

[10.15446/TS.v27n1.118107](https://doi.org/10.15446/TS.v27n1.118107)

[162]

Estructura social y Ley de Origen Wayuu. Caso comunidad indígena de Santa Rosa, Manaure, La Guajira, 2012-2018

Social structure and Wayuu Law of Origin. Case of Santa Rosa indigenous community, Manaure, La Guajira, 2012-218

Estrutura social e Lei de origem Wayuu. Caso da comunidade indígena de Santa Rosa, Manaure, La Guajira, 2012 -2018

Rafael Segundo Mercado Epieyu*

Wayuu e' irukuu Epinayuu

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Mercado Epieyu, R. S. (2024). Estructura social y Ley de Origen Wayuu. Caso comunidad indígena de Santa Rosa, Manaure, La Guajira, 2012-2018. *Trabajo Social*, 27(1), 162-182. <https://doi.org/10.15446/TS.v27n1.118107>

Recibido: 01 de abril de 2024 **Aceptado:** 05 de octubre de 2024
Artículo de investigación

* rsmercadoe@unal.edu.co; ORCID: 0009-0007-6588-3800

Resumen

La Ley de Origen Wayuu es un sistema normativo ancestral que rige la vida de la comunidad y su relación con la naturaleza, la espiritualidad y las normas sociales. Según esta ley, los Wayuu saben que su origen proviene de las enseñanzas de sus ancestros, quienes les transmitieron el respeto por la tierra, el agua, el viento y los animales. Esta ley establece pautas para la convivencia, la protección del territorio y el respeto por los mayores y la comunidad. La estructura social y la Ley de Origen Wayuu se complementan para garantizar la preservación de la cultura, los valores y el equilibrio en la comunidad Wayuu, siempre en armonía con su entorno y tradiciones, siendo la mujer quien ha heredado la virtud de darles continuidad a las *e'irukuu* (clanes maternos) al igual que a los saberes ancestrales y los comparte con el resto de integrantes de la comunidad. Sin embargo, la vida Wayuu ha sido profundamente afectada por conocimientos y prácticas, ajenos a su cosmogonía, derivados de entes foráneos que les desconocen. Dicho estado de cosas requiere cambios en los cuales la participación comunitaria vinculante de la comunidad Wayuu es fundamental.

Palabras clave: crisis, *e'irukuu*, ley de origen, mujer, ortografía, señoritas.

Abstract

The Wayuu Law of Origin is an ancestral normative system that governs the life of the community and its relationship with nature, spirituality and social norms. According to this law, the Wayuu know that their origin comes from the teachings of their ancestors, who passed on respect for the land, water, wind and animals. This law establishes guidelines for living together, protecting the territory and respecting the elders and the community. The social structure and the Wayuu Law of Origin complement each other to ensure the preservation of culture, values and balance within the Wayuu community, always in harmony with their environment and traditions, maintaining that the woman is the one who has inherited the virtue of giving continuity to the *e'irukuu*, the ancestral knowledge, and sharing it with the rest of the community members. However, Wayuu life has been deeply affected by knowledge and practices, foreign to their cosmogony, derived from foreign entities that are unknown to them. This state of affairs requires changes in which the binding community participation of the Wayuu community is fundamental.

Key words: Crisis, *e'irukuu*, law of origin, woman, writing, young women.

Resumo

A Lei de Origem Wayuu é um sistema normativo ancestral que rege a vida da comunidade e sua relação com a natureza, a espiritualidade e as normas sociais. De acordo com esta lei, os Wayuu sabem que sua origem provém dos ensinamentos dos seus antepassados, que lhes transmitiram o respeito pela terra, pela água, pelo vento e pelos animais. Esta lei estabelece diretrizes para a convivência, a proteção do território e o respeito pelos mais velhos e pela comunidade. A estrutura social e a Lei de Origem Wayuu complementam-se para garantir a preservação da cultura, dos valores e do equilíbrio no seio da comunidade Wayuu, sempre em harmonia com o seu ambiente e tradições, defendendo que é a mulher que herdou a virtude de dar continuidade ao *e'irukuu*, o conhecimento ancestral e partilhá-lo com o resto dos membros da comunidade. No entanto, a vida Wayuu tem sido profundamente afetada por conhecimentos e práticas, estranhos à sua cosmogonia, derivados de entidades estranhas que lhes são desconhecidas. Este estado de coisas exige mudanças nas quais a participação comunitária vinculativa da comunidade Wayuu é fundamental.

Palavras-chave: Crise, *e'irukuu*, lei de origen, mulher, ortografia, jovens senhoras.

Este artículo deriva de la investigación realizada con los ancianos Wayuu de la *e'irukuu Epinayuu*, en el centro poblado de Santa Rosa, municipio de Manaure, departamento de La Guajira, desde el año 2012 hasta el año 2018, en el marco de la Sentencia T-302 del 2017 la cual declara el estado de cosas inconstitucional ante la crisis de dicho territorio. En la primera parte se argumenta la relevancia otorgada a la educación de la mujer Wayuu; en la segunda se narra la crisis expuesta por diferentes voces; y en la tercera se describe la Ley de Origen Wayuu con una propuesta de reorganización desde lo wayuwaa a'in: o desde el ser Wayuu con el corazón.

[165]

Cabe decir que la iniciativa dialógica en la comunidad de Santa Rosa surge para clarificar la toma de decisiones de la *e'irukuu* y contribuir a resolver los conflictos generados por los incontables nombramientos de autoridades tradicionales en un solo territorio. Al respecto, preguntamos ¿qué narrativas exponen los funcionarios de las oficinas de asuntos indígenas de cada municipio del departamento de La Guajira a las comunidades Wayuu para nombrar las autoridades tradicionales? y, según la Ley de Origen Wayuu, ¿cuántas autoridades tradicionales deben existir? Para responder se comparten las palabras relevantes en Wayuunaiki que permiten identificar la *e'irukuu* que puede tomar decisiones determinantes en la comunidad. Esto implica: realizar la presentación de un Wayuu frente a otro Wayuu usando el castellano; describir la educación de la mujer Wayuu majayüt desde la historia de Walunkaa; explicar la importancia de los cuatros grupos grandes según la Ley de Origen de las *e'irukuu* al nombrar las autoridades tradicionales; y precisar las relaciones de parentesco entre *e'irukuu* Wayuu a partir de la mujer.

