



El Colegio de Michoacán
Doctorado en Ciencias Sociales

**"Nosotros no tenemos fronteras". La soberanía móvil del pueblo wayuu; indígenas
entre Colombia y Venezuela.**

Tesis

Presentada por:

María Ochoa Sierra

Para obtener el título de
Doctora en Ciencias Sociales

Co-directores de Tesis:

Dra. Rihan Yeh

Dr. Paul M. Liffman

Zamora, Michoacán

Octubre de 2024

ÍNDICE

Introducción.....	7
1. Antecedentes sobre la Soberanía y Soberanía Móvil	17
2. La Nación Wayuu.....	27
3. Apuntes Metodológicos y Esbozo Capitular	42
Capítulo 1. Documentos	53
Introducción.....	53
1. ¿Intercambios o Ciudadanía como don?.....	59
2. El Falso Don como posibilidad de la soberanía móvil	65
3. Nominaciones e identidades, la construcción de la persona ensamblable.....	72
4. La burla soberana y los reclamos ciudadanos	78
5. Compadrazgo, criadazgo y formas de autenticación de la identidad	84
6. Fronteras, doble identidad y movilidad wayuu	87
Conclusiones.....	94
Capítulo 2. Frontera.....	98
Introducción.....	98
1. Tradición caminante	106
2. Fronteras wayuu: Peajes y guerras	114
3. Dulcinea y el cuestionamiento de la ley	117
4. Jazmín, el trámite de iguales y la espera ciudadana	126
5. Las trochas: entre el mandato soberano wayuu y sus limitaciones	131
Conclusiones.....	140
Capítulo 3. Sueños.....	143
Introducción.....	143
1. Soberanía móvil en la onírica wayuu	150
2. ¿De dónde proviene la autoridad de los sueños?	155
3. Entre la obediencia y la desobediencia del mandato	164
4. <i>Outaa</i> , la muerte en el mandato de los sueños	169
5. Los sueños más allá del circuito familiar, como alternativa política para el pueblo wayuu	176
6. Articulaciones comunitarias en nuevos escenarios de circulación de los sueños... ..	180

Conclusiones.....	183
Conclusiones Finales	189
Epílogo. Obstáculos a la soberanía móvil	195
Referencias bibliográficas	201

ÍNDICE DE IMAGENES

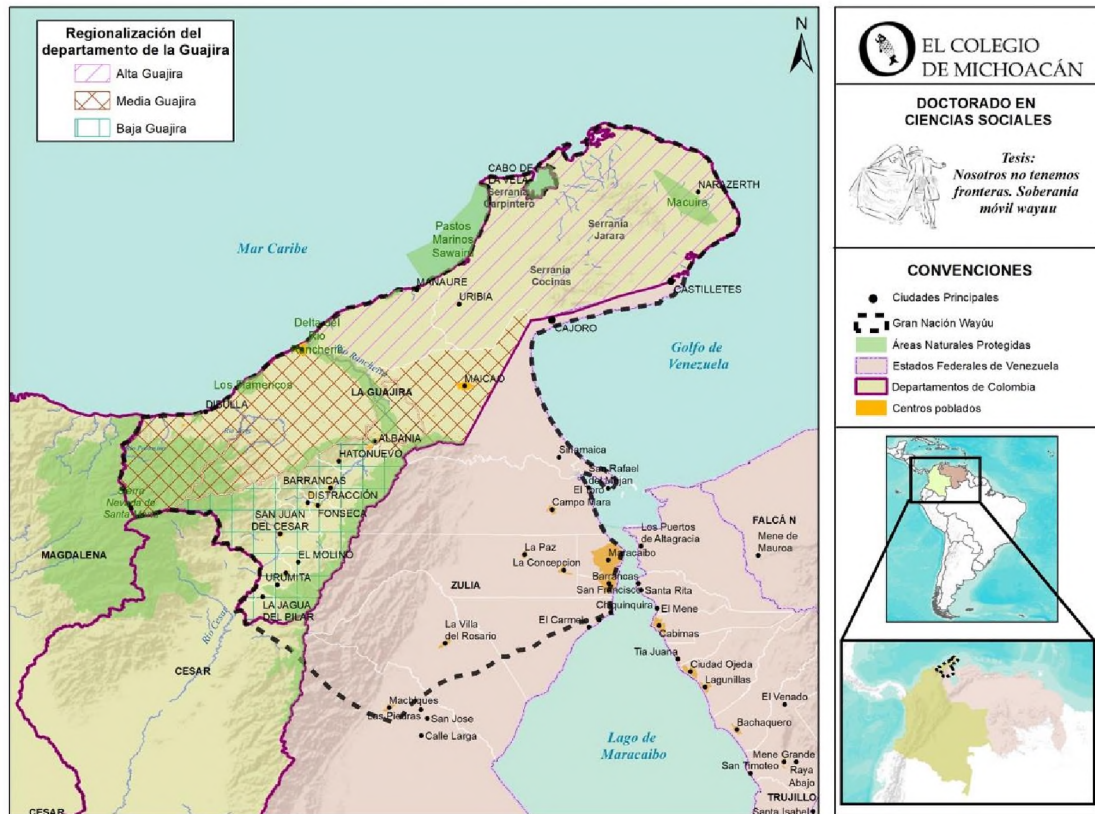
Imagen 1. Mapa de la Nación wayuu y lugares de interés	6
Imagen 2. Mapa Cerros Tutelares.....	36
Imagen 3. Crónicas de wayuu ilustres (1878)	37
Imagen 4. Campaña de Bonifacio	39
Imagen 5. Los héroes wayuu	39
Imagen 6. Amenaza paramilitar	43
Imagen 7. Pendón ONG Nación Wayuu	47
Imagen 8. Doble Identidad	57
Imagen 9. La Fiesta de cumpleaños de una generación	81
Imagen 10. Chirrinchera o camión de transporte wayuu.....	90
Imagen 11. Recorrido Comisión de límites 1899-1901.....	101
Imagen 12. Caballistas wayuu.....	108
Imagen 13. Casas.....	111
Imagen 14. La Raya.....	118
Imagen 15. La nación a cuestras	120
Imagen 16. Dinero	121
Imagen 17. Frontera estatal Colombia-Venezuela	128
Imagen 18. Trocha.....	138
Imagen 19. Rebaño de chivos.....	159
Imagen 20. Lanía	163

Imagen 21. Entierro wayuu	170
Imagen 22. Mi Jepira	174
Imagen 23. Proyectos eólicos	179
Imagen 24. Movimiento Mujeres y Niñas Wayuu	198

Agradecimientos

Agradezco primero que todo a las familias wayuu que abrieron su casa y saber para mí. A Conahcyt, entidad del gobierno mexicano, que con su beca garantizó el desarrollo de esta investigación, al Doctorado en Ciencias Sociales de El Colegio de Michoacán y todo su equipo, a la Universidad de Antioquia y el Instituto de Estudios Políticos que me permitieron mediante la comisión de estudios, dedicarme al doctorado. A mi familia, que me ha acompañado pacientemente en este proceso y me ha procurado los cuidados para poder hacerlo, pese a las preocupaciones que incluía eso en su vida; y a mi hijo, quien ha crecido con esta historia y a veces, le he tenido que robar su tiempo conmigo para poder hacerlo. A mi profesora Rihan Yeh por sus brillantes aportes, sus cuestionamientos constantes y su lectura dedicada y minuciosa; a Paul Liffman, Gabriela Zamorano y Jonathan Echeverri, por su paciencia y sus contribuciones críticas; a Simón Uribe, Juan Carlos Vélez, Natalia Quiceno, Nicolás Espinosa, Estefanía Frías Epiayú, Jazmín Romero Epiayú, Fátima Epiayú, Marcela Epiayú, Qwenty López Epiayú, Claudia Epiayú, Dulcinea Montiel, Ana Kai Frías Montiel, Ana Karolina Mendoza, Alcides Pimienta, Estercilia Simanca, Nathaly Bermúdez, Keren Marín, Marisol Grisales, Claudia Puerta, Sandra Gómez, Irene Piedrahita, Jenny Perdomo y José Leonardo Cataño por su amable lectura, comentarios y sugerencias constantes en este proceso.

Imagen 1. Mapa de la Nación wayuu y lugares de interés



Fuente: Elaboración propia con base en el mapa de Acosta, Suárez, González, Ospina, y Osorio, 2021. Procesamiento digital Kateryn Peña.

Resumen

Los wayuu son un pueblo indígena binacional que argumenta no tener fronteras. Su movimiento transnacional mantiene activa la nación wayuu mediante acciones cotidianas que construyen lo que llamo soberanía móvil. Este trabajo es resultado de una etnografía realizada entre 2018 y 2023, que analiza la expresión de la soberanía móvil con enunciados autoritativos wayuu, de la siguiente manera: 1. Cuando revelan la debilidad de la legibilidad estatal con el uso creativo de los documentos para transitar y acceder a beneficios ciudadanos transestatalmente a partir de múltiples identidades, y cuando afirman su reconocimiento con el clan y el territorio de la nación wayuu. 2. Cuando practican la movilidad en la nación wayuu entre Colombia y Venezuela, con formas propias de autenticación y actividades que pueden ser consideradas ilegales, y cuestionan la autoridad estatal para limitar los cruces fronterizos o su racialización. 3. Cuando articulan la nación wayuu en el campo normativo y moral en el que los sueños son mandatos vinculantes, a partir de movimientos que implican lo espectral, ensamblajes entre humanos y no humanos, campos oníricos enlazados con los mensajes de los muertos que orientan a los vivos. Finalmente, concluyo la tesis mostrando los retos a la soberanía móvil a partir de la

reivindicación de mujeres indígenas, la presencia de actores armados y la proliferación de liderazgos no tradicionales.

Palabras clave: Nación wayuu, soberanía móvil, indígena, binacional, transnacional.

Abstract

The Wayuu are a binational indigenous people who claim to have no borders. Their transnational movement activates the Wayuu nation through everyday actions that build what I call *mobile sovereignty*. Based on ethnographic fieldwork carried out between 2018 and 2023, this thesis analyzes the expression of mobile sovereignty via authoritative Wayuu speech acts and other claims-making practices that reveal the weakness of state legibility when: 1. The Wayuu people have a creative use of documents and multiple identities to travel and access citizen benefits across states, and, on the other hand, affirm their recognition with the clan and territory of Wayuu nation. 2. The Wayuu interlocutors practice mobility among Wayuu nation, between Colombia and Venezuela using their own forms of authentication and activities that may be considered illegal; and question the state's racialization or its authority to limit border crossings. 3. Wayuu people articulate wayuu nation in the normative and moral field in which dreams are binding mandates, based on movements that imply the spectral, assemblages of humans and non-humans, dream fields linked to messages from the dead that guide the living. Finally, I conclude this thesis by showing the challenges to mobile sovereignty constituted by the claims of indigenous women, the presence of armed actors and the proliferation of non-traditional leaderships.

Keywords: Wayuu nation, mobile sovereignty, indigenous, binational, transnational.

Introducción

“Los wayuu¹ no tenemos fronteras” fue una frase que escuché en mi trabajo de campo entre Colombia y Venezuela durante la elaboración de esta investigación. La oí de jóvenes y ancianos del pueblo indígena wayuu. Al principio, no entendía claramente esa mención y menos su reiteración, pero la aclaré cuando mis amigas me invitaron a atravesar la frontera estatal con ellas. Vestida “como una indígena wayuu” con manta y sombrero tradicional, miré al frente y las seguí; pasar sin pasaporte me dio pavor, para ellas en cambio, era habitual.

Luego entendí que, pese a que las fronteras estatales existieran y marcaran múltiples aspectos de la vida wayuu como pueblo indígena binacional, concebirse sin fronteras hacía alusión a una afirmación soberana de la nación wayuu (Ver Imagen 1) y que la nación se

¹ Hay quienes escriben wayú o wayúu con acento, yo me apegó, siguiendo a Claudia Puerta (2022) a la recomendación del sistema ortográfico del alfabeto para las lenguas indígenas de Venezuela que lo escribe sin acento y sin mayúscula, tal como se hace para los otros etnonímicos.

hacía evidente en su forma de habitar dos territorios separados por dos Estados, como si fueran uno. Actos similares dibujaron lo que luego sería un concepto que elaboré en este trabajo para imaginar las búsquedas wayuu por vivir a su modo, y que se expresa en acciones reiteradas en el trabajo de campo: La soberanía móvil wayuu.

Esta investigación analiza cómo los indígenas wayuu que viven entre Colombia y Venezuela –como otros pueblos indígenas bi o trinacionales y con memoria activa de movilidad e identidad transnacional²– cuestionan la soberanía estatal y construyen una soberanía móvil que rememora, reactiva y crea de manera constante la nación wayuu a partir de torciones temporales entre el pasado como historia y futuro como promesa, es decir una memoria inquietante (Gordon, 2008). Al hacerlo, develan el fundamento místico de la autoridad estatal (Benjamin, 1991; Derrida, 2018) o la arbitrariedad de la ley que suele representarse a sí misma como suprema, unívoca, ahistórica e incuestionable.

La tesis de esta investigación es que los wayuu construyen una nación en medio de dos Estados a partir de acciones que configuran una forma de soberanía que califico como móvil. Esta categoría sigue la definición de soberanías indígenas (Cattelino, 2008; Simpson, 2014; Povinelli, 2002), u otras etnografías sobre pueblos que habitan entre dos Estados (Lelièvre, 2017; Muehlmann, 2013a); y de demandas de soberanías a partir de las territorialidades y su mnemotecnia (Liffman, 2012, 2018; Rappaport, 2004). Las territorialidades, indispensables en la construcción de nación, incluyen además de derechos formales, conceptos populares y prácticas de creación de lugar y control del espacio, con fines identitarios, de pertenencia y poder como el derecho de tránsito y usufructo temporal para cacería, recolección y actividades comerciales en la zona (Liffman, 2012). Las territorialidades de los Estados-nación, entran en disputa con aquellas de los pueblos indígenas. Paul Liffman (2018) se refiere a las territorialidades de los wixarika (indígenas mexicanos conocidos popularmente como huicholes), como referentes topográficos y rituales que crean un marco interregional y cosmológico de espacios articulados mediante

² Existen muchos pueblos indígenas de carácter bi o trinacional, pero por poner algunos ejemplos los wayuu, bari, yukpa, kichwa, inga, sáliba, sikuani/Jivi, e'ñepá/panare, piapoco, amorúa, piaroa, puinave, curripaco, achagua, wamonae, macaguan/hitnü, betoy son pueblos indígenas binacionales que habitan Colombia, algunos entre Colombia y Venezuela y otros entre Colombia, Venezuela y Aruba (ONIC, 2022). El mismo fenómeno se reproduce en todas las fronteras del mundo. Ahora, para identificar cuáles tienen memoria activa de movilidad e identidad transnacional habría que indagar de manera detallada cada uno; en este trabajo menciono investigaciones sobre los mi'kmaq (Lelièvre, 2017) y los mohawk (Simpson, 2014), ambos entre Canadá y Estados Unidos, o los cucapá (Muehlmann, 2013a) entre Estados Unidos y México, por mencionar algunos.

relaciones discursivas y materiales. Las territorialidades se retraditionalizan con el caminar, y la creación de cronotopos mutables que se rescatan en momentos de crisis como mecanismos de resolución de problemas (Liffman, 2018; Vasco, 2011; Rappaport, 2004). Esta “escritura topográfica” como lo llamaría Joanne Rappaport, es parte central de la construcción de la nación wayuu.

Me interesa particularmente la manera en que la movilidad transnacional hace parte de la retórica wayuu -una voz a la manera de Bajtín (1982), saturada de la voz de otros- y la expresión de ese movimiento en la construcción de soberanía, sea un movimiento geográfico o de posicionamientos ideológicos de los ciudadanos frente a los Estados que a veces tendrán rostro de “los políticos”, los gobernantes, los funcionarios.

Sintetizando, la soberanía móvil se expresa en cada uno de los capítulos de la siguiente manera: revelando la debilidad de la legibilidad estatal con el uso creativo de los documentos para transitar y acceder a beneficios ciudadanos transestatalmente a partir de múltiples identidades, y por otro lado, afirmando su reconocimiento con el clan y el territorio de la nación wayuu (capítulo uno). Practicando la movilidad entre la nación wayuu con formas propias de autenticación y actividades que pueden ser consideradas ilegales, y cuestionando la autoridad estatal para limitar los cruces fronterizos o su racialización³ (capítulo dos). Y finalmente, articulando la nación wayuu en el campo normativo y moral en el que los sueños son mandatos vinculantes, a partir de movimientos que implican lo espectral, ensamblajes entre humanos y no humanos, campos oníricos enlazados con los mensajes de los muertos que orientan a los vivos (capítulo tres).

En Colombia y en Venezuela hay trece pueblos indígenas binacionales, de los cuales los wayuu son el más numeroso en los dos países; se estima que hay 500.000 habitantes wayuu. En el lado venezolano, los wayuu se ubican en el costero Estado Zulia, habitando sobretudo el sur del lago de Maracaibo. Maracaibo es una de las ciudades más importantes de Venezuela, así como capital petrolera, de tal manera que el acceso a servicios básicos y a productos para el comercio y abastecimiento fue mayor que en La Guajira, uno de los departamentos más pobres de Colombia; esto marcó una diferencia en el intercambio ciudadano transnacional por el tipo de región que ha habido en ambos lados.

³ La racialización es un proceso social que produce diferencias fijas entre grupos sociales, de acuerdo a criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos, o de otra índole; homogenizan a los similares (creando el nosotros) y heterogenizan a los diferentes (creando El Otro) (Campos, 2012).

Venezuela servía como paralelo e imagen del acceso a derechos, que ahora se derrumban y frente al cual se resguardan en La Guajira colombiana, con menos oportunidades, pero redes familiares de solidaridad, así como un constitucionalismo amplio frente al cual se pueden seguir haciendo exigencias soberanas.

De acuerdo con el censo realizado en Colombia en 2005, había 270.413 wayuu en Colombia, y según el censo de 2011 de Venezuela allí habían 293.777. Es decir, que para esas fechas, los wayuu representaban el 48% de la población del departamento de La Guajira (Colombia) y el 8% de la población del estado de Zulia (Venezuela) (DANE, 2005; INE, 2011). Si bien transitan entre la frontera, hay quienes nacen o habitan de manera estable en uno u otro lado. Muchos wayuu se fueron de Colombia a Venezuela a partir de la década de 1970, y cuando arreció la violencia en La Guajira en la década del 2000. Allí encontraban mejor atención médica, o mayores oportunidades de estudio o trabajo. Actualmente buena parte de los wayuu que vivían en Venezuela están retornando a Colombia. De hecho, en el último Censo colombiano (2018), se dice que la población wayuu aumentó en un 40,7%; actualmente hay según este censo, 380.460 Wayuu en el lado colombiano (DANE, 2018). Estos datos en todo caso y como se verá en este trabajo, tienen subregistro, debido a las prácticas de identificación múltiple de los wayuu con los sistemas estatales de registro.

Los estudios sobre un lado de la nación wayuu descuidan la transnacionalidad, y la binacionalidad es una categoría que se sitúa aún en el punto de vista estatal, así que mi trabajo fue pensar las acciones wayuu y su concepción territorial nacional. Si bien algunas personas con las que conversé reiteran la idea de la existencia de la nación wayuu, su organización social descentralizada y articulada a través de clanes,⁴ dificulta acciones en bloque salvo en contingencias específicas; por lo tanto, la soberanía móvil wayuu no es una exigencia por medio de un proyecto unificado, más bien al contrario, demanda un entendimiento de descentralizado. No obstante, hay incluso una organización no gubernamental llamada Nación Wayuu, que nació en 2017 en el territorio ancestral de Katsaliamana, a partir de una reunión de 200 autoridades tradicionales wayuu para la “reivindicación de sus derechos al agua, la vida, el territorio, un ambiente limpio, y a su autonomía e independencia” (Mendoza, 2020, p. 1). Además, existen otras organizaciones o

⁴ Delgado Rodríguez (2012) habla de la existencia de treinta clanes con sus respectivos linajes.

personajes destacados de la sociedad wayuu, que traen a colación constantemente la existencia de dicha nación.⁵ Hay de hecho un concepto para las alianzas que es *painhirrawa*, que traduce nosotros estando unidos,⁶ como un resultado y una acción en ejecución (Jaramillo, 2014). En una conferencia ofrecida por Jackeline Epiayú de la organización Fuerza de Mujeres Wayuu, (Instituto de Estudios Regionales-UdeA, 2024) madre de dos jóvenes universitarias y caracterizada por su liderazgo para el bien de la comunidad y contra los proyectos extractivos, a mi pregunta sobre este concepto, dijo que era una idealización, puesto que en la práctica, la conflictividad entre diferente tipo de liderazgos impedía estas acciones. En todo caso, que exista la palabra, da cuenta de momentos en los que esta unidad ha sido posible o deseable.

La soberanía móvil, concepto que propongo, es a su vez un juego de palabras. Es una soberanía que requiere ser enunciada y ratificada por los nacionales wayuu para existir, requiere un movimiento de posicionamientos frente a la autoridad estatal y la propia, ser performada constantemente puesto que está amenazada por otras formas de autoridad territorial y en ese sentido es situacional, y a su vez, alude a una movilidad extraterritorial

⁵ Al respecto dicen organizaciones wayuu en Venezuela: “A pesar de lo que digan los *al:juna/ayouna* [no wayuu], que para justificar su pensamiento colonial sobre nosotros se suelen arropar con la cobija del “socialismo”, ser de “izquierda”, nosotros no olvidamos los acuerdos firmados por Uribe-Chávez y mucho menos, los acuerdos de Santa Marta entre Santos y Chávez. Todos ellos dirigidos a cumplir con los proyectos de Infraestructuras de Integración Suramericana (IIRSA) (...) En este sentido y haciendo uso de lo que más gusta a los estudiosos *al:juna*: la palabra escrita, el documento histórico, debemos recordarles que de acuerdo a la palabra de las crónicas de los conquistadores europeos, los Wayuu (sic) nunca fuimos conquistados; que cuando los reyes de España dieron autoridad al gobernador de Santa Marta para imponer la ley del rey en nuestra región de Suliaa, fuimos los Wayuu quienes lo flechamos dando muerte, no a uno, sino a dos de sus gobernadores; que la población de Karouya (Sinamaica), sede actual del gobierno municipal de la Guajira venezolana, fue levantada por lo menos en tres oportunidades por los colonos europeos, pues, Karouya forma parte de nuestro territorio ancestral y por eso lo defendimos y sólo aceptamos la presencia *al:juna* luego de un acuerdo que implicó la obligada indemnización que los criollos tuvieron que pagar para convivir con nosotros en nuestro territorio” (Wanjirawa, 2017, sp.).

