibo, Maicao, Manaure o Uribia y aún en ciudades del caribe o del interior de Colombia o Venezuela.

Este derecho a la poliresidencialidad no transfiere todos los derechos sobre el «womainpá» que posee el miembro de un «apüshi» correspondiente y puede ser entendido dentro del modelo de residencia de linajes principales/linajes secundarios, descritos en los estudios antropológicos de segmentaridad del parentesco.

Uno de los efectos de la poliresidencialidad es el siguiente: aunque existe una tendencia mayoritaria a la identidad entre grupos de parentesco y grupos locales, en términos de la dicotomía apüshi/womainpa, ella no es ni mucho menos absoluta; el derecho al asentamiento en terrenos de familiares y aliados conlleva un parcial desplazamiento de la correspondencia entre asentamiento y grupo de filiación, de tal manera que puede observarse a

muchas familias wayuu que no están asentadas en los womainpa de sus propios «apüshi», sin que, por otra parte, estos asentamientos impliquen una regla clásica -de «eirruku»- de asentamiento, ya que falta para ello la generalidad de la práctica; y, que la poliresidencialidad incluye no sólo a los grupos consanguíneos sino a los de alianza. De esta manera, más que una regla de residencia, debe considerarse como un derecho que puede o no ser utilizado.

Hoy día cada región o territorio clanil representa un parto de la tierra que se conoce con el nombre de “ii”, punto de origen de los antepasados y que marca de por vida a una casta o clan, el que identifica su verdadera historia, y el que permite hacer negociación, arreglo o enemistad con un clan.

Antes de que existiera el dinero e incluso animales, como *kaula* (cabras), o *pa'a* (vacas), cuando se entraba en un conflicto el arreglo se hacía con la entrega de una parte del territorio. Es lo que se conoce como *ojutuu* “lo de la caída”, refiriéndose al muerto. Los nuevos propietarios del territorio están facultados para hacer lo que mejor les parezca: fundar cementerios, construir casas, rozas, entre otros. De esta manera se evita una enemistad.

Otra forma de apropiarse de un espacio sin el consentimiento de los dueños, es en época de conflicto: se toma a la fuerza cuando hay riquezas en ellos, como las plantaciones de un arroyo, los ojos de agua, entre otros recursos territoriales.

Existe otra forma de remediar el dolor de una familia cuando fallece de parto. Una visitante en el territorio ajeno, así sea ésta la esposa del dueño del territorio y es lo que se conoce como *Jewaa* (la acción de morir) y *Jewawou* (el costo de la acción por morir); éste último se da cuando los dueños legítimos del territorio ceden el lugar donde murió la persona por el parto. La diferencia

es que aquí no se puede construir cementerios, sino continuar las actividades de la fallecida y en beneficio de los familiares.

Al día de hoy, existe la posibilidad de *aakajiraa* (quitar el dolor), refiriéndose a retomar el territorio, a cambio de animales, collares, y dinero.

Los wayuu estaban concentrados en la Alta Guajira; en una época que no se define exactamente cuando, se entró por el mar y se penetró la Alta Guajira, (...) esas historias cuentan que los Arhuacos estaban ubicados en las montañas de la serranía de Jarara, que compartían parte del territorio con los Cosinas, (...) con el tiempo, la necesidad de expansión por los conflictos internos que caracterizan a la comunidad wayuu, vieron la necesidad de ir extendiendo el territorio wayuu, de allí las historias de los propios Wayuu donde se dice que a raíz de los conflictos locales entre familias, una de las familias ha tenido que salir del territorio y tuvo que irse alejando de las zonas de conflicto; así poco a poco fueron bajando hasta llegar a cubrir la zona de Riohacha, de Maicao, de Carraipía e incluso hasta el sur de la Guajira, (...) cada familia que ha tenido un conflicto ha tenido que alejarse de la zona de conflicto por diferentes razones y así poco a poco fueron poblando la península de la Guajira. (Carabalí, 2004:119-120)

El clan wayuu es *territorial*, es decir, para esta sociedad su *vinculación a un territorio o "adscripción territorial local rigurosa"*, es vital. Hernán Darío Correa (1993:213) afirma:

"Los Wayúu conforman vecindarios y a partir de ellos una patria wayúu como punto de referencia espacial para las unidades familiares, [...]. Dichos vecindarios, donde residen familias extensas de hasta 300 miembros, son un sistema de rancherías que albergan unidades familiares de parientes uterinos, las cuales conforman un grupo de residencia definido por un cementerio, una red estrecha de cooperación en torno al pastoreo, la pesca y la horticultura, y el derecho de acceso a una fuente de agua local, derivado de la precedencia en su uso. Adicionalmente, la territorialidad se define por la adyacencia a un recurso natural determinado, por ejemplo, una ciénaga, una salina, o un yacimiento de talco o yeso.

Saler (1987: 103, 104), en su apartado sobre tenencia de la tierra:

La mayoría de mis informantes sostuvieron que los pastizales baldíos no pertenecen a nadie y pueden ser utilizados libremente por cualquiera; cuando un grupo definido de personas habitualmente hace uso de un pastizal, adquiere derechos de usufructo sobre el mismo. Cuando los forasteros quieren que sus animales pasten en tierras que utilizan generalmente otras personas, están obligados (so pena de resistencia armada) a pedirles permiso. Los que reciben el permiso deben obsequiar ganado (o un equivalente aceptable) a los que lo otorgan. Pedir permiso y hacer obsequio significa que quienes lo hacen reconocen los derechos de las personas a quienes dirigen sus pedidos y obsequios.

Los que controlan recursos apropiados de pastos y agua, a menudo permiten que otras personas usen estos recursos. En las cercanías suelen asentarse parientes, afines e, incluso, personas que no tienen nexos genealógicos definidos con los que controlan los recursos. Con el correr del tiempo, las personas que se han ido asentando en esos lugares pueden llegar a establecer en ellos sus propios cementerios, expresando así su identificación con esas tierras.

Los conglomerados definidos de parientes que controlan los recursos de pasto y agua, normalmente, perpetúan su identidad a través de vínculos uterinos que se establecen en generaciones sucesivas. Sin embargo, puede suceder que un conglomerado de parientes uterinos corresidentes no se siga perpetuando en esa línea. En estos casos, lo que suele ocurrir es que algunos hijos de los miembros varones del grupo asumen el control de los recursos. Las parejas casadas, a menudo, residen virilocalmente y sus hijos pueden optar por vivir en tierras vinculadas a los parientes uterinos del padre, sobre todo si nacieron en esas tierras. Son herederos potenciales de las tierras de sus *oupayu* (los parientes uterinos de sus padres), y se convierten de hecho en herederos si sus *oupayu* llegan a extinguirse”.

La vivienda generalmente se ubica cerca al cementerio familiar o subclanil, lo que significa que existe un precedente de asentamiento en el sitio en cuestión. La presencia del cementerio es la presencia de los

ancestros, es decir, otra manifestación concreta de un derecho de uso que se extiende hacia el pasado” (IGAC:1975, p. 27).

Guerra Curvelo explica como funciona el mecanismo para el control territorial:

Los wayúu basan los mecanismos de control territorial en los principios de precedencia, adyacencia y subsistencia. La precedencia responde a la ocupación continuada por parte de un grupo familiar en un determinado sitio, considerado como su *Woumainpa’a* o Patria Guajira, y su manifestación concreta son los cementerios familiares y vestigios materiales que prueben la antigüedad de su asentamiento en esa área. La adyacencia se fundamenta en la cercanía del eje vivienda-cementerio a las zonas de pasturaje, fuentes de agua, áreas de caza, cultivo y recolección entre los pastores y en las cercanías a las salinas, las lagunas litorales y áreas de pesca entre los apaalanchi o wayúu de la zona costera. El principio de subsistencia consiste en el reconocimiento social que se le hace a un grupo familiar wayúu como explotador inveterado de unos recursos naturales adyacentes a su territorio tradicional”. (Guerra,2002:89)

Perafán muestra cómo el *sistema normativo wayuu* establece una serie de reglamentaciones en relación con los derechos de uso y explotación de los recursos naturales de la región basado en el ideal cultural del “estar bien” (“aná”) que opera sobre la lógica de la compensación y los principios de reciprocidad y redistribución; también reglamenta la herencia, el acceso a los cementerios claniles y a los distintos recursos existentes en la península, como las sabanas de pastoreo, las fuentes de agua, las zonas de pesca, los bosques y zonas mineras. Esta reglamentación se fundamenta en tres criterios: la precedencia, adyacencia y subsistencia (Perafán, 1995:187-190).

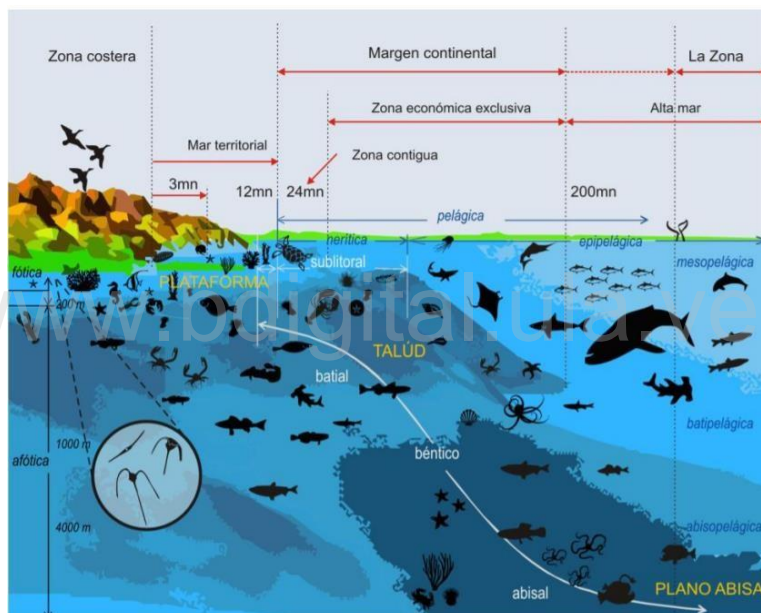
## REUNIÓN TERRITORIALIDAD ANCESTRAL EPIEYUU EN EL CABO DE LA VELA



1. Vista panorámica de la reunión. 2. Diversos mapas sobre el territorio Wayuu. 3. Abajo, izquierda, Juana Gregoria (manta blanca); a su derecha, la señora Katri, lideresa de los Pushaina. 4. Abajo, derecha, Rosa Uriana, moderadora y representante wayuu ante el Ejército colombiano.

## CAPÍTULO VII

### ORDENAMIENTO TERRITORIAL COSTERO-MARINO Y MARITORIO WAYUU



Representación esquemática de las zonas marinas (IDEAM, 2014). FUENTE: Garnica 2021

## 7. Introduccion

Colombia es un país privilegiado al tener jurisdicción y soberanía sobre dos océanos, constituyendo el 50 % del territorio aproximadamente; esto representa un valor agregado de importancia para el desarrollo cultural y social de la población colombiana, a lo anterior se suma la presencia de ecosistemas estratégicos que aportan a la sostenibilidad ambiental del país (Franco et al., 2020, citado por Garnica, 2021).

En el territorio costero-marino colombiano, se encuentran diferentes ecosistemas estratégicos que proveen alimento; son albergue para diferentes especies, y actúan contra la acción de las olas y la erosión costera, junto a ello se consideran como ecosistemas de alto valor para el desarrollo económico del país, dado que son zonas de interés comercial y de sustento para las comunidades (Steer et al., 1997).

En este trabajo se define el ordenamiento territorial marino-costero como “un instrumento de planificación y de gestión de las entidades territoriales y un proceso de construcción colectiva de país, que se da de manera progresiva, gradual y flexible, con responsabilidad fiscal, tendiente a lograr una adecuada organización político administrativa del Estado en el territorio, para facilitar el desarrollo institucional, el fortalecimiento de la identidad cultural y el desarrollo territorial, entendido este como desarrollo económicamente competitivo, socialmente justo, ambientalmente y fiscalmente sostenible, regionalmente armónico, culturalmente pertinente, atendiendo a la diversidad cultural y físico- geográfica de Colombia” (Congreso de Colombia, 2011). El Ordenamiento Territorial Marino Costero (OTMC) ha sido un tema poco desarrollado jurídicamente, siendo excluido dentro de la ley 388 de 1997, debido a que en Colombia el ordenamiento territorial se ha enfocado principalmente en el territorio continental (Cerón, 2012).

Colombia cuenta con una extensión de 2.070.408 km<sup>2</sup>, del cual, 55,15 % (1.141.748km<sup>2</sup>) corresponde a tierras emergidas, continentales e insulares y 44,85 % a territorio marítimo (589.560 km<sup>2</sup> en el mar Caribe y 339.100 km<sup>2</sup> en el océano Pacífico); además, tiene 4.171 kilómetros de línea de costa (2.582 km en el Caribe y 1.589 km en el Pacífico), (CCO, 2020); por ende, es uno de los países de América del Sur que tiene la ventaja de poseer dos océanos y formar parte de los 21 países con esta condición.

Es importante dar reconocimiento a los océanos como una región estratégica para el país y así poder incluirla dentro de la ley de ordenamiento territorial, teniendo en cuenta que estas áreas marino-costera son zonas con una alta significación económica por la riqueza de sus recursos, servicios ecosistémicos y ecosistemas, lo que permite establecer bases e instrumentos para el ordenamiento territorial marino costero, ya que para ordenar un territorio es importante tener presente los determinantes ambientales y las condiciones de riesgo y de amenazas del territorio (Ministerio del Medio Ambiente, 2001).

*“La zona costera es un espacio del territorio nacional, con características naturales, demográficas, sociales, económicas y culturales propias y específicas, está conformado por un espacio continental y oceánico de ancho indefinido, donde ocurre el proceso de interacción mar-tierra; contiene un ecosistema muy rico, diverso y prolífico, que brinda apoyo para la pesca, el turismo, la navegación, el desarrollo portuario y el desarrollo minero; así como la enorme capacidad de bienes y servicios para actividades como ciudades y asentamientos industriales, es un recurso natural único, frágil y limitado en el país que requiere un manejo adecuado para asegurar su protección, desarrollo sostenible y protección de los valores*

*culturales de las comunidades que tradicionalmente se han asentado allí” (Ministerio de Ambiente, 2000).*

## **7.1. Contexto biofísico de la costa guajira**

El departamento de La Guajira, se divide en tres regiones (Alta, Media y Baja). El área costera de estudio se localiza en la Media Guajira. La geomorfología costera presenta una gran planicie marina con diversas formas y la climatología responde a un patrón de pocas precipitaciones la mayor parte del año (inferiores a 600 mm). La región Media se caracteriza por ser una extensa llanura aluvial con una pendiente suave (Instituto Geográfico Agustín Codazzi, [IGAC], 2012).

Los fuertes déficit hídricos son favorables para la acumulación de sales en los suelos prevaleciendo los de textura arcillo arenosa, tipo salino-sódico, con bajo contenido de materia orgánica y poca capacidad de retención de humedad por consiguiente su productividad es baja, sin uso forestal ni agrícolas, son suelos desprovistos de vegetación o con escasa cobertura vegetal debido a la ocurrencia de procesos naturales (erosión eólica e hídrica tipo laminar) y antrópicos (pastoreo caprino), hacia la región Media se encuentran coberturas de herbazal abierto desarrollados en forma natural en diferentes sustratos especialmente de arenas, con vegetación predominante en este territorio es de tipo xerofítica (Monte Espinoso Tropical) según la clasificación de zonas de vida de Holdridge (1971), por ello la existencia de plantas forrajeras en casi todo el territorio guajiro con una gran riqueza de formas y especies (Staffe, 1963, citado por Arroyo)

Las características geográficas del área costera (playas, dunas, manglares, planicies salinas, lagunas, deltas, estuarios, etc.) dan cuenta de

procesos de formación natural en cuyas transformaciones tanto eventos naturales como antrópicos han incidido. La plataforma continental de la guajira varía entre los 3 y 20 metros de profundidad está compuesta por aguas someras turbias, afectada por afloramientos de las aguas profundas frías originados por el fenómeno de surgencia, responsable de la alta productividad, por ello desde Musichi hasta Camarones es posible encontrar ambientes de praderas de pastos marinos, arenal, arena compuesta (con pastos, corales, y/o macroalgas dispersas), corales y esponjas (hacia el sector de Manaure), fondo mixto (pastos, corales, esponjas, macroalgas y cascajo) y concheros (en el sector de la laguna de Buenavista) (Nieto-Bernal et al., 2011).