El método de estudio es la investigación-acción participativa (IAP), planteada por Orlando Fals Borda, admitiendo que un atributo “que lo diferencia de todos los demás, es la forma colectiva en que se produce el conocimiento, y la colectivización de ese conocimiento” (Fals Borda, O. y Rodrigues Brandão, C., p. 18). Además, la IAP se entreteje con los significados de vida en la que, según Abadío Green Stócel “la palabra se convierte en el vehículo indispensable para conocer nuestra memoria, la palabra se vuelve nuestro espejo que nos hace reflejar nuestro rostro antiguo con los rostros del presente” (2010). Este método facilita el acer-

[166]

camiento a la comunidad y a las ancianas y ancianos para escucharlos, pues el conocimiento se construye en comunidad y aunque aprender otro saber por fuera de la comunidad es bueno, no debemos olvidar el conocimiento de nuestra comunidad, como lo cita Corona: “Aquí en la tierra se puede aprender mucho, pero que no se te olvide lo tuyo. Lo vas a necesitar cuando tu espíritu se vaya” (2012).

Hallazgos

El sistema ortográfico de la lengua castellana lo podemos usar para escribir nuestras maneras de hablar y presentarnos entre nosotros los Wayuu, en nuestras comunidades. Se hace para generar confianza y respeto. Haciendo mención del texto citado, escribo y me presento como Wayuu en este documento. Soy hombre Wayuu de la *e'irukuu Epinayuu*, soy *Epinayuu* porque mi mamá es *Epinayuu* y ella es *Epinayuu* porque mi abuela, la mamá de mi mamá, es *Epinayuu* y, a su vez, mi abuela es *Epinayuu* por la mamá de ella, o sea, mi bisabuela, así de una manera interminable desde los inicios de los tiempos. Mi papá es de la *e'irukuu Pushayna*, porque su mamá es *Pushayna*. Entonces soy hijo de *Pushayna*. Soy nieto de Mercado, porque el papá de mi papá es de apellido Mercado. El papá de mi mamá es de la *e'irukuu Juusayuu*, porque la mamá es *Juusayuu*, y así soy nieto de *Juusayuu*. El papá de la mamá de mi mamá es de la *e'irukuu Epieyuu*, en este sentido soy nieto de *Epieyuu*. La mamá de mis hijos es Wayuu y su *e'irukuu* es *Uliana*, así que todas las mujeres *Uliana* mayores son mis suegras, y las mujeres *Uliana* por línea materna hermanas de la mamá de mis hijos son mis cuñadas y todos los hombres *Uliana* son mis cuñados y los tíos *Uliana* de ella son mis suegros. Pero resulta que el papá de la mamá de mis hijos es un Wayuu de la *e'irukuu Uraliyuu*, porque su mamá es *Uraliyuu* y, en esta medida, todos los *Uraliyuu* son mis suegros y suegras, si son mujeres. Así es el tejido de las relaciones de parentesco entre las *e'irukuu*, tejidos a partir de la mujer Wayuu.

Esa enunciación es una réplica de la presentación de un Wayuu ante otros Wayuu o no Wayuu por primera vez con el propósito de compartir un conocimiento. Así como el fragmento de la narración sobre Walunka, la mujer de la vagina dentada la cual es parte del universo de nuestra

oralidad, antes de que llegara una historia sobre la mujer extraída de la costilla del hombre. Como hijo de mujer Wayuu voy a compartir mediante la escritura, tejiendo con otros saberes, lo que he escuchado de mi mamá y de mis abuelas sobre la mujer *Wayuu majayüt*, que relaciono con la historia de Walunka. He aquí el fragmento:

[167]

Hemos destrozado los dientes de vuestra vagina para que el macho pueda poseer a su hembra sin dificultad; para que no mutiléis el miembro del varón cuando introduzca el Iramóuwa de su cuerpo en vuestro vientre; para que sea el surco donde germine la semilla de la humanidad; para que al cabo de una luna (Kashí o mes) se os dé señal de que sois fecunda y tengáis descendencia innumerable y os perpetuéis sobre la tierra por espacio de largas y largas generaciones. Para que los hombres rasguen con su miembro el velillo que cubre vuestra virginidad (himen) y cumpla su función generadora en lo que antes fue intocable y prohibido. O volvemos a decir que, de ahora en adelante, no será vuestro Iramóuwa lo que había de incrustarse en vuestro vientre, sino el falo de Kashí (luna) que había de insertarse en cada luna para que así a su influjo menstruéis. (Paz, 2016)

En nuestros relatos de origen encontramos narrativas que explican las transformaciones que hemos tenido como vida, pero los relegamos porque se ancló una forma de vida en nuestros territorios que nos ha orientado a vivir una vida y un pensamiento que no nos pertenece. Desde nuestra vida infante nos enseñan que:

... la humanidad es (ha sido) blanca, masculina, europea, cristiana, heterosexual, binaria. Su constitución es así arquetípica, colonial, excluyente, etnocéntrica. Su invención ha surgido a contraluz del bárbaro, el esclavo, las hordas, los infieles, los torcidos, los indios, los negros, los herejes, los monstruos (Rueda, 2022).

Es así como nosotros los indios, nosotras las indias, llegamos a tener una vida y un pensamiento de humanidad blanca, aunque en nuestros rostros no se refleje esa blancura. Por eso el fragmento sobre Walunka es una monstruosidad, ya que, según ellas y ellos, la sociedad blanca actual es violenta con la mujer. Sin embargo, lo que plantea la narración

es que, para seguir existiendo como vida, necesitamos desprendernos de algunas cosas, transformar una parte de nuestro ser, pero sin que termine acabando con nuestra vida.