⁶ Estefanía, joven sabedora wayuu, dice que esta palabra se usa para acciones que requieren acuerdo o unidad, sea entre el clan o con otros clanes. Ella lo escribe diferente a como lo documenta Jaramillo (2014), puesto que hay variaciones dialectales entre los wayuu, que hablan también de sus diferencias. Las variantes dialectales no son muy significativas y pueden comprenderse plenamente entre ellos, pero éstas son el abajadero (de la guajira venezolana y colombiana) y el arribero (de la alta Guajira colombiana) (Cortés, 2016), entre las personas de la alta, baja o media Guajira, así como quienes viven del lado venezolano (Ver imagen 1). Estefanía escribe este concepto como *paiir:jirawa* y dice que traduce de manera más literal los corazones tejidos, pero que puede significar estar de acuerdo, unidos, en equipo o comunidad. *Painwa* su raíz, se usa para el trabajo colectivo en la agricultura o la siembra. *Mainwa* es el antónimo, que quiere decir sin alma; dice Estefanía que una persona que no tiene el sentir colectivo, no tiene alma. Estefanía lo analiza así: *pain* hace alusión al corazón y *wa* es del pronombre *waya* que es nosotros (tu corazón con el mío), *jira* es superlativo y se usa para maximizar la raíz. Estefanía dice que *paiir:jirawa* es frecuente en situaciones que requieren ponerse de acuerdo para las marchas, para los currículos docentes, cuando un político hace campaña.

entre seres y espacios-tiempos, que en todo caso dependen de ese tránsito más literal y geográfico. No es un esquema programático, se compone de acciones cotidianas de toma del poder que eluden y a veces emulan al Estado; como cuando Dulcinea, una matrona wayuu, pidió papeles al guardia fronterizo en respuesta a la solicitud que él le hace para que presente sus documentos de identidad. Pedir los documentos a quien los solicita es ubicarse a sí mismo en el lugar de la autoridad de decidir el paso. Estas afirmaciones soberanas (Simpson, 2014), no son de carácter separatista, aunque reivindiquen territorios más amplios que los estatales y su tránsito por ellos. Esto sucede con otros pueblos indígenas que están entre varias fronteras; por ejemplo, los mi'kmaq, que habitan entre Estados Unidos y Canadá, y se mueven más allá de las márgenes de las reservas afirmando su derecho al uso de agua y tierras tradicionales fuera de ellas (Lelièvre, 2017).

Simpson (2014) usa el concepto *sovereign assertions* (p. 185) (afirmaciones soberanas),⁷ rechazos políticos que construyen su mito comunitario en disputa y entrecruzamiento con el estatal, para referirse a situaciones en la que los mohawk⁸ disputan la soberanía estatal.⁹ La racialización de los sistemas políticos indígenas de tal manera que parezcan inferiores y menos legítimos que los estatales ha sido una forma de eliminar las afirmaciones soberanas indígenas sobre su territorio (Simpson, 2014; Povinelli, 2002). Al respecto dice Simpson (2014)

Podríamos ver esto como una estrategia política que es consciente de una relación desigual, comprende los términos de la servidumbre y elige permanecer dentro de ellos para afirmar un principio mayor: nacionalidad, soberanía, jurisdicción de aquellos que se considera que carecen de ese poder, un poder que está arraigado en un precedente histórico, pero convenientemente olvidado o legislado. Tal vez aquí vemos una voluntad de afirmar un principio mayor y, en la

⁷ Simpson (2014) se refiere de manera más recurrente a afirmaciones políticas y afirmaciones de autonomía, acciones en el que el poder propio rehúsa el estatal.

⁸ Indígenas de la nación haudenosaunee ubicados entre Estados Unidos y Canadá.

⁹ De acuerdo con la autora, el colonialismo de asentamiento (*settler colonialism*) todavía persiste en Estados Unidos y Canadá. Este tipo de colonialismo se caracteriza por el asentamiento y el reemplazo de la población, a diferencia del colonialismo por delegación y explotación de recursos, que se dio en Latinoamérica. Considero que los indígenas que sufrieron colonialismo de asentamiento priorizan sus reclamos en términos de soberanía, de manera más recurrente que los de Latinoamérica, que han priorizado sus reclamos en términos de autonomía negociando con los gobiernos, y ejerciendo, en el caso wayuu, una soberanía móvil de facto.

afirmación de este principio, de afirmar y ser libres ya sea que se lo aprehenda como tal o no (p. 24, traducción propia).

La soberanía móvil se afirma de manera espontánea pero constante, con performances múltiples y sistemáticos, aunque pocas veces organizados,¹⁰ que evocan la nación en diferentes espacios y a través del tiempo, haciendo uso de la historia para la interpretación de sus problemáticas contemporáneas. Para ello los wayuu destacan una reputación heroica y resistente; su modo de vida a veces implica ignorar a las autoridades estatales y sus normas, otras veces rebatirlas y en ocasiones servirse de ellas de manera variada a un lado y otro de la frontera sin adjudicar una lealtad específica.

La soberanía como dice Derrida (2009, como se citó en De Ville, 2012) encarna una paradoja: su existencia como necesidad en la consolidación de un ordenamiento jurídico, y el deseo de su abolición como resistencia a ese orden establecido; su campo de fuerza es el de la diferencia *-différance*, que traduce lo diferente pero también lo diferido-, concepto mediante el cual el autor explica la paradoja y movilidad de cualquier concepto, y la dificultad de su representación absoluta (Derrida 2009, como se citó en De Ville, 2012). Es decir, siguiendo a Derrida, el significado de un concepto, en esta instancia soberanía, no es fijo, se produce a través de un juego de diferencias, en el que siempre habrá un punto de fuga a cualquier imposición, como la soberanía móvil wayuu frente a aquella estatal.

La movilidad, los caminos y los lazos de relación de las diferentes familias y entre ellas, han sido fundamentales para los wayuu porque las características climáticas y económicas los obligan a trasladarse en la búsqueda de agua y alimento, para el pastoreo, la comercialización de productos y las visitas e intercambios periódicos; no obstante, cada vez hay menos lugares nuevos a los cuales desplazarse y de hecho, recientemente se han presentado desalojos de los entes gubernamentales, lo que aumenta la capacidad de carga para los territorios claniles que reciben a quienes vienen de Venezuela. Las redes familiares hacen parte de la reciprocidad necesaria para la sobrevivencia y las relaciones entre clanes

¹⁰ En ocasiones hay marchas, protestas, o acciones en bloque en las que se agrupan varias comunidades con reclamos a los respectivos gobiernos de cada país, pero no la nación en pleno puesto que es un pueblo grande y disperso territorialmente. Por nombrar algunas movilizaciones, en 2020 algunos wayuu protestaron contra el gobierno venezolano, exigiendo agua, alimentos y medicamentos (Carranza, 2020). En julio de 2024, 300 comunidades wayuu bloquearon la vía férrea de la mina de carbón El Cerrejón (Colombia), exigiendo el pago de compensaciones por daños ambientales (Diario del Norte, 2024); en noviembre de 2024, un número menor de personas bloquearon la vía troncal caribe (Colombia) (Mejía, 2024).

se activan por afinidad y estatus en alianzas situacionales como guerras, funerales, negocios, compensaciones o lazos de compadrazgo (Jaramillo, 2014). De hecho, en tiempo de sequía hay quienes viajan donde sus familiares y hay formas de asentamiento que permiten la residencia temporal de otros en el territorio propio (*o'onowa*). Para ello debe respetarse el *o'otchii* o las condiciones de convivencia donde se llega, así como el *si'jutu achounnii sulu'u mma*, los derechos de los hijos de las mujeres y de los hombres wayuu, que no serán los mismos; acorde a la matrilinealidad, los derechos territoriales solo se adquieren por la vía materna (Anaa Akua'ipa, 2009).

Lo que se ha conocido recientemente como la crisis en Venezuela, se refiere a una situación que empezó aproximadamente en 2010 y se ha profundizado. En 2014 la tasa de pobreza de la población fue de 48 %, y de 82 % en 2016. En 2013, el precio del petróleo cayó a nivel mundial. Para 2016, la inflación había alcanzado el 800 % y el PIB bajó un 15 %, y para 2018, se habían cerrado 4.000 empresas y los precios de los productos alcanzaban 16 veces su precio (Alekséenko y Pyatakov, 2019). Esta crisis, puso de manifiesto la dependencia de personas wayuu que viven en La Guajira colombiana, de las medidas estatales y posibilidades que encontraban anteriormente en Venezuela¹¹, en cuanto a alimentación, salud y educación (Puerta, 2020; Valencia, 2023; Rubiano, 2022), y la relevancia de la movilidad transnacional para los wayuu. En todo caso, al volver al lado colombiano de su nación wayuu, hacen evidente lo que se ha llamado la crisis de La Guajira colombiana. Esta crisis es en realidad, como afirma Claudia Puerta (2022), un proceso de larga duración de acumulación de capital y despojo en el que Estados y multinacionales han construido el departamento bajo la lógica de enclave, aunque aparezca como coyuntural y se exponga ahora por la llegada de población de Venezuela y la mediatización de la muerte por desnutrición de niños wayuu (Puerta, 2022).¹² El hambre y

¹¹ El Zulia, Estado en el que se encuentra Maracaibo, es un polo económico importante por la explotación de petróleo a lo largo del siglo XX. También se produce cacao, café y añil, en el que se ocupan muchos wayuu en las temporadas de sequía en sus lugares de origen (Hostein, 2010). Algunas de las personas entrevistadas me hablaron del “sueño maracuco”, haciendo comparación con el “sueño americano” como referentes de posibilidades.

¹² La ausencia de condiciones mínimas para la vida genera una problemática grave de hambre en La Guajira, que deja como saldo 85 niños muertos por desnutrición en 2022, y 24, de enero a marzo de 2023 de acuerdo con cifras del Instituto Nacional de Salud (INS) (Mejía, 2023). El cambio climático arrecia esta condición y las deficiencias de estructuras estatales tampoco ayudan a mejorarla (Puerta, 2022). La minería contamina el agua en los dos lados de la frontera. Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística colombiano, para 2020, luego del último censo y la última encuesta de calidad de vida, se tienen los siguientes datos para La Guajira: El 90,3 % de la población se dedica al comercio informal; es el segundo departamento más pobre de

la sed han sido una constante en la península de La Guajira, pero se acrecientan debido a los múltiples factores señalados, que además, podrían ser mitigados con la acción estatal, pero se convierten en una crisis permanente con picos de agudización, a causa de su normalización (Masco, 2017). Según el último censo, La Guajira es el segundo departamento más pobre de Colombia (53,7 %), luego del Chocó (61,1 %). Dentro de la Guajira colombiana, el municipio con mayor pobreza es Uribia (92,2 %), aquel con mayoría de población wayuu (DANE, 2020). La crisis ha traído nuevas problemáticas y ha puesto en evidencia otras estructurales que afronta el pueblo wayuu.

“Ellos vienen retornados, porque anteriormente las abuelas, los abuelos, han vivido en el territorio; así cada joven que nació en Venezuela, con esto que ha sucedido, ha retornado a sus territorios ancestrales. Los que han llegado aquí es porque tienen familia” me dijo el señor Vicente, *pütchipü ’ü*¹³ (palabrero wayuu, figura encargada de la mediación de conflictos) y autoridad tradicional de su ranchería. Los wayuu que a causa de la crisis venezolana están volviendo o yendo a territorio colombiano donde sus familiares, denominan ese movimiento retorno; aunque algunos nunca hubieran estado en el lado colombiano, vienen a rancherías ancestrales y familiares wayuu (Ochoa, 2021).

Evelin, una lideresa de la organización Fuerza de Mujeres wayuu, me dijo en medio de una conversación sobre la inédita presencia de 28 entidades cooperantes internacionales en La Guajira, que era necesario que las autoridades municipales y departamentales, así como estas entidades, reconocieran que hay un pueblo que es transeúnte en su territorio y que dadas las exigencias de dichas agencias para proporcionar ayudas a quienes migran, el concepto de retornados era más adecuado que el de migrantes para los wayuu. Jazmín, hermana de Jackeline, lideresa que salió de Fuerza de Mujeres Wayuu y ahora coordina un movimiento feminista wayuu, disputa esta nominación, porque se pierde de vista que el territorio del que se sale también es propio.

Colombia (53,7 %), luego del Chocó (61,1 %). Dentro de la Guajira colombiana el municipio con mayor pobreza es Uribia, donde la mayoría de su población es wayuu, con un 92,2 % de pobreza (DANE, 2020). Uribia, Manaure y Maicao, municipios con mayor concentración de población indígena en La Guajira colombiana, es donde hay menores porcentajes de cobertura de agua potable y saneamiento básico (Escobar, 2022).

¹³ Estefanía, joven wayuu de la media Guajira, lo escribe *Pütchipüi*, asociado a su variable dialectal. Comenta que esta palabra une dos: *Putchi* que traduce palabra y *pui* tu madre, de tal manera que la palabra que se usa para denominar al palabrero, un oficio sobre todo de hombres, es la palabra de tu madre. *Eemejia pütchi*, dice Estefanía, es parir la palabra, de tal manera que las mujeres aconsejan a los hombres para su labor como palabrerros.

En los dos casos, la alusión a un solo pueblo dividido por dos Estados es evidente, así como la reivindicación de su unidad territorial e ideológica en la nación wayuu. Pese al remoto origen de esta división, los wayuu responden a ella con afirmaciones soberanas, enmarcadas en una creatividad política capaz de reconceptualizar con su práctica categorías tradicionales. Una ciudadanía transnacional y transestatal que construye su legitimidad a partir de la pertenencia a la nación wayuu por un lado, y a su clan, por otro; ciudadanías superpuestas, pertenencias múltiples, pero con una distintividad indígena que no comparten los otros nacionales (Cattelino, 2008).¹⁴ El movimiento en los wayuu más que excepcional, es una constante de prácticas legítimas para establecer propiedad y autoridad territorial; debido a su persistencia, tienen un impacto cultural relevante (Lelièvre, 2017). Como sugiere Simpson (2014) estas prácticas indígenas son “(...) ciudadanías alternativas al Estado que están estructuradas en el espacio actual de reconocimiento, afecto y cuidado intracomunitario” (p. 109, traducción propia).

La situación de precariedad activa la movilidad entre las fronteras y la búsqueda de lazos familiares entre los dos países. “Ahí te van tus sobrinas”, le dijo por teléfono la mamá de Julia a su hermana y envió a sus hijas de Venezuela a Colombia. Una de ellas, Julia, es una joven de 18 años y tiene dos hijas pequeñas. Salió de Venezuela hacia Colombia a buscar algo de recursos y fue acogida por su tía, así como antes, en su casa, había estado una tía que iba de Colombia hacia Venezuela luego de ser amenazada por su liderazgo contra las multinacionales. En su caso, los lazos familiares estaban activos y favorecieron el tránsito con su solidaridad; este tipo de red familiar es crucial en la consolidación de la nación wayuu y en las acciones que construyen su soberanía móvil (Ochoa, 2025).

Los Estados no reconocen la membresía nacional wayuu a su propia nación y las formas en que ella se hace posible; los reconocen en tanto ciudadanos de Colombia y Venezuela respectivamente, en una inclusión excluyente (Agamben, 2006),¹⁵ en la que la

¹⁴ En el campo de la migración diversos autores han cuestionado la ciudadanía vinculada exclusivamente a un Estado-nación y han analizado la ciudadanía en el campo de la transnacionalidad (Yeh, 2018; De Genova, 2017). Sassen (2016) por ejemplo habla de los inmigrantes como sujetos no plenamente autorizados, portadores de derechos parciales, y dado que la ciudadanía está siempre en construcción, plantea la posibilidad de una ciudadanía desnacionalizada, fuera del Estado, empujada por la globalización y la desregulación, así como por la pregunta acerca de lo nacional que en ocasiones no compagina con los marcos institucionales.

¹⁵ La inclusión excluyente hace alusión al gobierno del soberano de poblaciones enteras por medio de la exclusión. Personas que adquieren el título de ciudadanos y de esta manera se integran a la nación, pero sufren la violencia estatal y su ambigüedad racializada, como sucede con la ciudadanía que el Estado ofrece a los wayuu (Agamben, 2006; Uribe, 2017).

proporción de la inclusión o la exclusión varía históricamente según las políticas estatales y los cambios generacionales wayuu, así como las coyunturas específicas de cada gobierno como se verá en el trabajo.

Así como el soberano estatal actúa sobre los sujetos ciudadanos y ejerce su poder para administrar, ordenar y legislar, también los sujetos y especialmente aquellos marginados históricamente, resisten y en algunos casos, confrontan las ideologías nacionales. En el caso de los wayuu esta disputa busca el poder necesario para vivir de acuerdo con su *akuaippa*¹⁶, es decir, siguiendo los pasos que han recorrido los clanes “desde los inicios”, que por supuesto se relaciona con su presente en tanto no es una experiencia estática, aunque se remita a una idea del ser en común.

Para introducir este trabajo empezaré con un apartado que expone y discute los antecedentes de la teorización alrededor de la soberanía, y concluye con la definición de la soberanía móvil. Luego, sigo con una sección dedicada a la nación wayuu en la que explico cómo se construye la nación transestatalmente a través de la habitabilidad de la frontera de manera zonal, como si las fronteras no existieran, con ejemplos electorales e hitos de la topografía nacional recordados y transitados, así como personajes épicos de la historia de resistencia wayuu. Finalmente desarrollo algunas reflexiones metodológicas y el mapa capitular de la tesis.

1. Antecedentes sobre la Soberanía y Soberanía Móvil

La soberanía, si bien es un concepto europeo, ha sido resignificada por algunos pueblos indígenas quienes enfatizan en ella como un proceso, del cual estos pueblos han tomado parte históricamente en posesión y disputa (Cattelino, 2008). Los pueblos indígenas perciben a los Estados en línea de continuidad con las lógicas coloniales de ocupación y esto tiene que ver con las políticas de inclusión ciudadana que las repúblicas procuraron y

¹⁶ Que traduciría literalmente *akua* pasos, *aia* noche-inicio, *ippa* la piedra donde están grabados los símbolos de los *e'irüküü* o clanes. Existe de hecho una piedra con los clanes grabados, se llama *Aalasü*, y está ubicada en el corregimiento de Siapana, en la Serranía de la Makuira -en castellano lo escriben Macuira- (Ver imagen 1). *Akuaippa* es una palabra que se usa para diversas alusiones, una charla, una tradición, una historia o mito, investigar qué pasó, aludir al origen o entender las circunstancias de algo, también cuando se hace referencia a la cultura, el pensamiento propio, la autonomía. *¿Kas wayuu Akuaippa?* Por ejemplo sería una pregunta para contextualizar a qué tipo de *akuaippa* se hace referencia. *¿Kas wayuu tiia?* traduce a qué te refieres. *¿Kas wayuu painraka?* Traduce qué haces. El *Akuaippa* de sembrado se refiere a una historia que hace alusión al sembrado, y así sucesivamente.

que, al día de hoy, no logran la inclusión total de los indígenas como ciudadanos plenos de la nación.¹⁷ La soberanía indígena (Simpson, 2014; Povinelli, 2002; Cattelino, 2008; Sturm, 2017) se construye en interdependencia con la estatal en procesos cotidianos, intelectuales y experienciales de tensión entre la vinculación y distinción política. Esta interdependencia garantiza que la soberanía indígena y la estatal sobrevivan en coexistencia.

La interdependencia no se refiere sólo a la necesidad de las naciones indígenas de acogerse a las normas estatales o convivir con ellas, sino también a las dimensiones relacionales de la soberanía para los Estados (Cattelino, 2008). La soberanía indígena, o tribal, como la llama Jessica Cattelino, es una distinción para contrarrestar la dominación, aunque a su vez, conlleve la obligación mutua entre esta autoridad a veces subordinada, y la estatal. Cattelino (2008) cita a Warrior (1994) para argumentar que la soberanía indígena es el proceso de afirmación del poder, que las comunidades tienen para tomar decisiones que les afectan. Esta mirada promueve una “tensión productiva” en el campo de la soberanía que debe mantenerse, en tanto amplía su concepción exclusivamente jurídica. La comprensión de la soberanía fundamentada en un poder jurídico unitario basado en el derecho, la ley y el territorio, limita la posibilidad de observar las múltiples soberanías existentes en las que el clan y la familia ocupan un lugar primordial (Cattelino, 2008), así como las meta personas (Graeber y Sahlins, 2017) que están presentes en el mundo wayuu. Situados desde la perspectiva estatal es administrable determinada autonomía, pero no una plena soberanía indígena; no obstante, esta discusión admite el reconocimiento de naciones no contempladas por los Estados y la soberanía indígena (no exenta de problemas), ha propiciado beneficios a su población (Cattelino, 2008; Simpson, 2014).¹⁸

¹⁷ Liliana López (2014) plantea que las naciones hispanoamericanas se representaron en ruptura con las antiguas metrópolis, como naciones de ciudadanos, pero no hubo una identificación de éstas con los pueblos que existían antes que ellas.

¹⁸ Los reclamos de soberanía también tienen detractores que como Michael Brown (2007) citado en De la Cadena y Starn (2009), observa que, pese a que la soberanía es una consigna relevante en el activismo indígena mundial, es necesario prever sus posibles consecuencias negativas como activar políticas discriminatorias que argumenten la pureza étnica como identidades fijas y singulares; incluso, el autor llega a cuestionar el concepto mismo de soberanía como foráneo. No obstante, así como los esencialismos acerca de lo que es ser indígena son comprensiones limitadas de categorías dinámicas, lo mismo sucede con categorías como soberanía, que si bien tienen un origen occidental, han sido resignificadas por pueblos indígenas en su diálogo y constante convivencia imbricada con proyectos coloniales, de asimilación o inclusión parcial.

El concepto de soberanía que propongo, difiere de aquel clásico que ha servido como fundamento para los Estados.¹⁹ Fue Jean Bodin (1530-1596) quien vinculó el concepto de soberanía al surgimiento del Estado en Francia. Para él, la soberanía, idealmente, hacía referencia a un poder absoluto y perpetuo de una República, conformada por un gobierno justo, y por justo, legítimo. Hasta ese momento, en Europa, se concebía que el origen del poder político era divino y natural; las corrientes que le seguirán a Bodin establecerán la voluntad como principio político soberano en el que los sujetos son protagonistas de la acción política. En esta concepción la soberanía dicta la ley y el ciudadano obedece al príncipe, quien le otorga el derecho de participación (Juri, 2020).