Las playas pueden cubrir desde varias decenas a pocos metros y dominan procesos de acumulación de sedimentos (playas de Riohacha y Camarones); la dinámica costera está influenciada por las olas, la deriva litoral y el transporte de sedimentos. Las marismas se encuentran en el sector de estudio asociadas a las desembocaduras en Camarones y el Ranchería influenciada por la sedimentación del delta, y en el interior de la planicie marina se presenta eventos de avances y retroceso del nivel del mar, por lo que el plano deltaico está conformado por arenas y limos, así como en el sector de boca de Camarones y entre Riohacha y la laguna Buenavista. (IGAC, 2012). Los aspectos físico-bióticos están fuertemente influenciados por:

- La influencia de los Vientos Alisios.
- La Surgencia costera.
- La Contracorriente del suroeste o del Darién.
- Las estribaciones costeras de Sierra Nevada y la amplitud de la plataforma continental.
- La influencia de aguas continentales (estuarios-lagunas costeras).
- La alta complejidad y diversidad biológica. (Arroyo, 2021)

### **7.1.1. El ambiente costero y marino de la guajira**

En el Atlas Marino Costero de la Guajira (2012), se describen los ecosistemas característicos de la zona costera y marina así: manglares, humedales costeros, playas arenosas y arenas de anidación de tortugas marinas, formaciones coralinas, octocorales, pastos marinos y ecosistemas de fondos blandos, además de la fauna de aves migratorias, diversidad piscícola y reptiliana, como los componentes ambientales de la biota costera guajira. El mismo Atlas describe el clima como cálido y seco a nivel del mar, con temperatura promedio anual de 29°C, y máximas de 39°C en la zona desértica de Uribía. Consideran la importancia tanto de la brisa marina como de los vientos alisios del noreste, que por su presencia durante la mayor parte del año influyen en el régimen climático de esta zona del país, con periodos lluviosos cuando disminuyen su intensidad (junio-noviembre) y periodos secos cuando ésta se incrementa (diciembre-mayo). Asimismo, los vientos alisios transportan hacia el costado noreste de la Sierra Nevada de Santa Marta las nubes, razón por la cual esta región, que corresponde a la Baja Guajira, se convierte en la de mayor precipitación en el departamento, con valores que sobrepasan los 1.500 mm (río Tapias 1.528 mm). En contraposición, el territorio restante, correspondiente a la Media y Alta Guajira, cuenta con lluvias escasas con valores que no sobrepasan los 500 mm/año (Pabon & Gómez, 2001).

En estos ecosistemas y condiciones climáticas se desarrolla un maravilloso fluir de vida que comprende la tierra firme, los ecosistemas de bosque seco y muy seco tropical; estuarios y deltas, playas, zonas inundables y el mar con todo su contenido de pastos marinos, corales, octocorales, crustáceos, moluscos, peces, mamíferos acuáticos, algas, microorganismos, plancton.

## **7.1.2. Los ecosistemas de la costa guajira**

### **Manglares**

Constituyen comunidades bióticas únicas a nivel mundial, debido a que en ellas habitan organismos terrestres en los niveles superiores de árboles y arbustos, y debajo de ellos, viven verdaderos habitantes marinos. Además los manglares sirven de refugio, zonas de alimentación y anidación de diversas especies de mamíferos, aves, reptiles y anfibios, entre otras; son los ecosistemas de mayor productividad costera por su alta producción de materia orgánica, y producen oxígeno. En la costa guajira existen cuatro especies de mangle, y los manglares se distribuyen en agrupaciones boscosas, a lo largo de la costa desde Palomino, al sur, hasta Puerto López, al norte, en aproximadamente 19 bosques (Corpoguajira-Invemar, 2012, p. 57).

### **Humedales costeros**

Son masas de aguas tranquilas, poco profundas, que se separan del mar por una barra que impide la acción del oleaje y se unen con él, a través de canales angostos, donde reciben agua y sedimentos de los ríos y agua marina. En la costa guajira existen 32 lagunas costeras, de las cuales el mayor predominio lo tienen las pertenecientes a ecosistemas estuarinos (17), que se encuentran afectadas por un proceso natural paulatino de sedimentación y por una mínima descarga de sedimentos de sus corrientes tributarias y corrientes restantes, como riberinas. La mayor parte de estos cuerpos de agua, así como salinas y bahías, se encuentran en los municipios de Riohacha, Manaure y Uribia, (Corpoguajira-Invemar, 2012, p. 58).

### **Playas arenosas y áreas de anidación de tortugas**

En la costa guajira se identifican 28 sitios de anidación de tortugas, 8 en el municipio de Dibulla y 20 en el municipio de Uribía. En general se registran en el Atlas Marino costero 13 playas a lo largo de la línea costera del

departamento. Se menciona en el estudio la poca investigación existente sobre las playas de la Guajira.

### **Litoral rocoso**

Son “ambientes generados a partir de la interacción de procesos geológicos y oceanográficos, se encuentran las costas rocosas, tales como: acantilados, playas de bloques y cantos o terrazas de poca altura. El ecosistema de litoral rocoso se da en esas costas de sustrato consolidado, en la transición mar-tierra, dispuesto a manera de franjas horizontales y verticales, de diferente origen geológico, quedando cubiertos o expuestos por los cambios de las mareas, logrando así que se hospeden en él comunidades biológicas de importantes grupos de flora y fauna” (Corpoguajira- Invemar, 2012, p. 73). Según el mismo estudio, el ecosistema de costas rocosas en el departamento, tiene una extensión de unos 38.603 m, otros 47.808 m corresponden a una unidad de paisaje donde se encuentran playas arenosas mezcladas con litorales de poca longitud. Estos ecosistemas se dividen en tres tipos, plataforma de abrasión, terraza marina y acantilado.

### **Pastos Marinos**

Se comportan como plantas y poseen hojas, tallos, raíces y forman flores, frutos y semillas. Se les da ese nombre por su fisonomía y su tendencia a desarrollar amplias praderas, como los pastos terrestres. Juegan un papel importante al mantener el equilibrio entre los ecosistemas costeros tropicales ya que son productores primarios, y proveen protección y sustento para muchas especies marinas. Entre sus hojas se reproducen y crían peces arrecifales y pelágicos, moluscos, langostas y otras especies importantes para el sustento de las comunidades costeras (Corpoguajira-Invemar, 2012, p. 75).

La Guajira se convirtió en el único departamento con representación de las seis especies (*Thalassia*, *Syringodium*, *Halodule*, *Halophila decipiens*, *H.*

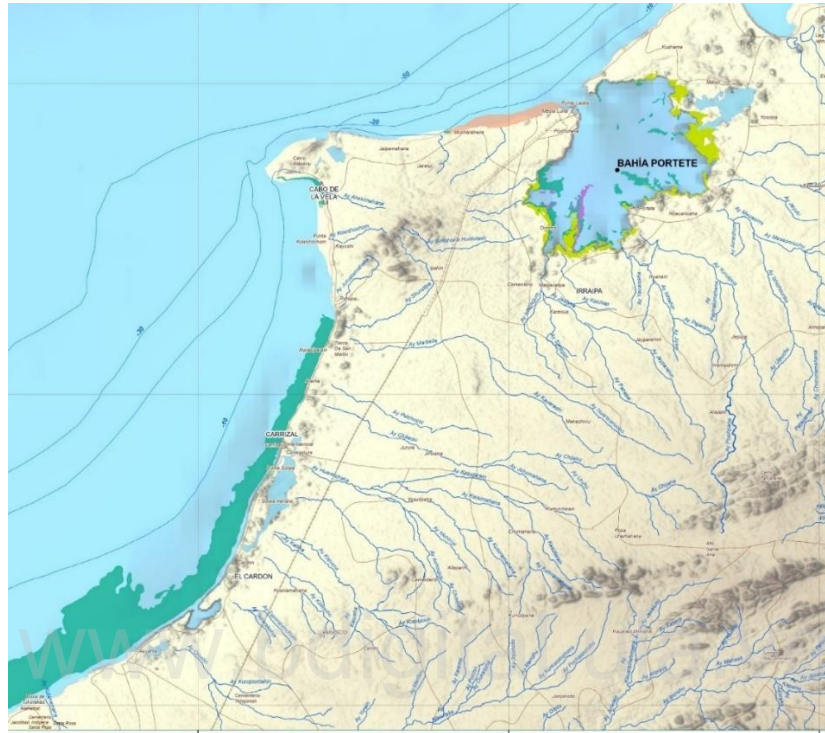
*baillonis* y *Ruppia maritima*) y la mayor área ocupada (34.674 ha) por pastos marinos en el país (Corpoguajira-Invemar, 2012, p. 76).

La importancia ecosistémica de los pastos marinos radica en su capacidad para crear asociaciones, a las praderas de pastos marinos, se registra un total de 38 especies de macroalgas, de 13 familias y tres phyllums (*Rhodophyta* 42%; *Chlorophyta* 40% y *Phaeophyta* 18%). En cuanto a la fauna asociada a los pastos marinos, fueron observadas alrededor de 122 especies pertenecientes a moluscos (35), peces (26), crustáceos (26), esponjas (17), equinodermos (7), cnidarios (6) y anélidos (1) (Corpoguajira-Invemar, 2012).

### **Fondos blandos**

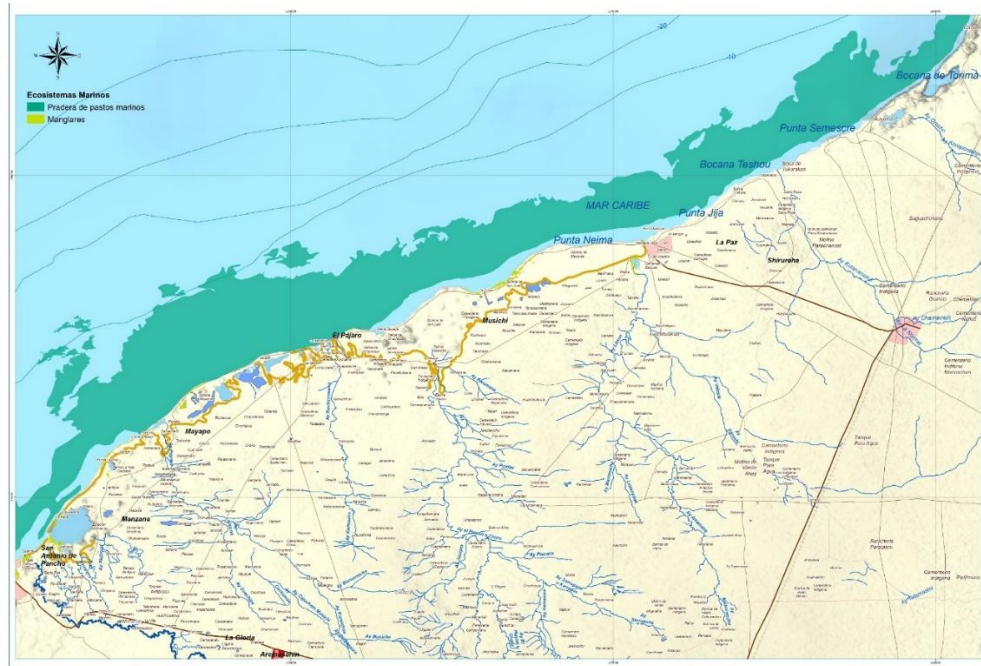
Formados por depósitos de arenas, limos, arcillas y restos orgánicos, que constituyen un sustrato inestable y con una relativa baja complejidad topográfica, la cual da lugar al ecosistema más extenso e inexplorado del planeta, que se extiende desde las playas en la zona intermareal, hasta los fondos sedimentarios del mar profundo. Funcionalmente, los fondos blandos sustentan una buena parte de la productividad secundaria en los ambientes marino-costeros y juegan un papel crucial en el reciclaje de nutrientes y carbono, secuestro de contaminantes, metabolismo de materia orgánica y estabilización de sedimentos, procesos de gran valor ecosistémico que aún no son comprendidos en su totalidad. Por otro lado, también proporcionan múltiples recursos de utilidad al hombre para su sustento y calidad de vida, tales como

## ECOSISTEMAS DE PASTOS MARINOS ENTRE CARDON Y BAHIA PORTETE



alimento, recursos energéticos y escenarios de recreación, entre otros. En total, se han encontrado 7.556 registros de especies, distribuidos en ocho grupos de fauna y tres de flora, entre los cuales se destacan moluscos, peces y crustáceos, por tener el mayor número de ocurrencias; lo cual contrasta con los resultados hallados para los diferentes grupos de algas (pardas, verdes y rojas) y los anélidos, quienes cuentan con el menor número de registros (Corpoguajira-Invemar, 2012, p. 81).

## ECOSISTEMAS DE PASTOS MARINOS ENTRE BUENAVISTA Y LA BOCANA DE TORIMA



## www.bdigital.ula.ve Fauna marina

El departamento de La Guajira abarca cerca de la tercera parte de línea de costa que tiene Colombia sobre el mar Caribe, siendo una valiosa fuente de recursos marinos para la nación. La región comprende una diversidad de ecosistemas y ambientes marinos, que se encuentran representados a través de pastos, formaciones coralinas, áreas de manglar, litorales rocosos, comunidades de profundidad, fondos blandos y sedimentarios, entre otros. Los cuales proveen hábitat y alimento a diversos grupos de organismos vivientes.

En general, para el departamento de La Guajira, moluscos y peces fueron los grupos que presentaron el mayor número de especies con 927 y 667, respectivamente; seguidos por los crustáceos-decápodos (288), cnidarios (168), equinodermos (122), briozoos (113) y esponjas (56) (Corpoguajira-Invemar, 2012, p. 83).

## Peces y Fauna Marina

Unas 667 especies de peces han sido registradas, en 139 familias y 36 órdenes, desde los peces de hábitos costeros hasta aquellos que ocupan profundidades mayores a los 200 m en el talud continental, s<representando más del 50% de las 1.100 calculadas para el Caribe colombiano (Corpoguajira-Invemar, 2012, p. 103).

Ocomponentes de la fauna marina corresponden al **phylum Cnidaria**, grupo diverso y abundante, compuesto por corales, anémonas, hidroides, zoantídeos y medusas; **Moluscos**: ocupan variedad de hábitats como sistemas lagunares, zonas de arrecifes, playas rocosas y arenosas, praderas de pastos, manglares, fondos blandos; **Crustáceos**, extenso subphylum de artrópodos, con unas 52.000 especies en el mundo. La plataforma continental entre 10 y 200 m de profundidad presenta la mayor riqueza (162 especies), con respecto al talud continental, entre 200 y 920 m de profundidad (77 especies). Esta tendencia también se observa en las regiones de la Alta, Media y Baja Guajira, con un mayor número de especies en la plataforma (104, 110 y 103, respectivamente), con respecto al talud continental (60, 40 y 57 especies, respectivamente) (Corpoguajira-Invemar, 2012, p. 92); **Equinodermos**, grupo de invertebrados marinos que incluye a las plumas de mar, estrellas de mar, estrellas quebradizas, erizos y pepinos. De las 265 especies registradas para el Caribe colombiano, 141 han sido observadas y/o recolectadas en La Guajira, representando el 53% del total; **Bryozoa**, pequeños organismos coloniales, componente importante, diverso y desconocido de la fauna bentónica; cumplen un papel clave como fijadores de carbonato de calcio. Las evidencias revelan la presencia de colonias altamente calcificadas, con crecimientos de tipo erecto (p.e. *Bracebridgia subsulcata*), incrustante multilaminar (p.e. *Cellepora* sp.) y laminar (p.e. *Poricella mucronata*) quienes junto a otras especies de briozoos, octocorales y

esponjas, generan una formación estructural que alberga una alta diversidad y abundancia de crustáceos, moluscos y peces, entre otros (Corpoguajira-Invemar, 2012).

## 7.2. Ordenamiento territorial costero marino

Las zonas marinas y costeras colombianas representan la mitad del territorio nacional y son espacios fundamentales para el desarrollo cultural y social, encontrándose en ellas ecosistemas estratégicos que aportan a la sostenibilidad ambiental; a pesar de ello no se han generado instrumentos y estrategias que definan claramente los usos y manejos de forma articulada para el territorio marino costero bajo la perspectiva de protección, conservación y desarrollo sostenible.

Pueblos originarios como los Wayuu y los Kuna, han construido un acervo de saberes sobre el mar desde hace siglos, elaborando un complejo simbólico que les ha permitido apropiarse y generar un maritorio. Este proceso de territorialización no ha sido contemplada dentro de los marcos institucionales gubernamentales. No se reconoce como zonas indígenas de protección especial; así, los pescadores *Wayuu* son frecuentemente atropellados por barcos pesqueros que arrasan con sus trampas y redes la fauna marina, en detrimento del modo de los pescadores artesanales.

Un texto sobre los derechos de los pueblos indígenas<sup>13</sup>, muestra claramente que se debe respetar la propiedad de los espacios marinos y costeros. Los derechos sobre sus espacios marítimos deben garantizarse de acuerdo con las percepciones locales. Así se expresa en la Declaración de las

---

<sup>13</sup> Mar adentro. Tenencia marina y debates cosmopolíticos. (2017). Hélène Artaud y Alexandre Surrallés (eds.).

Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) de 2007 en los artículos que tratan de la territorialidad. El énfasis de la DNUDPI en los espacios costeros y marítimos existe para respaldar la profunda tradición del derecho internacional que considera al mar como un área de libre circulación. Las minorías indígenas están reivindicando sus derechos mientras buscan preservar o restaurar sus derechos en entornos marítimos con los que tienen vínculos ancestrales. El reconocimiento estatal de estos reclamos implica traducciones políticas y legales. Han proliferado las disputas interestatales sobre la expansión territorial marítima. Y finalmente, la crisis ambiental plantea nuevos problemas y exige nuevos tipos de respuesta práctica y negociación. A medida que surge un clima sin precedentes en torno a cuestiones marítimas, el mar está, más que nunca, impregnado de asuntos humanos. “Los antropólogos sociales, cuya atención al mar antes era bastante temerosa, están cada vez más interesados en la socialización del espacio marítimo”. (Surallés y Artaud. 2017).

En los orígenes del derecho indiano, los juristas y teólogos de la Escuela de Salamanca afirmaban que los pueblos indígenas de América tenían derecho a la posesión de sus tierras, pero excluían los espacios marinos, doctrina considerada como el inicio del derecho internacional. Francisco de Vitoria, jurista de esta escuela, considera que el único derecho superior al derecho a los indígenas a sus tierras es el derecho de tránsito (*ius peregrinandi*), que tiene sobre todo como escenario el mar, con sus costas y puertos. El derecho de tránsito, junto con el derecho a comerciar y predicar, eran los únicos fundamentos sobre los que se legitimaba la presencia europea en América. “Desde entonces, el mar ha sido un espacio de tránsito defendido con las armas por la incipiente comunidad internacional contra las veleidades de naciones o grupos que pudieran atreverse a manifestar algún tipo de derecho de uso exclusivo, causa de guerra justa. Ahora que los Estados están

*ampliando la extensión de las aguas territoriales y que se están regulando superficies de mar inmensas en base a la protección ambiental, es hora que los derechos de las poblaciones autóctonas costeras a la tenencia de espacios marinos sean señalados con suficiente claridad.* (Surallés y Artaud. 2017).