Cada amanecer, anochecer, están cargados de acciones con significados de vida. En consecuencia, los corazones de quienes integran una e'irukuu se llenan de alegría cuando nace una niña e igual sucede cuando nace un niño. Cada uno de ellos y ellas están comprometidos con el cuidado y enseñanza de la recién nacida. Cuidan de la niña y de la madre, procuran darle plantas medicinales y atenderlas siempre, sobre todo cuando la niña se enferma.

Al llegar la niña a la menarquía, mediante la palabra de consejo, le van desprendiendo de todas las cosas que tenía en su niñez, como sus juguetes, sus ropas, le quitan el cabello a ras del cuero cabelludo, la envuelven con tela extensa de color rojo y la introducen en una casa escogida exclusivamente para ella, de estructura ovalada. Así, cuando las niñas dejan de ser niñas se reactualiza el relato sagrado de Walunka para que ellas, y sus vientres se conviertan en el surco donde va a seguir germinando la semilla de la humanidad. La casa donde se encuentra encerrada la niña tiene un significado para nuestras vidas: es un vientre hecho de madre tierra, con paredes de barro y horquetas que las sostienen, el techo es tejido de madera yotojolo, que se extrae del cardón seco. La madre tierra hace parte de la primera generación de la vida. Los vegetales hacen parte de la segunda generación de la vida y son hijos de la madre tierra. El chinchorro en el que se encuentra acostada la niña representa la placenta donde se está gestando una nueva mujer, ahí debe estar acostada boca arriba y no moverse durante tres o cinco días con el propósito de aprender a controlar su cuerpo y fortalecerse espiritualmente.

El proceso de estar en la casa es acompañado por una anciana sabia de su e'irukuu, que comparte narraciones innumerables sobre lo wayuwaa y siempre le recuerda las cosas que no debe hacer. La nueva mujer y la anciana sabia hacen parte de la cuarta generación de vida que nace de la madre tierra. Es una relación de tejido que existe alrededor de esta nueva mujer. Todos los tejidos de vida vigentes en el lugar aportan sus energías vitales. Entre ellos, el mundo vegetal. Existe un vegetal sagrado llamado lania aliipia con el que es tocado el cuerpo de la nueva mujer,

para que, en los días futuros, al conformar un hogar, sea cuidada, querida por su compañero o la persona con quien tendrá hogar y familia, para que todos los días de su vida esté enamorado de ella. Si la nueva mujer no encuentra armonía a través del mundo vegetal o no hace lo que se le ha indicado, tendrá un desequilibrio en su vida como adulta y esto es malo, puesto que se lo transmitirá a las generaciones de mujeres de su e'irukuu, que nacerán después de ella.

[169]

Aproximadamente cinco años después de aprender la sabiduría femenina en la casa, su salida es motivo de una gran fiesta. Se invita a las jóvenes Wayuu que han pasado por el encierro a este evento festivo, y a jóvenes hombres de las diferentes e'irukuu para que asistan. Las mujeres llevan una manta y un pañuelo (ekiaalüjaa) en la cabeza que llega al suelo; sandalias, (koisuuta), con borlas tejidas de varios colores; pintan sus rostros con pintura facial creada con un vegetal de color rojizo (pali'ise); y se adornan con los mejores collares de piedras preciosas y oro, denominadas: “Kakunna de Tu'uma, Karünetä, Kurulaashí, Püla'aulía, Walirinña, Peerinña, Sattedpia, Kalie'eyaa, Iperü'uya, Wou'waya, Aliita-siiayaa, Woyowoyotsh, Molokoonaya, Maasiyaa, Wai'ichi (brazalete), Kokokíi, Wüito'oulu, Jánuushi, Pariiria, Kashiaa, Kushijana” (Paz, 1976);. Los hombres llevan una faja tejida de muchos colores (si'ira) con borlas pequeñas (komo'osolüsü); una mochila pequeña (wo'olu); un taparrabo o tela que cubre los genitales (aichee); en la cabeza, un redondel tejido de vegetal de woonmma y encima de este, una figura de rombo tejido de colores (kotsü) en la que introducen plumas de guacamaya (wa'amaya) para adornarla (karatsü); en sus muñequeras, un brazalete de cuero (japukiitu'u); y sandalias (koisuuta).

En la fiesta se cuenta con mucha comida, chicha de maíz y carne. Se atiende bien a los invitados. La Yonna o Ayonnajaa es una fiesta para presentar a la nueva mujer en sociedad ante las demás e'irukuu. En la Ayonnajaa, cargada de significados, se recuerda la creación de todas las cosas:

Entre los wayúu se identifican claramente la existencia de cuatro generaciones milenarias, la primera constituida por los astros: el sol Ka'i, la luna Kashi, las estrellas, entre otros; la segunda generación que hace referencia al tiempo en que las plantas eran gente; la tercera generación

[170]

que identifica al momento cuando los animales eran gente y, por último, al momento actual de los wayúu, donde las plantas y animales, por culpa de sus trasgresiones, perdieron su forma humana. La kaasha, al momento de ser ejecutada, muestra la unión que existe entre todas las cuatro generaciones: los círculos en su representación de los astros se identifican con la primera generación; la madera del olivo, la segunda generación; el cuero de cabra la de los animales, y finalmente el intérprete, la cuarta generación. Esta unión se representa físicamente por las cuerdas de cuero que atraviesan en forma diagonal el tambor, las cuales son reconocidas como las venas que permiten tal continuidad, es decir, que se reconoce una sustancia común entre todas las generaciones. (Iguarán, 2010)

Los relatos sagrados, como fundamento de la sabiduría Wayuu, explican que la mujer y su profundo conocimiento es el ser que busca la conexión armónica con su entorno recurriendo a las plantas sagradas y medicinales, es un flujo de relacionamiento con el cosmos en busca de sanación para la vida que emerge de sus entrañas. Su espíritu se nutre de palabras de consejo para instruir a sus hijas e hijos. El hombre se forma y forja como vida que brota del vientre de la mujer. Por lo tanto, le confía su historia de origen, el cuidado y protección del territorio. En las madrugadas, mediante narraciones, le entrega las palabras, que buscan siempre la armonía y el equilibrio con las demás vidas. La mujer nombra Taashichin al hombre que se interpreta como “mi valiente, mi protector, mi guerrero”. La mujer no está interesada en arrebatar algún poder; entrega, delega al hombre y siempre lo cuida a través de las plantas sagradas.