El Leviatán, monstruo de la mitología hebrea con el que Hobbes representa al Estado, ilustra esta idea de la soberanía como poder unitario y absoluto. La soberanía como alma del Estado reside en un cuerpo político que puede ser un sujeto o una asamblea, que da las leyes sin quedar sometido a ellas (Altini, 2005). Estas concepciones de soberanía atadas al Estado, van de la mano del surgimiento del mismo y la búsqueda de orden social, en medio de guerras constantes. Frente a la monarquía y el absolutismo, Rousseau y después Sieyès, trasladan la voluntad soberana al pueblo el primero, y la nación el segundo, dando paso a la autoridad compartida y a la democracia. Pese a estos cuestionamientos que hace la democracia a la monarquía, y el paso de lo divino a lo humano, en la mayoría de sociedades la soberanía guarda el rezago de los reinados, y la soberanía popular es un argumento contradictorio en tanto no es claro cómo el pueblo puede ejercer la soberanía más allá de la elección de sus representantes, y su capacidad de levantarse periódicamente; salvo estas ocasiones, el pueblo debe acatar y asumir las leyes que dicta el soberano, pero incluso en los reinados foráneos, los indígenas conservan cierta soberanía residual (Graeber y Sahlins, 2017).

¹⁹ La teoría jurídica habla de soberanía de interdependencia, soberanía interna, soberanía westfaliana o vatteliana, o soberanía legal internacional. La primera se refiere a la capacidad de los estados para ordenar y controlar el movimiento a través de sus fronteras; la soberanía interna a la capacidad y autoridad de un Estado de regular el comportamiento de sus ciudadanos; la soberanía westfaliana o vatteliana alude al monopolio del Estado, dentro de sus propios límites, sobre la toma de decisiones autorizadas y la no intervención en los asuntos internos de otros Estados; finalmente, la soberanía legal internacional se refiere al reconocimiento mutuo entre Estados (Krasner, 2001). La etimología de la palabra proviene del latín *superanus*, compuesta de la raíz *super* (encima) y el sufijo *anus* (pertenencia, relación), la autoridad por encima de otros.

El origen del poder soberano es el estado de excepción y la soberanía se caracteriza por su dualidad entre el poder real y lo potencialmente incluíble (Schmitt, 2009; Agamben, 2006; Hansen y Stepputat, 2006). En el estado de excepción el derecho queda suspendido en nombre de sí mismo y aparece la violencia estatal que normalmente se mantiene oculta; un orden jurídico que afirma la ley de manera tautológica (Aretxaga, 2003). La misma cualidad soberana que configura al Estado (la del estado de excepción), es la que revela su arbitrariedad y da paso a cuestionar su responsabilidad.

Las definiciones contemporáneas de soberanía en el campo de la antropología, la analizan como un campo de práctica (Navaro-Yashin, 2012). Es decir, un espacio trabajado a través del tiempo por múltiples seres humanos y dispositivos materiales; un proceso a largo plazo de negociación, contestación y mediación, en el que las prácticas de los actores, el diálogo con el paisaje, así como la topografía cartográfica y el proceso de nombramientos de los lugares, son componentes centrales de la relación entre poder, población, ideología y territorio. Esta forma de ver la soberanía como proceso siempre emergente, parcial y problemático contribuye a esclarecer la posición de los actores subalternos en el cuestionamiento y construcción del poder. La soberanía móvil, analiza las interpretaciones locales del poder político; sugiere pensar menos en términos normativos y más en fácticos.

Con las acciones que describiré en este trabajo, los wayuu controvierten el concepto de nación asociado exclusivamente al surgimiento del Estado; su reconocimiento de la nación wayuu nos obliga a pensar en soberanías en capas en la que participan actores no estatales quienes proporcionan derechos (Bishara, 2017) o en soberanías anidadas e incrustadas, dispersas y en disputa entre diversos sistemas de poder fragmentados (Hansen y Stepputat, 2006).

La soberanía puede ser disputada por actores que no están necesariamente organizados para tal fin. Para Bishara (2017), las protestas crean espacios impermanentes de soberanía popular, instituyendo un historial disponible para que nuevos manifestantes lo invoquen. Las protestas de unos pueden ser las metáforas de otros con reivindicaciones similares; como sucede en el caso palestino, que se alimenta de historias de ocupación y aunque la manifestación en contra de ella no cuente con éxito, o sea una acción menuda en

relación con la magnitud del oponente, se lleva a cabo porque se resiste al olvido (Bishara, 2017).

Los exponentes de la soberanía indígena en diferentes contextos de Latinoamérica rechazan las nociones multiculturales de inclusión, y en cambio, argumentan la necesidad de autodeterminación y control territorial (Postero y Fabricant, 2019). En todo caso, no es contradictorio, sino usual, que los pueblos indígenas reclamen soberanía para darse sus propias normas, y a la vez, hagan exigencias a los Estados como ciudadanos de ellos (Postero y Fabricant, 2019), y que los Estados configuren dicha autonomía como pretexto para la exclusión. Los pueblos que han sido colonizados y racializados, construidos como otredad, habitan mundos interpretativos múltiples con significados en tensión donde los equívocos y desacuerdos, son tan vitales como el camuflaje o las alianzas parciales y temporales (Postero y Fabricant, 2019). Por lo general, los pueblos indígenas binacionales que viven en espacios que fueron colonizados, mantienen como los indígenas mohawk, acatamientos con los Estados ocupantes, a la vez que negocian formas de reconocimiento político (Simpson, 2014). Esto no sugiere una alteridad esencial o radical, sino entrelazamientos en los que hay procesos constantes de negociación, demanda y rechazo (Postero y Fabricant, 2019) o incluso, como en el caso de Bolivia, construcción de Estados plurinacionales con ganancias para la ciudadanía indígena (Postero, 2007; Zamorano, 2017) y opresiones significativas cuando se trata del poder sobre los recursos naturales.

La soberanía no siempre es un estatus legal, sino también un proyecto cultural, moral y material que implica tomar decisiones de cómo vivir; además, no necesariamente significa independencia, a veces puede ser una no dominación que evade o altera la soberanía estatal, aunque esté en interdependencia con ella (Cattelino, 2008). Esa interdependencia sugiere pensar la soberanía más allá de la idea de autonomía o rechazo, para comprender que hay dependencias que implican libertad. Muchas acciones indígenas de afirmación soberana no buscan la separación, sino la reafirmación de su poder frente al estatal para ratificar su agencia en una especie de camuflaje (Povinelli; 2002). En estos casos, la soberanía encarna afirmaciones compartidas, procesos cotidianos, proyectos intelectuales y experiencias vividas de distinción política en las que los indígenas afirman

el poder en la toma de decisiones que los afectan (Warrior, 1994, como se citó en Cattelino, 2008).

A partir de los atributos que el Estado moderno le ha dado a la soberanía (entre otros la autoridad absoluta, autonomía e indivisibilidad), y al sujeto soberano (el soberano, el pueblo o la nación), retomo algunas conexiones parciales (Strathern, 2004, como se citó en Liffman, 2018) entre los valores políticos y culturales wayuu y aquellos de la “cultura política nacional” (Lomnitz, 1995), amplificando el concepto de soberanía como resultado de la expansión del tráfico de identidades (la ciudadanía estatal, transnacional y transespecie wayuu) y los procesos de negociación entre ellas (Liffman, 2018).

En Latinoamérica los pueblos indígenas han hablado de autonomía política más que de soberanía, amparados sobre todo en las narrativas multiculturales que se abrieron como posibilidad en la década de 1990. El multiculturalismo es adoptado constitucionalmente en Colombia en 1991 y en Venezuela en 1999²⁰ producto entre otras cosas de las luchas indígenas. En Colombia, el amplio marco constitucional multicultural hace parte de las medidas estatales para responder a las exigencias que desde 1970 tenían los indígenas, quienes de manera organizada se articularon a nivel nacional para su participación política, concepto traído de Cuba a raíz del proceso revolucionario y en medio de reclamos de guerrillas de izquierda (Vasco, 2011). Charles Hale (2005) lo llama multiculturalismo neoliberal en tanto fortalece la capacidad de acción estatal para neutralizar la oposición política.

En el gobierno de Virgilio Barco (1986-1990), del Partido Liberal colombiano, se desmovilizaron las guerrillas M-19, el Ejército Popular de Liberación (EPL), el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) y el grupo Quintín Lame (guerrilla de indígenas del Cauca), y los indígenas empezaron a participar en política electoral a favor de candidatos para concejos municipales o alcaldías (Vasco, 2011). Luis Guillermo Vasco (2011) dice que fue en ese gobierno y frente a las negociaciones con la guerrilla Ejército de Liberación Nacional (ELN), que se introdujo el concepto etnia, con énfasis en la cultura, y no cómo había sido la trayectoria del movimiento indígena en Colombia, en términos de recuperación cultural, pero también, recuperación de tierras. En 1961 se dio en Colombia la

²⁰ Colombia ratificó el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales de 1989 por medio de la Ley 21 de 1991 y en Venezuela en el año 2002 (Ponte, 2013).

Reforma Agraria, y surgió el movimiento campesino ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos), los indígenas y los campesinos se unieron por la lucha alrededor de las tierras y surgió el Movimiento de Autoridades Indígenas; finalmente, indígenas y campesinos se separarían porque los indígenas rehusaron pagar la tierra y parcelaciones individuales; hoy en día en la ONIC -Organización Nacional Indígena de Colombia- se agrupan los pueblos indígena para su fortalecimiento político y organizativo (Vasco, 2011). En Venezuela, a partir de 1940 surgen movimientos indígenas y en 1947 se crea la Comisión Indigenista Nacional. En 1972 se crea la Federación de indígenas del Estado de Zulia y actualmente los wayuu se agrupan con otros indígenas de Venezuela en la Organización Regional de los Pueblos Indígenas del Zulia y la Comisión Indígena del Municipio Mara (Chávez, 2004). Estos procesos organizativos nacionales en cada país, dialogan con las experiencias de las organizaciones wayuu, algunas de las cuales menciono en este trabajo como Nación Wayuu, Fuerza de Mujeres Wayuu, Movimiento Feminista Niñas y Mujeres Wayuu, y el Periódico Indígena Binacional Wayuunaiki.

Los reclamos autonómicos latinoamericanos, pueden ser entendidos como formas de soberanía limitada, teniendo en cuenta que implica negociaciones, participación (con el Estado y actores locales, nacionales y transnacionales) y también confrontación (Ulloa, 2010), pero que se ve constreñida cuando se limita la autodeterminación y gobernabilidad (política y territorial). Resultado de estas luchas, en Colombia existen los resguardos indígenas y el pluralismo jurídico, así como más recientemente, el reconocimiento del territorio y los ríos como víctimas en el marco del conflicto armado; en Venezuela hay un Ministerio de Pueblos Indígenas y según las personas wayuu entrevistadas y antes de la crisis, posibilidades de estudio y trabajo más amplias que en Colombia, aunque deficiencia en el tema de tierras comunitarias y propiedad del suelo. Estas garantías constitucionales, no obstante, no han implicado una inclusión total de los indígenas a la categoría de ciudadanos, y su sujeción con los respectivos Estados es aún racializada.

En este momento, los indígenas son incluidos como ciudadanos a los Estados, siempre y cuando lo hagan en el marco del multiculturalismo; que, si bien abrió espacio a poblaciones sistemáticamente excluidas e incluso expandió la imaginación política y jurídica que habitaba en el asimilacionismo, lo hizo por medio del encerramiento territorial y categorial. Es decir, en taxonomías y espacios donde los sujetos indígenas son legibles si

representan una indianidad, categoría colonial que con nuevos significados esencializa la diferencia, y viene siendo alimentada por los Estados atada al folclore, la protección ambiental y determinadas costumbres que son avaladas, versus otras que se consideran salvajes (Bocarejo, 2015; Povinelli, 2002). Esta lectura se fundamenta en la presunción racista de que los colonizadores eran más civilizados y proporcionales que los colonizados, construyendo a los sujetos racializados en subordinación (Bhabha, 1983) como el contrafactual del buen sujeto nacional (Povinelli, 2002; 2011; Gros 1999). En la mayoría de Estados democráticos liberales, los indígenas deben realizar su diferencia cultural para mantener el reconocimiento político (Povinelli, 2002); a menudo, cuando ejercen sus derechos y poderes políticos, enfrentan nuevas acusaciones por no ser lo suficientemente diferentes culturalmente. Frente a estos argumentos racializados, la soberanía móvil se levanta en equivalencia, revelando las contrariedades de las políticas estatales. El movimiento histórico fricciona los lastres del pasado, del que nacen posibilidades para la política como la reconceptualización de la soberanía de una forma ajena a su origen y marco tradicional, captando la movilidad del concepto mismo.

Si bien yo parto de la idea de soberanía, que considero, amplía la capacidad de autodeterminación de la autonomía, la autonomía que ahora han ganado algunos pueblos indígenas, hace parte de sus luchas y procesos de negociación con los Estados. La soberanía móvil es un concepto que busca ser más enfático que la autonomía constitucional, en tanto no se subordina al aval estatal ni se circunscribe en el multiculturalismo. Además, la autonomía e incluso el pluralismo jurídico no sirven para pensar la binacionalidad o el carácter transfronterizo de muchos pueblos indígenas. La autonomía (que es limitada a ciertos aspectos)²¹ se restringe con relación a un Estado e independiente del otro; fragmenta los pueblos que se representan como uno, pese a sus divisiones, estratificaciones o diferenciaciones internas. La soberanía móvil reside en la consciencia de los pueblos

²¹ Colombia es el segundo país en reconocer la autonomía regional y otorgar autonomía a los indígenas. Si bien en el artículo 357 de la Constitución colombiana de 1991 se establece los resguardos como territorios indígenas, y que éstos tendrían la misma consideración que los municipios, a diferencia de los municipios, en los resguardos los territorios y los “sujetos étnicos” fueron concebidos como colectivos (Bocarejo, 2015). En el artículo 329 de la misma Constitución, se establece el procedimiento para la conversión de los territorios indígenas en entidades territoriales iguales a las otras establecidas en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, es decir el proceso de descentralización que otorgaría mayor autonomía a las comunidades indígenas y el gobierno de sus territorios. Sin embargo, dos décadas después esto no se ha reglamentado, y por consiguiente los resguardos todavía no son reconocidos plenamente como entidades territoriales (Bocarejo, 2015).

indígenas como autoridad, y en muchos casos, esta autoridad se sustenta en un pasado en el que fueron reconocidos por los colonos como naciones a través de tratados, por medio de los cuales, la nación indígena se reconoce y afirma por primera vez, y no sólo en el folclore que los tradicionaliza (Simpson, 2014). Los tratados fundan el pensamiento contractual en las políticas frente a los indígenas, aunque muchos hayan implicado cesión de tierras o coacción (Simpson, 2014).

La soberanía móvil se basa en la afirmación wayuu como pobladores con autoridad territorial previa a la llegada estatal,²² argumento que se acrecienta con las ineficientes acciones estatales para que esta población cuente con derechos básicos para su subsistencia. La soberanía móvil wayuu amplía la soberanía al clan y el sistema de parentesco, donde reposa su unidad política (Povinelli, 2002; Cattelino, 2008), presta atención a las acciones trashumantes alrededor de fronteras estatales y normativas. La movilidad wayuu crea afirmaciones soberanas, sin acciones de confrontación directa contra el Estado o revoluciones en curso.²³ La soberanía móvil se concentra en acciones cotidianas de confrontación insistentes, que aunque no logren reestructurar la soberanía estatal, la desafían, creando nuevas ideas sobre la manera en que debería funcionar el poder (Bishara, 2017). Es a su vez una soberanía con autoridad dispersa: en las autoridades tradicionales del clan a veces, en líderes en otras, o en reclamos de personas que cuestionan la autoridad estatal basados en normas wayuu con regencia en seres meta humanos, entidades oníricas, y mundos intangibles con los que los wayuu establecen relaciones de parentesco.²⁴

Tomar en serio a todos los sujetos políticos implica reconocer las diferentes caras del poder y observar que también en el aparente mundo burocrático y secular hay creencias que superan la racionalidad científica, pero no por ello, se excluyen del contorno político;

²² Se cree que los wayuu se fueron moviendo desde la Amazonía hasta llegar a La Guajira, pero desde la llegada de los españoles hay registro de ellos en la península (Jaramillo, 2014) y ese ha sido su mito fundante de autoridad territorial.

²³ Tilly, 1992 citado en Uribe, 1998, sostiene que no siempre las situaciones revolucionarias generan como consecuencia resultados revolucionarios.

²⁴ Para los wayuu hay cuatro generaciones: primero aparecieron los astros y elementos como la tierra, la lluvia, el sol, la luna, las estrellas y los sueños; luego vino la segunda que es el mundo vegetal que nace de la tierra, la tercera generación es el mundo animal que son los abuelos ancestrales de los clanes y posteriormente llegaron los humanos (Delgado, 2012). Los clanes wayuu toman su nombre de uno o varios animales, y las cualidades de estos seres se relatan en historias de cuando los animales eran los únicos wayuu, antes de que aparecieran las personas; esta relación de parentesco con los animales y sus antecesores, los elementos de la naturaleza (Guerra, 2019), conlleva otras concepciones de persona y seres presentes en las dinámicas políticas y familiares de la vida wayuu.

esta asimetría le niega al indígena la posibilidad de construirse como comunidad política (De la Cadena y Starn, 2009).

Lo que se llama la política razonable corre el riesgo de transformar un tipo de práctica particular en una universal neutra; esta fue durante mucho tiempo la oferta de asimilación de la ciudad letrada (Blaser y De la Cadena, 2018). En la política razonable existe un mundo moderno y múltiples perspectivas sobre ese mundo ordenadas jerárquicamente (aquellas que no se consideran factibles son prescindibles o descartables). La propuesta alternativa de la cosmopolítica²⁵, alude menos a un problema epistemológico que ontológico. La cosmopolítica sugiere el reconocimiento e inclusión de lo desconocido de esos mundos divergentes y sus posibles articulaciones y actantes (Stengers, 2005; Latour, 2004). Más que una traducción, se trata de mundos o realidades homónimas que deben ser objeto político, es decir, de preocupación y cuidado, desacuerdo y debate (Blaser, 2018) para lo cual la comprensión de la soberanía móvil wayuu puede ser relevante.

Si bien la soberanía móvil se sitúa cerca de diversas concepciones de política como la cosmopolítica (Stengers y Pignarre, 2018) en la que habita la posibilidad de lo indeterminado, siguiendo a Graeber (2015) y a Postero y Fabricant (2019) me interesa señalar la hibridación como posibilidad creativa de poder wayuu. Graeber (2015) sostiene una crítica al giro ontológico en cuanto profundiza la idea de una alteridad radical, en lugar de dar cuenta que, al menos en ciertos aspectos, esa alteridad no es tan radical como se ha construido pero ha servido para categorizarlos por su déficit de tradicionalidad. Esto es, justamente, la racialización. Audra Simpson (2014), como intelectual indígena, sugiere que radicalizar las diferencias culturales ha servido para ocluir la soberanía indígena. Sugiere en cambio revisar los conceptos que hemos entendido como exóticos y aplicarlos a nuestras propias suposiciones cotidianas (por ejemplo, revelar el misticismo en el Estado secular o comparar la soberanía wayuu con la estatal, cada una en sus configuraciones de ipseidad o circularidad autoinmune). Tomar en serio a los interlocutores no significa estar de acuerdo con todo lo que plantean, sino reconocer que ninguna de las partes en la conversación comprenderá completamente el mundo que le rodea, que además se caracteriza por su imprevisibilidad y variabilidad. Dado que no hay ideas que una comunidad adopte

²⁵ La cosmopolítica se refiere a una política en la que se acepta la presencia pública de actores inusuales en la política como el territorio, los cerros, los animales, los espíritus u otras entidades no humanas (Marisol de la Cadena, 2010).

homogéneamente, lo que reproducimos a veces como ideas de un pueblo, son también aquellos puntos de vista autorizados (Graeber, 2015).

Es por eso que, partiendo de estas premisas, propongo un nuevo concepto de soberanía que comprende la nación wayuu existiendo; la soberanía móvil no busca contraponer otro Estado a los ya existentes, es una soberanía de facto y en proceso que toma lugar en la vida cotidiana. Este concepto facilita intercambios y entendimientos de prácticas simbólicas de la política en pueblos indígenas binacionales y favorece negociaciones y discusiones políticas en mayor simetría para los indígenas.²⁶

Luego de esta presentación del argumento central asociado a la construcción de la soberanía móvil, en el siguiente apartado bosquejaré brevemente algunos elementos de construcción de la nación wayuu y finalmente, apuntes metodológicos y el esbozo capitular de la investigación.

2. La Nación Wayuu

La soberanía móvil se erige sobre la historia de resistencia armada wayuu frente a los colonos. Esta resistencia armada duró siglos e inició de manera temprana; en este apartado haré un recuento histórico que permita hacerse una idea de estas disputas, pero también de los acuerdos y pactos en los que la autoridad wayuu es reconocida. Este breve relato cronológico, ayudará a percibir la descripción actual de la soberanía móvil, enlazada a una historia wayuu en la que las divisiones entre la actual Colombia y Venezuela no eran tan claras, y mostrarán el comercio e intercambio entre esta región, que ahora conocemos como nación wayuu.

El concepto de nación wayuu puede rastrearse históricamente.²⁷ Barrera (1988) plantea que los españoles llamaban a sus contrincantes wayuu, la nación guajira, y trataban de implementar un sistema de cacique central que facilitaba la rendición e iba en contravía

²⁶ Graeber y Sahlins (2017) plantean que la soberanía también ha existido en sociedades sin los atributos que se le asignan al Estado como administración pública, o monopolio de la fuerza legítima, y que la soberanía estatal se fundamenta en la herencia de la realeza.

²⁷ La nación en este momento histórico hacía alusión a una población diferenciada lingüísticamente, y no al concepto actual de nación con identidades simbólicas y políticas (López, 2019). No obstante, esta diferenciación es parte de la trazabilidad de una categoría que diferenciaba a los wayuu y los unificaba con relación a los otros ocupantes.

del sistema de organización social wayuu de autoridad tradicional familiar: una autoridad por familia, no una autoridad por pueblo. Los wayuu fueron de los pocos indígenas que, en la colonización, aprendieron a usar armas y lo hicieron a su favor preservando su estructura clanil. Ingleses y holandeses traían las armas que permutaban con los wayuu por productos locales, además de enseñarles a usarlas, mientras la corona española catalogaba este intercambio como contrabando (Barrera, 1988). Barrera (1988) argumenta que cuando se trataba a los wayuu como nación, había tiempos de respeto y paz, pero cuando se les intentaba subordinar, ordenar y expropiar, llegaban las guerras.²⁸

Por nombrar algunas de las primeras revueltas de las que se tienen noticias, en 1572, 1573 y 1581 se informa que los indígenas de la península de La Guajira se rebelaron frente a los conquistadores. No obstante esta reputación rebelde, también está demostrado que los wayuu negociaban con los colonizadores, y se enfrentaban a ellos cuando no cumplían sus acuerdos; es decir, buscaban y disputaban un reconocimiento de autoridad (local) a autoridad (colonial). En 1620, luego de una visita del mandatario de la Gobernación de Santa Marta (a la que pertenecía La Guajira), se planteó que los indios guajiros (como se llamaba a los wayuu y otros pueblos de la región) no eran tan violentos como se decía y que lo que se contaba al respecto se hacía para justificar su esclavitud. El Rey de España en Cédula del 23 de marzo de 1620 recomienda se gobierne con “cristiandad” evitando guerras y sin esclavizar a los indígenas. Entre 1643 y 1648 se tiene noticia de una sangrienta guerra del gobernador con los indígenas. A partir de esto se detuvo la extracción de perlas; los indígenas prefirieron el trato con los holandeses y tomaron como prisioneros a las poblaciones de Parauze y Manaure (Barrera, 1988). Posteriormente, se documentan enfrentamientos en 1701, cuando los llamados goajiros destruyeron la misión capuchina; y otros en 1727, 1741, 1757, 1761 y 1768 (Barrera, 1990). Pero la más recordada fue la rebelión de 1769 que se diseminó hasta convertirse en una rebelión general por medio de la cual los wayuu “reforzaron su autonomía como pueblo y obligaron la retirada de los destacamentos militares españoles hacia el sur de los ríos Calancala (Ranchería) y Sucuy (Limón), cuyos epicentros fueron las poblaciones de Riohacha [actual Colombia] y Sinamaica [actual Venezuela]” (Polo Acuña, 2011, p. 23; Barrera, 1990; 1988).