En Colombia se han realizado diversos estudios sobre el ordenamiento territorial marino costero. El trabajo de Laura Garnica, *“Perspectivas del ordenamiento territorial marino costero a partir de los ecosistemas estratégicos en Colombia”* (2021), hace un exhaustivo análisis de la literatura y estado del arte sobre el tema, e identifica instrumentos asociados como la Política Nacional Ambiental para el Desarrollo Sostenible de los Espacios Oceánicos y las Zonas Costeras e Insulares de Colombia (PNAOCI), el Plan de Manejo Integrado de Zonas Costeras (PMIZC), y los planes de manejo de las áreas protegidas. Una de sus principales conclusiones es que no hay unificación y definición para la escala local de los instrumentos, y se carece de un sistema de información nacional de los espacios marinos, costeros e insulares. Este estudio pone de presente los vacíos jurídicos e instrumentales de planificación de los espacios marinos y costeros, tanto para la región Pacífica como Caribe; asimismo, critica la falta de esfuerzo institucional integrados para una gestión efectiva de la planeación estratégica en torno a la creación de las Unidades Ambientales Costeras (UAC).

Botero y Marín en su trabajo *“Regulación del Territorio Marino-Costero en Colombia desde las Iniciativas Legislativas del Congreso de la República entre 1998–2016”* (2018), consideran que, aunque el ordenamiento territorial en Colombia está regulado por la Ley 388 de 1997 y la Ley 1454 de 2011, no obstante, la legislación sobre ordenamiento territorial no reconoce las zonas marinas y costeras como parte de su objeto de actuación. Así, varios autores han resaltado la importancia de incluir estas amplias zonas al desarrollo nacional (Avella et al. 2010; Botero y Sosa 2011). Las zonas marinas

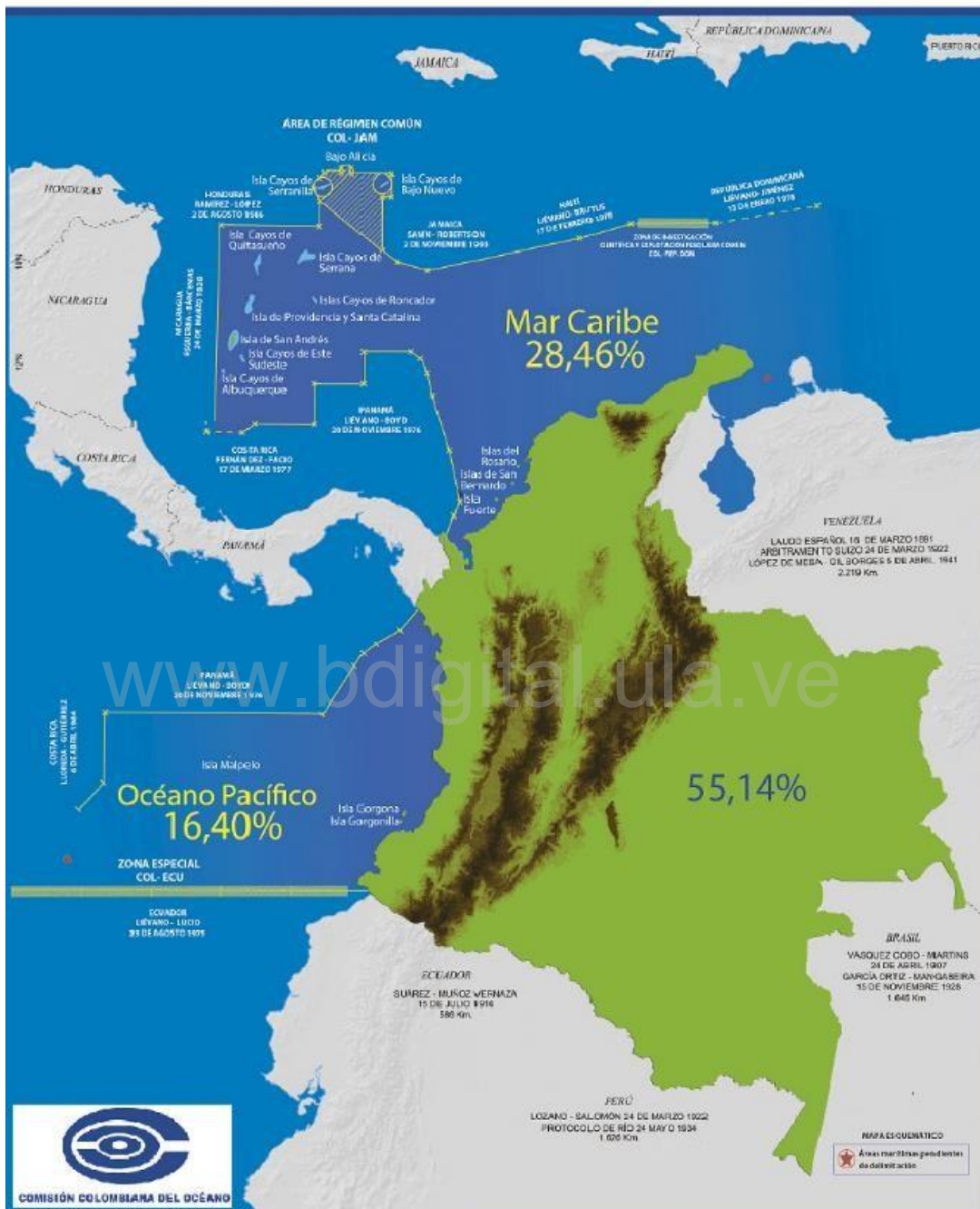
representan casi un millón de kilómetros cuadrados, mientras que la longitud de la línea de costa supera los 3000 km. En el 2000 el Ministerio de Medio Ambiente propuso la creación de once Unidades Ambientales Costeras, que fueron creadas por el Decreto 1120 de 2013. A pesar de estos avances, desde la perspectiva ambiental el territorio marino costero en Colombia ha sido subvalorado en la mayoría de políticas públicas sectoriales y en las iniciativas legislativas del Congreso de la República; prueba de ello es la inexistencia de un ordenamiento jurídico que regule y establezca lineamientos para la ocupación y aprovechamiento de sus áreas jurisdiccionales marítimas. Desde el sector académico se formuló un proyecto de investigación exploratoria que buscó identificar las principales causas de la invisibilización del territorio marino-costero en las iniciativas legislativas.

Siguiendo la línea legislativa, encontramos el trabajo titulado “*El ordenamiento territorial marino costero en Colombia un vacío jurídico*”, (Barraza & Saltaren:2016). Los autores constatan que, con referencia a la Ley 388 de 1997 (sobre organización territorial de Colombia), no se han desarrollado regímenes jurídicos adecuados que permitan el reconocimiento del territorio marino-costero como un área de especial ordenación, entre otros aspectos, debido a que las iniciativas legislativas presentadas al Congreso tienen alta tendencia a quedar archivadas. La investigación exploratoria realizada se propone conocer los factores que han llevado a la inexistencia de una ley que regule efectivamente el ordenamiento territorial marino-costero. Para ello se realizó la exploración de las iniciativas legislativas registradas y publicadas a partir del año 1995 hasta la fecha a través de las páginas web oficiales de la Imprenta Nacional y el Congreso de la República de Colombia. Como resultado, se encontraron 13 proyectos legislativos desde el año 2006 hasta 2015, en algunos casos con aspectos solo parciales del ordenamiento territorial marino-costero y en otros con excesiva igualdad temática, siendo la

desafectación de las zonas de bajamar y la seguridad en playas, los temas recurrentes.

“La relevancia del ordenamiento marino-costero en el contexto de la planificación espacial marina en Colombia”, elaborado por la DIMAR (2021), trata del ordenamiento de zonas marino-costeras, noción que toma cada vez más fuerza a nivel mundial. El ordenamiento marino-costero (OMC) tiene por objeto identificar usos y actividades humanas en el espacio marítimo buscando el equilibrio entre el desarrollo sostenible e integral. Algunos actores desarrollan usos y/o actividades que pueden impactar al entorno marino-costero, enmarcados por un desarrollo portuario, costumbres ancestrales, intervención como consumidor dependiente o, incluso, con el simple goce y disfrute de algunas áreas protegidas; generando intervención inmediata al entorno marino, conllevado a debilitar las capacidades del océano para proveer bienes y servicios a largo plazo, si no son controladas o administradas de mejor forma.

En el contexto internacional el (OMC) está inserto en la planificación espacial marina (PEM) desarrollada por la Comisión Oceanográfica Intergubernamental (COI) de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), con el fin de establecer racionalmente el uso del espacio marino-costero considerando los actores sociales ambientales y económicos. **sostenible 2030**”, que plantea impulsar procesos de planificación en las zonas marinas y costeras, enmarcados en el proyecto de Planificación y ordenamiento de los litorales y áreas marinas colombianas, para el ordenamiento marino costero con visión de autoridad marítima.



Mapa. Límites marítimos y porcentaje de área de los océanos en Colombia.

La DIMAR ha formulado el proyecto *Generación de información técnica y científica para la administración de los litorales y áreas marinas colombianas*, acorde con el documento CONPES “**Colombia potencia bioceánica**”

Desde la perspectiva de los amerindios, estudios como los de González (2005a, 2005b) han comenzado a indagar en la temática en la cual se inscribe este trabajo: reconocer el manejo ancestral de los recursos marinos y la configuración de una territorialidad (maritorio). Es necesario evidenciar y entender en forma más extensa y comprehensiva, la continuidad existente entre los fenómenos territoriales tanto terrestres como marinos en sociedades como la wayuu. En esta perspectiva, no se han vislumbrado las múltiples escalas territoriales (Ardila, 2005), ni su funcionamiento, más aún si se tiene en cuenta que existen territorios donde se entrecruzan múltiples horizontes: desde las construcciones territoriales locales, hasta los significados cargados sobre el espacio que involucran a la sociedad en su totalidad. Un ejemplo de ésta caracterización es el asentamiento del Cabo de la Vela, donde confluyen tanto la apropiación territorial marina, como la terrestre, y en donde se encuentran y relacionan escalas territoriales locales y globales que involucran a la sociedad wayuu en general, pues allí se encuentra *Jepira*, lugar donde descansan los espíritus de los wayuu fallecidos.

### 7.3. El maritorio wayuu

El concepto de MARITORIO configura una transición entre dos cuerpos (terrestre y marítimo) que frecuentemente son tratados como dos unidades distintas “*hacer habitable el mar para romper conceptualmente el límite del mar con la tierra como obstáculo y, por el contrario, crear un ancho de fusión de agua y tierra...un lugar entre tierra y río, entre terreno de relleno y agua oscilante, entre industrial y habitacional, entre ciudad y naturaleza*”. El concepto implica una crítica hacia un modo de intervención estatal que invisibiliza modos de habitar distintos a un proyecto centralizado. Para las comunidades nativas el paisaje habitado y sentido no estaba separado entre tierra y mar, como sí era percibido por los colonizadores. Tamayo (2011) define el maritorio como “*el territorio entre mar y bordemar que establecían las sociedades indígenas, siendo el espacio central de desarrollo cultural*”. (Álvarez et. al. 2019).

Pollnac (1984) muestra como los derechos territoriales de uso sobre un recurso pesquero tienen como centro algún tipo de definición del territorio. Durrenberg y Pallson (1987) señalan que los fenómenos de apropiación de los recursos marinos sólo pueden ser entendidos en el marco que construye la sociedad, desde sus formas de organización social, económica y organización cultural. Mac Cay (2001) muestra cómo en comunidades pesqueras no occidentales, se conforman instituciones con el propósito de regular la actividad, aplacando conflictos y distribuyendo zonas de apropiación. Entre los wayuu, el sueño, *lapü*, y los seres míticos funcionan como integrantes de la institucionalidad reguladora que nombra Mac Cay. Existen, asimismo, mecanismos individuales, como el secreto, que regulan la apropiación de los recursos marinos, actuando como elemento que restringe el acceso y genera “propiedad”. (Acheson, 1981)

El **Maritorio Wayuu** se puede comprender a partir del entendimiento de las complejas relaciones centradas en *Palaa (la mar)*, su íntima relación espiritual con *Mma* (madre tierra) y el reconocimiento social de principios reguladores y sus representaciones míticas.

El complejo cultural *Wayuu* se estructura a partir de la existencia de dos seres míticos: *Juya* y *Pülowi* (Perrin, 1992). *Juya*, encarna a la lluvia, ser único, hipermasculino y móvil, en contraposición a *Pülowi*, quien se define como un ente hiperfemenino, estático y múltiple, que además tiene como función vital, ser la dueña de los animales silvestres. Estos dos personajes, marido y mujer, constituyen un par indisoluble, en donde la existencia de uno no puede ser concebida ni pensada sin el otro. En sí mismos, representan la organización matrimonial *Wayuu*, basada en la poligamia. En su condición de estructuradores del complejo cultural, pueden ser denominados como seres-concepto (González 2005a).

*Juya* reside en las alturas, mientras que *Pülowi* lo hace abajo; en lo profundo de la tierra y el mar (Perrin.:155-156). En este sentido *Juya* y *Pülowi*, organizan el territorio en todas sus dimensiones. El carácter múltiple de ésta, le permite sistematizar lo diverso de lo que esta abajo, pues la misma vive tanto en las profundidades del mar, como en los confines subterráneos de la tierra, tal como lo confirma el siguiente fragmento de mito:

“La Pulowi del fondo del mar  
y la Pulowi que vive en la tierra  
son las esposas de *Juya*.”

La Pulowi del fondo del mar es la más rica. [...]  
La Pulowi de tierra es pobre...” (*Ibíd.*:58-62).

*Pülowi* se convierte en el principio generador de unidad y continuidad entre el mar y la tierra, es decir la persistencia de lo que esta abajo. Sin

embargo, y como lo evidencia el relato, tierra y mar conservan un principio de unidad que al mismo tiempo entraña la diversidad: es lo mismo, pero no es igual. Existen diferencias entre la *Pülowi* de mar y tierra, una es rica, y la otra es pobre. Aquí se habla de dos ecosistemas diferentes, en los cuales la ausencia de agua y la presencia permanente del ser humano, tienen consecuencias heterogéneas sobre los animales silvestres, los cuales están bajo la tutela de *Pülowi*.

Guerra (2004:142) señala que los animales del mar son pertenencia de los pescadores wayuu, lo que marca estrategias de confrontación frente a la desigualdad y subvaloración de la actividad pesquera, tal como lo muestra el siguiente relato:

“Varios pastores se reunieron a tomar en un velorio cuando se les acercó un pescador. Ofendidos por la presencia del playero, uno de los ricos le dijo: ¿Qué haces aquí? Tu eres un perro, sin riquezas ni ganado. El pescador respondió: No soy un perro como Tú dices: también tengo riquezas Y muchos animales; solo que no soy esclavo de ellos como lo eres de tu rebaño. Cuando deseo uno de mis animales voy al mar, lo escojo y me lo como, sin peligro de que se acaben, pues allí no hay pestes, ni robos ni veranos. Puedo sacar una tortuga del mar y nada les ha pasado a mis rebaños. Si tu, sacas un toro de tu corral el vacío se nota y tu riqueza se merma significativamente. Cuando llegue la peste y acabe con tu rebaño, cuando el verano sea largo y mueran las ovejas de sed, dime: ¿Dónde quedarán tus riquezas y tus animales? En cambio, los míos allí estarán. No querrás que los cargue conmigo, ya que no los puedo traer hasta la tierra donde faltos de agua morirán, pero tampoco puedes llevar tus cabras al mar” (Guerra: 2015.)

Perrin (1995), muestra el **sueño** entre los *Wayuu* como la experiencia con el “mundo otro”, mundo este, en el cual es posible encontrarse e interactuar con seres mitológicos, espectros y antepasados, en donde cada ser tiene su doble y “cada acontecimiento se anticipa bajo el aspecto de

reflejos o formas fuera de nuestro alcance en condiciones ordinarias” (*Ibíd.*:35).

A través del **sueño**<sup>14</sup>, el *Wayuu* pescador interactúa con *Pülowi*, quien como dueña y señora de los animales del mar premia y da a los que lo necesitan, y castiga a los pescadores abusivos. Mediante el sueño, *Pülowi* y los pescadores establecen relaciones de reciprocidad, es decir que esta cede parte de su “ganado” a cambio de dádivas otorgadas por los *Wayuu*. Pero no solo esto, sino que también por la intermediación del sueño, el *Wayuu* logra “ver” el mar, es decir tener acceso a otros niveles de la realidad, como una gran pradera, en donde *Pülowi* tiene muchos animales: cabras, ovejas, vacas, gallinas, cerdos..., quienes en últimas son la imagen de los animales del mar (González 2005a).

Abordar la construcción del Maritorio wayuu requiere considerar el tema de los *é irukuu* (clanes) puesto que ellos expresan las formas particulares del poblamiento del territorio en condiciones ambientales complejas (extensos veranos) y poca disponibilidad de agua. Los rituales funerarios y los patrones de asentamiento (Goulet, 1981); la organización social (Paz, 1972); los conflictos sociales e interfamiliares, el sistema normativo wayuu, la función social del *pütchipüü*, y el uso social del *wayuunaiki* (Guerra, 2002).