Sin embargo, esa forma de ser Wayuu, por medio de la sabiduría femenina, se ha debilitado de manera profunda debido a la educación que diseñó la humanidad blanca. Ahora bien, aún existen nuestras abuelas, allá en silencio. Es hora de reanudar los diálogos con ellas para volver a tejer una educación desde nuestra sociedad fundamentada en el mundo femenino.

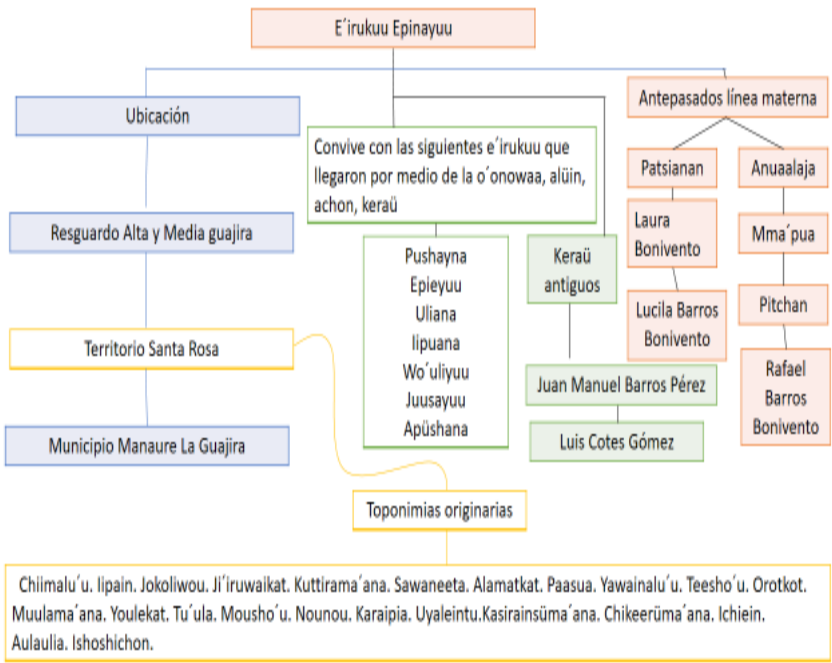
Actual fragmentación de la organización social Wayuu

Evidenciando que la educación de la mujer Wayuu es fundamental para el fortalecimiento de la organización social y las narrativas de la

Ley de Origen, este texto abre una pequeña ventana para buscar la manera de volver a armonizar las vidas de las *e’irukuu* en los territorios y desde la Ley de Origen encontrar las palabras que disminuyan o supriman todos los conflictos. Siendo Wayuu, dejaré visibles las palabras que escuché de las abuelas y abuelos, personas dotadas de sabiduría, a quienes debemos a escuchar, con quienes debemos dialogar en sus dinámicas cotidianas, *desde el corazón en comunidad*, el corazón como inspirador de sabiduría y honestidad. Entonces, lo que aquí se enuncia ocurrió en Santa Rosa, un sector conformado por varias comunidades y *e’irukuu* (figura 1), ubicado en la subregión de wopumüin1, del municipio de Manaure, La Guajira.

[171]

Figura 1. *E’irukuu Epinayuu*



Fuente: elaboración propia.

1 Para los Wayuu, la península de La Guajira está dividida en seis subregiones: 1) Wuinpumuin, hacia las aguas, 2) Jalaamüin, hacia las zonas pedregosas, 3) Paalamüin, hacia al mar, 4) Anouimüin, hacia la planicie, 5) Uuchimüin, hacia las montañas, 6) Wopumuin, hacia los caminos.

Es clave conocernos y conocerse en las comunidades y en los territorios. El origen es importante para entretejer las relaciones de parentesco entre las *e'irukuu*. He aquí las palabras de la abuela Kushuteeju Epinayuu de la comunidad de Kalinatai (2012) (q.e.p.d.):

[172]

Santa Rosa, antes de llamarse Santa Rosa, estaba vacía, no había ninguna casa, no había nadie. Por eso me pregunto quién es el dueño de Santa Rosa. Por los comentarios que he escuchado, si yo era muy pequeña en ese tiempo puede ser que no me acuerde, pero mi mamá me lo contó, mis tíos me lo contaron, “así sucedió antes con nuestra familia”, me dijeron. Después de eso, Lucila se casó con un *alijuna* (no indígena) y llegaron a Santa Rosa a vivir ahí, al igual que Laura, ellos fueron los que tomaron la iniciativa para construir el cementerio llamado *chikeerüma'ana*. Muchas personas se hacen llamar los dueños de Santa Rosa, sin serlo, es fácil decirlo, pero no hicieron lo que nuestros ancianos fueron capaces de hacer para llegar a Santa Rosa.