²⁸ Al respecto de la naturaleza contingente de la autoridad soberana en sociedades coloniales, dice Lelièvre (2017) que mientras la corona británica entendió los tratados con los mi'kmaq como una rendición del pueblo indígena, estos últimos lo asumieron como un acuerdo entre dos naciones.

El ingeniero y militar, Antonio de Arévalo (1715-1800), uno de los llamados pacificadores de indígenas, dialogó con los líderes indígenas del movimiento de 1769, publicó un perdón general en toda la provincia, liberó a los indios capturados, y dio dádivas a la población. Todo esto con el fin de fundar cuatro poblaciones de españoles en pleno territorio indígena haciendo una especie de cerco desde el puerto libre hasta las zonas de intercambio y comercio (Ver mapa 1 donde se pueden ver los nombres de estos lugares sin los de los santos): San José de Bahía Honda, San Bartolomé de Sinamaica, Santa Ana de Sabana del Valle y la villa de San Carlos de Pedraza (Paz Reverol, 2019). El ataque no se hizo esperar. Los indígenas atacaron Pedraza en 1790, Bahía Honda y Sabana del Valle en 1799, y se transfirió el pueblo de Sinamaica a Maracaibo entre 1790 a 1792. En 1799 y como defensa de las incursiones del cacique Yaurepara a la villa de Sinamaica donde interceptaban el correo y capturaban ganado, se concertó la paz con unos acuerdos que denotan el reconocimiento de las autoridades coloniales a la autoridad indígena e implicaban acciones de reciprocidad como pago por las muertes de indígenas; a su vez, se garantizaba a los españoles seguridad en el tránsito y que los indígenas no incursionarían a las villas armados. Este tratado se derribó con la nueva incursión de los indígenas a Puertecitos, y el robo de 2000 reses. La disputa en los alrededores de Sinamaica (corredor estratégico del intercambio de productos y movilidad indígena) así como en la región de Guardias de Afuera, continuaría hasta entrada la independencia de Venezuela (Villalba, 2008), por su importancia como centro de comercio, operaciones de los organismos civiles, militares y religiosos, y por ser un territorio indígena que estando controlado, permitía el tránsito hacia la región wayuu que todavía era esquivada al dominio colonial. La forma de establecer una paz relativa posteriormente en la República, fue la concesión a cierto tipo de comercio ilegal, y los acuerdos y conciliación entre las partes; es decir, un reconocimiento aunque limitado, pero eficiente de la autoridad indígena (Polo Acuña, 2005; Paz Reverol, 2019).

Los indígenas enfrentaban a las autoridades o hacían arreglos con ellas, de acuerdo al equilibrio de fuerzas. Lo mismo hacían las autoridades que dada la escasez de personal y recursos sabían de su dificultad para reducirlos, de tal manera que la coexistencia fue estratégica para ambas partes, que además, interesaba a la Corona, frente a la amenaza de los piratas holandeses e ingleses. Los indígenas que no estaban en las zonas favorables

para la pesca y la caza, empezaron a robar ganado²⁹ y a acumularlo como símbolo de prestigio, y posteriormente le dieron un valor de cambio por armas o aguardiente aprovechando su capacidad para el comercio. En el siglo XVIII, el contrabando de ganado³⁰ para llevar a Jamaica y Haití no era perseguido porque no amenazaba la soberanía de España, pero en ese mismo período apareció el palo de tinte o de Brasil como una nueva actividad económica, que fue perseguida por su alta demanda (De la Pedraja, 1981).

Si bien la historia entre guajiros y españoles ha sido narrada por algunos historiadores como una confrontación violenta en la que los indígenas “salvajes e indómitos” se rebelaron contra la Corona, y nunca pudieron ser conquistados debido a su adaptación de la tecnología occidental y los sistemas económicos derivados del contrabando, estas relaciones fueron más complejas, flexibles y pragmáticas. Las representaciones polarizantes en las que los indígenas son mostrados sólo en su faceta rebelde, corresponden a la construcción de subjetividades propias de la colonización y sirvieron para justificar su maltrato (Saether, 2005). En todo caso, los wayuu que eran capaces de hacer pactos y negociaciones, se rebelaron cuando estos acuerdos no eran respetados y reificaron su reputación rebelde como parte de la historia de la nación wayuu que hoy los cohesiona como pueblo.

Colombia y Venezuela llegaron a ser Repúblicas y comunidades autónomas después de un largo proceso de constitución en un espacio interconectado (Gupta y Ferguson, 2008). La frontera entre Santa Marta (provincia a la que pertenecía La Guajira colombiana en ese entonces), y Maracaibo, era difusa para 1775, cuando Antonio de Arévalo (1715-1800) realizó un mapa de la península de La Guajira para pacificarla. A partir de 1830, luego de la constitución de las Repúblicas, con la separación de la Gran Colombia, La Guajira sufre otra escisión; en 1874, el presidente de Venezuela, Antonio Guzmán Blanco, propone una acción decidida para la incorporación del territorio dependiente de la provincia de Maracaibo y el Territorio Federal Guajira, del que consideraban habían perdido una quinta parte (Escobar, 2022; p. 56-59).

²⁹ En ese mismo siglo se usaban mulas y solo un siglo después aparecen los chivos que son ahora característicos de la forma de vida wayuu, así como de su prestigio y actividades de intercambio y compensación.

³⁰ Se habla de contrabando y no solo de robo puesto que parte del ganado robado era para uso clanil, pero buena parte, era destinado al comercio con extranjeros sin la autorización o tributo para la Corona.

Colombia y Venezuela, tuvieron una historia similar de colonización; aunque con centros administrativos diferentes al final del período colonial, forjaron juntas su independencia bajo el liderazgo de Bolívar a partir de la década de 1810. Las gestas de independencia empezaron en 1810, pero no todas las provincias son liberadas en el mismo momento, por lo que se sigue un período de revoluciones y guerras contra España, y guerras civiles. En Riohacha y Maracaibo (1823) el proceso de independencia fue tardío y las dos provincias se mantuvieron fieles a la Corona hasta el logro de la campaña libertadora; esto se explica por los acuerdos, el poder y reputación logrados por los pobladores, y la relativa estabilidad que el comercio permitía en las zonas sin vigilancia, aspectos que no eran muy claros con el nuevo gobierno (Laffite, 1995; Saether, 2005).

En 1819 Simón Bolívar declara la creación de Colombia y une los territorios de las antiguas Capitanía General de Venezuela y el Virreinato del Nuevo Reino de Granada. En 1821 Bolívar proclama la Constitución de la República de la Gran Colombia que abarcaba Colombia, Venezuela, y Ecuador (posteriormente se adhiere Panamá), sus habitantes eran llamados colombianos. El gobierno republicano buscó mantener buenas relaciones con los indígenas y en 1822 dio dádivas y nombró en cargos públicos en Santa Marta y Riohacha a personas respetadas por los indígenas. A su vez, el 1 de mayo de 1826 se adoptaron las primeras leyes que favorecían a los indígenas y en las que se les reconocía como colombianos dignos de cuidado y consideración del gobierno (Paz Reverol, 2019); desde una perspectiva asimilacionista se procuraba su “civilización” a la comunidad nacional. Para evitar la penetración inglesa en 1824, se permitió el comercio con extranjeros (incluidos los ingleses) en La Guajira, el Darién y Mosquitos, siempre y cuando pagaran un derecho simbólico y no entraran con armas (De la Pedraja, 1981). Pero el proceso de colonización se intensificó con la República y con la anulación de los resguardos como vestigios coloniales con el fin de promover la propiedad privada, pues con ello se acababan también las huellas de una nación indígena diferenciada, soberana y autónoma con la que en todo caso la Corona había tenido que negociar (Paz Reverol, 2019). Si bien en la República se eliminan los tributos para los indígenas, en 1821 se autoriza la división de los resguardos territoriales y la extinción de los cabildos indígenas (Villalba, 2008). En 1830 Venezuela se separa de la Gran Colombia y los wayuu persistieron sus ataques a Sinamaica y Guardias de Afuera, sitios estratégicos de comercio (Villalba, 2008).

Por otro lado, y luego de retomar el control de los resguardos, el decreto del 13 de diciembre de 1833 ordenaba reducir a los indígenas en pueblos fijos cuya construcción estaría financiada por el gobierno; manteniendo el patrón de confinamiento, sedentarización y vigilancia al movimiento para el control de la población, ordenaba también separar a los indígenas de los demás habitantes y los autorizaba a comerciar sólo en dos sitios señalados o a través de personas que pagaban fianza. En 1843 el gobierno nacional prohibió a los extranjeros arribar a las costas de La Guajira; debían dejar sus cargamentos en Riohacha y pagar allí derechos aduaneros, lo que dificultó el acceso a armas y municiones para los guajiros y recrudeció las políticas contra el contrabando. Después del establecimiento de los indígenas en pueblos (política que seguía el modelo indigenista colonial) el gobierno nacional promovió las misiones capuchinas en los territorios, pese a su fracaso en la Colonia. La misión de Maraúyén fue abandonada en 1873, y en 1879 se volvió a hacer otro intento que se abandonó en 1880 (De la Pedraja, 1981).

Ante el fracaso de las misiones en La Guajira hasta ese momento³¹ el gobierno republicano (al igual que el colonial), combinó la estrategia con colonos y soldados. En 1846 el gobierno colombiano auspició la fundación de Camarones, Dibulla, El Paso y Soldado; sólo permanecieron las dos primeras de donde se expulsaron a los indígenas. El Paso desaparece en 1850 y Soldado fue destruido por los indígenas en 1882. En 1881 se aprobó una ley para crear un colegio especial en Santa Marta para que los indígenas de la Sierra Nevada y de La Guajira fueran “civilizados” pero no se llevó a cabo. También se

³¹ De 1880 a 1914 el gobierno colombiano otorga recursos a los capuchinos para el establecimiento en todo el territorio nacional. Empezó con las cuencas de los ríos Putumayo, Caquetá y Amazonas en 1890, en La Guajira en 1896, y así consecutivamente por todo el país. En este período lograron la creación de internados indígenas para por medio del encerramiento, atraer a los niños a la vida “civilizada”. En 1915 se fundó un internado cerca de Riohacha, en la población de San Antonio de Padua y, en 1916, el internado de Nazareth en la Macuira. También se crean el orfelinato de La Sierrita, en la Sierra Nevada en 1903; el de San Antonio en 1910 y el de Nazareth en la Macuira en 1913. El mayor control de los capuchinos en la educación de los wayuu se da a partir de 1942, cuando se crea la intendencia de La Guajira, y por decreto gubernamental se dispone que la instrucción y catequización esté a cargo del vicario apostólico y de los padres capuchinos; para 1944 ya había en La Guajira veinte escuelas controladas por los padres capuchinos. Los misioneros tuvieron bajo su control la educación primaria de los niños de La Guajira y de buena parte del territorio nacional: En 1953 se firmó un nuevo Convenio de Misiones, organizadas en ese momento en once vicariatos y siete prefecturas apostólicas en las dos terceras partes del país (Villalba, 2008). En Venezuela existió el Vicariato apostólico de Machiques desde 1944 compuesto por la misma orden capuchina, y construyó dos centros misionarios en Guarero y Perijá (Holstein, 2010). En 1900 se da en Venezuela un período de paz entre criollos y wayuu, quienes participan de las fiestas patronales en Riohacha, Paraguaipoa, Sinamaica y El Moján. En 1915 se establece la Ley de Misiones a través de la cual el Gobierno de Venezuela contrata a los misioneros católicos para la cristianización y educación de los indígenas, fundando la misión de Guana (Pérez, 2004).

creó el cargo de Comisario para la Guajira, un representante al Congreso Nacional con voz y voto en los asuntos concernientes al territorio que tampoco cumplió su papel. La Guajira parecía ser un departamento que no querían administrar, y en 1880 se propuso que se devolviera al territorio del Magdalena (De la Pedraja, 1981). Por su parte en Venezuela, Paraguaipoa es fundada en 1880 como colonia militar y entrada de Venezuela al territorio wayuu desde donde se organizaron las expediciones esclavistas contra los wayuu. En 1896 desaparece el Territorio Federal Guajira y se crea el Distrito Páez y los municipios Guajira y Sinamaica (Pérez, 2004).

El crecimiento de la población de La Guajira obligaba a cultivar y tener tierras para la agricultura y la ganadería, lo que implicó la presión de los colonos sobre las tierras de los indígenas (Villalba, 2008), dando continuidad a la imposición de las nociones de espacio y lugar de acuerdo esta vez, con las necesidades de la República (Gupta y Ferguson, 2008). En 1850 se desplazó a los indígenas de sus tierras junto al río Ranchería y los colonos lograron tierras aptas para la vida pastoril y la agricultura, así como controlar el camino entre Riohacha y Sinamaica (que coincidía con la línea Riohacha-Pedraza-Sinamaica que la Corona trató de instituir en 1770) (De la Pedraja, 1981).

El comercio de perlas persistió pero ya no era tan importante como en el período colonial; ahora se comerciaba con textiles, aguardiente y ganado. Riohacha se convirtió en un centro de comercio importante y los indígenas preferían desplazarse hasta allí para evitar estafas e intermediarios y para acceder a mejores productos. En 1845 una expedición militar venezolana recorrió partes de La Guajira colombiana provocando protestas en el gobierno de Bogotá; los venezolanos pasaban al lado colombiano de la frontera a contratar indígenas para que trabajaran allá, pero esta contratación era más bien captura. Entre 1867 y 1884 hay noticias de capturas de nuevos “contratados” que luego podían ser vendidos como esclavos desde La Guajira hasta Curazao y las Antillas (De la Pedraja, 1981; Paz Reverol, 2019).

En las décadas de 1880 y 1890 Colombia se enfrentó a negociaciones con Venezuela por sus límites. En el tratado Suárez-Unda de 1884 rechazado por el senado venezolano y en el tratado de 1896, el gobierno nacional insistía en entregar a Venezuela la mitad de La Guajira colombiana y una porción de los Llanos a cambio de concesiones comerciales y derechos sobre la navegación fluvial; la opinión pública colombiana no

permitió la aprobación del tratado, pero estos intentos muestran la ambigüedad fronteriza regional. Tal y como planea Uribe (2017) las medidas de los gobiernos colombianos para salvaguardar sus fronteras durante el siglo XIX fueron insignificantes.

Si en la colonia no se logró un dominio de estas tierras (o no se pretendió) pues nunca se tuvo una fuerza expedicionaria en La Guajira, en la República su consolidación fue difícil puesto que buena parte de ella quedó del lado colombiano y en éste, las múltiples guerras civiles agravaron el problema fiscal. La insuficiente relación entre el gobierno central y las élites regionales se agravó con la independencia, situación que concluyó con la institucionalización del contrabando en La Guajira colombiana.

Si bien, no todos los pueblos indígenas son o se consideran una nación, ni necesariamente todas las naciones son reconocidas como Estado, como sucede en el caso palestino (Bishara, 2017) o el wayuu, este breve recuento histórico nos ayuda a identificar los procesos de configuración de lo wayuu con determinada unidad territorial, cultural, étnica, lingüística y política, así como una comunidad de sentimientos, costumbres, derechos o recuerdos compartidos (López, 2019) que construirán, como veremos, un concepto propio de la nación wayuu.³²

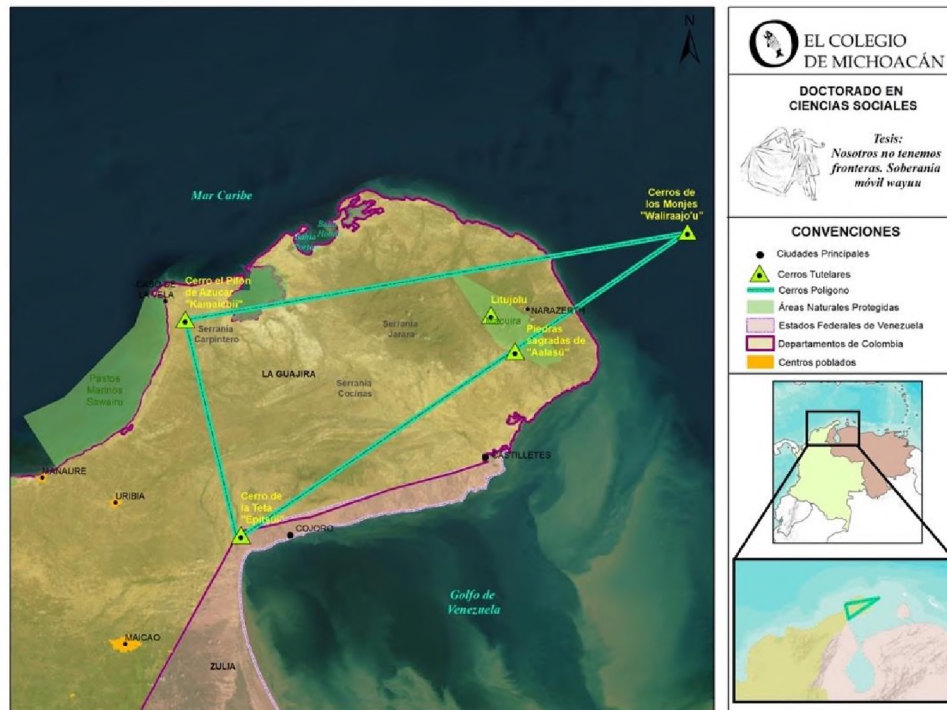
Pese a la organización político-administrativa descentralizada, los wayuu tienen una marcación de un territorio mayor que llaman la nación wayuu y en ocasiones, la gran nación wayuu, con un superlativo que compensa la pérdida. Esta forma de denominación es una metáfora que emula la estatal y que, recuerda lugares sagrados entre Colombia y Venezuela, topografías narrativas de paisajes históricos y morales (Rappaport, 2004; Basso 1990; Liffman, 2012). Guerra, Riaño y Moreno (2020) plantean que los cerros tutelares para los wayuu son: *Epitsü* o Cerro de la Teta, elevación entre Colombia y Venezuela aunque en jurisdicción del primero; *litohjo* o Serranía de la *Makuira* en jurisdicción de Colombia donde se asume que está el origen wayuu; *Kamaichi* o lo que se conoce como El

³² López (2019) hace un recorrido histórico del concepto de nación y su definición. Hasta el siglo XIX, las naciones eran identificaciones del territorio de origen, posteriormente con las revoluciones, el concepto moderno de nación se iguala al de Estado y pueblo soberano. De esta transición se produce la idea de que las naciones deben querer constituir un Estado y de que nación es diferente a etnia (López, 2019). La propuesta de soberanía móvil muestra las tensiones entre el reconocimiento y la soberanía popular en los sujetos que han sido diferenciados étnicamente, y hace evidente que algunos pueblos como el wayuu (aunque no así todas las “etnias” o pueblos racializados), construyen su idea de nación con el fundamento de su identificación étnica. Lo interesante de los wayuu es que la binacionalidad y la necesidad de movilidad transestatal, cimientan su argumento soberano.

Pilón de Azúcar en el Cabo de la Vela, que ahora hace parte de la jurisdicción de Colombia, pero durante un tiempo fue parte de la Capitanía General de Venezuela; y los Cerros de Los Monjes llamados también *Waliracjo'u* ubicados en Venezuela (Ver imagen 2). Estos cerros forman un triángulo que construye la geografía mítica y humana de la historia territorial wayuu (Riaño et al., 2020), una nación con hitos que se expresan a su vez en historias relatadas por los abuelos a sus descendientes. Estos tropos de humanos que se petrifican en cerros son frecuentes en las historias de diversos pueblos indígenas y su proceso de territorialización (Rappaport, 2004); quienes narran estas historias establecen una relación entre el caminar, la mnemotecnica de lugares importantes a través de los relatos, y su observación en las elevaciones.

Según algunos relatos wayuu analizados por Weildler Guerra, Pilar Riaño y María Luisa Moreno (2020), los tres cerros tutelares de la Guajira bajaron de la Sierra Nevada explorando caminos. En la historia, estos tres hermanos caminaban buscando agua y alimento. En el camino cada uno de ellos, se va quedando. Uno de ellos, *Epitsü* (Cerro de la Teta) les dijo a sus hermanos que se había enamorado de una mujer y de ese lugar que tenía la forma de un pecho de mujer, que es lo que se conoce como el Cerro de la Teta. Los dos restantes siguieron su camino hacia el Cabo de la Vela. *Kama'ichi*, el segundo hermano, se enamoró del mar, y se quedó en el Cabo de la Vela. El tercer hermano siguió su viaje y llegó al borde de la península, se enamoró de la tierra fértil y el agua y se asentó allí (Riaño et al., 2020; Guerra, 2019). Esta historia relaja normas wayuu como la matrilocidad, la poli-residencialidad y el movimiento constante en busca de agua, alimento y tierras fértiles. Tropos de movimiento por la península, caminar por ella como hermanos asentados en diferentes lugares. Recordar estos hitos es garantía de la pervivencia de la nación wayuu. La nación wayuu no está delimitada a la forma estatal como lo hicieron los Estados-nación, puesto que no fue reconocida una vez se crearon las repúblicas; la construyen sus habitantes colectivamente como una nación transestatal que permanece activa por la memoria inquietante wayuu. Esta memoria se traerá a colación en los diferentes capítulos a partir de hechos o relatos históricos en los que entre otras cosas, aparecerán lugares representativos ubicados en los dos países, y con prácticas cotidianas a través de la frontera, así como la idea persistente de la nación wayuu.

Imagen 2. Mapa Cerros Tutelares



Fuente: Elaboración propia con base en el documento de Guerra, Riaño y Moreno, 2020. Procesamiento digital Kateryn Peña.