Los wayuu comprenden el territorio como un espacio simbólico donde la cultura permanece a través del tiempo, se da la producción y reproducción de los individuos y se reconoce la espiritualidad de seres vivos y seres no vivos. Es así como el territorio legado, de sus antepasados, tiene elementos constitutivos como plantas, animales, lagunas, arroyos, ojos de agua dulce,

---

<sup>14</sup> Es necesario ahondar en los procesos que se tejen, por la intermediación del sueño y la palabra, entre tierra y mar, y cómo los procesos de territorialización se constituyen en diversas escalas que confluyen.

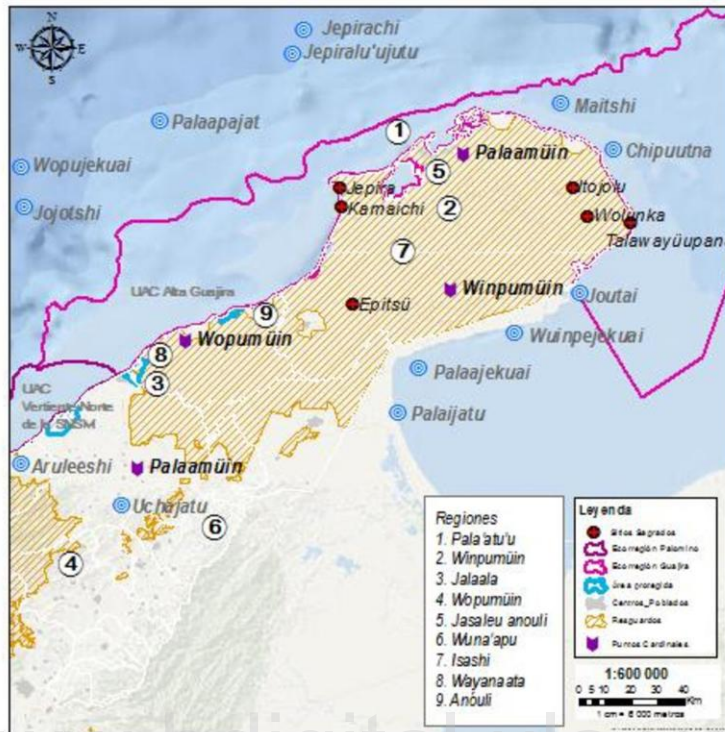
fuentes de agua, cerros, serranías, ensenadas, etc. (Guerra, 2002; Junta Mayor de Palabrerros, 2013).

En el territorio ancestral el saber de la palabra se integra en las cuatro direcciones que corresponden a los cuatro puntos cardinales. Esas demarcaciones naturales de sus espacios de vida están regidas por la topografía, y toman como referente al mar: *Winpumüin*, al este “al frente de las aguas”; *Wopumüin*, “el camino inmenso” al oeste; *Palamüin*, al norte hacia “la mar salada”, y *Uuchimüin*, “hacia las montañas” del sur. (Paz, 2016b). Las representaciones socio-culturales del espacio vital están íntimamente relacionados con los sitios sagrados identificados y reconocidos a lo largo del territorio ancestral. Los sitios sagrados de la Alta Guajira guardan una alta espiritualidad para los wayuu de donde descienden los *e'irukuu*; los más reconocidos son *Jepira*, *Kamaichi*, *Epitsü*, *Itüjülü*, *Wolunka* y *Talawayüupana*.

Perrin (1980) afirma que Jepira es el lugar sagrado por excelencia donde moran las almas de los muertos, pero a su vez es un lugar funesto y peligroso. En la geografía del territorio wayuu se reconoce “... como una isla situada en medio del mar” y el Cabo de la Vela como *Woümainpaa*. *Epitsü*, cerro de la Teta, es un símbolo mitológico que Paz (1972) identifica como “Un pequeño excremento de Maleiwa sobre la tierra” y Guerra (2007) le atribuye ser “dueño de los seres y las riquezas terrestres”; *Kamaitsi* es el “dueño de los seres y las riquezas marinas”. Se identifican piedras representativas de hitos mitológicos como *Alasü*, localizada entre Jarara y Makuira, donde están grabados las marcas o símbolos totémicos que representan a los *e'irukuu*, lo que confirma su ocupación territorial. El mito de *Wolunka* explica la reproducción de los wayuu sobre la tierra: en la serranía de Makuira se observan las huellas en la piedra del arroyo *Wotkasainru'u*. En el suelo wayuu habita la abuela (Woumain), los espíritus sagrados: Ayolujaa pulowi que cuidan las aguas, las piedras, los animales, etc. Otros espíritus son “Los

guardianes terrestres: *Shanetta*; guardián de la playa: *kerraliyaa*; guardián del aire: *Kouchiirin*, *Wakawa'ii*; y como guardianes del espacio del subsuelo: *Mara'alaa*, ser pulowi y *Waneesata'*", guardián del bosque. (Iván Fernández, comunicación personal).

Los vientos en el territorio guajiro son determinantes para la pesca y la navegabilidad: Del norte llegan vientos fríos; del sur otros que traen lluvias; viento seco y cálido del este, y del oeste vientos fríos marítimos, según las del calendario ecológico. Los vientos presentes en el Maritorio Wayuu inciden y determinan las prácticas cotidianas de los apalaanshi (Guerra, 2007; Paz, 2016a). Ellos reconocen que estos vientos son personificados en seres de la naturaleza según su dirección dominante: al norte está *Jepirashi* vientos alisios del norte, *Jepiralu'ujutu* amigo de jepirachi y *Palaajekuai*; Palaapajat viento del norte que viene del mar; al noroeste *Palaijatu*; en la región del oeste *Wopujekuai* y *Jojotshi* viento del oeste conocido como el aliento de los muertos; los vientos del este *Wuinpejekuai* y *Joutai*; al noreste *Shipuutna*; como brisa constante del noreste *Maitshi*; y hacia el sur de las montañas *Uchajatu* y *Aruleeshi* viento del suroeste. *Jepirashi* determina la intensidad de la surgencia costera guajira, que eleva aguas del fondo oceánico ricas en nutrientes generando periodos de alta oferta pesquera en los caladeros tradicionales apalaanshi.



Territorio ancestral wayuu: regiones, sitios sagrados y puntos cardinales.  
 FUENTE: Arroyo de la Ossa, Arenas Granados. (2021)

La intensidad y dirección de los vientos, y la dinámica oceánica marcan la territorialidad marina wayuu, señalan la presencia y poder de los seres del otro mundo, de sus deidades. Las declaratorias y delimitación de áreas de pesca industrial y artesanal establecidas por las instituciones públicas, han generado recurrentes conflictos y algunos aciertos. Las luchas constantes que se constatan son un reflejo de la resistencia de los apalaanshi a zonificaciones externas de su espacio vital que implican la pérdida de su territorio marítimo porque impiden desarrollar sus prácticas ancestrales en el marco de estas regulaciones. Ello incide en la desterritorialización de sus prácticas de pesca y la modificación de las temporadas de extracción, sin la atención debida y tradicional con los ciclos ecológicos.

En el territorio costero se encuentran vestigios del proceso histórico de poblamiento de los e'irukuu, que van más allá de la mirada simbólica, que

reconocen su origen mítico en la región Alta Guajira en diversos puntos geográficos: Punta Taroa, Puerto Estrella, Bahía Honda, puerto Virgen, Nazareth, Shoshi, y Jarara, de donde migraron asentándose en las áreas costeras de la Media y Sur de La Guajira. Así fue como constituyeron asentamientos cerca de los cuerpos de agua dulce y lagunares en sectores de Uribia (el cabo de la Vela y Carrizal), Manaure (Musichi, Mayapo, La Raya, San Antonio de Pancho y en la laguna Buenavista) y Riohacha (en las playas de Riohacha por el sector del brazo Cangrejito y Calancala, y en Camarones en la laguna Navío Quebrado y laguna Grande).

Los é'irukuu costeros (clanes de parentesco) como los Wouliyu, Epieyu, Uriana, Ipuana, Sijona, Epinayu, Uriana Epieyu y Pushaina afirman que pasaban una larga temporada en la Media Guajira buscando un lugar para cosechar y habitar, y luego partían hacia la Alta aprovechando los vientos del oeste llevando productos como el maíz y otros. A su regreso traían más familiares y animales, llegando hasta Machobayo (Barrancas) poblando tierras del sur de La Guajira en el litoral de Camarones, en un ir y devenir; fue así como ocuparon y poblaron este territorio costero. Otros, según Gutiérrez de Pineda (1963), vivían de manera errante en busca de pozos y pastos para sus animales, abandonando su territorio ancestral para migrar a Venezuela, incursionando en la economía de mercado.

En las narrativas que revelan el origen mítico de los wayuu y como estos ocuparon su espacio vital, se manifiesta la importancia de sus ancestros espirituales en la construcción del Maritorio Wayuu y su incidencia en la relación con el entorno ecológico y entre los é'irukuu, y los fundamentos de su estructura social. Estas narrativas expresan las razones por las cuales han ocupado el territorio, que les ha sido otorgado por sus antepasados.

## ANALISIS Y CONCLUSIONES



Grupo inicial e interdisciplinario de investigación del proyecto “*Lineamientos para el ordenamiento territorial costero y marino del departamento de La Guajira desde la diversidad cultural*”, COLCIENCIAS – UNIGUAJIRA (Camarones, La Guajira, 2017)

## ANÁLISIS

*¡Que nos dejen el mar!*

*Si se están quedado con toda la tierra, ¿por qué no nos dejan el mar? ¡Que sigamos sin agua y sin energía, pero que NO nos quiten el mar!” Con esta frase y con la mirada puesta en el mapa de los proyectos en La Guajira, un pescador Wayuu cerró el taller de impactos facilitado por el Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (INDEPAZ) en agosto de 2022 en el corregimiento El Cabo de la Vela. “Sí, que nos dejen el mar”, asintieron todos con gravedad. (En Barney, Joanna, 2023).*

La pesca artesanal en Latinoamérica constituye una práctica ancestral de diversas comunidades. Así, se configuraron múltiples comunidades en las que la pesca artesanal fue un elemento importante para la reproducción del modo de vida, y donde las prácticas productivas y los conocimientos tradicionales aseguraron formas de conservación ambiental. Con la llegada de la modernidad a mediados del siglo XX, el modo de vida tradicional, así como sus territorios, comenzaron a sufrir transformaciones. Las comunidades de pescadores artesanales han experimentado la llegada de nuevas territorialidades disruptivas y conflictos socioambientales y territoriales que modifican sus modos de vida e impactan la pesca artesanal, actividad vital para la soberanía y seguridad alimentaria y la reproducción cultural de estas comunidades.

Durante el proceso de análisis el estudio de conocimientos tradicionales *apalaainshi*, generó tres dimensiones analíticas, a saber: cosmovisión, saberes y maritorio, los mismos condensan los objetivos específicos del trabajo.

## **Cosmovisión y saberes tradicionales sobre el maritorio de los wayuu *apalaainshi*.**

Los wayuu *apalaainshi* poseen un amplio conocimiento sobre navegación y etnoastronomía que les permiten ubicarse en su maritorio. Antiguamente la navegación se hacía con embarcaciones de vela, desplazándose por agua hasta Riohacha, el Cabo de la Vela y ciertos puertos buenos para el comercio, comerciando con carbón vegetal, sal y pescado. Actualmente, la navegación a vela ha desaparecido casi por completo.

La pesca no solo es una fuente de sustento, sino también una práctica espiritual que conecta a los wayuu *apalaainshi* con sus antepasados y con la naturaleza. Su cosmovisión considera el mar como un ser vivo que proporciona alimentos, protección y espiritualidad. La pesca es una forma de honrar al mar y a los espíritus que lo habitan. Como dice José Álvarez, un wayuu, “cuando vamos a pescar, no solo buscamos comida, buscamos conexión con nuestro territorio, con nuestra historia” (Com. Pers.).

Para los wayuu *apalaainshi* la pesca es un acto imbuido de significados espirituales y culturales, estos llevan a cabo rituales antes y después de la pesca. Estas prácticas refuerzan su conexión con la naturaleza y subrayan la importancia del equilibrio en el uso de los recursos. No solo es una forma de subsistencia, sino una manifestación de sus valores, creencias y tradiciones. La interrelación entre la comunidad y el entorno natural se convierte en un acto de resistencia cultural frente a los desafíos que enfrenta la comunidad.

Este vínculo con el entorno natural se manifiesta en sus prácticas sostenibles, que buscan preservar los recursos marinos y asegurar la continuidad de su modo de vida. La pesca garantiza la alimentación de la comunidad y actúa como un catalizador que fortalece los lazos comunitarios, fomentando la cooperación y el trabajo en equipo

Las técnicas y rituales asociados con la pesca son parte de un sistema más amplio de conocimiento y prácticas que refuerzan su identidad como pueblo. En este sentido, la pesca es también un acto de afirmación cultural que conecta a los wayuu *apalaainshi* con su historia, su tierra y su legado.

La transmisión de conocimientos sobre la pesca es esencial para la continuidad cultural de los wayuu *apalaainshi*. A través de la tradición oral, los ancianos comparten técnicas de pesca y narrativas que enfatizan la importancia de vivir en armonía con la naturaleza, lecciones fundamentales para que los jóvenes comprendan su lugar dentro de su comunidad.

La pesca es un vehículo a través del cual se transmiten saberes ancestrales de generación en generación. Los rituales, cuentos y enseñanzas en torno a esta actividad refuerzan la conexión espiritual de los wayuu *apalaainshi* con su entorno, subrayando la importancia de la sostenibilidad y el respeto hacia los recursos naturales, asegurando que las futuras generaciones mantengan viva esta tradición vital. En esa relación, wayuu *apalaainshi* construyen taxonomías de seres acuáticos como peces, tortugas, cangrejos, y clasificaciones de los paisajes marinos, las constelaciones y los vientos (Guerra, 2015).

Las comunidades han desarrollado procedimientos informales para regular el acceso a los recursos marinos. El primero es el secreto, es decir, no hacer público el conocimiento necesario para realizar faenas de pesca exitosas en un determinado lugar. El segundo, consiste en definir territorios que defienden contra la intrusión de otros pescadores. Colocar nasas en el fondo del mar para pescar langostas, conlleva la señalización de un espacio marino determinado y, por ende, una exclusión relativa y temporal para los demás pescadores. Lo mismo ocurre cuando se coloca un palangre o una red, las cuales se señalizan con boyas y banderas (Guerra, 2012).

La espiritualidad es el fundamento de la construcción del maritorio wayuu esta mediada por *Juya* y *Pūlowi*, seres que dan significado y sentido al espacio que habitan. Según, Michel Perrin (1980) la diferencia entre mundo marino y mundo de tierra descrita en la narración *Pulowi de mar* y *Pulowi de tierra*, descubre una dualidad profunda en el universo social wayuu.

No es posible entender el mar wayuu *apalaainshi* sin una percepción clara de la espiritualidad, desde ahí se establecen formas de correlación sanguínea que permiten crear un sistema complejo de relaciones de parentesco, en donde los elementos y dinámicas van teniendo sentido, reflejados en las diversas técnicas de navegación y de la pesca, diurna y nocturna.

Una visión compartida por los *apalaainshi*, es la de representar al mar como un corral gigantesco en el que pastan los animales marinos. Estos les pertenecen y, una vez que se haya entregado las correspondientes ofrendas a “Pulowi”, entre recursos y pescadores solo median la destreza y la voluntad de los segundos. Así, el mar es visto como un corral invulnerable que se halla exento de veranos, pestes, hurtos y de los estragos de las guerras (Guerra, 2005).

Esa concepción del mar como un extenso corral, también se proyecta en las transacciones económicas cotidianas que efectúan los wayuu, especialmente en su relación con los intermediarios criollos y agentes de empresas pesqueras. El mar es un garante para el pescador que tiene poco o ningún ganado. El reconocimiento social de su destreza le permite endeudarse para el cumplimiento de obligaciones sociales como funerales, enfermedades o la dote de la novia, entre otras.

Los saberes, creencias y conocimientos que los *apalaainshi* poseen acerca del mar constituyen un saber construido, donde el mar como ser

cimarrón *Simaruna Palaa*, se ha transformado en un mar *mürüt*, doméstico, o en vía de domesticación. En el dominio animal el concepto uchii (o wuchii) “animal silvestre”, se opone al concepto de amülüin (o mürülü) animal doméstico; la primera palabra designa a veces el conjunto de todos los animales, incluyendo todas las especies que habitan en el mar.

Los wayuu *apalaainshi* en su vida cotidiana mezclan conocimientos, incluido el científico, para producir saberes híbridos; lo local está en constante elaboración y co-constitución con lo regional y lo global. En los últimos años, en el área costera entre Camarones y el Cabo de la Vela: muchos pescadores se han asociado para tecnificar la pesca y comercializar sus productos. Por medio de comités, microempresas y asociaciones, han introducido nuevas tecnologías como lanchas, motores, equipos de buceo, geoposicionadores, entre otras.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

### **Lineamientos de ordenamiento territorial costero marino desde la perspectiva de los wayuu *apalaainshi***

Los lineamientos para el ordenamiento territorial costero y marino de La Guajira desde la diversidad cultural, plantean una mirada a futuro desde las comunidades y una propuesta de ordenamiento desde abajo que, sin desconocer el potencial económico del territorio, plantea la posibilidad de vida digna y sostenible para los pobladores de la península, en términos de reconocimiento de prácticas culturales, cosmovisiones, formas de organización, estrategias de interacción y distribución espacial, entre otros aspectos.