El nombre de la mamá de Laura es Patsianat Epinayuu. Laura se casó con un señor proveniente de Camarones del sur de La Guajira de nombre Juan Barros, el padre de Rapeerü (Rafael Barros), Lucila, Carmen, Pepe, José, Keetia. Patsianat Epinayuu fallece y fue enterrada en el cementerio *chikeerüma'ana* al igual que Anuwaalaja Epinayuu, hermano de Patsianat Epinayuu. Cuando Lucila se retira de Santa Rosa dejó dicho a los *apüshi*, familias extensas por línea materna, los Epinayuu, que debían cuidar bien del territorio, las casas ya se habían esparcido un poco en el territorio, porque ya había crecido la familia. Los nombres de los hijos de Lucila son: Miguel, Mingo, Claro y Meme.

Rapeerü (Rafael Barros), nieto carnal de Patsianat Epinayuu, la mamá de Laura; esta última es la madre de Rapeerü. Rafael Barros (Rapeerü) dejó dicho en vida a todos los *apüshii Epinayuu*, [que] en aquel tiempo eran jóvenes y hoy en día son los ancianos actuales dentro del territorio, que Germán Barros Romero (Bigote), hijo de Rafael Barros (Rapeerü) con Eufemia Romero Epinayuu, sería el encargado de seguir con el legado de mantener el control y la armonía dentro del territorio, después de él será Rafael Barros Romero (Rafita).

Nuestros territorios y la organización de nosotros los Wayuu se han desconfigurado varias veces, por la edificación de los internados indígenas. De hecho, esas creencias espirituales cambiaron el significado cultural de la mujer. También, por la creación de la frontera entre las Repúblicas de Venezuela y Colombia, la fundación estructural de los municipios y la apertura de las carreteras junto a la vía férrea. Actualmente, la aparición de transferencias y el establecimiento de megaproyectos en los territorios de las *e'irukuu* han sido los causantes de las desgracias del pueblo Wayuu y las fragmentaciones en la estructura social ancestral Wayuu. Por esta razón, existen innumerables conflictos, estableciéndose *autoridades tradicionales* a diestra y siniestra, en un solo territorio *e'irukuu*, como es el caso de Santa Rosa, territorio tradicional *e'irukuu* *Epinayuu*.

[173]

En un encuentro sostenido con la comunidad de Ichiein el mes de abril de 2016, desde lo *wayuwaa a'in*, que fue nutrido y participativo, los viejos expresaron:

“Las costumbres de nuestros antepasados debe pervivir y es lo que debe ser nuestro horizonte para que tengamos armonía en este territorio” (Francisco Epinayu de la comunidad Ichiein); “yo nací, crecí y me formé aquí, pero he visto personas de otras partes que se han asentado en este territorio y son los que se autoproclaman dueños, sabiendo que no es así” (Juan Epinayu de la comunidad de Ji'irawaikat); “todos los Wayuu que viven en este territorio son como hermanos, a pesar de la diferencia de clanes. La costumbre debe ser fundamental para toda organización y todo esto debe ser heredado por nuestros menores” (Sebastián Henrique Epieyu de la comunidad de Tu'ula); “existen muchas personas que vienen a pedir firmas, pero para beneficio de ellos y no para uno. Queremos que la costumbre de nuestros antepasados siga, para que nos respeten. Es bueno que un pariente esté al frente de este proceso” (José Antonio Epieyu de la comunidad de Youlet); “muchas personas nos convencen con sus halagos diciendo que van a mejorar nuestra condición de vida, [y] cuando logran obtener nuestras huellas se van y no vuelven más. Así ha sucedido por mucho tiempo. Queremos estar unidos para que nos respeten, así como lo hacían nuestros antepasados” (Moolochon Epinayu de la comunidad de Orotkot); “las pala-

bras que se narran con seriedad son las que se deben escuchar y valorar. Estoy muy contenta porque uno de los ancianos va a venir a organizar el territorio ancestral” (María Luisa Urian Epieyu de la comunidad de Ishoshichon); “los que han estado siempre en este territorio son los Epinayu y los Epieyu, eso me contaron mis abuelos, eso es lo que debe seguir y debe ser respetado de acuerdo con nuestra costumbre” (Castañel Epinayu de la comunidad de Nawiisira); “nuestros ancianos se reunían con personas de respeto, no como nosotros, que atendemos toda clase de persona, por eso nos faltan el respeto. Queremos hoy recuperar el respeto” (Carlos Henríquez Epieyu de la comunidad de Apotushikat).

Esas palabras de los mayores se conjugan con las de una anciana de la *e’irukuu Epieyuu* originaria del territorio de Paralialu’u, Puerto Estrella, quien estuvo presente en la comunidad de Ichiein:

He llegado al territorio de ustedes para escuchar sus palabras y saber cómo están. Trabajo para que los viejos sean respetados, los jóvenes, los niños, todos nosotros debemos escuchar sus palabras. Ellos fueron los que quedaron en el territorio, y ahora nosotros somos los que ellos van a dejar en el territorio con buenas costumbres para que todos estemos unidos. Existen innumerables problemas referentes al territorio. ¿Por qué? Porque los jóvenes, las señoritas no escuchan a los viejos. Irrespetan a lo que dicen. Hay que llamarles la atención. [...] Hay que sentarlos para que escuchen y sepan sobre la importancia de un territorio para una familia y porqué están ahí, porqué son los dueños; tienen que saber de dónde son, su origen, para que conozcan su territorio verdadero [...] y así no se adueñen de territorios ajenos. Deben conocer qué es lo que nos hace que seamos Wayuu, eso es lo que buscamos, para que todos estemos bien en unión, así como en tiempos anteriores como lo hacían los viejos.

Hoy en día existen territorios con varios nombres y varias autoridades y esto es para captar más los recursos de transferencias, y es ahí cuando vienen los enfrentamientos entre familia [...] este trabajo debe ser un modelo para replicar en todo el departamento de La Guajira para empezar la reorganización territorial étnico Wayuu, para que cada quien sepa sus raíces y cuál es realmente su territorio

y no se pongan a pelear tierras ajenas y tampoco desconozcan la autoridad de la propiedad del territorio, porque muchas veces, como son Wayuu monolingües, otras personas hablan por ellos y aparecen como dueños de territorio.