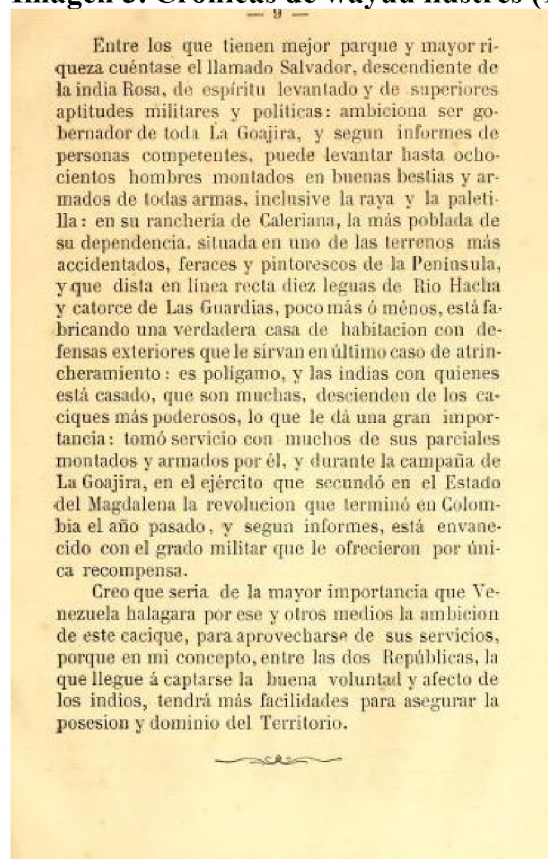
Esta memoria inquietante de la nación wayuu cimentada en la reputación rebelde y la historia nacional wayuu, enlaza y justifica acciones cotidianas de la práctica política wayuu, que pueden leerse como una afirmación soberana por un lado, o una acción política perversa, por otro. Tal es el caso de unas votaciones que vi en el municipio de Uribia³³ en 2019 y que eran especiales porque tenían a un candidato indígena por primera vez como contrincante de los *arjuna* (no wayuu) en la “capital indígena de Colombia”³⁴. Para estas elecciones los wayuu articularon su voto como nación, como explicaré en detalle más adelante, lo que en las lecturas políticas tradicionales se entiende llanamente como compra y venta de votos. Llegué a Uribia un día antes de las elecciones. Había expectativa entre

³³ Uribia, al norte de la península, es un municipio de 8,200 Km² y 21 corregimientos, mayoría de población wayuu, y además de los más pobres del país, con calles sin pavimentar y dificultades para el acceso al agua en medio del desierto. Se llamaba ranchería wayuu de Chitki hasta 1935 que se la refundó con el nombre de Uribia, en honor al caudillo liberal Rafael Uribe Uribe (1859-1914) (Alcaldía municipal de Uribia, 2023).

³⁴ En las últimas elecciones hay mayor participación de wayuu como candidatos en los diferentes espacios electorales, en tanto los partidos políticos tradicionales han entendido la importancia de incluir a los indígenas en sus listas electorales.

quienes se agrupaban para garantizar el éxito electoral del primer candidato wayuu en Uribia. El comando (como se conoce en La Guajira a las coordinaciones de campañas políticas) tenía murales que parecían sacados de historias épicas. La imagen del candidato, Bonifacio Henríquez Palmar, acompañada de otros wayuu famosos por sus peleas contra los españoles en la época colonial, mezclaba pasado y presente con ilustres indígenas, todos altos y fuertes.

Imagen 3. Crónicas de wayuu ilustres (1878)



Fuente: Foto del texto *La Goajira y los puertos de occidente* de Alejandro Goiticoa (1878, p. 9).

En la pared del comando se apreciaba a Arijina Ipuana o Coquibacoa, secuestrada por Alonso de Ojeda (1468-1515), y quien luego atacaría la fortaleza de Santa Cruz. Arijira era el recuerdo de la primera resistencia a la “conquista”.³⁵ También estaba dibujado en el mural José Antonio de Sierra o Capitancito, mestizo de ascendencia wayuu, líder del

³⁵ No hay información histórica exacta de Arijina ni las fechas de estas acciones, pero se documentan maltratos a los indígenas por parte de los primeros colonos desde 1549.

movimiento armado del 1 de marzo de 1769 en El Rincón, rebelión generalizada de wayuu contra españoles. Y Yaurepara,³⁶ guardián del camino de Sinamaica, corredor por el que se trazó la frontera y en el que se libraron constantes luchas para atacar los fuertes construidos por los españoles y las zonas de comercio indígena (Quintero et al., 2000).

Las prácticas visuales como diría Zamorano (2017) son “un sitio polémico de la política” (p. 285) y en este caso contribuyen a crear imaginarios políticos basados en lo que se interpreta como aglutinante de la nación wayuu; sus próceres, se instituyeron como antesala de la candidatura de Bonifacio, en un claro vínculo anticolonial y una estética romantizada del pasado. El mural de estos líderes, junto la imagen de Bonifacio, estaba ahí para recordar a la nación wayuu y sus próceres, que con la llegada del nuevo líder indígena a la alcaldía de Uribia, retomaba su rumbo, luego de haber sido administrada por *ar.juna*. Esta estética construía una narración épica del pasado exaltando la indigeneidad, y vinculando las resistencias frente a los españoles, con el presente electoral de este municipio, en el que se imaginaba la figura de Bonifacio, consolidando la comunidad wayuu para gobernarse a sí misma.³⁷

³⁶ En 1799, Martín Rodríguez, Yaurepara y Parieme (líderes goajiros) firmaron un tratado con los españoles. Los guajiros se comprometían a no llegar armados a Sinamaica y a dejar que los españoles recorrieran su territorio sin pagar tributos ni peajes. Este pacto se rompió cuando los españoles mataron a dos importantes líderes guajiros sin pagar daños, lo que trajo una retaliación (Hylton y Durango, 2022).

³⁷ Vale la pena recordar que con la Ley 89 de 1890 los indígenas del territorio de Colombia, entre ellos los wayuu, fueron declarados salvajes y se les excluyó de la constitución. Se les negó su capacidad de autogobierno que se delegó a los misioneros católicos. Este tutelaje duró hasta la constitución de 1991, pero hasta la fecha siguen existiendo prácticas tutelares que obstaculizan la mayoría de edad indígena (Grisales, 2021).

Imagen 4. Campaña de Bonifacio



Fuente: Facebook Bonifacio Henríquez Palmar.

Imagen 5. Los héroes wayuu



Fuente: Ilustración del artista Luis Eduardo Loaiza para este proyecto, basado en fotografías propias.

Las cédulas colombianas de los ciudadanos venezolanos wayuu sirvieron para garantizar el triunfo y la organización momentánea de una comunidad articulada con un fin, tener un gobernante wayuu, en un municipio predominantemente indígena. En ese caso los wayuu usaron los documentos como habitantes de un territorio transnacional dibujando su delimitación soberana; tanto wayuu que vivían en Uribia, como otros que venían de Venezuela, concurren a la jornada electoral para esta votación. En esta práctica, se revela el dialogismo (Bajtin, 1982) que contribuye a consolidar la soberanía móvil wayuu: desde adentro de un rito clave de la democracia liberal como las elecciones, se asoma (en respuesta) una soberanía, una nación, y una ciudadanía distinta, que apela a otras formas de legitimidad.

Esto que pudiera parecer una historia particular, no es exclusivo de los wayuu; tiene que ver con cómo las identidades vernáculas producen narrativas culturales nacionales propias con intenciones e interpretaciones políticas que a veces entran en competencia y a veces en alianza con la narrativa estatal. Lomnitz (1995) explica que la narrativa de la cultura nacional, aquello que compartimos, es experimentado de manera variada entre dominantes y dominados, aunque haga alusión a elementos comunes y hegemónicos; coincido con el autor en que el estudio de la cultura regional es fundamental para otras comprensiones nacionales. La soberanía móvil wayuu pretende equilibrar la relación de dominación, en un movimiento y un posicionamiento, momentáneo pero constante, de los wayuu con relación a los Estados; este estudio procura mostrar desde el punto de vista wayuu, experiencias, signos que consideramos compartidos en la política nacional, con experiencias diversas a partir de la práctica política y cultural de algunas personas wayuu.

Si bien no todos los hablantes se alinean con el discurso de la nación wayuu (algunos simplemente se van con algún peso en el bolsillo, u otro beneficio representado en alimentación y transporte para visitar a su familia), esta práctica no se valora en la diada legal-ilegal como lo hace la ley, sino a partir de memorias de guerras anticoloniales y de la sensación de legitimidad por ser “dueños” del territorio, estableciendo un orden de hecho sobre sus derechos de vivir a su modo (Uribe, 2023). Creer que tienen el derecho a votar en los dos países hace parte de la posición de legitimidad en la que los hablantes wayuu enmarcan su discurso *-footing*, concepto que acuña Goffman (1979) para esta acción-. Este posicionamiento los vuelve la audiencia (Rutherford, 2012) de la narrativa de los líderes

wayuu, que le ponen nombre a esta acción bajo la tutela de la nación wayuu, creando un tipo de ciudadanía transnacional de facto.³⁸

La nación wayuu no es un proyecto unificado puesto que la estructura de organización clanil no permite que alguien tome la vocería por todo el pueblo (aunque la estructura electoral o de representación política pugne por establecerlo así). Incluso a nivel familiar, solo puede hablar por la familia quien esté autorizado por la autoridad tradicional. Entonces la idea que, para mí, mejor representa la nación wayuu, es una nación en red que se articula y desarticula a necesidad a través de linajes. La nación wayuu se construye en episodios en los que los wayuu tejen lazos de un lado a otro de la frontera estatal en diferentes ámbitos de su vida como por ejemplo el borramiento de la frontera que se usa para fines políticos, de tránsito o abastecimiento.

La frase “Nosotros no tenemos fronteras” es un acto de habla performativo³⁹ que he delineado brevemente hasta acá. Cuando los wayuu votan como nación en las elecciones de los dos países en lo que los Estados llaman trasteo de votos, pero mediante lo cual los wayuu articulan una ciudadanía transnacional;⁴⁰ cuando compran productos en un país y los venden en otro en lo que el gobierno ha catalogado como contrabando pero ellos defienden como un derecho para paliar las crisis primero en Colombia y luego en Venezuela asociado además a una tradición de comercio; la manera en que se refugian en un lado u otro cuando hay guerras interclaniles o los persiguen actores armados activando sus lazos de parentesco, son ejemplos que configuran la soberanía móvil y construyen la nación wayuu. También lo son, como veremos en los capítulos de este trabajo, el uso creativo de los documentos que

³⁸ En sus inicios, el concepto de ciudadanía está atado al de nación y por consiguiente, al de patria; Liliana López (2019) dice que el lenguaje de la intelectualidad criolla, de características emancipadoras, apelaba a premisas universalistas y no a presupuestos particularistas, esto implicó una ciudadanía cívica más que etnocultural. El problema es que la promesa de una ciudadanía universal fue incumplida para los indígenas, y también que, para los pueblos binacionales, hay otras formas de ciudadanía que no se atan a un solo Estado.

³⁹ Para Austin (1996) los performativos son actos de habla que realizan cosas, no se analizan como ciertos o falsos, sino que existen en la medida en que se enuncian, se ponen en acto. Derrida (1982) hace énfasis en la iterabilidad del lenguaje, que carga el pasado e incluso la posibilidad del futuro, la promesa.

⁴⁰ Los estudios transnacionales aparecen con fuerza a partir de la década de 1990, asociados a la migración, la globalización y la construcción de comunidades transnacionales (Castro, 2005). Étienne Balibar (2012) argumenta que la territorialidad y la soberanía nacional, impiden la circulación de ciertos individuos y grupos, lo que va a su vez en contravía de la democracia y la soberanía del pueblo (p. 21). El autor propone una ciudadanía nómada o diaspórica con relativa independencia del territorio, de tal manera que las personas tengan derecho de circulación y dentro de ciertas condiciones, de acogida (Balibar, 2012). La ciudadanía transnacional wayuu a la que hago referencia, no es de carácter mundial, sino circunscrita a su circulación y acceso a derechos en la nación wayuu.

hace efectiva la transnacionalidad aunque ello implique tener doble identidad; el tránsito por las fronteras estatales como si no existieran; o los sueños, que activan otra forma de movimiento entre seres y dimensiones afectivas con mandatos vinculantes para la nación wayuu. Las dimensiones afectivas hacen alusión, siguiendo a Stewart (2003; 2007), no tanto a las emociones, sino a aquello que acumula resonancias como tensión o inquietud, pero también como promesa o posibilidad, lo emergente que puede causar impacto en la frontera entre lo real y lo virtual.

La nación wayuu es un signo de memoria, pero a la vez una promesa, como diría Derrida (1982) sobre los performativos. La gran nación wayuu es un performativo que habla con una audiencia que la reconoce y que se reconfigura cada vez que se construye en el habla (Rutherford, 2012), está anclada al pasado y al futuro, y se ejerce en el presente. Los tiempos y espacios wayuu van y vienen en un movimiento capaz de vincular diferentes esferas simultáneamente. La construcción de la nación wayuu, que no cuenta con el aval estatal, es posible gracias a la soberanía móvil wayuu: acciones constantes y espontáneas mediante las cuales los wayuu afirman su poder para vivir en relación con los Estados, que emergen y recuerdan la historia nacional wayuu.

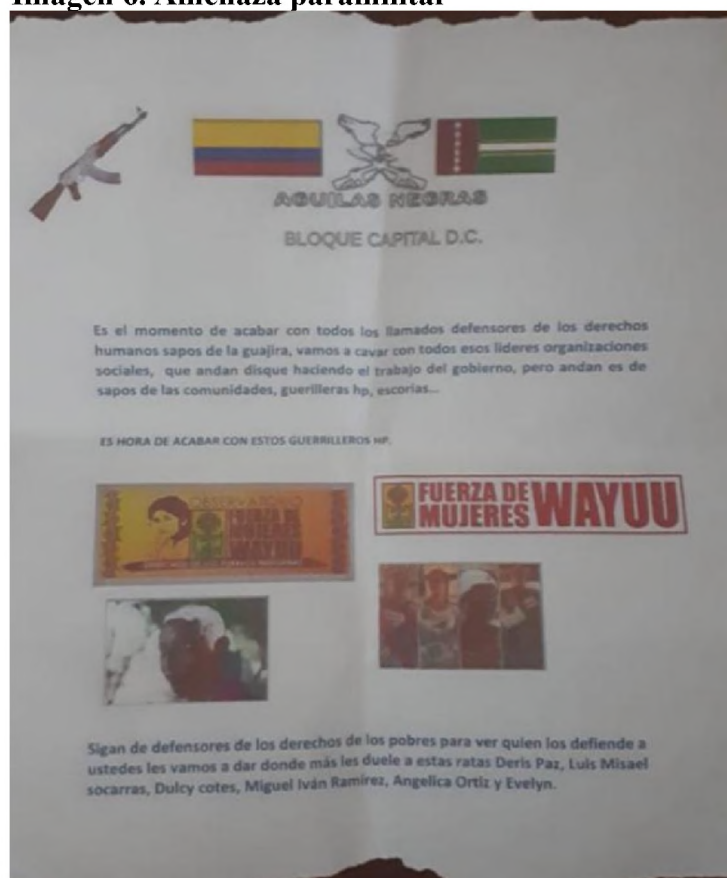
3. Apuntes Metodológicos y Esbozo Capitular

En 2007 llegué a La Guajira de la mano de mi asesora de la tesis de maestría que se encontraba investigando para el Grupo de Memoria Histórica en Colombia, ahora, Centro Nacional de Memoria Histórica, que indaga sobre la memoria asociada al conflicto armado en el país. El caso de los wayuu era central para entender el uso de los paramilitares de los regímenes de género y normas culturales de las comunidades, para amedrentarlas y debilitarlas.

Los paramilitares mataron y desaparecieron a mujeres de una familia en el puerto natural Bahía Portete, intocables en las guerras wayuu, y desmembraron cuerpos que no pudieron tener su debido entierro; esto, dramático de por sí, lo es más para los wayuu quienes hacen largos entierros a los muertos en los que se convoca todo el clan, e incluso cuentan con un segundo entierro de exhumación. La mortuoria wayuu está asociada a los cementerios como marcadores territoriales, por eso el acto paramilitar tuvo un impacto

devastador. Los muertos les hablaban en los sueños a los vivos y les pedían venganza o encontrar sus cuerpos para restablecer el equilibrio (Ochoa, 2011). Una vez desmovilizados (entre 2003 y 2006), quedaron reductos de los paramilitares en todo Colombia. En La Guajira, las Águilas Negras siguen haciendo persecución de quienes se enfrentan a los proyectos extractivos o defienden los derechos humanos, como me contó una amiga, que conservaba el panfleto con el que la amenazaron por debajo de la puerta de su casa.

Imagen 6. Amenaza paramilitar



Fuente: Foto propia de 2018.

Para muchos wayuu, los sueños condensan otro tipo de mandato que no es el estatal, pero con una fuerza realizativa que obliga a la acción. Los sueños de los sobrevivientes de la masacre paramilitar de Bahía Portete, como elementos fundamentales del equilibrio vital, abrieron mi campo de indagación a otras experiencias que usualmente se ubican en el plano religioso o espiritual. Graeber y Sahlins (2017) sugieren que en algunas sociedades existen meta personas que tienen poder sobre la vida y la muerte de los habitantes de determinados

entornos. Entender que esta fuerza onírica obligaba a acciones colectivas y guiaba de manera contundente las relaciones y la organización social wayuu, con un nivel de institucionalización, abría una ventana hacia la soberanía móvil wayuu en tanto los mandatos se trasladaban entre mundos tangibles y no tangibles, así como entre diferentes seres y autoridades entrelazadas en la ejecución del mandato. Esto a su vez concuerda con cierta concepción de la autoridad wayuu que no se concentra en una sola persona, sino que está dispersa de acuerdo a la actividad. La *oïistu* o sanadora, el palabrero, la autoridad tradicional o *alaïila*, ejercen en momentos diferentes y en intermediación con diferentes niveles de poder (Ardila, 2009).

Inicié la investigación doctoral en el 2018 y la culminé en 2023; hice trabajo de campo por temporadas de inmersión en La Guajira en Colombia y en Venezuela en el transcurso de estos años. A partir de 2015 y debido a la crisis en Venezuela, en La Guajira colombiana se veía más población venezolana, tanto que había parques enteros donde dormían los inmigrantes, y las personas de La Guajira encontraron en ello una forma de empleo, adaptando cualquier lugar con un colchón en el piso y acceso limitado a agua como hospedajes con pago al día. Las personas wayuu que venían de Venezuela por lo general llegaban donde familiares. Esta diferencia hace parte de la construcción de la nación wayuu, como una red articulada, aparecía inminente mediante la activación de lazos familiares y motivó mi indagación por la soberanía móvil wayuu.

Debido a la pandemia del coronavirus, mi trabajo de campo se vio interrumpido por temporadas; cuando no podía ir, mis amigas wayuu realizaban entrevistas con sus familiares monolingües⁴¹, personas mayores de los 70 años, especialmente abuelos y abuelas. Estas entrevistas eran conversaciones informales alrededor de temas que discutíamos previa y mutuamente. Alrededor de esta información establecíamos conversaciones y nuevas preguntas que iban y venían y se enriquecían de su discusión interna. Especialmente agradezco a Estefanía Frías Epinayú por esa labor, así como por sus asesorías en wayuunaiki (lengua wayuu) y nuestras largas conversaciones y revisiones detalladas de cada palabra en esta lengua.

⁴¹ Los wayuu son en su mayoría bilingües (castellano y wayuunaiki), pero hay alguna población monolingüe; se dice que 97% de los wayuu hablan wayuunaiki, y de este 97%, el 32% no hablan castellano (Cortés, 2016).

Por lo señalado anteriormente, esta investigación tuvo un componente colaborativo importante tanto en el acercamiento a los relatos de población monolingüe, como en el proceso de lectura. Estefanía leyó mi trabajo y me hizo recomendaciones y puntualizaciones que incorporo, y que ella a su vez, consultó con sus abuelos. Las explicaciones detalladas que hago de la lengua dentro del texto, provienen de su orientación, y su variable dialectal es de la media Guajira, propia de las personas de la sabana. La toponimia es otra forma de memoria indígena (Escobar, 2022) que he procurado rescatar; el análisis del lenguaje fue indispensable en diferentes momentos de este trabajo y Estefanía lo enfatiza cuando separa las palabras y busca la etimología en su lengua, tratando de enlazar significados culturales más profundos y menos evidentes.

Además de las prácticas convencionales de la etnografía, como estar y recorrer diferentes espacios de la nación wayuu, recurro a las lustraciones cuando las fotos no fueron posibles, o tenían problemas técnicos por la dificultad de fotografiar en ciertos entornos o lugares. El análisis de la temporalidad atraviesa todos los capítulos y ofrece al lector otro punto de vista, asociado a la soberanía móvil wayuu y sus cronotopos. Me centré también en el análisis de los documentos nacionales de cada Estado y los pasaportes como fuentes de información de la transnacionalidad wayuu, análisis presentes en los capítulos uno y dos. Los documentos son como dice Horton (2020), la evidencia tangible de la inscripción burocrática y permiten ver el proceso de ingreso a las burocracias estatales y las resistencias al mismo; la ley como artefacto humano y su proceso de construcción y contestación (Horton, 2020). También, siguiendo a Kernaghan (2012) trabajé especialmente en el capítulo dos, los caminos como lugares de disputa política en los que se produce soberanía móvil wayuu o soberanía estatal, acorde con su uso, transformaciones y las reglas asignadas al movimiento; ensamblajes históricos y materiales que pueden ser metáfora o dispositivo mnemónico (Kernaghan, 2012). La memoria inquietante en tanto persistente (Derrida, 2012) es objeto de análisis en este trabajo en el capítulo dos y tres. Finalmente en el capítulo tres, analizo los sueños por lo que la etnografía fue mostrando en las conversaciones cotidianas con mis amistades wayuu una vez se levantaban. Esto me llevó al análisis de lo espectral, como residuos y huellas de los acontecimientos humanos que aunque invisibles, están presentes con densidad en la interacción cotidiana (Orrantia, 2012;

Rodríguez, 2011) y otro modo de movimiento asociado a los posicionamientos frente a la autoridad.