El trabajo de investigación desde la perspectiva antropológica desveló, los elementos que construyen el maritorio de los wayuu *apalaainshi*, para

definir lineamientos de ordenamiento territorial que contribuyan al fortalecimiento de la diversidad étnica y cultural en la península de la guajira.

La construcción social y cultural del Maritorio wayuu, desde la memoria colectiva de los *apalaainshi*, es el resultado de procesos históricos, formas de entender el mundo y ordenar el espacio ancestral heredado, los ciclos de la naturaleza, las dinámicas y transformaciones de su geografía mítica litoral, donde perviven seres sobrenaturales, guardianes de la naturaleza y espíritus, cuya fuerza sobrenatural es reconocida y respetada. Se apropian del mar a partir de construcciones culturales, lo “transforman”, imprimiendo, a través del sueño, su cosmovisión, la cual fue transformada por la introducción del ganado en los siglos XVI y XVII.

El territorio ancestral para el wayuu *apalaainshi* involucra diversos elementos vinculados al sistema físico biótico, espacios dotados de espiritualidad donde interactúan, desde la cotidianeidad, con los seres de la naturaleza y fenómenos naturales (sequía, lluvia, vientos, nubosidad, rayos, etc.).

Esa espiritualidad, expresada en los mitos y narraciones, confluye en una categoría compleja, el maritorio, esto es, en una serie de principios en los que se basan los mecanismos de control territorial, el establecimiento de campamentos temporales de pesca, en un sistema de señalización, de trampas, de lugares sagrados, entre otros.

Para los *apalaainshi* su visión de la sostenibilidad está fundamentada en el aprovechamiento de los recursos de forma equitativa y en sincronía con los ritmos naturales atendiendo a principios reguladores, el respeto intergeneracional y las formas propias de resolver los conflictos. Conceptos como sostenibilidad y territorialidad para el wayuu son convergentes; el territorio tiene un valor cultural, pertenencia y titularidad dada por el cementerio

clanil. La sostenibilidad del maritorio wayuu propende por el bienestar de las comunidades apalaainshii. Los programas, planes y proyectos, tanto públicos como privados, que los afectan, deben involucrarlas, respetando sus principios y prácticas espirituales.

La representación del mar y de las actividades pesqueras de los wayuu *apalaainshi* consiste en una visión donde el mar como un recinto gigantesco en el que pastan los animales marinos, los cuales se consideran un tipo de 'animal doméstico' cuyos dueños son seres 'extrahumanos'. Así, el mar se hace 'familiar' a través de toponimias y una compleja clasificación de los fondos marinos; por otro lado, el mar se presenta como 'no domesticado', '*simaaluuna*', término derivado de 'cimarrón' (esclavos de origen africano que escaparon), correlacionado con los animales que, después de haber sido domesticados, huyen y se vuelven salvajes. Para los wayuu, '*simaaluuna*' connota algo que no ha sido 'domesticado' (Guerra, 2015).

Atendiendo a los planteamientos de Mancuso (2010), el mar puede tener significados y connotaciones muy diferentes, puede ser visto como un espacio de alteridad: un lugar de donde proviene lo extranjero. También puede ser considerado como un principio personificado que se opone a la intrusión de los indígenas, para quienes es algo que marca los límites de su territorio. En el otro extremo, su representación es como una sábana con pastizales con la fauna que vive allí, y puede tomar el caso de una simple metáfora que destaca la relación que une a estas áreas marinas y sus recursos a los seres humanos.

La pesca se convierte en un símbolo de la identidad wayuu, considerando el mar como parte su territorio ancestral, hecho que involucra políticas de la representación de identidades en concreto que, según Stuart Hall (1997) se refieren a la producción de tradición, memoria, pasado y locaciones sociales. La conceptualización del mar como territorio parte de las

experiencias vividas por los pescadores, a partir de un uso familiar que produce un empoderamiento sobre los espacios de la actividad pesquera

El maritorio wayuu corresponde a una extensión geográfica humanizada por uno o varios grupos de parientes uterinos, los cuales identifican un lugar de pertenencia y de origen ancestral, por lo general, mediado por un cementerio. Diversos hitos dan sentido de pertenencia: cementerios, viviendas, lugares míticos, fuentes de agua, tierras de pastaje, caza, agricultura y recolección, que histórica y socialmente, han sido actividades desarrolladas por los wayuu.

El control territorial que ejercen los *apalaainshi* no es un derecho eterno y excluyente sobre un territorio o unos recursos naturales; implica el reconocimiento social del uso y la permanencia que un grupo social ha tenido sobre unas tierras o playas ancestrales. Algunos *apalaainshi* consideran el mar como un espacio abierto donde cualquiera puede pescar, incluyendo la posibilidad de armar un campamento temporal sin el consentimiento de sus habitantes ancestrales. Esta situación conlleva una temporalidad y posibilidades de reciprocidad respecto de las playas de origen de los visitantes (Guerra, 2012).

Los derechos territoriales de los *apalaainshi* se basan en el reconocimiento del **principio de precedencia** de grupos de parentesco en la ocupación y residencia de un territorio. Este principio restringe el ingreso de más pescadores, y limita la entrada de nuevos equipos y el aumento del existente. El **principio de adyacencia**, la proximidad espacial de una unidad social a unos recursos naturales específicos, actúa en el mismo sentido. Para los wayuu *apalaainshi*, la precedencia se manifiesta en el cementerio del matrilineaje, pero también en el reconocimiento general de ser *apalaainshi*, de su identidad como pescador. La adyacencia comprende varios niveles y distintos recursos, a un nivel de comunidad, es la protección al mar y a los

playones, y de los derechos que tienen los *apalaainshi* para hacer uso de esta, con prioridad sobre cualquier forastero. (Guerra, 1990).

Los territorios de pesca no son solo construcciones mentales, constituyen una realidad ecológica y técnica, en el marco de una organización social. La territorialidad es una práctica de subsistencia, un sistema que sirve para ordenar o administrar recursos; debe tener en cuenta la naturaleza del recurso y las contradicciones entre el individuo y la cooperación mediada por la organización social. Las formas de territorialidad están ligadas a la defensa del grupo social, el cual puede imponer normas y comportamientos, como por ejemplo, las vedas como estrategias de territorialidad.

La territorialidad de los *apalaainshi* merece una atención especial, en la medida en que su dominio terrestre es más reducido que el de los pastores e incluye el control territorial del mar. Este es el elemento principal de la realidad cultural que ha ubicado tradicionalmente a los pescadores en un nivel social menor al de los pastores.

En la investigación realizada por Alexis Caraballi (2012) “Por una antropología del territorio: dinámicas territoriales, morfologías sociales y configuraciones culturales entre los indígenas wayuu (Colombia)”, el autor propuso algunos elementos a considerar en el estudio de las dinámicas territoriales en correlación con morfologías sociales y configuraciones culturales, que permitan construir una antropología del territorio wayuu. Así, “entre los wayuu el territorio y sus elementos definen características sociales de los individuos y grupos. La conflictividad atada a ciertos niveles de competencia territorial, definen la morfología social y estos hechos de lo social territorializado constituyen las dinámicas territoriales y aparecen como registro en la generación de patrones que establecen las configuraciones culturales. Ante esta preponderancia del territorio en la sociedad wayuu, aspectos/procesos como territorialización y territorialidad cobran especial

significado en una sociedad que reinterpreta los diversos contenidos dentro de su cultura, así como los elementos que apropia”.

Los *apalaainshi* del Corregimiento de Mayapo, a partir de las elaboraciones simbólicas creadas sobre maritorio, conciben su espacio marino como un ser viviente que se mueve, cambia, que se redefine por medio de referentes espaciales que les permiten una percepción apropiada del espacio. Estos referentes son dos plataformas para la extracción de gas, dentro del mar. Estas plataformas les han permitido elaborar mapas mentales que delimitan sus sitios de pesca. El término “mapa mental” sugiere que conceptos como el espacio constituyen una construcción social e histórica. El espacio se puede representar de diferentes maneras, diversos mapas mentales pueden coexistir, y ningún mapa mental es más preciso que otro. (Vargas et al (1999).

## Lineamientos

La pesca lleva consigo una definición constante y cambiante de fronteras, de límites geográficos, de espacios de uso, movimiento y trabajo. En la definición espacial se encuentran intereses comunes, opuestos y complementarios. Esto hace que la apropiación del espacio, por ejemplo, implique negociaciones, pero también conflictos. (Camargo, A. y Márquez, A., 2021).

El **concepto de maritorio** puede convertirse en un dispositivo para comprender la convergencia de prácticas de control, apropiación espacial, negociación y con el que actores locales confrontan procesos globales mediante la acción colectiva (Sandoval, et al, 2017). Este concepto permite entender cómo las relaciones de los *apalaainshi* con sus espacios acuáticos se transforman en su encuentro con procesos de expansión del capitalismo (empresas generadoras de energía eólica, por ejemplo. (Márquez, 2019). Así,

actividades como el turismo, la pesca industrial y la creación de áreas de protección y conservación, en ocasiones resultan en **casos de acaparamiento** de territorios colectivos de pesca y en el deterioro de los medios de vida de las comunidades pescadoras (Márquez, 2019). Igualmente, la expansión de derechos étnicos y territoriales a los espacios acuáticos puede entrar en tensión con nociones de territorio que no reconocen la presencia humana en esos espacios o con la percepción del agua como frontera de recursos explotables (Satizábal & Batterbury, 2019).

A continuación, se señalan algunos elementos que en su interrelación configuran los fundamentos esenciales para la construcción de un maritorio wayuu *apalaainshi*:

- Identificar las características de los asentamientos, en consonancia con las relaciones espaciales entre las unidades políticas y sociales wayuu; el concepto de “patria wayuu”, o “woummainpaa: nuestra tierra desde el pasado”.
- Considerar la complejidad de las relaciones en las que se encuentran inmersas las comunidades wayuu *apalaainshi* – con relación a Estados nacionales, empresas mineras, flotas de pesca industrial, sociedades portuarias y consorcios turísticos- que generan múltiples flujos culturales, interacción no exenta de tensiones y conflictos sociales.
- Evaluar diversos factores como: la composición y distribución de las especies; los aspectos del ambiente físico; el surgimiento de nuevas oportunidades económicas (turismo en el Cabo de la Vela y Mayapo); y los elementos del marco político-legal relacionados con el ordenamiento territorial costero marino de Colombia.
- Ampliar el conocimiento acerca de los patrones de uso y acceso a los recursos naturales por parte de comunidades wayuu *apalaainshi*, sus fronteras espaciales, derechos territoriales y de cómo conceptualizan,

aprovechan y regulan el espacio marino y sus recursos.

- Realizar etnografías de la pesca artesanal; estas no ocurren solo en el agua, sino en los mundos sociales de los pescadores y pescadoras. - zonas de trabajo en la orilla, como puertos, playas y manglares; sus hogares y espacios de esparcimiento, como fiestas, actividades deportivas y juegos, y otras actividades como la agricultura o el comercio.
- Respetar los acuerdos y reglas definidos por los wayuu *apalaainshi* dentro de sus comunidades. Las normas se establecen para regular la pesca y para limitar el acceso de personas ajenas a esta. Cuando esas reglas se rompen, surgen los conflictos. Los acuerdos se relacionan con horarios, lugares, técnicas y herramientas de pesca.
- Valorar el rol de la mujer wayuu en los procesos productivos de la pesca artesanal, incorporando el enfoque de género de acuerdo al sistema normativo wayuu y las pautas culturales propias de la etnia.
- Reconocer sus áreas marinas de pesca como una continuidad territorial de su patria wayuu localizadas en tierra firme. La humanización y socialización de los caladeros adyacentes, a través de una rica toponimia, es parte de un proceso gradual de conformación de formas elásticas de tenencia marina.
- Diseñar instrumentos etnográficos para navegar con los wayuu *apalaainshi* con el fin de conocer el ambiente, las técnicas de pesca, la etnobiología de los peces, entre otros aspectos.
- Descubrir desde el *wayuunaiki* (lengua materna de los wayuu), las categorías, taxonomías y el vocabulario, utilizado para expresar los conocimientos del mundo marino wayuu.
- Generar escenarios de diálogos interculturales entre *alijuna* y wayuu, que contribuyan a preservar y perpetuar la herencia ancestral basada en el equilibrio y la armonía.

- Promover la investigación del mundo marino wayuu desde la ciencia nativa y la etnociencia, con el propósito de brindar contenidos curriculares pertinentes en las escuelas etnoeducativas y en la educación en general de todos los habitantes del Departamento de La Guajira.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## CONCLUSIONES

- *“Es necesario llamar la atención sobre la deuda histórica del Estado colombiano con estas regiones y sus pobladores, cada vez más empobrecidos y excluidos. Esto incluye el reconocimiento urgente de la importancia histórica, cultural, social, ambiental, económica, política y simbólica del mar; de la existencia de territorios marítimos y costeros que constituyen un vínculo con el pasado, el presente y el futuro; y de las realidades locales, formas de vida y necesidades socioculturales específicas que se derivan de lo anterior. Implica también el reconocimiento de los derechos territoriales sobre la tierra y el mar -y la vida en ellos—, de modo que se privilegien los usos y necesidades locales, así como el control y la autonomía sobre estos. (Márquez, 2019: 148).*

Las comunidades pesqueras tradicionales no tienen reconocimiento como grupos étnicos. La Corte Constitucional colombiana reconoce su identidad cultural, mientras que el Ministerio del Interior no reconoce la existencia jurídica del territorio pesquero. Aún predomina la noción del *Mare Nullius*, la cual impacta directamente a los pueblos del mar. Así, a) Pocos países reconocen derechos culturales sobre el mar; b) Los espacios acuáticos siguen siendo pensados como baldíos; c) Colombia es un país de espaldas al mar, construido desde la visión andino-céntrica; d) Los sectores pesqueros son marginalizados y discriminados; e) Actualmente el mar aparece en el discurso político en clave de economía azul; f) El CONPES propende por una Colombia Bioceánica, pero invisibiliza la pesca artesanal, y propende por un extractivismo marítimo que se manifiesta en la Desposesión, Privatización, Cerramientos y Conflictos socio-ambientales (Conversatorio “Pescando Justicia, marzo 10 de 2023, Universidad del Magdalena).

El reconocimiento constitucional de la diversidad cultural permite a los pueblos indígenas participar en las decisiones de uso de su territorio y de ser consultados de forma previa, pero en la práctica no siempre se aplica; a menudo, los entes gubernamentales no reconocen las formas propias del wayuu para tomar decisiones, acceder al territorio, aprovechamiento ancestral de sus recursos, entre otras. Asimismo, se desconoce el valor del territorio ancestral indígena, el reconocimiento de los espacios y seres que lo habitan, y la organización social que lo regula.

La pesca artesanal constituye una fuente vital de alimentos, empleo, recreación, comercio y bienestar económico para las poblaciones de todo el mundo, tanto para las generaciones presentes como para las futuras. La pesca artesanal ha tenido reconocimiento internacional por su comprensión del rol tanto ecológico, como económico, alimentario y cultural que desempeña, lo que estimula la investigación interdisciplinaria. No obstante, las investigaciones pesqueras con **enfoques bioculturales** son escasas y se limitan al estudio de comunidades indígenas. Este enfoque tiene como objetivo caracterizar, analizar y evaluar pesquerías artesanales a partir de entrevistas, observación en campo y talleres participativos realizados con un enfoque de colaboración entre académicos y organizaciones pesqueras locales que facilita la documentación de sus conocimientos, acuerdos y prácticas. El enfoque brinda una alternativa para fomentar la interdisciplinaria, ampliar el horizonte de estudio de la perspectiva biocultural y generar información para el manejo sustentable de los recursos pesqueros in situ y para el conocimiento, la conservación y la recuperación del patrimonio biocultural.

Los wayuu han soportado la acción de conquista y evangelización por parte de comerciantes y misioneros capuchinos, quienes se internaron e instalaron en los territorios ancestrales a través del desarrollo del comercio ilícito y los procesos de creación de internados indígenas; no obstante, los wayuu han mostrado cierta capacidad de resistencia frente a los hechos y factores externos e internos. Las comunidades han generado mecanismos internos y normas de comportamiento que les han dado herramientas para la defensa de su autonomía e integridad cultural, sentando las bases de una profunda espiritualidad y arraigo al territorio, la incorporación de diversas actividades económicas, el asentamiento en puntos clave del territorio ancestral, la descentralización del poder político y la aplicación de su sistema normativo, el cual le ha permitido autorregularse sin importar el proceso de desarrollo social y político de la sociedad mayoritaria.

## FUENTES ORALES

Ivan Martin Fernandez Pushaina, Conocedor ley de origen, Soñador espiritual “Lapu”; Constructor y ejecutor de los instrumentos autóctonos. Maestro de juegos tradicionales. Palabrero “putchipu”.