[...] debemos a empezar a entender esa forma de organización territorial Wayuu y de ahí empezar a replicar este modelo que me parece muy interesante. Este trabajo no es fácil, pero comencemos poco a poco [...] y así volvemos a lo que era antes, esto es un ejemplo a seguir en los demás territorios. Me entusiasma mucho escuchar a los viejos aquí presentes, que aún existe la solidaridad, la reciprocidad, la unión, el saber compartir, el sentimiento comunitario, que siempre hemos manejado los Wayuu; por eso los felicito realmente y ojalá no se dejen contaminar por un peso, un peso es lo que hace dañar al corazón de las personas, eso es lo que ha hecho los recursos de transferencias, dividir la familia, dividir al territorio y llenar de resentimiento al corazón del Wayuu. Los invito para que sigamos juntos y luchemos por recuperar el ser Wayuu que nos dejaron nuestros ancestros, y ser Wayuu es ser honesto, tener palabras, ser solidario.

[175]

Ante lo expuesto, la tarea que deben realizar la Dirección Étnica Nacional y la Oficina de Registro de Autoridades Tradicionales del Ministerio del Interior y de Justicia es no seguir negándose a escuchar a las ancianas y ancianos y a no reconocer nuestra organización interna según la Ley de Origen. En la Secretaría de Asuntos Indígenas Municipal de Manaure, La Guajira, los integrantes de la *e'iruku Epinayuu* nos estamos organizando en el marco de sistema de valores cosmogónicos. Las prácticas y usos se nutren de las ideas ancestrales de nuestra visión wayuwaa a'in. Al ignorar nuestra organización fracasarán los objetivos de los proyectos que lleguen a nuestro territorio. Requieren calma y paciencia para entender, así como se plantea en las siguientes palabras:

La cultura es una variable significativa en la ecuación del desarrollo. Ignorarla es caer en imprecisiones que conducen al fracaso de los proyectos que se quieran aplicar entre comunidades con sistemas distintos al nuestro [...]. Si la cultura es ignorada, salteada, deteriorada, se inutilizarán importantes capacidades aplicables al desarrollo y se desatarán poderosas resistencias. Si, por el contrario, se reconoce, explora, valora

y potencia su aporte, puede ser muy relevante, puesto que propiciaría círculos virtuosos con las otras dimensiones del desarrollo².

[176]

En ese sentido, vale mencionar cómo, en múltiples ocasiones, las entidades del gobierno nacional, departamental y local congregan a unos o a unas Wayuu para justificar decisiones, remitir informes de satisfacción de las reuniones y “legitimar” consultas previas que terminan siendo trámites administrativos para ejecutar proyectos en territorios de las *e’irukuu*, los cuales, en lugar de fortalecer los modos de administración propia, los ignoran y deterioran.

El derecho a la diversidad étnica y cultural no implica únicamente respeto a las costumbres o las tradiciones de los pueblos indígenas ni se agota en las garantías procedimentales para el desarrollo de trámites de consulta previa. Implica, en su acepción más completa, un derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas³, lo cual incluye garantías de autogobierno⁴, libre determinación⁵ y, con relación a este proceso, consecución libre de su desarrollo económico y social y conservación de sus instituciones económicas⁶.

2 Expediente, Cuaderno de Revisión, f. 1188. Citado en Corte Constitucional, Sentencia T-302/17, donde se declara estado de cosas inconstitucional en territorio Wayuu. MP Aquiles Arrieta Gómez, punto 5.2.12.

3 Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, A/RES/61/295, 10 de diciembre de 2007, artículo 3. Esta declaración ha sido aplicada por la Corte Constitucional en varias ocasiones, como en las Sentencias T-005 de 2016 (MP Jorge Iván Palacio Palacio), T-197 de 2016 (MP Jorge Iván Palacio Palacio), T-213 de 2016 (MP Jorge Ignacio Pretelt Chaljub) y C-389 de 2016 (MP María Victoria Calle Correa; AV Jorge Iván Palacio Palacio; SPV Luis Ernesto Vargas Silva; AV María Victoria Calle Correa). La Declaración fue aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas con 143 votos a favor, cuatro en contra y 11 abstenciones. La delegación de Colombia hizo parte de quienes se abstuvieron de votar, pero lo hizo principalmente por estar en desacuerdo con los artículos 19, 30 y 32. El delegado colombiano agregó en su discurso, en relación con los demás temas tratados por esa Declaración, que “la Constitución y la legislación colombianas, así como los instrumentos internacionales ratificados por nuestro país, están de acuerdo con la mayoría de las disposiciones de la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas”. Ver documento de las Naciones Unidas A/61/PV.107, pp. 18-20.

4 Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, A/RES/61/295, 10 de diciembre de 2007, art. 4.

5 Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, A/RES/61/295, 10 de diciembre de 2007, art. 4.

6 Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, A/RES/61/295, 10 de diciembre de 2007, arts. 3 y 5.

Nuestra organización interna, a la cual referimos, se basa en diálogos internos que buscan sanear a nuestro territorio de las figuras de las autoridades tradicionales, figuras administrativas para acceder a recursos económicos de lo que se ha llamado resguardos indígenas. Son una nueva presencia que va en contra de nuestra organización social. En nuestro territorio ancestral, conforme a nuestros usos y costumbres, existe un *alaüla* o anciano sabio, quien representa a toda la familia de una *e'irukuu*. En nuestro caso, representa la *e'irukuu Epinayuu*.

[177]

Sin embargo, actualmente, las alcaldías municipales emiten resoluciones de autoridades indígenas que no son parte de la *e'iruku*; se reconocen autoridades sin considerar la *e'iruku*; se traslapan asociaciones; se crean “autoridades” sobre el territorio ancestral distantes de las originales. Todo ello con refrendación del Ministerio del Interior y de Justicia, lo cual crea “condiciones favorables” para que NO se nos cumpla el goce efectivo de los derechos fundamentales⁷.