Si bien hay amplios estudios sobre los wayuu, la mayoría son narraciones pormenorizadas tanto en Colombia como en Venezuela (de manera independiente). Por nombrar algunos trabajos, puede encontrarse estudios sobre la poligamia o poli-residencialidad, aspectos espirituales, medicinales, resolución de conflictos, sueños o mortuoria (Perrin, 1992; Goulet, 1981; Saler, 1987; Guerra, 2002; Alarcón, 2006; Nájera y Lozano, 2009). Otros se refieren a conflictos territoriales a causa del contrabando, el extractivismo, el acceso a la salud o la presencia de actores armados (Echeverri, 2003; Aguilera, 2003; Orsini, 2007; Puerta, 2010; Ochoa, 2011; Chacín, 2016; Jaramillo, 2014). A su vez, hay un grupo de autores que hacen análisis históricos wayuu (Barrera, 1988; Barrera, 1990; Polo, 2011; Polo, 2012; Paz Reverol, 2017; Pérez, 2004). Hay otro tipo de estudios que más recientemente, analizan la binacionalidad wayuu (Guerra, 2007; Puerta, 2010; 2020; 2022; Paz Reverol, 2017; Valencia, 2023). Mi indagación abordó muchos de estos y otros trabajos, para comprender la binacionalidad más bien como nación wayuu que construye un tipo de soberanía móvil.

Además, dialogo con un grupo de importantes académicos wayuu como Estercilia Simanca Pushaina (2004; 2018; 2024) y sus cuestionamientos a la inclusión ciudadana wayuu, Carmen Paz Reverol (2017; 2019) con sus trabajos históricos y alrededor de los sueños; y Weidler Guerra Curvelo (2015; 2019; 2020), quien ha reflexionado sobre la cultura y ontología wayuu. También fue relevante otro grupo de intelectuales orgánicos wayuu con los que conversé como Jazmín Romero Epiayú, Manuel Román, Dulcinea Montiel, Estefanía Frías Epiayú. Los wayuu cuentan con escritores reconocidos como Nemesio Montiel, Jayariyú Frías Montiel, Miguel Ángel Jusayú y Vito Apüshana (Miguel Ángel López Hernández), Miguel Fuenmayor, Rafael Mercado Epiayú, Guillermo Jayariyu, Hilario Chacín, algunos aparecen como referencias en este trabajo, y hacen parte de los relatos de la nación wayuu.

Imagen 7. Pendón ONG Nación Wayuu



Fuente: Foto propia en una movilización social.

A causa de mi nacionalidad colombiana, así como mi trabajo previo en la Guajira colombiana y la disponibilidad de información, la investigación puede aportar mayor información de lo que sería el lado colombiano, aunque procuré equilibrar el desconocimiento previo con indagación sobre las dinámicas de Venezuela y colaboradoras wayuu con territorio ancestral en ese país.

No quisiera presentar estos relatos como el universo wayuu, y en ese sentido este trabajo se distancia de ciertas formas de indigenismo esencialista, tradicionalizador y romantizador. No existe algo así y lo que narro es también mi interpretación mediada por las personas con quienes conversé. Lo que me han contado no son universales sobre el “ser wayuu”, sino interpretaciones familiares, según los relatos de los abuelos y la actualización que cada familia hace de una tradición que, si bien tiene elementos compartidos, es dinámica y se entremezcla con el lugar de residencia y las contingencias y experiencias de sujetos diversos en el presente. En ocasiones lo que decía alguien era interpelado como falso por otra persona, partes de una realidad extensa pero no acabada.

Asimismo, personas wayuu que viven en las ciudades y tienen una experiencia múltiple entre las formas de vida wayuu y *arjuna* como Estercilia, abogada y literata wayuu, hija de madre wayuu y padre afro, consideran que ciertas descripciones establecen una esencia identitaria que radicaliza la otredad y la ubica en lo tradicional. Esto es lo que hace la representación moderna, situar lo que aparentemente no le corresponde en el

estancamiento, subdesarrollo o anacronismo. Como afirma Fabian (1983) “Se necesita imaginación y coraje para pensar qué pasaría con Occidente (y con la antropología) si su fortaleza temporal se viera repentinamente invadida por el Tiempo del Otro (sic)” (p. 35). El caso wayuu invade categorías clásicas como soberanía, nación o ciudadanía con otras interpretaciones enmarcadas en la nación wayuu, como se expone acá, tratando de crear comunicación, es decir, tiempo compartido (Fabian, 1983), experiencias coexistiendo y creándose mutuamente. Trato de ver aquello que escapa de una determinada hegemonía cultural y política para comprender lo que parece disonante o divergente a la lógica estatal, pero qué, como nos muestran las historias wayuu, establece un diálogo inevitable con ella creando otras realidades políticas.

La idea de este trabajo no es hacer un paralelo de la forma estatal y wayuu de hacer política, pues en todo caso no habría una manera pura y no contagiada de cada entorno, sino mostrar que los análisis sincréticos de la política (Lomnitz, 1992, como se citó en Liffman, 2012) pueden ser más útiles para la construcción de otras políticas con relaciones de reciprocidad equivalentes, si las experiencias locales de soberanía se analizan de manera creativa, en vez de leerlas como proyectos políticos fallidos, o proyectos morales perversos (Serje, 2011).⁴²

Mis interlocutoras son sobre todo Estefanía, Estercilia, Jazmín, Dulcinea, Ana Kai, Nataly, y Alcides, personas wayuu de clanes diferentes. En su mayoría mujeres debido a la facilidad que una mujer tiene para acercarse a otra, y también a su relación activa en las comunidades, lo que favorece su interlocución informada. Pablo Jaramillo (2014) plantea que debido a las lógicas de guerra wayuu, las mujeres tienen mayor movilidad que los hombres, pues en sus guerras, ellas no son objeto militar y, por ende, asumen el liderazgo sin considerarse en riesgo. Además, cuando ellos ocupan posiciones de liderazgo, salvo en el caso de ser autoridades tradicionales, se les acusa de hacerlo en beneficio propio. Dice el autor que las mujeres son emisarias o mediadoras de la autoridad masculina, que actúa como motivación. En el trabajo de campo de Jaramillo (2014), que abordaba la

⁴² Como alternativa a estas visiones, otros han hablado de presencia diferenciada del Estado (González, 2003; Uribe, 2023), rostros del Estado que producen efectos de estatalidad en momentos y espacios concretos (Piedrahita y Sánchez, 2021), o su entendimiento como un ideal inalcanzable que empíricamente es evidente en prácticas contradictorias que pueden actuar contra sí mismas (Suaza y Martínez, 2016), por nombrar algunas. Estas lecturas contemporáneas del Estado, no interpretan como patología la competencia por la autoridad, sino como parte de la naturaleza del campo estatal (Suaza y Martínez, 2016).

victimización paramilitar, los hombres usualmente se escondían en una posición defensiva, mientras que las mujeres eran las principales anfitrionas. Si bien en mi trabajo de campo, también me relacioné con hombres, ellas fueron mis principales interlocutoras y mi etnografía da cuenta de mujeres wayuu con liderazgo (que tampoco son todas las mujeres wayuu sino aquellas con prestigio y carácter), como expresión de una voz soberana (Bajtín, 1982) que en estas circunstancias, es móvil y femenina, capaz de posicionarse con autoridad. Propongo esta metáfora, asociada al papel de las mujeres en la guerra, quienes transitan por el territorio, llevando provisiones, noticias o alimentos, ejerciendo un tipo de poder diplomático.

Tres mujeres y un hombre de mis principales interlocutores nacieron en la Guajira colombiana y las otras tres en la parte venezolana. Estas personas a su vez me invitaron a sus viviendas y allí pude compartir y conocer a sus familiares, hombres y mujeres, que hicieron parte del trabajo de investigación, amablemente relataron historias, abrieron sus casas y espacios cotidianos a mi presencia. Las edades de las personas con las que más relación tuve varían, pero oscilan entre los 20 y los 70 años; hay quienes cuentan con condiciones económicas y laborales más establecidas en vínculo con las principales ciudades y otras con labores de orden más tradicional o en la economía del “rebusque”, es decir aquella que varía de acuerdo a oportunidades cotidianas. También debo agradecer a Evelin, lideresa wayuu y con territorio ancestral en la frontera, y Abdul y Adolfo egresados wayuu de la Universidad de Antioquia, donde trabajo, quienes compartieron conmigo sus historias; a Ana Carolina, venezolana que trabaja en un periódico indígena binacional, quien me acercó a sus colegas wayuu y respondió con gentileza a mis frecuentes preguntas.

En el transcurso de este trabajo y cuando hable por primera vez de cada persona, la iré introduciendo y describiendo con mayor detalle, para situar al lector en cada relación de interlocución. La tesis se distribuye como describo a continuación:

En el capítulo uno registro la soberanía móvil a través del uso creativo de los documentos como una revelación del don de la ciudadanía estatal como falso don (Derrida, 1995). La ciudadanía es una forma de reconocimiento estatal que se materializa en los documentos como certificación de pertenencia y los wayuu hacen un uso particular de ellos que nos remite a convenciones vernáculas del nombrar, en las que las escalas locales entran en relación con aquellas nacionales. La relación de equivalencia y pertenencia entre sujeto,

identidad y ciudadanía, fractura otras formas de nominación, relación y movimiento, y jerarquiza y administra los tránsitos (Echeverri y Acevedo, 2018). Al interior de cada Estado también se configuran jerarquías que impiden otro tipo de movilidad de posiciones y categorías sociales, capacidades de hacer-poder (la movilidad social ascendente, por ejemplo, especialmente para sujetos racializados). Por eso, los sujetos que se encuentran en desventaja en relación con los documentos (esto es al mismo tiempo en relación de inclusión frente a los Estados), hacen lo que yo llamo un uso creativo de ellos, y lo que Echeverri y Acevedo (2018) denominan hacer de los papeles algo intercambiable, moldeable e incluso descartable, como Maliniwas, abuelo de Estefanía, que cuenta que sacó su cédula para ayudar a un *ar:juna* de apellido Pastrana que quería ser presidente, y en dicha cédula se llama Germán Epiayu. Así sucede con mis amigas que tienen cédula de Colombia y de Venezuela, y una identidad diferente en cada una que sacan de un cofre de cristal de encima de la nevera a necesidad. Ejemplos como estos dan cuenta de otras formas de concebir los documentos y de presentar la identidad frente a los Estados, y en este capítulo abordo sus posibilidades y limitaciones para la construcción de soberanía móvil wayuu.

El segundo capítulo analiza las travesías transfronterizas wayuu en la frontera estatal y en los caminos ancestrales o trochas a través del comercio y de sus visitas de un lado a otro de la frontera en intervalos entre la legalidad e ilegalidad. Por ejemplo, cuando Nataly llama emprendimiento y comercio a traer material de construcción subsidiado de Venezuela para ofrecerlo a buen precio en Uribia, donde es costoso y difícil de llegar, y los gobiernos lo denominan contrabando. Nataly lo entiende como una forma de trabajo en entornos laborales precarios y autoriza el movimiento de objetos bajo esa premisa; los gobiernos, como un aprovechamiento ilícito. Este movimiento se da por las trochas puesto que, si Nataly pasara por la frontera, el material sería decomisado. Por otro lado, cuando la señora Dulcinea responde a los oficiales inquietos por su apariencia sobre si es o no wayuu: “¿Qué me vas a pedir papeles tú a mí? Yo te pido papeles a ti”, y se ubica en el lugar de quien autentica; esta acción hace parte de la inquietud wayuu con el cuestionamiento estatal alrededor de su movimiento, movimiento que activa la soberanía móvil y traza nuevas autenticaciones al movimiento transfronterizo.

Este capítulo (dos) también analiza la interacción entre la existencia de la frontera como límite tal y como la percibe el Estado en sus marcos de legalidad-ilegalidad, o como región o zona de interacción constante, como la perciben los wayuu bajo la lógica de la oportunidad y habitabilidad de su nación. Una y otra se producen mutuamente. Este capítulo analiza dos formas de cruces fronterizos (por la frontera estatal y por las trochas) con sus prácticas asociadas y lo que generan en una unidad territorial que se actualiza y se activa constantemente entre autenticaciones estatales y de la nación wayuu. Se trata no sólo de la regulación del movimiento, por un lado, y la resistencia por otro, sino de posicionamientos y concepciones alrededor del movimiento superpuestas y en relación.

El tercer capítulo versa sobre el vínculo entre la soberanía móvil wayuu, la muerte y los sueños. La muerte y los sueños entendidos como mandatos trascendentes ensamblados en diferentes figuras de autoridad wayuu, capaces de ordenar acciones y confluir en la construcción de territorialidad (Haesbaert, 2011; Liffman, 2012). Entes generadores de actos de habla con poder performativo (Austin, 1996) vinculante. Los sueños son un canal de comunicación que vincula el mundo de los muertos y los espíritus con el de los vivos. Articulan un movimiento que es importante para los wayuu y que se asocia con tránsitos entre espacios y seres de otra dimensión y autoridades de meta personas que estructuran las normas propias; tal vez por eso, a veces parece un mandato menos flexible, aunque se establezcan negociaciones mediadas por las formas de compensación y operación del mandato. Alcides por ejemplo recuerda en este capítulo un tropo wayuu recurrente y son los sueños de los abuelos que les anuncian dónde hay tierras con agua para moverse y establecerse cuando ha habido sequías. Esta forma de poblar a través de los sueños hace parte de una nación sin atributos jurídicos, pero sí afectivos de los wayuu. Los sueños son en ese caso guías y protectores de los wayuu siempre y cuando sean escuchados. También Nataly cuenta que los sueños le han anunciado muertes u obligado a actuar para evitarlas, o por sueños tuvo el mensaje de alerta cuando trabajaba como comerciante por la frontera, previo a que la atacaran hombres armados. Los sueños como guía y protección ordenan aspectos de la vida de muchos wayuu, y como actos de habla performativos (Austin, 1996) crean acciones que movilizan personas para hacer cosas revitalizando sus normas culturales. Este movimiento motivado por los sueños es descrito en este capítulo como parte de la cohesión wayuu y poder trascendente de la circulación del mandato.

Los sueños transmiten y a veces emiten actos de habla que las intérpretes refuerzan: restringen o autorizan la movilidad, previenen enfermedades, dan remedios, facultan o niegan el ingreso de proyectos extractivos, o simplemente informan lo inevitable para dar tiempo a los vivos de prepararse para una catástrofe, una enfermedad o la muerte. Comparo el poder que emana del soñar con el del Estado, capaz de tomar medidas que obligan a la comunidad a la que representa.

Etnográficamente los sueños me abrieron una posibilidad para pensar otras variantes de cohesión social y adscripción comunitaria que amplían la soberanía wayuu en tanto se relaciona con sus formas de hacer e interroga a la soberanía clásica que no entendería, como me dijo una funcionaria de Isagen⁴³, por qué una familia wayuu obliga a trasladar un cementerio de la zona de influencia de las turbinas eólicas, argumentando que los muertos no pueden estar en armonía con su sonido imparable. Este movimiento del cementerio alude al descanso de los muertos, sin el cual, los vivos pierden tranquilidad y se manifiesta en malos sueños, mal dormir y enfermedad. El capítulo tres abre un panorama de movilidad que no es exclusivamente desplazamiento geográfico, aflora la diferencia en la soberanía, alude al tránsito entre esferas de la vida wayuu y el ensamble con seres metahumanos que reposicionan el significado mismo de la soberanía, en el que los muertos y los vivos transitan y autorizan.

Finalmente, en el epílogo recojo los retos a la soberanía móvil wayuu, haciendo alusión a los reclamos de las mujeres frente a la violencia basada en género, que implica un cuestionamiento a cierta forma de tradicionalismo wayuu y exige en ocasiones la presencia jurídica estatal; la dispersión de los liderazgos que puede resultar en fragmentación y desconocimiento de las autoridades tradicionales y claniles; y la presencia de actores armados que se apoderan de los caminos wayuu, frente a la amenaza de su eliminación. Las conclusiones finales procuran recoger la discusión y el argumento central de la investigación.

⁴³ Empresa de generación y comercialización de energía.

Capítulo 1. Documentos

“Rhuma”

(Vito Apūshana)

Esta tarde estuve
en el cerro de Rhuma:
y vi pasar al anciano Ankei del clan Jusayú...
y vi pasar a la familia
de mi amigo “el caminante” Gouriyú...
y vi la sobrevivencia del lagarto...
y vi nidos ocultos de paraulata...
y vi a Pulowi vestida de espacio (...)
y vi el rojo del último sol del día...
y, ya a punto de irme, vi a un grupo de aríjuna
venidos de lejos,
felices,
como si estuvieran en un museo vivo.
(Apūshana, s.f., como se citó en Sánchez, 2018, párr. 4)

Introducción

Mo’ogluana es tía de Estefanía, una joven wayuu que conocí en la Universidad de Antioquia y fue mi profesora de wayuunaiki. Mo’ogluana, quiere decir que no ve bien, que se tropieza. Su otro nombre, Cecilia, se lo pusieron, dice ella, para hacer el papel que comenzaron a pedir los *aríjuna* para todo. Ese papel se extravió y cuando fue a Riohacha (capital del departamento de La Guajira, Colombia) a emitirlo de nuevo, supo que ya tenía otro documento de identidad en el municipio Manaure (Colombia), asociado al nombre Mariceli, de manera que no pudo re-expedir el de Cecilia.

Cecilia fue un nombre elegido cuando llevaba años usando Mo’ogluana; ambos provenientes de su abuela, fueron apropiados con afecto. En los casos en los que no hay identificación con el nombre de la cédula, quien porta el nombre es el documento más que la persona; como Mariceli, el tercer nombre que usa Mo’ogluana en un tercer documento. Del documento, así como de la identidad que pretende encarnar, emerge una posibilidad lúdica de múltiples avatares del yo (Yeh, 2017). Mo’ogluana recuerda que aquel documento que tenía en Manaure se lo “mandó a hacer”, como en una confección a medida, un líder de Manaure en “campañas de políticos”. Encontraron el nombre (Mariceli) en el mismo momento que hacían la diligencia: “De pronto dijo: ¡Qué nombre tan bonito! Y se lo puso

ese día” relata su hermano. No habló del nombre Cecilia ni del documento anterior; no sabe qué pasó, simplemente se renovó. Me sorprendió que no tomara en serio los documentos, desprovistos de su aura legal (Benjamin, 2024); la facultad de la lúdica para la burla al soberano (Rutherford, 2012).

En la comunidad nadie sabe quién es Mariceli, esa identidad momentánea se disipó en una cédula del año 2000, en la que le pusieron la edad de su prima Diana, y el acudiente que posó de padre fue su tío; hicieron una confección de la identidad del sujeto y sus lazos familiares para los funcionarios. Mo’ogluana es una mujer, que según su primo Toño, nació en 1974, aunque en la cédula actual dice que fue en 1979; a ella no le gusta la foto que acompaña el documento porque le “descarga sus bonitas energías”, deja algo de ella ahí. A diferencia del nombre que puede modificarse en uno u otro documento, la foto muestra algo más, que revela de manera más clara su identidad. Karen Strassler (2010) estudia el período poscolonial en Indonesia, y la incursión de la fotografía como parte de los documentos de identificación. La fotografía de los documentos de identidad procura una transcripción indicial de la identidad del sujeto, y esta idea de la fotografía como prueba, dio como resultado la idea de que la identidad se puede poseer y demostrar a través de la foto. Mientras el Estado intenta develar la identidad del sujeto con fotos, señas particulares, huellas dactilares, Mo’ogluana puede, frente al Estado, encarnar otra identidad heredada o desconocida y portar una esencia que no se revela en el papel, pero que pretende ser transparente en la fotografía. Lo mismo hacen aquellos wayuu que tienen además documentos en Colombia y en Venezuela.

Este capítulo analiza el uso creativo de los documentos como una afirmación soberana móvil, en tanto favorece el tránsito en la nación wayuu e identidades impermeables al Estado. Este uso de los documentos refleja otra concepción de la ciudadanía como intercambio prolongado de favores, haciendo la autoridad wayuu equivalente a la estatal, en un juego de posicionamientos y burlas mutuas.

La ciudadanía es la forma de reconocimiento estatal y una de sus materializaciones es a través de los documentos como certificación de pertenencia. Pertenencia a un lugar y a una identidad, a tal punto que, desde la perspectiva estatal, portar el documento de otro es un delito que alude a la usurpación de identidad ajena. El documento le pertenece a un

sujeto en la misma medida en que el sujeto le pertenece al documento; la persona es atrapada en las características documentadas.

Los Estados indexan el documento con la identidad para hacerlo intransferible. Establecen una equivalencia: documento-identidad. Como si en el documento, un pedazo de papel que atañe un código, una huella, una firma, un aval estatal, se reflejara una identidad. ¿Pero qué tipo de identidad? ¿Frente a quién y para qué se expone esa identidad? Es sobre todo una identidad institucional o como diría Gastón Gordillo (2006: 170) el *significante material de los derechos de ciudadanía*. Este autor sugiere que si bien los documentos hacen parte de las tecnologías de poder que contribuyen a la legibilidad estatal (Scott, 1998), también facultan a las personas para el acceso a derechos, lo que incrementa su poder por la vía de la identificación, y el reconocimiento. Los documentos son la prueba tangible de la inscripción burocrática, y en las prácticas cotidianas de documentación pueden verse relaciones de poder y resistencia (falsificación, imitación y subversión); los documentos son una de las cualidades en las que el Estado toma forma concreta, “rastros de papel”⁴⁴ de la vida de quienes los portan, que reflejan las desigualdades en la ciudadanía (Horton, 2020).

En cada país hay documentos más importantes que otros. En Colombia y en Venezuela la cédula es el principal documento de identidad y es usado con fines civiles, mercantiles, administrativos y judiciales. La cédula es el documento colombiano que certifica la ciudadanía de los mayores de edad. Se expide a los 18 años. Antes de ella se adopta la tarjeta de identidad que se puede diligenciar a partir de los siete años, y previo a ello, el registro de nacimiento. Se emplea para fines de identificación nacional, así como para ejercer el derecho al voto cuando se es mayor de edad. En Venezuela por su parte, la gente habla del registro, pero oficialmente se le conoce como cédula de identidad. Se expide desde los nueve años y se actualiza cada diez. Cuando la persona es mayor de edad es indispensable para votar y se usa como documento de identificación.

Para mis amigos wayuu los documentos tienen múltiples significaciones de las cuales me interesa destacar dos que fueron evidentes en el trabajo etnográfico: por un lado, permiten acceder a algunos derechos (aunque sea de manera paulatina, intermitente o

⁴⁴ Traducción propia del título de libro de Horton (2020), *Paper Trails*, expresión que alude a una evidencia contundente de alguna acción.

discrecional) que llegan como subsidios o accesos a beneficios diferenciados mediados por la etnicidad.⁴⁵ Por otro, es un favor que se le hace a un político en el momento electoral, un intercambio que genera reciprocidad. El uso de los documentos en buena parte de los wayuu (especialmente aquellos con mayor distancia del marco normativo estatal), es diferente al estipulado por los Estados, y puede ser catalogado de ilegal. Quisiera explicarlo a partir de otro punto de vista que evade interesadamente la interpretación legal y se ubica desde la perspectiva de la soberanía móvil.