Edilia Pushaina, anciana sabia de la cultura

José Alberto Fernandez Pushaina, Autoridad tradicional, escultor cultural y gestor social

Fermina Fernandez Pushaina. Especialista en el arte manual de los tejidos “KANASU”. Sanadora espiritual – aplicación de la medicina tradicional

Juan Fernandez Pushaina. Especialista en fractura de huesos – aplica la medicina tradicional. Constructor de viviendas típicas wayuu

Johana Illidge, Mayapo

Iván Fernández, Buenavista

Víctor Deluque, Buenavista

Heider Mengual, wayuu apalaainshi de Yotorojoin, Mayapo

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- “Pescando Justicia”, 1er Conversatorio nacional sobre vulneración de los DDHH de la Pesca Artesanal en Colombia, Universidad del Magdalena, marzo 10 de 2023.
- ACOSTA Saignes, Miguel. (1980). Arqueología de la guajira venezolana. EN: Estudios en Antropología, Sociología, Historia y Folklor. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. p. 17 – 20.
- ACHESON, James M. (1981). Anthropology of Fishing. Annual Review of Anthropology 10:275-316.
- ALLEGRET Juan (1996). “La antropología marítima como campo de investigación de la antropología social”. En: *Antropología Marítima: pesca y actores sociales*. Universidad Autónoma de Yucatán México pp. 51-72
- ALARCÓN-CHAIRES, Pablo. (2004). La etnoecología. Hacia una transición epistemológica de la ciencia. EN: Enfoques metodológicos críticos e investigación en ciencias sociales. Llanos Hernández, Luis; Goytia, María Antonieta y Ramos Pey, Arturo A. (Coord.). México: Plaza y Valdez, S.A. de C.V.
- ALARCÓN Puentes, Johnny. La sociedad wayuu, entre la quimera y la realidad. En: *Gazeta de Antropología*, N° 22, 2006, Artículo 21
- ÁLVAREZ, Ricardo et. al. (2019). Reflexiones sobre el concepto de maritorio y su relevancia los estudios de Chiloé contemporáneo. *Revista Austral de Ciencias Sociales* (36): 115-126.
- ANTCZAK, Andrzej. (1991). La Pesca Marina Prehispanica en el Archipiélago de Los Roques, Venezuela: El Caso del Yacimiento de la Isla Dos Mosquises. Proceedings of the 14th IACA Congress, Barbados, pp. 504–518
- ARAOS, Francisco et. al. (2020). Espacios Costeros Marinos para Pueblos Originarios: usos consuetudinarios y conservación marina. Anuário Antropológico 45 (1): 47-68. (janeiro-abril/2020) Universidade de Brasília.
- ARDILA, Gerardo. (1996). Los Tiempos de las Conchas. Investigaciones arqueológicas en la costa de la península de la Guajira. Santafé de Bogotá D.C.: UN.
- ARÉVALO, Gabriel. (2015). Ciencia Nativa, Metodología de investigación Indígena y Paradigma Indígena de Investigación. La Guadaña. Revista de análisis Latinoamericanista. Tomado de: [http://laquadana.org/2015/08/ciencia-nativa-metodologia-de-investigacion-indigena-y-paradigma-indigena-de-investigacion/#\\_ftnref18](http://laquadana.org/2015/08/ciencia-nativa-metodologia-de-investigacion-indigena-y-paradigma-indigena-de-investigacion/#_ftnref18), el 08/12/2017
- ARISTIZABAL, Silvio. (2000). Aproximaciones conceptuales a los sistemas de conocimiento local. Ponencia II Congreso Nacional Universitario de Etnoeducación. Popayán, Universidad del Cauca.

- ARIZA, Martín et. al. (2005). *Pescadores, territorio y región: Casos; Mayapo Guajira, Ciénaga de Santa Marta y Bahía de Santa Marta (Camellón)*. Informe Final. Santa Marta: Universidad del Magdalena. Facultad de Humanidades. Programa de Antropología.
- ARROYO, Miryam y ARENAS, Pedro. (2021). La Construcción del Territorio Costero *Wayuu*: Un Análisis Integrado de Procesos en La Guajira Colombiana. Revista Costas, Vol. 3 (1): 131-154.
- ARTAUD, Hélène. (2018) “Anthropologie maritime ou anthropologie de la mer?” *Revue d’ethnoécologie* [Online], 13 | 2018, Online since 25 June 2018, connection on 25 October 2018. URL : <http://journals.openedition.org/ethnoecologie/3484>
- ARTAUD, Hélène y SURRALLÉS, Alexandre. (eds.) (2017). *Mar adentro. Tenencia marina y debates cosmopolíticos*. Editorial: IWGIA. 247 págs.
- BALLESTEROS L., Judith. (2010). Dinámicas de identidad y cultura en una comunidad de pescadores wayúu: caso Mmayapu en el caribe colombiano. Trabajo de grado, Maestría en Estudios del Caribe. Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Caribeños. San Andrés, Isla. 164 p.
- BARBOSA DE LA TORRE, Pedro. (1959). Las cuestiones Arqueológicas de la Pitia. *Revista de la Universidad del Zulia*. (6): 71 – 90. Maracaibo: Universidad del Zulia,
- BARNEY, Joanna. (2023). *Por el mar y la tierra guajiros vuela el viento wayuu*. Bogotá: AF Impresores. <https://indepaz.org.co/>
- BARRAZA & Saltaren (2016). *El ordenamiento territorial marino costero en Colombia un vacío jurídico*.
- BARRERA, Eduardo. (1998). *Historia de la Guajira durante los Siglos XVI – XVII*. COLCULTURA. Programa de Becas Nacionales. Santafé de Bogotá. D.C. 183 p.
- BARRERA, Eduardo. (2000). *Mestizaje Comercio y Resistencia: La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 230 p.
- BARRERA, Eduardo. (2003). Los Esclavos de las perlas. *Boletín Cultural y Bibliográfico*. 39 (61): 2-33. Bogotá: Banco de la República.
- BENARD, Silvia. (2019). *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. Universidad Autónoma de Aguascalientes. México.
- BOTERO, Camilo y MARÍN, Liliana. (2018). Regulación del Territorio Marino-Costero en Colombia desde las Iniciativas Legislativas del Congreso de la República entre 1998–2016. Derrotero la Revista de la Ciencia y la Investigación. Volumen 12, pp: 221-237. Cartagena. Colombia.

- BRETON, Yvan (1996). *Pescadores y ciencias sociales: paradigmas e investigaciones de Antropología Marítima En Antropología Marítima: pesca y actores sociales*. Universidad Autónoma de Yucatán México pp. 27-50
- BRETON, Yvan. "Antropología social y sociedades pesqueras. Reflexiones sobre el nacimiento de un subcampo disciplinario".
- CAMACHO García, K. A. (2013). Tejiendo Sueños, atrapando peces. Hilando historias y conocimientos sobre el medio ambiente de la pesca en áreas de la Cuenca Amazónica.
- CAMARGO, Alejandro y MÁRQUEZ, Ana Isabel. (2021). *Antropología en el Agua: Pueblos Pescadores y Otros Seres Acuáticos en Ríos, Ciénagas y Mares*. Asociación Colombiana de Antropología –ACANT– Colección Cuadernos Mínimos. Antropología y Naturaleza, cuaderno No 5, 1ra edición
- CARABALI, Alexis. (2005). *El Caribe Colombiano: Etnias y Territorios En Una Región Cultural*. Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Caribeños. San Andrés islas.
- CARABALI, Alexis. (2012). Por una antropología del territorio: dinámicas territoriales, morfologías sociales y configuraciones culturales entre los indígenas wayuu (Colombia). Tesis de doctorado. Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.
- CARABALI, Alexis. (2019). Ordenamiento territorial costero y marino de la guajira desde la diversidad cultural. En: *Desarrollo, Fronteiras e cidadania*, 3(2), 190–210.
- CARABALÍ, Alexis y DAZA, Alcides. (2024). La representación socio-espacial del territorio. Enfoques desde el saber ancestral de las comunidades indígenas wayuu de la Guajira colombiana. *Cuadernos de Geografía*. Revista Colombiana de Geografía 33 (1): 50-62. Bogotá D.C. Universidad Nacional de Colombia.
- CARVAJAL, Diana Rocío. (2019). La Pesca y la Recolección de Moluscos: Algunos comentarios con base a Información Etnohistórica y la Arqueofauna de cuatro sitios Arqueológicos en la Región Caribe Colombiana. In: *Cadernos do Lapaarq*, v. XVI, n.32., p. 76-105.
- COMISIÓN COLOMBIANA DEL OCÉANO (CCO). (2020). Colombia Potencia Bioceánica Sostenible 2030: <http://www.cco.gov.co/cco/publicaciones/83-publicaciones/794-conpes-colombia-potencia-bioceanica-sostenible.html>
- COMISIÓN COLOMBIANA DEL OCÉANO (CCO). (s.f.). Construyendo país marítimo. Obtenido de [http://www.cco.gov.co/docs/publicaciones/libro\\_construyendo\\_pais\\_maritimo.pdf](http://www.cco.gov.co/docs/publicaciones/libro_construyendo_pais_maritimo.pdf)
- CORPOGUAJIRA-INVEMAR. (2012). Atlas marino Costero de La Guajira. 1° ed. Santa Marta: INVEMAR. De la Vega Clara, V.E.S.V.A.E.R.M. Study Lib. Disponible en: <https://studylib.es/doc/3425083/de-la-vega--c.%3B-vargas--e.-y-otros>
- CUESTA MORENO, Oscar Julián. (2018). Trabajos sobre indígenas y territorio en Colombia, estado de la cuestión. *Revista Latina de Sociología*. Vol. 8(3): 61-75.
- CHACÍN, Hilario. (2016). *Asombros del Pueblo Wayuu*. Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt". Maracaibo, Venezuela.

- CHÁVEZ Cerón, C. (2012). Elementos del territorio marítimo-costero: sus instrumentos de gestión y administración territorial. Bases para una política pública de ordenamiento territorial. Bogotá. D.C. UN, Facultad de Artes.
- CHAVES, Milciades. (1946). Mitos, leyendas y cuentos de la Guajira. *Boletín de Arqueología* 2(4): 305-331. Bogotá: Ministerio de Educación.
- CHAVES, Milciades. (1953). La Guajira: una región y una cultura de Colombia. *Revista Colombiana de Antropología* 1(1):123-195. Bogotá: ICAN.
- DANE. (2021). Información sociodemográfica del pueblo Wayúu. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/poblacion/informes-estadisticas-sociodemograficas/2021-09-24-Registro-Estadistico-Pueblo-Wayuu.pdf>
- DELGADO R., Camilo A. (2017). El Mar como Territorio Espiritual – Perspectivismo Wayuu. Tomado de: <http://wajira.com/index.php/2017/08/28/el-mar-como-territorio-espiritual-perspectivismo-wayuu/>, el 30/11/2017.
- DELGADO, Camilo Andrés y MERCADO EPIEYÚ, Rafael. (2009). La blasonería y el arte rupestre Wayuu. Ponencia 1er Simposio Internacional de Arte Rupestre - Colombia, octubre. Facultad de Artes. Universidad Nacional de Colombia.
- DESCOLA, P. (2011). Más allá de la naturaleza y la cultura. En: L. M. Martínez, ed. Cultura y Naturaleza. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis, pp. 75-98.
- Diagnóstico Del Sistema Normativo Wayuu. <http://www.junmapa.org.co/index.php/diagnostico-del-sistema-normativo-wayuu>, junio 5 de 2015.
- Documentos azules. No. 1 (2022). Colombia, Pesca Artesanal Visible. Revista del Grupo de Investigación Justicia Marina y Derecho Internacional. Bogotá.
- DOMÍNGUEZ, Camilo. (2017). Nombrar el mar. *Boletín Cultural y Bibliográfico*. Vol. 51 (92): 146. Bogotá D.C.: Banco de la República.
- ECHEVERRY, Juan. (2000). *Reflexiones sobre el concepto de territorio y el ordenamiento territorial indígena*. EN: Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia. Bogotá: UN. IMANI. Programa COAMA. pp: 173 – 180.
- EPM. (2010). Jepíachi: una experiencia con la comunidad indígena Wayuu de la Alta Guajira colombiana. Medellín: Empresas Públicas de Medellín.
- ELLIS, Carolyn, ADAMS, Tony E. & BOCHNER Arthur P., (2015). Autoetnografía: un panorama. ASTROLABIO No. 14. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.
- FAO. (2022). El estado mundial de la pesca y la acuicultura. Hacia la transformación azul. Roma, FAO. <https://doi.org/10.4060/cc0463es>
- FOX, Robin. (1972). Sistemas de Parentesco y Matrimonio. Madrid: Alianza Editorial

- GALLAGHER Patrick. (1971). *La Pitia: an archaeological series in northwestern Venezuela*. Yale University Publications in Anthropology. N° 76. New Haven: Yale University Press.
- GARCIA, José Luis. (1976). *Antropología del Territorio*. Madrid: Taller de Ediciones.
- GARNICA Jara, Laura Dayán. (2021). *Perspectivas del ordenamiento territorial marino costero a partir de los ecosistemas estratégicos en Colombia*. Monografía para optar por el título de Ingeniero Geógrafo y Ambiental. Universidad de Ciencias Aplicadas y Ambientales U.D.C.A. Facultad De Ciencias Ambientales y de la Sostenibilidad. Bogotá, Colombia.
- GÓMEZ, Ana María (2014). "El tiempo y el lugar de los peces: saberes asociados a la pesca en Puerto César, golfo de Urabá". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 29 (48): 66-91.
- GONZÁLEZ, Tatiana (2002). *Pesquería de perlas durante la colonia en Nuestra Señora de los Remedios: del Cabo de la Vela al Río de el hacha*. *JANGWA PANA*. (2): 26-34. Octubre. Santa Marta: Universidad del Magdalena.
- GONZÁLEZ B., Jorge Luis. (2016). *Etnoecología Wayuu en la Serranía de la Makuira*. Riohacha: Universidad de La Guajira. Tonos Editorial del Caribe, Barranquilla. 204 págs.
- GONZÁLEZ B., Jorge Luis. (2018). *Palaajimarü (mar de abundantes peces)*. Estado del Arte de las Investigaciones Antropológicas sobre los Wayuu Apalaainshi. EN: *Aproximaciones diversas hacia el Ordenamiento del Territorio Costero y Marino en el departamento de La Guajira*.
- GONZÁLEZ B., Jorge Luis. (2024). *Cosmovisión y saberes tradicionales de los wayuu Apalaainshi en La Guajira colombiana*. EN: *Contribuciones al estudio del mundo Arawak*. Universidad de la Guajira. Editorial Gente Nueva. Bogotá D.C. pp: 241 – 265.
- GONZÁLEZ C., Joaquín. (2005). *El mar, territorio soñado. Territorialidad marina entre los pescadores Wayuu del puerto de Maasimai en la Alta Guajira*. Trabajo de grado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional. 85 p.
- GONZÁLEZ Juusayuu, Elpidio. (2011). *El tiempo y el espacio en la cosmovisión wayuu frente a la concepción del Estado moderno*. *Diálogo de Saberes* (10): 23 – 49. Caracas.
- GONZÁLEZ Ñáñez, Omar. (1973). *Los Guajiros. Una cultura indo-hispana*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- GONZÁLEZ Ñáñez, Omar. (2012). *La Etnociencia Del Sur: Una Mirada Desde Los Sabios Indígenas*. Universidad Central de Venezuela. Universidad de Los Andes. Ponencia Congreso Internacional sobre las Antropologías del Sur. Mérida. Venezuela.
- GONZÁLEZ Zubiria, Fredy. (2024). *Información histórica del medio ambiente en La Guajira-Corpoquajira, Riohacha, La Guajira, Colombia*.

- GORDONES Rojas, Gladys y MENESES Pacheco, Lino. (2019). El Lago de Maracaibo y su gente. Arqueología e historia de los pueblos originarios. Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez". ULA. Mérida-Venezuela. Ediciones Dabánatà.
- GOULET, Jean Guy. (1985). El universo social y religioso guajiro. *Montalbán* (11). Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- GUERRA, Weildler. (1990). Los Apalaanchi: una visión de la pesca entre los wayuu. EN: Ardila, G. (Ed.). La Guajira, de la Memoria al Porvenir: Una Visión Antropológica. Bogotá: Universidad Nacional - Fondo FEN Colombia. pp: 163-189.
- GUERRA, Weildler. (1997). La Ranchería de las perlas del Cabo de la Vela (1538 – 1550). *Huellas*, Revista de la Universidad del Norte. (49-50): 33-51. Barranquilla, Colombia.
- GUERRA, Weildler. (2004). El Universo simbólico de los pescadores wayuu. *Aguaita* (11): 62-74. Diciembre. Cartagena: Observatorio del Caribe Colombiano.
- GUERRA, Weildler. (2006). El Poblamiento del Territorio Guajiro. Ponencia en el Seminario internacional Miguel Ángel Jusayu, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- GUERRA, Weildler. (2012). "Territorialidad y regulación de acceso al mar, entre los pescadores wayuu". EN: CORPOGUAJIRA-INVEMAR. (2012). Atlas marino Costero de La Guajira. 1° ed. Santa Marta: INVEMAR. pp:148 - 159
- GUERRA, Weildler. (2015). El mar cimarrón: conocimientos sobre el mar, la navegación y la pesca entre los wayuu. Oranjestad: Museo Arqueológico Nacional Aruba.
- GUERRA, Weildler. (2020). "Pueblos marítimos y fluviales". EN: Colombia, la oportunidad del agua: dos océanos y un mar de ríos y aguas subterráneas: propuestas del foco de océanos y recursos hidrobiológicos / Andrés Franco Herrera [y otros]. – Bogotá: Vicepresidencia de la República de Colombia; Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación.
- GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia. (1950). Organización social en la Guajira. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. Vol. III. Entrega 2ª: 1 – 257. Bogotá.
- HARKER, Santiago. (2011). Apalaanchi: pescadores wayuu. Bogotá: Villegas Editores.
- HERRERA, J., CHAPANOFF, M. (2017). Regional Maritime contexts and the Maritorium: A Latin American Perspective on Archaeological Land and Sea Integration. *Journal of maritime archaeology*, 12 (3), pp. 163-178.
- INSTITUTO GEOGRÁFICO AGUSTÍN CODAZZI (IGAC). (1977). Estudio Social Aplicado de la Alta y Media Guajira. Bogotá D.E.: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