Este es uno de los problemas que vivimos a diario en nuestro territorio y consideramos que se ha incrementado en todo el territorio Wayuu, porque el gobierno central y la academia no tienen en cuenta el saber de la comunidad; siempre nos han definido con sus palabras, sin dialogar con nosotros. Por eso estamos convencidos de que, si conversaran con nosotros, se darían cuenta de lo que ellos son para nosotros, así como sucede con el juego de espejo en la novela *Gringo viejo*: “Bailaron lentamente, reproducidos en los espejos como una esfera de navajas que corta por donde se la tome: – Mira. Soy yo. – Mira. Eres tú. – Mira. Somos” (Fuentes, 1986, p. 105, en Corona, 2012). Por consiguiente, comprenderán que entre nosotros los Wayuu existen formas de guardar nuestras memorias. Es el caso de las narraciones de los relatos ancestrales y los cantos que se llaman *Jayeechi*.

Todas las *e'irukuu* Wayuu provienen de la alta Guajira, todos los territorios ancestrales de cada una de ellas están allá en la alta Guajira.

7 Cuaderno, f. 2989. Citado en Corte Constitucional, Sentencia T-302/17. En este diagnóstico coincide el Consejo Superior de Palabreros: “es un error posesionar a autoridades tradicionales en comunidades donde están asentados varios Clanes para que este los represente, pues no hay compadecencia [sic] entre los unos y otros si no existe vínculo materno clanil” (f. 3334).

[178]

Con el pasar del tiempo se desplazaron en todo el territorio. Por eso cada *e'irukuu* tiene origen, territorio ancestral y tradicional, animal totémico, cementerio ancestral y tradicional, ojos de agua, huerta, lugares de pesca, corte de oreja de los animales y Jayeechi o cantos de su origen. Cuando una *e'irukuu* se desplaza desde su territorio de origen ancestral y se instala en un territorio que no habita otro grupo humano u otra *e'irukuu* Wayuu, ese territorio se vuelve territorio tradicional. Entonces, se crea cementerio para sus muertos, huerta para la soberanía alimentaria, lugar de pesca, lugar donde pastan los animales, pozos de agua y lugar donde ejercitan los cuerpos. Al proceder de tal forma, quienes integran la *e'irukuu* se convierten en dueños de la propiedad colectiva del territorio.

Así ocurrió con el territorio que hoy se denomina Santa Rosa. La *e'irukuu* que llegó de primero es la *Epinayuu*. Desde este encuentro de lo *wayuwaa a'in*, aclararon las siguientes palabras: *Keraü*: es un Wayuu o una Wayuu que se casa y se queda viviendo dentro de un territorio que no es el territorio de origen o tradicional de su *e'irukuu*. *Achon* son los hijos de los hombres, los *Aikeyuu* son los hijos de las hermanas; por ejemplo: yo hombre de la *e'riukuu* *Epinayuu*, mis hijos son *achon* y tienen una *e'irukuu* diferente a la mía, los hijos hombres de mi hermana de la *e'irukuu* *Epinayuu* son mis sobrinos y los hijos de estos son *Aikeyuu* y tienen otra *e'irukuu* diferente a la de nosotros *Epinayuu*; los *o'onooshii* son Wayuu que han solicitado asentarse en un territorio que no es su territorio de origen o tradicional. Esto lo hacen los pescadores y los pastores de animales; son Wayuu externos de un territorio los *achon*, *aikeyuu*, *keraiü*, *o'onoshii*, pero ellos sí pueden gozar de las cosas buenas que puede ofrecer el territorio, pero no pueden tomar decisiones que puedan afectar al territorio.

Conclusiones

De acuerdo con nuestra Ley de Origen Wayuu, la estructura de la conformación de nuestra organización social se fundamenta en lo femenino. Nosotros los Wayuu somos una vida reciente que nacen de cada una de las sustancias de los seres que se encuentran escritos en la figura 2.

Figura 2. Organización social Wayuu



[179]

Fuente: elaboración propia.

Luego nos organizaron en cuatro grandes familias de e'irukuu, así:

<i>Epieyuu</i>	<i>Iipunayuu</i>	<i>Ja'yaliyuu</i>	<i>Unanaliyuu</i>
<i>Epinayuu</i>	<i>Teuteuyuu</i>	<i>Mekiijanayuu</i>	<i>Atpayuu</i>
<i>Woluwoliyuu</i>	<i>Ulianayuu</i>	<i>Uliyuu</i>	<i>Kokoocheriyuu</i>
<i>Alapainayuu</i>	<i>Sekuanayuu</i>	<i>Jinnuuyuu</i>	<i>Shutteerayuu</i>
<i>Shooliyuu</i>	<i>Sapuanayuu</i>	<i>Uleewanayuu</i>	<i>Ishonayuu</i>
<i>Oro'olожunayuu</i>	<i>Wouliyuu</i>	<i>Woupushanayuu</i>	<i>Sebinayuu</i>
<i>Olou'lujunayuu</i>	<i>Uraliyuu</i>	<i>Juusayuu</i>	<i>Püsiyuu</i>
	<i>Uchalayuu</i>	<i>Patsayuu</i>	<i>Pi'ipishanayuu</i>
	<i>walepushanayuu</i>		<i>Peeriyuu</i>

[180]

“Unas mismas costumbres los habrá de congregar; con una misma lengua se comunicarán” (Paz, 2016). Somos una gran familia de *e’irukuu*. Conforme a este orden, deben existir mínimo cuatro autoridades tradicionales y máximo como 33. Para volver a esto, es necesario que los Wayuu nos unamos y dialoguemos desde el corazón en comunidad, *pa’inwaa sünnain aashajawaa*. A su vez, que el fundamento de la educación impartida en los centros etnoeducativos sea la Ley de Origen. Entonces, se podría revitalizar el concepto cultural sobre el modelo de organización sociopolítica erosionado de las *e’irukuu* Wayuu:

El modelo de organización sociopolítica y socioterritorial, en el cual cada *e’irukuu* tiene un *ii* (origen mítico-territorial) y fundamentado en una *elii* (madre) que es forma mediante el encierro (escuela para el aprendizaje de la vida de ser mujer Wayuu y portadora del legado de un *e’irukuu*) para ser la futura *oushuu* (abuela), cuya función esencial es ser recreadora de la pervivencia de los *e’irukuu* (unida a la *ii*) y *eii* (madre) establecida como *oushuu* (abuela) para la existencia de linajes, y cada linaje de cada *e’irukuu* tendrá su *oushuu* (abuela), quienes se establecen en un espacio territorial, marcada por los *amuuyuu* (cementeros), las *pesuwa* y los *apain* (sitio de huertos familiares), *ishi* y *laa* (pozo y jagüey familiar). En estos espacios, cada linaje de los *e’irukuu* recrea procesos socioproductivos, educativos, alianzas *ínter-e’irukuu*, a través del vínculo matrimonial; y por ello, la razón de la *paünaa*. De ahí se comparte el espacio, basado en un modelo de organización regida por los *e’irukuu* que va desde el “propietario”, lo conocemos como *koumainkana*, para ello basta revisar los íconos representativos de un derecho territorial (*Amuuyuu*, *Pesuwa*, *Wuin*), luego los *achonnii* de mujer (hijos del *e’iruku* propietario), lo *alünii* (nietos del *e’iruku* propietario) y así sucesivamente⁸.

8 Resolución No. 001: Las Autoridades Ancestrales de los distintos *e’irukuu* conformados en el Primer Congreso de la Zona Norte Extrema del Departamento de La Guajira, propietarios y residentes ancestral de los territorios y de las costas del PALAA, Nuestra Madre, hoy parcialmente con el título de Resguardo de la Media y Alta Guajira. Primer Congreso, Zona Norte Extrema (21 y 22 de abril de 2017).

Por consiguiente, así es como debemos estar pensando desde el corazón para volver al origen y no permitir la desaparición del legado que nos confiaron nuestros antepasados, por estar pendientes de discursos que no aportan nada a nuestra esencia Wayuu. La mujer debe volver a practicar su formación espiritual para reactivar su conciencia acerca del significado de ser mujer Wayuu. Es indispensable construir un modelo pedagógico para que, entre otros, las mujeres y los hombres no se vistan porque han llegado los días festivos y los turistas les aplauden regalándoles caramelos sino para que las futuras generaciones luzcan con orgullo sus vestidos.

[181]

Referencias

- Calderón, J. y D. López Cardona (s.f.). “Orlando Fals Borda y la investigación acción participativa: aportes en el proceso de formación para la transformación” [I Encuentro hacia una Pedagogía Emancipatoria en Nuestra América, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Ciudad de Buenos Aires]. <https://pedagogiaemancipatoria.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/04/pedagogc3adas-emanlc3b3pez-cardona-y-calderc3b3n.pdf>
- Corona Berkin, S. (2012). Horizontalidad, diálogo y reciprocidad en los métodos de investigación social y cultural. En M. R. Pérez y D. S. Sartorello (coords.), *La intervención como artefacto de investigación horizontal* (pp. 35-44). Centro de Estudios Sociales y Jurídicos Mispát, Universidad Autónoma de Chiapas, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, Educación para las Ciencias en Chiapas Aguascalientes.
- Corte Constitucional (2017). Sentencia T-302 de 2017 [declara estado de cosas inconstitucional en territorio Wayuu]. M.P. Aquiles Arrieta Gómez. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2017/t-302-17.htm>
- Fals Borda, O. y Rodrigues Brandão, C. (1987) Investigación Participativa. Montevideo: La Banda Oriental.
- Green Stócel, A. (2010). *Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la madre Tierra (Anmal Gaya Burba: isbeyobi daglege nana nabgwana bendaggegala)* [Tesis de doctorado, Facultad de Educación, Universidad de Antioquia]. <https://bibliotecadigi.tal.udea.edu.co/handle/10495/16892>
- Iguarán Montiel, G. (2010). Reflexiones en torno a las cosas concepto y la etnoeducación. *Entretextos*, 6-7, 34-37.

[182]

- Ipuana, R. (2016). *Ale 'eya* (t. I). Fondo Editorial Wayuu Araurayu.
- Mercado Epieyu, R. (2022). Ale'eya conformación de todo lo que existe: la ley de origen de la cultura Wayuu. *Literatura*, 24(2), 269-284 [Literaturas indígenas contemporáneas en América Latina y el Caribe]. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/lthc/issue/view/5822>
- Mercado Epieyu, R. (2024). Significados de vida: La espiralidad semántica de los relatos de origen y de las palabras nativas. *Entretextos*, 18(34), 134-161. <https://revistas.uniguajira.edu.co/rev/index.php/entre/>
- Mercado Epieyu, R. y Mengual, R. (2024). Tü Mmaleiwakira. Nacer nuevamente del vientre de la madre. *Razón Crítica*, 16, 1-8 [dossier: Pueblos Originarios: perspectivas desde el arte, la literatura y las ciencias sociales]. <https://revistas.utadeo.edu.co/index.php/razoncritica/issue/view/158>
- Paz Ipuana, R. (2016). *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*. Instituto Agrario Nacional. Fondo Editorial Wayuu Araurayu
- Rueda Eduardo, A. (2022). Retornar al origen: narrativas ancestrales sobre humanidad, tiempo y mundo. En E. A. Rueda, A. M. Larrea, A. Castro, Ó. Bonilla, N. Rueda y C. Guzmán (eds.), *Orígenes y trayectorias de la humanidad. Narraciones originarias y emancipación* (pp. 17-25). Clacso.