Las nominaciones vernáculas asociadas a las formas de parentesco wayuu, como se describió en el caso de Mo'ogluana, hacen parte de algo que he denominado, de la mano de Rihan Yeh, la construcción de personas ensamblables. Si bien esto lo explicaré en detalle más adelante, baste decir por ahora que en algunos wayuu, la idea de persona individual que expone el liberalismo, se relaciona también, con otra figura de persona más propia, en la que los sujetos colectivos y antepasados están presentes. Por otro lado, argumento que la confección de los documentos, ese hacer la cédula con múltiples nombres, e incluso adoptar diversas identidades en cada país (Colombia y Venezuela), es una acción que evoca la unidad territorial wayuu por medio de garantías a su movilidad en los dos países y la activación de redes familiares a lado y lado de la frontera (se fragmenta la persona oficial para facilitar la unidad territorial wayuu).

Una tarde, en casa de mis amigas en Riohacha, capital de La Guajira, Colombia, comíamos arepa venezolana en la mesa del comedor, y conversábamos al son del ventilador. Dulcinea, Ana Karolina, Ana Kai⁴⁶, Nataly y yo charlábamos sobre los documentos en Colombia y en Venezuela, y les pregunté si tenían documentos de los dos países. Varias cédulas como se llaman en Colombia, y registros como se conocen en Venezuela, fueron sacadas de las billeteras y puestas en la mesa del comedor. Parecía una colección. Nataly, joven abogada wayuu que vivía en Maracaibo y vino recientemente a Colombia, tenía documentos colombianos suyos, de su esposo y su abuela. Ana sacó también de su billetera algunos documentos. Luego, se paró y de encima de la nevera trajo un recipiente de vidrio redondo que tenía los de su mamá. Había cédulas de Colombia y de Venezuela para cada persona, como si para tener la documentación completa se requiriera

⁴⁵ Rubiano (2022) cuenta que si bien hay subsidios económicos, alimentos o suplementos dietarios que reciben ciertas personas (infancias, adultos mayores), usualmente los reparten para toda la familia según la necesidad.

⁴⁶ *Ka'i* es sol en wayuunaiki.

tener la de los dos países. Estos documentos ya no eran solo de identidad, sino que ingresaban en nuevos circuitos y excedían su función como signos indiciales del Estado; creaban allí, en ese depósito en la nevera, una biografía sustituta, como plantea Strassler (2010) para otro contexto.

Imagen 8. Doble Identidad



Fuente: Ilustración del artista Luis Eduardo Loaiza para este proyecto, basado en fotografías propias.

Para los Estados la doble identidad es un acto ilegal. Con la reciente llegada de wayuu de Venezuela a Colombia (a partir de 2010 y debido a la crisis económica en Venezuela), esta conducta tiene efectos a la hora de registrar a los hijos que han sido reconocidos con los documentos (y otros nombres y apellidos) que sus padres tenían en Venezuela, apostillar y validar títulos académicos para el trabajo, acceder a determinados derechos en uno u otro país, o reconocerse en el nombre que aparece en el documento de un Estado en otro, como veremos en este capítulo.

El documento de identidad nacional es una forma de sujeción del súbdito al Estado que le garantiza su cobijo, y en ese reconocimiento se produce una territorialización ajustada al tamaño del Estado; no extiende sus límites, salvo en documentos de carácter internacional como los pasaportes, que no son documentos que tengan la mayoría de indígenas y requieren el aval del Estado del que se sale, y hacia al cual se ingresa. Esto es particularmente interesante para la conceptualización de la soberanía móvil, ya que esta forma de morar los márgenes estatales propicia cuestionamientos a los límites de la ciudadanía estatal. Varios autores han analizado el efecto de los documentos y su relación con el proyecto estatal moderno (Scott et al., 2002; Ferme, 2004; Torpey, 2000; entre otros); retomándolos, quisiera observar huidas a este atrapamiento o la eventual aceptación de la identidad estatal en convivencia con otras territorializaciones que compiten con las estatales y sus formas de crear identidad.

La vida cotidiana requiere de la mediación de sellos, autorizaciones y firmas en los cuales el uso de los documentos estatales se hace imprescindible para trámites tanto públicos como privados. El Estado genera incentivos irresistibles para que las personas se identifiquen como lo estipula: con un nombre y dos apellidos, el paterno seguido del materno.⁴⁷ Los wayuu conocen a las personas por nombres afectuosos que portan desde pequeños en su comunidad y con el clan, que es su mejor carta de presentación. Pese a los esfuerzos estatales, las denominaciones locales no desaparecen por completo, aunque disminuyan de acuerdo a las necesidades de las prácticas sociales (Scott et al., 2002).

A su vez, la expresión de una identidad reconocible por las fotos, en las que o más o menos joven, el rostro es similar, no así sus nombres que pueden cambiar en cada documento, narra una historia de vida familiar a partir de las peripecias frente a los Estados. Mis amigas que anteriormente tenían una vida, profesión e identidad en Venezuela, ahora estaban expuestas en Colombia a la dificultad de apostillar documentos y hacer equivaler (conmensurar) su experiencia académica y laboral. Este grupo de mujeres son en todo caso mujeres wayuu profesionales y con cierto rango de privilegios, así como conocimiento sobre la defensa de sus derechos, y aún así, parecían querer hiperdocumentarse para garantizar algún tipo de reconocimiento como ciudadanas transnacionales.

⁴⁷ Recientemente y de la mano de la acción de Estercilia Simanca Pushaina, abogada wayuu, esto fue modificado y las personas pueden registrarse con el apellido materno en primer lugar. Esto es un reconocimiento a la matrilinealidad wayuu que el modelo colonial había borrado.

Para analizar este dilema ciudadano asociado a la identificación y que se expresa entre otras cosas, en el uso creativo de los documentos en el que dos formas de identificación convergen híbridamente, en este capítulo pensaré la ciudadanía como don del Estado, y las formas en que los wayuu develan su carácter de falso don, haciendo uso de la soberanía móvil en la que los documentos no tienen un significado fijo. Posteriormente y para entender mejor lo señalado, abordaré las nociones de persona wayuu y su relación con las concepciones de identidad e identificación de la persona ensamblable, en la que se conectan múltiples entidades, en contraste con el individuo liberal del documento. Esta mezcla entre las identificaciones locales asociadas al clan, y las estatales, dio como resultado un relacionamiento burlesco que sentó las bases para la comprensión de la ciudadanía wayuu a partir del intercambio de votos por favores, de donde además surgen las múltiples identidades wayuu en los documentos, y el compadrazgo como mediación del reconocimiento ciudadano. Finalmente, en el último apartado de este capítulo estudio el impacto de la frontera en la identidad wayuu y las formas en las que esto propicia un uso de los documentos transestatal correspondiente con la perspectiva de a soberanía móvil.⁴⁸

1. ¿Intercambios o Ciudadanía como don?

En su rancharía en medio de la lluvia y la alegría porque habrá frutos de trupio, mamón y flores en los cactus, los abuelos de Estefanía hablan sobre el regreso de *Juyá* (lluvia, un ser masculino que fecunda a *Mma*, tierra). Estefanía se ha interesado por las historias de los abuelos y algún día seguramente será una autoridad de su territorio. Mientras tanto, construye su liderazgo con acciones de mediación y ayuda a los miembros de su comunidad con los intercambios que requieren conocer la cabecera municipal y pericia frente a las burocracias estatales. Cuando Estefanía les pregunta a los abuelos por sus cédulas, uno de ellos responde que la sacó hace mucho, para ayudar a un *ar.juna* que llamaban Pastrana. El abuelo considera que ayudó al *ar.juna* a ganar, y en reciprocidad recibió algo para su beneficio. En este posicionamiento en el que el abuelo enmarca su discurso (Goffman, 1979), no sólo se sitúa como receptor, sino sobretodo como dador.

⁴⁸ Si bien hago alusión a situaciones en los dos países, me centro más en casos colombianos, porque fueron más significativos y llevo más tiempo haciendo trabajo de campo allí. En futuras investigaciones habría que indagar con mayor profundidad en estos asuntos en Venezuela.

Misael Pastrana Borrero fue un político conservador que llegó a ser presidente de Colombia de 1970 a 1974. En ese momento y a raíz de su elección que tacharon de fraudulenta y excluyente de cualquier tercera vía diferente a los partidos políticos Liberal y Conservador, se armó la guerrilla del M-19 (Movimiento 19 de Abril). Pastrana fue el primer candidato de un pacto llamado el Frente Nacional, para acabar los enfrentamientos y turnarse el poder entre estos dos partidos. Por eso es ampliamente recordado en Colombia; también porque décadas más tarde su hijo fuera presidente (Andrés Pastrana 1998-2002). En la comunidad de Estefanía lo recuerdan por las cédulas que “mandó a sacar”, y los votos que ellos le ofrecieron. Es llamativa la manera en la que el abuelo se refiere a este intercambio de una ayuda por un documento: no hace alusión a un acto ilegal o moralmente reprochable. De hecho, las elecciones se viven como una festividad en la que se encuentran familiares que viven lejos y los políticos que ganan, invitan a comida y licor a sus votantes.

Años más tarde de la emisión del primer documento, cuenta el abuelo, le sacaron otra cédula para apoyar a otro candidato, pero esa se perdió. Ya no recuerda el nombre de este político. En la cédula que tiene, la primera, se llama Germán Epiayu, no es su nombre ni su clan, pero como le preguntaron por el apellido del padre y no el que corresponde a un wayuu, el de la madre, dio el clan del padre que funciona como apellido.

Su nombre es Manüliwas, que en español significa sin nombre -como en una premonición-, pero quien lo registró decidió que se llamaría Germán. Manüliwas era como respondían a la pregunta ¿Cómo se llama el niño?, finalmente, nunca lo nombraron o más bien, Manüliwas fue su nombre en la comunidad, y en la cédula Germán. Ni el nombre, ni el apellido, ni la fecha de nacimiento, están correctas en su cédula. Manüliwas no sabe cuándo nació porque entonces contaban con referencia al sol, la luna y las lluvias, pero en la cédula dice que fue el 31 de diciembre de 1984. Él considera que es un animal más⁴⁹, que a él y a los de “antes” no les importaba el tiempo ni la cantidad, huían de los *ar.juna*, que ahora dice, “viven entre nosotros”, y eso ha hecho que deban estar atentos al calendario, las fechas y los papeles, es decir, a una forma de administración y organización del tiempo diferente. Esta respuesta del abuelo de que los *ar.juna* están entre ellos, da cuenta de una sensación de ocupación socioespacial. Estefanía le pregunta que si nada de lo que está en el

⁴⁹ Atendiendo a la idea que muchos wayuu tienen de los animales, esta lectura no reproduce la de civilización-barbarie, sino que asume la equivalencia entre especies.

documento es cierto por qué lo cuida, y el abuelo responde que lo tendrá en su billetera para cuando los *arjuna* lo pidan, para cualquier trabajo, ir al médico o para sus votos. Esta situación revela la ambigüedad estatal frente a la inclusión wayuu, en tanto desconoce su lengua y se niega a dialogar con sus nominaciones (Chowdhury, 2014). Las tensiones soberanas (entre el Estado colombiano, representado por sus funcionarios, y la nación wayuu, representado en el ciudadano) son patentes en los documentos.

El otro abuelo de Estefanía se llama Warutteje, que quiere decir el de la tierra del caracol. A la pregunta por su nombre es ese el que enuncia, pero en la cédula se llama José del Carmen Epinayu. En su ranchería lo conocen como Warutteje, el nombre que su mamá le puso y no el otro consagrado a la virgen del Carmen. La esposa de Warutteje sacó recientemente la cédula con ayuda de una líder quien tranzó los votos de su comunidad a cambio de un *jagüey*⁵⁰ que tanto les hacía falta.

Varias personas wayuu me relataron que sacaron la cédula “por política”, o para las elecciones, que es cuando los candidatos necesitan que los ciudadanos voten por ellos mientras activan beneficios a cambio del voto. Los beneficios que deberían provenir del Estado, aparecen en cabeza de los políticos y se presentan como una dádiva esporádica. En esta asociación, la política y las elecciones aparecen como sinónimos para quienes experimentan el efecto benefactor de los candidatos previo a las elecciones y episódicamente cada vez que se avecina un proceso electoral. En estos períodos se movilizan acciones para vincular, y el voto se convierte en una moneda de cambio prestigiosa. Se exalta la categoría pueblo como cuerpo político unitario y no como aquellos excluidos o empobrecidos (Agamben, 2006), y se faculta el efecto integrador del Estado. Esto traduce la política *como* elecciones y reemplaza el lenguaje de derechos y ciudadanía que parecen procesos de vínculo certero y a largo plazo, por el de intercambios expresos y puntuales a través de la acción de dar el voto y recibir algún tipo de beneficio. A su vez, los políticos se vuelven para quienes votan por ellos, la cara del Estado (su interlocutor), como vemos cuando se refieren a que sacaron la cédula “por política”; retomando a Philip Abrams (et al., 2015) el análisis de la idea-Estado, en contraposición al sistema-Estado, nos lleva a comprender su orden simbólico y no institucional; es decir, pasar de verlo como

⁵⁰ Nombre en castellano para las presas de agua elaboradas con depresiones del terreno. En wayuunaiki se llama *laa*.

políticas e instituciones coherentes y aisladas de la sociedad, a entramados sociales de poder.

Una funcionaria del Estado que ha tenido diferentes cargos públicos, mestiza y guajira dice sobre su percepción de la documentación de los wayuu que

“Al wayuu le parece chévere sacarse cédula, es un acontecimiento. Cuando el político iba a la ranchería, ese día les llevaban comida, era como de fiesta, el que cedulaba era el que entregaba el mercado. En la alta Guajira (Colombia) solamente hay una Registraduría que queda en Uribia, si tu vives en Nazareth te toca gastarte 200.000 pesos⁵¹, 100 de ida y 100 de regreso para llegar a ceduarte. Si tu vives en cualquier ranchería lo menos que se te ocurre y que necesitas en esta vida es una cédula. O antes, ahora sí. Ahora como hay una serie de programas y el Estado se comienza a dar cuenta que los que estaban afiliados eran fantasmas (documentos de personas que no existen), comienza a existir que entidades como el ICBF⁵², educación, salud, tienen que tener a la gente identificada con su registro, con su cédula”.

Actualmente y a raíz de escándalos de corrupción que involucran la muerte por hambre de miles de niños wayuu, el Estado está arreciando sus campañas de registro y cedulación,⁵³ y exige los documentos como contraprestación de los programas de beneficio para los niños wayuu, que en todo caso son insuficientes. La funcionaria, luego de contar esto, hace un reconocimiento de la escasa acción estatal. Me dijo que todavía hoy, los wayuu no reciben mayores beneficios del Estado, parecía aturdida mientras indicaba que es un territorio tan grande y que se ve tan “vacío” (por vacío se refería a lo que ella considera un vacío de la presencia del Estado)⁵⁴; habló de pequeñas entidades que materializaban el

⁵¹ 50 dólares aproximadamente, que es una suma alta en pesos colombianos.

⁵² Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, se encarga de velar por los derechos de la infancia.

⁵³ A causa de la dificultad para que los wayuu se desplacen a emitir los documentos, en las rancherías colombianas alejadas de la Registraduría, ahora se hacen periódicamente jornadas masivas de cedulación y registro, tratando de generar un efecto de integración nacional todavía infructuoso. En estas campañas, la persona sale con el documento listo el mismo día. Se elige una comunidad y quienes están en rancherías aledañas se desplazan hacia allí. Se informa a la autoridad de la comunidad en cuestión, quien se encarga de reunir a las personas e indagar quién necesita el documento. Para la campaña del 28 de octubre de 2020 en la comunidad de *Aremasain*, Estefanía estaba delegada; se desplazó con unos niños de su comunidad que aún no tenían registro de nacimiento y tarjeta de identidad, y caminaron siete kilómetros hacia la ranchería. No obstante, el día que se había anunciado la jornada aguardaron en la comunidad vecina, y nadie de la Registraduría llegó, no hubo un aviso previo anunciando el retraso ni su reprogramación. Esperaron hasta que desistieron y se fueron sin los documentos, burladas por los agentes del Estado.

⁵⁴ Aunque como ha señalado Serje (2011), Uribe (2017), Das y Poole (2004) entre otros, los márgenes del Estado no se corresponden con un vacío motivado por falta de capacidad institucional, sino con percepciones alrededor de los territorios que se consideran márgenes, así como formas diferenciadas en que aparece el Estado allí. Es parte constitutiva de cómo el Estado se ubica en esos lugares, y no un vacío de Estado; esta situación se

Estado como una escuela allí, un pozo allá, un carnet de salud, pero enfatizó en que esa “ausencia” del Estado representada en instituciones y funcionarios, era lo que hacía que la gente “no alcanzara a entender”. Mientras hablaba sonreía sorprendida y perpleja de la imposibilidad del Estado.

En este ejemplo, las elecciones son una manera de hacer efectiva la ciudadanía, cuando se consuma la reciprocidad que aparece como oferta permanente pero no cumplida sino en los rituales electorales. Entiendo acá el don como sugiere Derrida (1995) reinterpretando a Mauss (2009) como el único intercambio capaz de dar tiempo, en el sentido en que crea el tiempo entre el acontecimiento del don (el dar) y su consiguiente respuesta. Este tiempo que distancia un don de su respuesta, favorece la ilusión del don como puro, es decir, aquel que se da sin retribución.

Rihan Yeh (2021) propone a partir del libro *Dar (el) tiempo* de Derrida, que el don y las relaciones que genera dependen de un engaño. El don aparenta una libertad en cuanto a su reciprocidad como si no derivara nada a cambio, pero realmente sólo posterga en el tiempo el intercambio. Tal es el engaño de la ciudadanía: se presenta como don otorgado por el Estado, idealmente capaz y único habilitado para excepcionar y autorizar; aunque la ciudadanía implica derechos y deberes, esta correspondencia no es directa ni efectiva, por lo tanto aunque se presente como don, los wayuu hablan del voto como un favor que hacen a los políticos e invierten la relación de autoridad, se ubican a sí mismos como dadores, en equivalencia con el Estado. A partir de esta retórica del desafío, se comparte la relación de autoridad, y se genera la dádiva (el derecho o los derechos) como reciprocidad, no sujeto a los deberes del ciudadano de obediencia al súbdito, sino a los favores que circulan mediante la transferencia dados por las dos partes. El don no hace alusión a un simple intercambio fundamentado en el cálculo, sino en el reconocimiento que se produce en él de las dos partes como dadoras.

Rutherford (2012) a partir del análisis de Derrida en *Dar la muerte*, sostiene que la modernidad genera una ruptura con el don como fenómeno social total (o pretende hacerlo), puesto que se produce un abandono del individuo a una autoridad omnipresente. La forma en que los wayuu conciben su relación con el Estado, propicia la ocasión de la continuidad

ha construido históricamente y a partir del poblamiento colonial de las tierras altas, prestando menor importancia a las fronteras.

del don puesto que no hay un abandono total a esta autoridad, sino una tensión entre autoridades que se relacionan mediante intercambios que posicionan a los wayuu en equivalencia. Aunque efectivamente a veces la equivalencia sea imposible y resulten subordinados, se pone en duda la fe absoluta en la autoridad estatal haciendo efectiva la soberanía móvil wayuu que reposiciona significados.

Tal y como plantea Derrida (2009) (como descendiente de argelinos colonizados por franceses) en *El Monolingüismo del Otro*, es posible ser monolingüe y hablar una lengua que no es propia, pero también ser ciudadano y sentirse extranjero.⁵⁵ El tipo de relación que se ha creado entre el Estado y el ciudadano indígena, produce una incapacidad dialógica que pareciera venir de la poca intención de hacer converger las diferencias. Los indígenas que habitan territorios separados por Estados, en nominaciones estatales, bi o trinacionales, son un ejemplo de la extranjerización del otro (el extranjero es una figura que se define por su exclusión), en la medida en que pertenecen a una nación extranjera y muchas de sus prácticas son ilegalizadas por los Estados dentro de los cuales habitan.⁵⁶ Aunque el sentimiento de extranjería no es exclusivo de los indígenas o los wayuu, llama la atención la imposibilidad general de pertenencia de sujetos que deberían ser comprendidos como ciudadanos. No obstante, y dado que los indígenas no son extranjeros, sino *como* extranjeros, la negociación y el intercambio han mediado su vivencia de la ciudadanía, identificando la ciudadanía como un falso don, aspecto que se analizará en el siguiente apartado.

⁵⁵ En todo caso, Derrida (2009) advierte sobre los nacionalismos o patriotismos, incluso cuando, como resistencia al colono se oponen a él, porque pueden resultar un calco de la exclusión. El aprendizaje de la opresión debería derivar en un camino que no exalte nuevamente el patriotismo. La experiencia wayuu ha sido la de una resistencia sostenida incapaz de excluir al Estado por razones de fuerza y tamaño, pero que le disputa en la cotidianidad los significados de soberanía. Por lo tanto, la nación wayuu como memoria no excluye al Estado, a veces lo reclama sin renunciar a su autonomía. No es una figura militar, o de ocupación sostenida capaz de reproducir la exclusión de la que fue objeto, como sucede por ejemplo con el Estado de Israel.

⁵⁶ Un ejemplo claro, además de la idea de comercio versus contrabando wayuu que comparto en este trabajo, podría ser la expresada por Muehlmann (2013a) en su libro *Where the River Ends*, en el cual cuenta la historia del pueblo Cucapá, que vive entre México y Estados Unidos y ha dependido de la pesca como medio de subsistencia, actividad ilegalizada en México por la escasez de agua. Como resultado de un tratado con Estados Unidos, el río Colorado se desvía antes de llegar a México y el agua se dirige a la industria manufacturera en Tijuana y Mexicali.

2. El Falso Don como posibilidad de la soberanía móvil

Algunos wayuu parecieran representar los documentos como moneda falsa o falso don, amenazando el sistema de equivalencias que sostiene el círculo de intercambio (Yeh, 2019) de derechos y deberes que supone el Estado. La dádiva que se da y se recibe no compensa la expectativa de cada parte: por un lado, la ciudadanía incompleta, y por otro, el uso a-legal de los documentos. Para Derrida (1995) el falso don es productivo en tanto construye la diferencia como posibilidad creativa. La distancia que genera el falso don ciudadano se produce cuando los wayuu develan la ilusión del don y de esta manera fundan su equivalencia con el Estado y una soberanía móvil alternativa. Así, el falso don otorga poder a los subordinados.

La fuerza soberana estatal se demuestra entre otras, en su capacidad para generar ciudadanías con gradaciones⁵⁷. Algunos territorios colombianos no han sido excluidos del orden estatal, sino incluidos por medio de una relación de inclusión excluyente (Agamben, 2006; Uribe, 2017). El poder estatal se edifica y conserva a través de esta relación de inclusión exclusión que el Estado ejerce para con sus súbditos, y de exclusión con aquellos que habitan otro Estado. Siguiendo a Poole (Das y Poole, 2004) a los ciudadanos marginados se les exige el cumplimiento de una determinada comunidad, mientras se les excluye del estatus jurídico del Estado aunque dependan de él. No es que los wayuu no sean considerados ciudadanos, o no lo sean en todas las ocasiones, pero las cifras de pobreza que presenté anteriormente para La Guajira colombiana, dan cuenta de la precariedad de esta inclusión, y la crisis en Venezuela ha impedido que la estabilidad que tenían allí se mantenga.