- INVEMAR. (2019). Formulación de una propuesta de zonificación de pastos marinos y plan de manejo del Distrito Regional de Manejo Integrado - DRMI de pastos marinos – Sawairü en el departamento de La Guajira. Santa Marta, 168p.
- JUNTA MAYOR DE PALABREROS WAYUU (2013), Plan especial de Salvaguarda (PES), del Sistema Normativo Wayuu aplicado por el Palabrero, VERDESSA, Riohacha.
- JUSAYÚ, Miguel Ángel y Jesús OLZA Zubiri. (1988). Diccionario Sistemático de la Lengua Guajira. Caracas: UCAB. 199 p.
- LANDABURU, Jon. (2002). “Cosmovisión”. EN: Palabras para Desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia. Bogotá: Ministerio de Cultura. ICANH.
- LEVI-STRAUSS Claude (1964) El pensamiento salvaje. Fondo de cultura Económica. México
- MANCUSO, Alessandro. (2011/2010): “Concezioni dei luoghi e figure dell’alterità: il mare tra i Wayuu (Colombia e Venezuela settentrionali)”. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 2009/2010, 12 (2): 81-103 (first part); *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 2011, 13 (1): 101-118 (second part).
- MÁRQUEZ, Ana Isabel. (2019). Acaparamiento de territorios marinos y costeros. Revista Colombiana de Antropología 55 (1): 119 – 152. Bogotá: ICANH.
- McCORMACK, Fiona y FORDE, Jacinta PESCA. Antropología sociocultural en línea. mayo de 2020
- MONTALVO, Alfonso Julián y SILVA Vallejo, Fabio. (...) El mar ¿territorio de quién? Algunos elementos para una propuesta de una antropología del litoral.
- MUJICA Rojas, Jesús. (1996). La Cerámica Guajira. Amüchi Wayuu. Asociación civil Yanama. Guarero, Estado Zulia, Venezuela. 124 p.
- NAVARRETE, María Cristina. (2003). La Granjería de las perlas del Rio de la Hacha: Rebelión y resistencia esclava (1570 – 1615. Historia Caribe. 3 (8): 35-39. Barranquilla: Universidad del Atlántico.
- OJEDA Jayariyu, Guillermo.et. al. (2013). Estado actual del Sistema Normativo Wayuu aplicado por el palabrero en el municipio de Uribia”, Palabrereros colaboradores: Guillermo Barliza Uriana, Raúl Solano Epieyú y Orangel Cambar Epieyú, proyecto presentado al PROGRAMA NACIONAL DE CONCERTACIÓN CULTURAL, MINCULTURA, 36 págs.
- OLIVER, José R. (1990). Reflexiones sobre los posibles orígenes del Wayú (Guajiro) EN: ARDILA, Gerardo (Ed.) Guajira: de la memoria al porvenir. Bogotá: UN.
- PALACIO Castañeda, Germán. (2002). “Territorio”. EN: Palabras para Desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia. Bogotá: Ministerio de Cultura. Instituto Colombiano de Antropología.

- PAZ Ipuana, Ramón. (1973). *Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros*. Caracas: Instituto Agrario Nacional.
- PAZ, Carmen. (2017). "Hacer los sueños". Una perspectiva wayuu. *EntreDiversidades. Revista de ciencias sociales y humanidades*, (9), 277-287. <https://doi.org/10.31644/ED.9.2017.d01>
- PELÁEZ González, Carolina. (2015). Una mirada a los estudios pesqueros desde las ciencias sociales. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, vol. 2, pp. 357-365. Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias. México.
- PERAFÁN, Carlos Cesar. (1995). *Sistemas jurídicos Páez, Kogi, Wayuu y Tule*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología - COLCULTURA.
- PEREZ Nava, Luis Adolfo. (2004). Los Wayuu: tiempos, espacios y circunstancias. *Espacio Abierto*. 13 (4): 607-630. Maracaibo: Asociación Venezolana de Sociología.
- PÉREZ Van-Leenden, Francisco Justo. (1998). *Wayuunaiki: estado, sociedad y contacto*. Riohacha, Maracaibo: Universidad de la Guajira, La Universidad del Zulia. 72 págs.
- PERRIN, Michel. (1979). *Sükwaitpa Wayuu. Los Guajiros: La Palabra y el Vivir*. Monografía No. 25. Caracas: Fundación La Salle. 255 p.
- PERRIN, Michel. (1980). *El Camino de los Indios Muertos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- PERRIN, Michel. (1989). Creaciones míticas y representación del mundo: el hombre blanco en la simbología guajiro. *Antropológica*. 72: 41-60. Caracas: Fundación La Salle.
- PERRIN, Michel. (2010). "Botánica y farmacopea wayuu". Traducción Jorge González y Pilar Becerra. *ENTRETEXTOS* 4 (6 y 7): 38-47. Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira. Riohacha, Colombia.
- PIMIENTA P., Margarita. (1993). "Historia de todo lo existente". *Woumainpa* No. 5. Universidad de La Guajira. Riohacha. págs. 5 - 9.
- PIMIENTA P., Margarita. (2018). *Manera Wayuu de enseñar y aprender: de la realidad a la modelación*. *Caminos Educativos*, No. 5. Bogotá. Universidad de Cundinamarca.
- POLLNAC, A. R. (1984). "Investigating territorial use rights among fishermen" en: K. Ruddle & T. Akimichi, (ed), *Maritime institutions in the Western Pacific*. Senri Ethnological Studies, 17, Osaka, Museo Nacional de Etnología: 285-300.
- PUENTES Cañón, Gina Marcela et. al. (2012). *Catálogo de Especies Asociadas a la Actividad Pesquera Artesanal de la Comunidad Wayuu*. Riohacha. Fundación ECOSFERA, Universidad de La Guajira. 119 págs.
- RAMOS, Abelardo y RAPPAPORT, Joanne. (2005). *Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico*.

- RAPPAPORT, Joanne. (2007). Más allá de la escritura: La epistemología de la etnografía en colaboración. Revista Colombiana de Antropología (43): 197-229. Bogotá: ICANH.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. (1951). Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta. Banco de la República.
- RESTREPO, Eduardo. (2016). Etnografía: alcances, técnicas y éticas. Bogotá: Envión editores.
- RIVERA Gutiérrez, Alberto. (1991). La metáfora de la carne: sobre los Wayuu en la península de la Guajira. Revista Colombiana de Antropología. Vol. 28: 87-136. Bogotá: ICAN.
- SALER, Benson. (1988). Los wayuu (Guajiro). EN: Los Aborígenes de Venezuela. Vol. III. Caracas: Fundación La Salle/ Monte Avila Editores.
- SANOJA, Mario y VARGAS, Iraida. (1991). Antiguas formaciones y modos de producción Venezolanos. Caracas: Monte Ávila.
- SANOJA, Mario y VARGAS, Iraida. (2003). La región geohistórica del noreste de Venezuela y el poblamiento antiguo de la cuenca del lago de Maracaibo. Boletín de Antropología 17 (34): Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia. Medellín.
- SARMIENTO Rodríguez, J. (2023). Biografía de las embarcaciones tradicionales Wayúu: aproximación etnoarqueológica de los espacios y conocimientos náuticos en La Guajira, Colombia. Universidad Externado de Colombia.
- SERJE, Margarita. (2002). "Medio Ambiente". EN: Palabras para Desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia. Bogotá: Ministerio de Cultura. Instituto Colombiano de Antropología.
- TOLEDO, Víctor y ALARCÓN-CHAIRES, Pablo. (2012). La Etnoecología Hoy: avances y desafíos. Etnoecológica No. 9 (1): 1-16. México.
- VASCO Uribe, Luis. 1995b. "Notas sobre Cultura y Territorio". En Lecturas de la Cátedra Manuel Ancizar. Colombia Contemporánea, Vicerrectoría Académica / Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- VASCO Uribe, Luis. 1996. "Territorio es Vida". En Periódico Kabuya No 3 del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. (Versión electrónica en <http://www.colciencias.gov.co/seiaal/documentos/luguiva.htm>. Octubre 30 2003)
- VÁSQUEZ, Socorro y CORREA, Hernán. (1989). Pesquerías de perlas del Cabo de la Vela. Boletín de Antropología 4(4):45-48. Universidad Javeriana.
- VÁSQUEZ, Socorro y CORREA, Hernán. (1993). Los Wayuu. EN: Geografía humana de Colombia. Nordeste Indígena. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. p. 215-292.
- VERGARA González, Otto. (1987). Guajiros. EN: F. Correa & X. Pachón (eds.), *Introducción a la Colombia amerindia*. Bogotá: ICAN/ COLCULTURA.

VERGARA González, Otto. (1990). Los wayuu: hombres del desierto. EN: Ardila, Gerardo (ed.) La Guajira. De la Memoria al Porvenir. Una Visión Antropológica. Bogotá: Universidad Nacional y Fondo FEN-Colombia. pp: 139-161

VILLAFANE, Danilo. (2005). Ordenamiento Territorial Indígena. Santa Marta.

## DOCUMENTOS AUDIOVISUALES

- Wayuu, gente de arena: Los Apalaanchi 2010. Señal Colombia. Duración: 25 minutos.
- Raíces étnicas: Los Apalaanchi. Canal Capital. 2011. Duración: 25 minutos.
- *Jukaiya orojó* (tiempo de pesca) (trailer), director Raúl Ardila. Full HD. 2016.
- “*E’ikiaipa*: la forma de aprender y enseñar del pueblo wayuu”, documental dirigido por Aranaga Epieyuu. Duración:
- Un Cactus llamado wayuu. <https://rtvcplay.co/series-documentales/la-guajira-del-palabrero/cactus-llamado-wayuu>

## ANEXOS



Iván Fernández, estudiante del noveno semestre de Etnoeducación e Interculturalidad, de la Universidad de La Guajira, presentando el poster del proyecto “Saberes Ancestrales y Etnopedagogía del Arte de la Pesca en la cultura Wayuu”, del semillero de investigación “Saberes Ancestrales, Etnociencia y Educación Intercultural”, en el Encuentro Nacional de Semilleros de Investigación celebrado en Barranquilla, Colombia, el 11 de octubre de 2024

## INTRODUCCION AL LIBRO DE FOTOGRAFIAS “APALAANCHI” de Santiago Harker<sup>15</sup>

“En la transición de la tercera generación (mundo **Wuchiirüa**: animales) a la cuarta generación (mundo **Wayuu**: gente) se logró el lenguaje de la transformación... y sus primeros representantes fueron los hombres-peces (**Wayuu-Jimee**) los hombres de la palabra de sal y agua... los pastores del mar: los **Apalaainshi**. Salen antes de la primera luz del día... amparados por las velas de la espuma despejada... y advertidos de los poderes de **Pülowi** (encanto femenino) llevan aceite de malambo regado en sus embarcaciones...; así van rumbo al encuentro con los frutos del cielo de abajo... van hacia la orilla húmeda del sueño, hacia el diálogo de las dimensiones de lo secreto, hacia la transmutación de la piel-escama... hacia el núcleo escarlata engendrador de la vida:

### ***el horizonte de lo invisible y lo sagrado (Pülasü)***

Al regresar a la orilla de lo visible, las familias de las playas reviven... y, junto al nuevo sol, celebran lo recibido: la carne del rebaño del mar.

Al medio día el sopor los duerme... y emergen sueños de aleteos y burbujas: **Tü pütchiikalü ajaapülaasü sa’aka tü asirajaakalü otta tü koutawaakalü...** “*la palabra crece entre la risa y lo callado*”, dicen.

Y el **apalaainshi** introduce su palabra en un mar de silencios sonrientes.

**Woummainpa’a** (la península de La Guajira) no es posible configurarse sin ellos... son parte consubstancial de sus accidentes geográficos, son: *cabos, puntas, bahías, ensenadas, estuarios, deltas...* son las transparencias de los abismos del mar... sus sudores son sustancias, bivalvos, yodo, moluscos... sus fibras son nervios tortugas, vértebras rayas...

Los **Apalaainshi** son la libertad de las orillas, son los depositarios de la sabiduría de las fronteras líquidas... y se especializan en su naturaleza, ahí el *Apalaainshi-Sawainrü* (tortuga)... como nadador del tiempo... el *Apalaainshi-Jerüi* (caracol)... como cantor de las profundidades... el *Apalaainshi-Piyüi* (cazón)... como baquiano infantil... el *Apalaainshi-Ichinchua* (raya)... como hombre-horizonte... el *Apalaainshi-Ounolü* (langosta)... como labrador de surcos marinos...

Todo se hace nuevo desde la antigüedad de los poseedores del mar: colores, sabores, olores, sonidos, temblores... todo en el instante circular de la pesca hecha a mano, como lo dice el **apalaainshi** Miguel Samuel Uriana de la playa Cangrejito:

**Süpüshuwaa watsin sünainjeesü süpüshuwaa wa’ain...** “*toda nuestra fuerza depende de toda nuestra vida*”.

Y el **apalaainshi** introduce su palabra en un mar de silencios sonrientes.”

---

<sup>15</sup> Texto de Miguel Ángel López Hernández.

# Magnolia Uriana, auténtica ‘apalaanchi’, pescadora de alta mar y una mujer oceánica de la etnia wayuú

Por: **Diario del Norte** — julio 9, 2020

33Venir a ver a Magnolia en el Cabo de la Vela significó pasar al lado de cinco puentes y no por encima de ellos, por donde no corren ríos, ni arroyos, salvo los charcos de barro amarillo que hacen más difícil el camino.

Ahí estaban sus hijas, tres hermosas niñas negras del clan Uriana, de las seis hijas que tiene en total, hablantes todas del wayuunaiki, dueñas de un color de piel encapsuladas en la diáspora de sus antepasados africanos, supe de inmediato que Magnolia era una mujer llena de virtudes en medio del abandono y la pobreza. Quise saber del padre de sus hijas, cómo había llegado hasta el Cabo, cómo se conocieron y cómo había acabado todo. Magnolia es una mujer wayuú que no teje mochilas ni chinchorros para dormir, sus manos tejen otra clase de entramado. Ella teje la red para pescar y sale todas las madrugadas a alta mar, cuenta que la mejor hora para salir es de 2:00 a.m. a 3:00 a.m. mientras sus hijos duermen.

Aprendió el oficio de ‘apaalanchi’ por ser mayor que sus hermanos varones: “no habían nacido y mientras crecían me llevaban a mí”, dice. Sus hermanas Teresa y Marina también saben pescar en alta mar, pero solo Magnolia lo hace, ellas se quedan en tierra firme cuidando a una extensa prole de hijos y sobrinos. Magnolia no quiere enseñarles a sus hijas a pescar, quiere que se dediquen a estudiar, aunque no es fácil, ya Magnolia se prepara para ser abuela, su hija adolescente de 17 años de edad espera su primer hijo.

Magnolia me pudo contar una historia de amor entre ella y un chocoano que vino en un barco de una industria pesquera, quien la vio y se quedó prendido de una ‘pulowi’ de mar, se desprendió de ella, pero no del territorio, aún sigue en el Cabo vendiendo gasolina de contrabando.

Me concentro en una de sus hijas, Rosa Linda, quien habla dos idiomas: el wayuunaiki y el español. Sus rasgos son propios de una princesa Abisinia, dueña de un hermoso color de piel. Cuando le pregunto –¿wayuú Pia?– Contesta: “wayuú tayá Uriana”, y me siento tan diminuta ante tan bella y gigante confirmación.

Magnolia Uriana, de Uchitu, es una auténtica ‘apalaanchi’, pescadora de alta mar, una mujer oceánica, tejedora de redes y lanzadora de arpones; ella caza y atrapa los escasos frutos del mar, los vende a muy bajo costo y estoy segura que muchos pagamos más de \$79.000 por una langosta en un prestigioso restaurante. En este sector de la economía wayuú seguimos siendo el primer eslabón de esa larga cadena del comercio injusto.

- ¿Por qué está escaso el pescado Magnolia?
- Por los Vikingos

Su respuesta nos puede llevar a los pueblos nórdicos originarios de Escandinavia, famosos en el pasado por sus incursiones y pillajes en Europa, pero no, son otros Vikingos, que con sus gigantes redes industriales arrastran y se llevan el ganado de mar de Magnolia y de todos los ‘apalaanchi’ wayuú.

Si vas al Cabo busca un rancho de zinc y polisombra, ella te recibirá, y si está en tus manos apoyarla, hazlo. Apalaanchi: Los pescadores artesanales wayuú.

<https://diariodelnorte.net/sociales/magnolia-uriana-autentica-apalaanchi-pescadora-de-alta-mar-y-una-mujer-oceanica-de-la-etnia-wayuu-2/>

## EL BUCEO ANCESTRAL<sup>16</sup>

Por: Hiroshi Ipuana Wang.

“Los pescadores ancestrales Wayuu, con su profundo conocimiento del mar y su conexión espiritual con la naturaleza, demuestran una habilidad impresionante al bucear sin equipos modernos, confiando únicamente en su destreza y sabiduría transmitida de generación en generación.” Hiroshi Ipuana Wang.

En la alta Guajira, cerca del Cabo de la Vela, se encuentra una pequeña rancharía wayuu donde la vida transcurre al ritmo del sol y el mar. Hiroshi Ipuana Wang, un joven de ascendencia mixta wayuu y japonesa, había crecido en este entorno, aprendiendo las tradiciones de su pueblo y fusionándolas con las enseñanzas de su padre japonés. Su pasión por el mar y la pesca lo había convertido en un experto buceador, utilizando técnicas ancestrales transmitidas de generación en generación.

Un día, Hiroshi recibió la visita de su amiga Terry G. Collins, una joven hondureña que había sido adoptada por una familia colombiana. Terry había superado muchas adversidades en su vida, y su espíritu resiliente la había llevado a buscar nuevas experiencias y aprendizajes. Fascinada por las historias de Hiroshi sobre la vida en la Guajira, decidió visitarlo y aprender a bucear de manera tradicional.

La mañana era fresca y el sol apenas comenzaba a asomarse en el horizonte cuando Hiroshi y Terry se dirigieron a la playa. Los acompañaban varios paisanos wayuus, quienes también eran expertos pescadores y buceadores. Entre ellos estaba Anselmo, un hombre mayor con una sabiduría profunda y una paciencia infinita, y Mariela, una joven madre que había aprendido a bucear desde niña.

Antes de entrar al agua, Hiroshi explicó a Terry la importancia de la cooperación y el respeto por el mar. “La mejor carnada en la vida es ser cooperativo y aprender de las experiencias de todas las personas que serenas viven día a día la más tranquila vida”, le dijo, recordándole que la pesca no solo era una actividad económica, sino también una forma de vida y una conexión espiritual con la naturaleza.

---

<sup>16</sup> Tomado de Facebook, el 31-07-2024.  
<https://www.facebook.com/100013576479109/posts/1997321974063666/?mibextid=xfxF2i&r did=S9ZTKM2Nv36ozidF>

Terry escuchaba atentamente mientras Hiroshi y los demás le mostraban cómo preparar el equipo de buceo tradicional. No había tanques de oxígeno ni equipos modernos; solo máscaras hechas a mano y redes tejidas con fibras naturales. La simplicidad de los instrumentos contrastaba con la complejidad y la habilidad necesarias para utilizarlos eficazmente.

Una vez en el agua, Terry sintió la frescura del mar y la calma que emanaba de sus compañeros. Hiroshi nadaba a su lado, guiándola y asegurándose de que se sintiera cómoda. Poco a poco, Terry comenzó a sumergirse más profundamente, observando la vida marina que se desplegaba ante sus ojos. Los peces de colores brillantes y los corales danzaban en un ballet silencioso, y Terry se maravillaba de la belleza y la serenidad del mundo submarino.

Después de varias horas de buceo, el grupo regresó a la playa con sus redes llenas de pescado. Sin embargo, no todo era siempre tan fructífero. Hiroshi y los demás le contaron a Terry sobre los días en que, a pesar de sus esfuerzos, no lograban capturar suficiente pescado para alimentar a sus familias. “A veces no hay más que sol, sed y maltrato”, dijo Anselmo, “pero seguimos adelante porque es nuestra forma de vida”.

Terry se sintió conmovida por las historias de los pescadores y la resiliencia que demostraban. Recordó su propia infancia y las dificultades que había enfrentado, y encontró un paralelo entre su vida y la de los wayuu. Ambos habían aprendido a superar las adversidades y a encontrar fuerza en la comunidad y la cooperación.

Esa noche, mientras el grupo se reunía alrededor de una fogata, Hiroshi le habló a Terry sobre la importancia de aprender de las experiencias de los demás. “Cada persona tiene una historia que contar y una lección que enseñar”, dijo. “Aquí, en la Guajira, vivimos una vida tranquila, pero llena de sabiduría y conexión con la naturaleza. Es algo que todos podemos aprender y llevar con nosotros, sin importar de dónde venimos”.

Terry asintió, sintiendo una profunda gratitud por la oportunidad de haber compartido ese día con Hiroshi y los wayuu. Sabía que las lecciones aprendidas en la Guajira la acompañarían siempre, recordándole la importancia de la cooperación, la resiliencia y el respeto por la naturaleza. Y así, bajo el cielo estrellado de la alta Guajira, Terry se sintió en paz, sabiendo que había encontrado un nuevo hogar en el corazón de sus amigos wayuu.

## PESCADORES ORILLEROS<sup>17</sup>

Vicenta María Siosi Pino<sup>18</sup>

En Buenavista los *wayuu* viven exclusivamente de la pesca y como sus antepasados usan cayucos de madera impulsados por remos. Son los pescadores ‘orilleros’ porque no van a alta mar, su zona de labor es una ensenada desabrigada que ellos llaman laguna de Buenavista.

“En la comunidad hay cuatro cayucos que no descansan”, dice Juan José Epinayu, un estudiante del Programa de Derecho de la Universidad de La Guajira y quien, para recibir las clases, debe caminar los ocho kilómetros que separan la ranchería de Riohacha.

Un bote sale a las siete de la noche y regresa a las once de la mañana del siguiente día. En la canoa van tres o cuatro personas que se distribuyen en partes iguales el pescado capturado y como todos son familia en este poblado, enseguida en el mismo cayuco, otros parientes se adentran al mar a buscar su sustento, con la esperanza de que si queda algo puedan venderlo en Riohacha y comprar arroz, maíz y café.

“Los peces han disminuido, ahora nos toca entrar al mar hasta tres veces para traer algo a casa”, dice un anciano de piel curtida.

En la ensenada llamada en lengua nativa *watchua*, también atrapan camarones a finales de mayo y las dos primeras semanas de junio. En esta época llegan indígenas de *Koucepo*, *Chibolo*, *Perrouria*, *Mazanataka*, *La Raya*, *Chispana*, *Perraca*, a recoger los crustáceos.

“*Watchua* es una bendición de Dios, por años nos ha dado comida -sigue diciendo Juan José- en noviembre y diciembre recogemos caracoles, vamos a las cinco de la mañana cuando el mar está quieto y se ve el fondo”.

Los hombres en Buenavista tienen brazos fuertes por las largas horas de remo que deben soportar. Ellos quisieran botes con motor fuera de borda

---

<sup>17</sup> Tomado del libro *Cerezas en verano*, editado por la Universidad del Valle en 2017.

<sup>18</sup> Escritora y literata wayuu

para ir mar adentro, a los grandes peces, nadie, hasta ahora, los ha apoyado realmente.

En Buenavista los cayucos los hace José Víctor Sijona. Él compra un buen tronco en Riohacha y lo lleva a su rancho. Con paciencia lo va ahuecando y modelando. Ese será el medio para conseguir el alimento del clan.

Esta ranchería la habitan cerca de 300 personas, toman agua salobre de un molino de viento y todos los varones grandes y chicos conocen el arte de la pesca. Cuando van al mar llevan una botella de chicha, un suéter manga larga para el frío, el chinchorro de nylon, la atarraya y nada más.

Buenavista está al lado de la Estación Riohacha un pozo de gas natural y a pocos metros del hotel *Wayira* cuyas luces se ven de noche como una llamarada gigantesca. Su nombre en lengua nativa es *Koushatloülia*, que significa la tierra del árbol del jovito.

Pese a su cercanía con la capital de La Guajira, todos los días, como sus ancestros, los pescadores orilleros, siguen remando con todas sus fuerzas para poder comer y continuar viviendo en esta tierra que limita con el cielo y con el mar.

### **El mar me espera**

*Uteton* despide a su papá en la playa, sabe que la gaviota que revolotea en lo alto lo guiará a los bancos de peces. Su papá es fuerte, no lleva agua ni pan, ni flotador ni brújula, solo carga su vieja atarraya, el arpón, dos remos, una palanca y la vela de tela que reparó el día anterior. Para el frío de la noche se cubrirá con su cobija de lona.

Apenas cumpla 10 años *Uteton* irá a pescar con su papá. Lo ayudará a achicar: con un pote botará el agua que se filtra por el roto que está en el fondo del cayuco. *Uteton* será *apaalanchi* como sus antepasados. Aprenderá a escuchar los peces bajo el agua, cazará el poderoso mero guasa y las mantarrayas voladoras. Por ahora, volverá al amanecer, para escamar los peces que su mamá venderá en el mercado y mañana, tampoco irá al colegio porque su vida es el mar.

# CONTRASTE DE PERSPECTIVAS DE RIQUEZA DEL WAYUU APALASHII Y DEL WAYUU PASTOR

Por Redacción La Guajira Hoy.com - 9 enero de 2021

Por Yenerys Redondo Epinayu.

La noción wayuu de riqueza se fundamenta de manera predominante en la tenencia de sus animales. Existe una distinción entre animales *simaluuna*: salvajes o silvestres, algunos de los cuales pueden servir como alimentos, medicinas y animales *mürülü*: domésticos o domesticados.

Los animales considerados *mürülü*, añaden a su valor como alimento, la condición de poder ser entregados como elementos del conjunto material en las compensaciones por disputas. Además, pueden ser dados a los parientes de la novia en el arreglo matrimonial y preparados en los velorios.

Su carne valorada y polisémica es la que se brinda en los funerales. La caza, que se obtiene carne de animales no domesticados, no puede aportar los alimentos consumidos en los rituales fúnebres y no se subordina a la voluntad de susmanadas acuáticas.

Por otro lado, la conservación del volumen del rebaño, que refleja el grado de riqueza de los pastores, dependerá no solo de factores ambientales y estacionales como la apropiada disponibilidad de pastos o agua y que no se presenten prolongadas sequías, sino también de eventos sociales como funerales, matrimonios y disputas que implican el sacrificio o la entrega de decenas o centenares de vacas y cabras.

Por ello el pastor es austero en el consumo de carne de su hato caprino u ovino, que reserva para el cumplimiento de obligaciones sociales. El wayuu Apalaanshi puede consumir pescados a diario, y e incluso ofrecerlo de forma generosa a sus visitantes.

Esta narración nos muestra cómo pastores y pescadores wayuu poseen animales en diferentes tendencias, la diferencia del apalanshii- wayuu pescador no es esclavo de sus animales y puede disponer de ellos cuando deseen sin miedo de reducir su manada.

Los pescadores wayuu no aceptan sumisos la discriminación de los pastores y han elaborado variados discursos de resistencia que incluyen la manipulación

del modelo de riqueza y de prestigio predominante basado en la tenencia de ganado. He aquí uno de los relatos más significativos:

*Varios pastores se reunieron a tomar en un velorio cuando se les acercó un pescador.*

*Ofendidos por la presencia del playero, uno de los ricos le dijo: “¿Qué haces aquí? Tú eres un perro, sin riquezas ni ganado”. El pescador respondió: “No soy un perro como tú dices: también tengo riquezas y muchos animales; sólo que no soy esclavo de ellos como lo eres de tu rebaño. Cuando deseo uno de mis animales voy al mar, lo escojo y me lo como, sin peligro de que se acaben, pues allí no hay pestes, ni robos, ni veranos. Puedo sacar una tortuga del mar y nada les ha pasado a mis rebaños.*

*Si tú sacas un toro de tu corral el vacío se nota y tu riqueza se merma de forma significativa. Cuando llegue la peste y acabe con tu rebaño, cuando el verano sea largo y mueran las ovejas de sed, dime: ¿dónde quedarán tus riquezas y tus animales? En cambio, los míos allí estarán. No querrás que los cargue conmigo, ya que no los puedo traer hasta la tierra donde faltos de agua morirán, pero tampoco puedes llevar tus cabras al mar”, indicó Ulises Redondo Epinayu, wayuu apalashii.*

## NOS HAN QUITADO EL MAR<sup>19</sup>

Weidler Guerra  
12 de noviembre de 2022

En una antigua narración wayuu el mar, en ese entonces de pequeña extensión, estaba contenido dentro de un huevo que cuidaba un pelícano hembra. En un descuido del ave la curiosidad de los humanos los llevó a romperlo para descubrir lo que había en su interior. Para su asombro, el agua del mar se esparció de manera incontenible cubriendo la tierra. Los seres vivientes se vieron obligados a refugiarse en los picos de los cerros más altos. La hembra pelícano, de manera egoísta, había encerrado el mar para que ella sola pudiera disfrutar de los peces. Un wayuu empezó a arrojar piedras al agua hasta que el mar se retiró y la tierra quedó como es ahora. Ello explica la existencia de pozos con agua salada tierra adentro, así como los caracoles y conchas marinas que abundan lejos del litoral.

Similares a la historia del pelícano decenas de enriquecedoras narraciones y sorprendentes metáforas de su conjunto oral explican la importancia del mar para los habitantes de una península semidesértica. Durante siglos comerciantes, indígenas y marineros cruzaron el vasto mar Caribe en dirección a las islas de Jamaica, Curazao y los cayos franceses. Con sus gentes comerciaron productos naturales, artefactos diversos y constituyeron alianzas políticas. El mar actuó como un territorio socializado y sensibilizado a través de ricas taxonomías y extensas toponimias de los paisajes marinos. La república de Colombia consideró que el mar era un espacio pecaminoso, pues constituía el camino del contrabando. Entonces comenzó a inhabilitar los históricos puertos guajiros y aislar así a los habitantes de la península de su mar.

Hoy los wayuu sospechan que ha vuelto la hembra pelícano de la narración mítica. Temen que vuelva a encerrar lo que les quedó del mar en un huevo de su propiedad. Quizás el ave retorne bajo la forma de la empresa transnacional Bluefloat Energy que construirá las centrales eólicas de Astrolabio y Barlovento en las aguas del norte de La Guajira. Estas planean levantar unos 110 gigantescos aerogeneradores sobre el territorio acuoso de

---

<sup>19</sup> <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/weidler-guerra/nos-han-quitado-el-mar/>  
RECUPERADO el 4/12/2024

los pescadores indígenas. Son zonas en donde pastan las tortugas y en donde se encuentra un área marina protegida.

Existe un documento oficial que traza la ruta sobre los proyectos eólicos offshore de Colombia. Según la investigadora de Indepaz, Joanna Barney, “en las 218 páginas de la hoja de ruta, la expresión consulta previa no se encuentra ni una sola vez”. Ello se fundamenta en que las comunidades de pescadores wayuu que van a ser afectadas por estos proyectos no tienen, según las empresas y las entidades oficiales, ningún tipo de derechos sobre el mar del que depende su subsistencia.

El estudio de las instituciones marítimas en el mundo muestra lo contrario. Existe un conjunto de dimensiones territoriales llamado TURF por sus siglas en inglés: *Territorial Use of Rights Fisheries*. Lo básico para cualquier tipo de TURF es un “territorio” usualmente definido por alguna suerte de “frontera” que se encuentra regulada por una unidad poseedora de derechos. Esta puede tratarse de una comunidad, un grupo de parientes o una asociación de pescadores.

La sensación en el pueblo wayuu es la de que fuerzas arbitrarias y poderosas están modificando la composición y el orden de sus territorios sin tomarse siquiera la molestia de consultarles. Su principal resguardo es considerado por los gobiernos y las empresas como un extenso baldío nacional deshabitado. La pobreza, ha dicho Marshall Sahlins, suele ser presentada como una especie de fracaso moral, aunque, realmente, es el resultado de relaciones desiguales de poder. Después de tantas expoliaciones territoriales pronto escucharemos decir a los pescadores wayuu: “nos han quitado el mar”.

## ¿POR QUÉ MUEREN LOS PELICANOS?

Weildler Guerra Curvelo, julio 18 de 2014

Mueren en cantidades inusuales los pelicanos en el Caribe. Los pescadores se alarman y hablan de tres mil aves muertas. Las autoridades ambientales moderan esas cifras y señalan que son solo centenares las que han perecido en diferentes áreas del litoral sin que se conozca las causas precisas de este alarmante hecho. Un funcionario de la Corporación Autónoma Regional del Magdalena afirma “los pelicanos muertos apenas son cien” como si esa cifra no fuese suficiente para preocupar a la ciudadanía de por sí angustiada con la oleada intensa de calor y la prolongada sequía que afecta a todos los seres vivos del Caribe colombiano.

Algunos investigadores creen que este fenómeno tiene un carácter cíclico y se ha repetido por décadas, pero solo en años recientes se han efectuado registros de dichas muertes. Al parecer estas son causadas por la inanición que afecta a ejemplares juveniles de estas aves migratorias. De todas maneras los biólogos han realizado necropsias y se esperan los resultados de estos exámenes próximamente.

Las muertes de los pelicanos dejan en claro diferentes valoraciones de los animales y conceptualizaciones del entorno por parte de las agrupaciones humanas que habitan en el país. En la mente de muchas personas los animales solo son simples organismos que funcionan como una especie de animado reloj de cuerda a los que se les niega la condición de personas que en el pensamiento occidental se considera exclusiva de los humanos. En algunos pueblos amerindios de la región Caribe la noción de persona no está reservada a los humanos, sino que se extiende a animales, plantas, cerros, vientos y astros. La pregunta desde la cual parte la explicación del mundo no es, como en la ciencia occidental, ¿cómo funciona esto? sino ¿quién y por qué lo causa?

Muchos grupos indígenas consideran la causalidad de ciertos fenómenos naturales o del comportamiento animal como algo personal y no biológico o mecánico. Para los pescadores wayuu estas aves mueren porque en tiempos extraordinarios Yorija, el pelicano, era un pescador que pidió prestada las redes a una estrella llamada Simiriyuu. Yorija, para quedarse con ellas, bajó por todas las costas guajiras y se escondió cerca de la Boca de Camarones. Cuando la estrella, preocupada por sus redes, le exigió devolverlas este las ocultó en su pico cuya parte inferior se tornó para siempre ancha precisamente porque las engulló. Desde entonces Yorija perdió la reputación de su honradez y justo por estos días del año la estrella les arroja piojos y vientos mientras vuelan causándoles la muerte en venganza por la pérdida de sus redes.

Son dos visiones del mundo y de explicar su funcionamiento. Dentro de una perspectiva positivista es difícil de aceptar que los animales o los astros puedan tener capacidad de agencia, conciencia y código moral. También es difícil desde la perspectiva de estos pescadores indígenas entender que se pueda obtener conocimiento de los árboles o animales separando sus partes, diseccionando a un ser vivo o arrancando las plantas del suelo.