Los habitantes de las zonas periféricas, se encuentran dentro de las fronteras geográficas del país pero lejos del Estado (Uribe, 2017). Las fronteras estatales hacen parte de lo que Serje (2011) llama los confines de la nación, lugares que por la poca presencia colonial (sea por la falta de interés comercial, por la resistencia de sus pobladores o

⁵⁷ James Holston (2011) habla de *differentiated citizenship* para referirse a una política de la diferencia que combina membresía universal y derechos de tratamiento especial; es decir, se renuncia a la expectativa de igualdad a cambio de compensaciones en la distribución de derechos, lo que arraiga los privilegios y la desigualdad. Por su parte, Aihwa Ong (2000) propone el concepto de *graduated sovereignty* como una estructura de poder descentralizada en la que el poder estatal no se ejerce de manera uniforme en todo el territorio; según la autora, estos grados de soberanía se determinan por la inserción de una región en la economía global y su potencial para atraer inversión extranjera, y por ende a los ciudadanos que la habitan.

características geográficas que dificultaban su acceso) desarrollaron sociedades de resistencia relativamente autónomas. El margen no es solo espacial (fronterizo), sino sobretudo un momento suspendido en el tiempo que separa la posibilidad de la amenaza o la garantía del Estado; una posibilidad que puede hacerse manifiesta en cualquier momento, propia de la relación del Estado con ciertas poblaciones, especialmente aquellas marginalizadas (Das y Poole, 2004). Estas poblaciones habitan la relación con el Estado en términos de frontera, como una otredad que pertenece en ambivalencia frente a una sociedad mayoritaria que siente el vínculo de pertenencia de una manera más estrecha. Derrida (2009) llama la atención sobre la hospitalidad del Estado y su otra cara, la hostilidad; los ciudadanos pueden experimentar la hospitalidad-hostilidad del Estado con ambigüedad.

En la Constitución colombiana de 1863 (Constitución liberal que precedió a la conservadora de 1886), se estipula que, a diferencia de otras entidades territoriales que fueron descentralizadas, las regiones fronterizas serán administradas por la nación; se les reconoce como territorios nacionales bajo tutelaje primero del Estado y luego de la iglesia, con la idea de su carácter problemático. Se consideraban con poca población y baldíos, carentes de importancia. Posteriormente se declararán como intendencias y comisarías, pero su nombramiento como departamento para el caso de La Guajira, ocurrió en 1963. La idea de La Guajira como periférica deriva de procesos históricos e ideológicos de larga data.⁵⁸

Las narrativas de pertenencia a la nación wayuu crean un sentido de comunidad moral a partir de signos y símbolos compartidos; procesos sociales, históricos y narraciones de acontecimientos que se vuelven tradición. Simpson (2014) citando a Lauren Berlant

⁵⁸ Escobar (2022) citando a Polo Acuña (2012) dice que la información en el Archivo General de la Nación sobre La Guajira es mayor del lado de Colombia para finales del siglo XVIII y disminuye en el XIX, lo que refleja el interés de los conquistadores por el acceso a las costas y puertos (p. 46). Luego, citando a Appelbaum (2017, p. 36-37) dice que la Comisión Corográfica (1850-1859 y 1860-1862), proyecto encargado al militar Codazzi, para mapear las fronteras de la República de la Nueva Granada una vez disuelta la Gran Colombia (que incluía a la actual Venezuela), así como sus riquezas con miras al desarrollo económico, privilegió a los habitantes y climas de los altiplanos andinos, sobre los de las tierras bajas y calientes, lo que propició estereotipos raciales. Codazzi murió cuando se estaba realizando la expedición al litoral caribe, y por ello la región de La Guajira no fue explorada por la Comisión. Esta omisión de una cartografía que fue la base de la mayoría de los mapas realizados en Colombia hasta las primeras décadas del siglo XX, puede explicar parte de las posteriores representaciones de La Guajira como baldía. La primera carta fisiográfica de Colombia (1827) elimina la información de la región amazónica, los Llanos Orientales y la península de La Guajira, todas regiones fronterizas (Escobar, 2022; p. 43).

(1997) plantea que hay un “sentimiento de ciudadanía primaria” que responde a la pregunta de quiénes somos, qué derechos deberíamos tener y qué queremos ser en el futuro; estas preguntas apuntan a una ciudadanía estructurada afectivamente, aporta elementos para una ciudadanía imaginada en naciones que han sido negadas por los Estados que ocuparon su territorio. Esta concepción de ciudadanía, difiere de la estatal y contempla la idea de una nación wayuu fracturada, se imbrica con sus experiencias como viajeros e indígenas y sus performances de reconocimiento o rechazo (Simpson, 2014); la legitimidad proviene de una noción de antigüedad pre-estatal, y formas de autoridad política propias atadas a la responsabilidad con el espacio, los cuerpos de los muertos, y su clan. El proyecto de ciudadanía wayuu se mueve entre varias esferas (locales, nacionales e históricas) de autoridad política y reclamos normativos tal y como sucede con los mohawk y otros pueblos indígenas que habitan regiones fronterizas, lo que los obliga a mantener sus lealtades políticas y a negociar con formas estatales de afirmación y reconocimiento político sin perder de vista su memoria como pueblo (Lelièvre, 2017; Simpson, 2014).

No están equivocados los abuelos cuando asocian la cédula a un intercambio por votos. Lo que guardan es una memoria que se actualiza en cada proceso electoral en el que se reitera el ritual de intercambio de favores que no es una práctica extinta. La identificación oficial establece el reconocimiento de un individuo por parte del Estado, con el que el portador podrá movilizar beneficios. Esta identificación debería significar una relación duradera y no circunstancial y ambigua con la autoridad; pero la forma en la que se ha usado tradicionalmente, siguiendo la lógica patrón-cliente, socava su base ritual y legal y las identificaciones se convierten en “*tokens*” valiosos entre muchos otros, capaces de suplir momentáneamente carencias generalizadas (Yeh, 2017) del falso don ciudadano.

Para el abuelo de Estefanía, los wayuu se conocieron con los *ar.juna* por la política. Los *ar.juna* llegaron a donde los wayuu pidiendo ayuda. Esa ayuda eran los votos, y a cambio darían otra: *jagüeyes* (albercas de agua), y molinos de viento para extraer agua. Así mismo nombró la abuela de Alcides la relación con el Estado, ayudas. La abuela, mujer wayuu monolingüe que vive en su ranchería a veinte minutos de Riohacha, guarda la cédula junto con el carnet de salud y los documentos importantes, envueltos en un trapo rojo dentro de una mochila que custodia en su casa. Dice que usa la cédula para “las ayudas de dinero del Estado”, no habla de derechos, pues su lógica es la de la compensación. El

último dinero recibido lo destinó para algo importante en los códigos de valor wayuu, la bóveda donde reposan los restos de su madre.

La cédula surgió en Colombia en 1853 y sólo se usaba con fines electorales. Se entregaba a quienes en ese momento podían votar, días antes de las elecciones. Es sólo hasta 1935 que la cédula se convierte en identificación personal. No obstante, la adquisición de la cédula estaba mediada por el reconocimiento ciudadano y también por la pertenencia al partido político que estuviera en el poder. Durante el siglo XIX y hasta mediados del siglo XX la distribución partidista en Colombia oscilaba entre períodos de hegemonía liberal y otros de hegemonía conservadora, los únicos partidos políticos legales que existían en ese entonces. Por otro lado, en el costoso proceso de expedición de cédulas, el gobierno privilegió las grandes ciudades atendiendo a la facilidad para el traslado de los técnicos dactiloscopistas, o los fotógrafos oficiales. Durante buena parte del siglo XX fueron pocos los que tuvieron este privilegio de identificación nacional. Ni las mujeres⁵⁹, ni los hombres menores de 21 años que no supieran leer y escribir, o no tuvieran determinada renta o capital, eran considerados ciudadanos capaces de elegir; así que en Colombia la cedula en territorios indígenas fue lenta, y hasta décadas recientes su masificación todavía precaria (Guerra, 2002; 2007; 2015; 2019; Polo Acuña, 2005; 2011; 2012).

Por su parte, en Venezuela, la primera cédula se emitió el 3 de noviembre de 1942, y antes de que se creara el Servicio Nacional de Identificación, el registro de los nacidos en el Estado se hacía en los libros bautismales (también en Colombia) (Saime, 2016). El gobierno de Chávez creó en 2003 la Misión Identidad,⁶⁰ que otorgaría documentos de identidad a los habitantes, dado que solo un tercio de la población los tenía. Esta Misión incluyó la naturalización de inmigrantes que recibieron la nacionalidad de manera expedita y por esta vía su derecho a voto; fue considerada por la oposición, una fabricación de votantes, dada la disminución de los requisitos para la nacionalización (Schwarz, 2016).

⁵⁹ En Colombia las mujeres fueron autorizadas a votar a partir de un decreto emitido en 1954. En Venezuela, en 1945 pudieron votar las mayores de 21 y letradas y en 1946, de manera general. En Venezuela, antes de crear el documento de identidad, se votaba con una tarjeta electoral.

⁶⁰ Las misiones eran programas que buscaban reducir la pobreza y la desigualdad; creadas en el gobierno de Chávez y administradas por el ejecutivo, se financiaban con ingresos petroleros. La Misión Identidad buscaba que la población marginada accediera a derechos básicos, buena parte de ellos pueblos indígenas, para lo que se instalaron unidades móviles por todo el país; en su primer año cedió alrededor de ocho millones de personas y en el segundo más de diez.

La identificación es reciente en los dos países y su apropiación por parte de los indígenas es precaria, aunque ha aumentado especialmente en las nuevas generaciones y entre quienes tienen más relación con las cabeceras urbanas donde los documentos son recursos solicitados de manera constante. Las campañas de cedulaación asociadas a prácticas clientelares llevan a que se prioricen los fines prácticos de la documentación y contribuyen a la percepción de la ciudadanía como “trampa” o falso don; como argumenta don Rogelio de su relación de intercambio con los políticos: “los políticos nos pusieron trampas”. A ello responden con otro nombre y otra identidad en la cédula sin atribuirle la importancia que la mistifica.

La mamá de Estefanía figura ante el Estado colombiano con cuatro hijos cuando en realidad sólo es madre de dos; acompañó a sacar el registro a dos niños de su comunidad que lo requerían para ingresar a la escuela y no lo habían tramitado puesto que sus madres no tenían cédula. En casos como esos se echa mano de un testigo que esté en la oficina de la Registraduría haciendo alguna diligencia y se soluciona el impase rápidamente, evitando el tiempo que implicaría primero ceder a la madre y luego registrar al hijo. En los ejemplos que analizo, quien se nombra de una manera en el documento puede llamarse de otra, tener otra madre, haber nacido otro día o vivir en otro lugar, archivar cédulas. Horton (2020) argumenta que los documentos, separados de la autoridad que emiten, son usados como objetos por quienes los subvierten y de esta manera crean usos alternativos que transforman el estatus legal como una mercancía fungible.

Tratemos de pensar, como lo ven muchos wayuu, en los documentos como un objeto requisito para acceder a otros objetos (beneficios) en la lógica del intercambio: se solventa un trámite para un fin inmediato demostrando el uso instrumental que tienen los documentos y apelando a lo que consideran su valor de uso, hacer vueltas, adquirir beneficios y mostrarlos cuando se los piden, eludiendo el fin de identificación que los documentos tienen para el Estado, la contraprestación (o valor de cambio) que se esperaría en términos ideales y que se produce con el uso reiterado de los documentos y la coincidencia entre el documento y la identidad expresada en él, con la persona que lo porta.

En La Guajira colombiana se ven pocos wayuu en las oficinas de la Registraduría en el segundo semestre del año. Desde el mes de agosto cuando empieza la lluvia aquellos que viven en la parte de La Guajira más propicia para el cultivo, están sembrando. De finales de

enero a febrero se hacen con mayor intensidad las diligencias de registro porque los documentos son solicitados para los programas de alimentación para la infancia, estudiar, o recibir recursos de regalías. Dice Estefanía que, cuando se requiere un desplazamiento para algún trámite burocrático, la autoridad tradicional de su ranchería saca el dinero de su bolsillo para que los niños queden registrados y la comunidad pueda recibir completos los recursos de transferencias⁶¹ que le corresponden. Todavía algunas personas llaman a las regalías ayudas del Estado, o la plata que regala el *arjuna* a cambio de votos.

Recientemente, los líderes de la comunidad han venido explicando de dónde provienen los recursos de regalías, y procuran que sean concebidos como propios, pues son derivados de la explotación de carbón en La Guajira. La anterior expresión de la soberanía móvil de comprender la votación como un intercambio, se expresa en las nuevas generaciones, en reclamar lo derivado de la explotación de su suelo y subsuelo por la minería a gran escala y ahora los parques eólicos, no como ayuda sino como una compensación, en la que en todo caso, el Estado queda en falta.⁶²

Las reclamaciones de participación wayuu en el proceso de regalías, no buscan sólo el reconocimiento parcial que les proporciona el falso don de la ciudadanía multicultural; sino establecerse como soberanos. La idea de dueñidad establece un vínculo con el Estado como usurpador, lo pone en deuda, e instaura una asimetría que hay que reparar. La mayoría de los wayuu entrevistados cuestionan el accionar del Estado por permitir la explotación de los recursos naturales con pocos beneficios como contraprestación; la deuda se establece como mediadora de las relaciones (Chu, 2010) Estado-comunidad, y el aspecto productivo del develamiento del falso don ciudadano es la reiteración de la soberanía móvil wayuu.

⁶¹ La Ley 60 de 1993 de Colombia, estipula que los resguardos indígenas reciban una participación igual a la transferencia *per cápita* nacional. Tras la creación del Sistema General de Participaciones (Ley 715 de 2001) se estableció que estos recursos se orientarían a satisfacer las necesidades básicas de salud, educación, agua potable y saneamiento básico y a partir de 2011 son de libre destinación para el mejoramiento de la calidad de vida de su población (Bonet et al., 2014).

⁶² En La Guajira se iniciaron operaciones en yacimientos de gas en 1979, y de carbón a partir de 1985 y hasta la actualidad. Existe una de las minas de carbón a cielo abierto más grande del mundo (Guajira360°, 2018). En febrero de 2024 existían 80 títulos activos en 15 municipios y 162 nuevas solicitudes, para la explotación minera; así mismo se estiman 45000 hectáreas que podrán ser impactadas con proyectos eólicos (Ortiz y Perneth, 2024). En el estado de Zulia en Venezuela hay concesiones para la extracción de carbón otorgadas por Carbozulia desde 1987 en las minas Paso Diablo, Mina Norte, Cachirí, Socuy, Casigua y Las Carmelitas. De hecho, se plantea que el 79% de los recursos carboníferos del país están en el estado Zulia (Suárez, 2017).

Cuando los wayuu plantean ser los dueños del territorio lo hacen aseverando una propiedad en el espacio con dimensiones afectivas, espirituales, culturales, productivas y mercantiles, en respuesta a acciones que consideran de explotación, exclusión o subordinación de los Estados frente a ellos. Si bien el argumento de anterioridad territorial no es exclusivo de los indígenas y fue expuesto también por los nacionalismos criollos de las Américas frente a las colonias, la gobernanza del Estado anterior está integrada en las condiciones previas del Estado colono (Povinelli, 2011). Las autoridades coloniales reconocieron el gobierno anterior y luego lo anularon por medio de tratados, confiscación de tierras o genocidio. Los colonizados (criollos, por un lado, e indígenas por otro), interiorizaron la lógica del “*prior*”, y a partir de ahí construyeron su identidad. Esto hizo que los colonos se convirtieran en nacionales y que los antiguos pobladores erigieran soberanías dependientes como líneas de fuga que no lograron ser integradas por el soberano.

La comprensión del argumento de anterioridad, no obsta que se entienda también, que que todos los aspectos de la vida de alguien (o una nación) no pueden ser aprehensibles dentro de un tiempo narrativo específico y coherente; de hecho, este argumento de anterioridad enfatiza en la diferencia del eslabón más débil, por lo que las propuestas indígenas de anterioridad deben convertirse en algo distinto de lo anterior, creando un nuevo espaciamiento para ser posibles (Povinelli, 2011). La soberanía móvil wayuu se enmarca en este espaciamiento, e indaga cómo esa diferencia construida históricamente como racialización de un lado, e identidad por el otro, admite nuevos caminos de afirmaciones soberanas que expongo en este capítulo, alrededor de la ciudadanía.

La idea de la ciudadanía como falso don abre la puerta a su análisis a partir de un juego de intercambios de ayudas en el que Estado y wayuu son dadores y partes indispensables de la ecuación política, y también como sucede ahora con las transferencias, de la posibilidad de que lo que es reclamado por el Estado como un derecho que él proporciona, sea un derecho wayuu usurpado por él. Este juego de roles de autenticación cuestiona la idea del Estado como omnipotente frente a la soberanía móvil de la nación wayuu. Cuando la ciudadanía estatal es vista como falso don, la ambigüedad entre garantía y amenaza se revela. Aunque como dice Hannah Arendt (1994), la categoría Estado-nación capturó la ley, la soberanía móvil wayuu contribuye a imaginar la ciudadanía de la nación

wayuu que quiere un reconocimiento pleno y autoridad sobre un territorio trinacional (de los dos Estados y de su nación). En el siguiente apartado explicaré las prácticas de nominación wayuu y su relación con la representación de la persona, la identidad y autenticación wayuu, que riñen con aquellas de los documentos.

3. Nominaciones e identidades, la construcción de la persona ensamblable

Cuando Me'ekerita, tío de Estefanía, iba a ser registrado a sus ocho años, su padre pidió a Aura, su hermana: “Consíguele un nombre, ponle un nombre”. Su nombre era Me'ekerita que traduce el buen pastor, el que sabe pastorear, el que sabe cazar; pero necesitaba un nombre para el registro civil que fuera entendible para los *ar.juna* (no wayuu), y así evitar tergiversaciones en la Registraduría Nacional del Estado Civil⁶³. Aura, tía del menor se adelantó al error burocrático y le puso Nelson; así quedó registrado con un nombre adaptado a las formas de nombrar del universo *ar.juna* que además, evade las preguntas por la pronunciación y escritura divergentes.

Esto no es exclusivo de los wayuu; la antropología lingüística ha estudiado ampliamente la relación entre lenguaje y racialización. Mary Bucholtz (2016) llama el blanqueamiento indexical a la acción por medio de la cual las personas de culturas racializadas en Estados Unidos, deben modificar sus nombres en entornos institucionales y estos nombres hacen extraños a sus portadores. Los nombres se convierten en lugares de negociación de las diferencias culturales, y el derecho a la autodefinición. En ocasiones los portadores del nombre eligen uno nuevo, creativo o significativo para sí mismos. En consonancia con lo que digo, la investigación de Bucholtz (2016), concluye que, en los contextos de legibilidad institucional, en muchas ocasiones se requiere que el nombre se adapte a la institución y no viceversa. Estudios similares de décadas anteriores son citados para mostrar la recurrencia de esta actitud racializada de los sistemas fonológicos hegemónicos, que pude ser rastreada también a través de la población esclavizada (John Lipski, 1976 y Jane Hill, 1993, como se citó en Bucholtz, 2016). Dado que la lengua está

⁶³ Oficina estatal encargada de otorgar los documentos nacionales en Colombia y de la convocatoria y organización electoral.

íntimamente ligada al cuerpo y al yo, esta jerarquía etnorracial es un acto de blanqueamiento indexical desracializador (Bucholtz, 2016).

Para su padre, Nelson no significa nada, pero Me'ekerita sí. Estefanía le pregunta a Nelson que cuando a él le preguntan cómo se llama, él qué responde. Me'ekerita, dice. Estefanía, su sobrina, replica: no, el nombre que usas para los trámites. Él recuerda: “¡Ah! el de la cédula” estableciendo una frontera entre dos mundos que se entrecruzan (wayuu y *ar.juna*) en una misma persona que los porta por separado en los documentos, y juntos en su persona. Las fronteras a veces parecen más marcadas que otras. Cuando Nelson usa la cédula diluye la frontera, pero cuando dice que Nelson es el nombre de la cédula, la marca de nuevo. Asume ese nombre casi como una tercera persona (no yo, sino él) que se hace de sí misma, de esa identidad móvil que está poseída en la cédula, atrapada en ella, pero fluye entre otras identidades y escalas locales, cercanas, afectivas, que la cédula no representa. Las lenguas no son sólo artefactos lingüísticos, sino también posicionamientos culturales y sociológicos y quienes viven entre diferentes comunidades lingüísticas pueden experimentar una sensación de bifurcación del yo (Siegel, 1997).

El caso de Me'ekerita no es necesariamente el de todos los wayuu. Muchos se identifican con el nombre de la cédula y asumen las nominaciones vernáculos como nombres cariñosos que circulan sólo en la esfera familiar y vecinal; pero Me'ekerita es representativo de una distancia que experimentan algunos wayuu frente a las identidades estatales y que da cuenta de su escasa circulación en los patrones de tráfico de los documentos estatales.

El Estado genera la regularidad del uso de los documentos solicitándolos para cada trámite que involucre certificar que quien lo porta es quien está representado en él (certificaciones de nacimiento, de matrimonio, actas de defunción, herencias, contratos legales, impuestos, comunicaciones escritas a funcionarios, entre otros). Esto es lo que Anderson (1983 citado en Scott et al., 2002) llama patrones de tráfico de los documentos. Mecanismos que convierten las identidades administrativas imaginarias en realidades de la vida social y aseguran el dominio de las prácticas de identificación del Estado. Los patrones de tráfico de los documentos no son iguales en todas partes. La proyección ideal del Estado moderno con relación a los documentos como forma de legibilidad, es que funcionen (se exijan y sean usados) a partir de patrones de tráfico altos e intraconsistentes; es decir,

interacciones recurrentes para trámites diversos en las que el uso de los documentos es apropiado y exigido, de tal manera que el nombre y la identidad oficial asociada a la ciudadanía se estandarice como la única identidad de los sujetos facilitando la acción estatal. Estos patrones de interacción son comunes en un entramado de acciones institucionales (públicas y cada vez más privadas) como registrar a los hijos en las escuelas, acceder a los servicios de salud, votar u otras acciones de carácter civil, trámites legales (desde identificarse hasta hacer diligencias notariales) e incluso para servicios personales como abrir una cuenta bancaria o sacar una línea telefónica móvil, en las que la presentación de documentos con fines de validación de la identidad del portador, es necesaria.

El ejemplo de Me'ekerita se corresponde con aquellas personas que permanecen más en su comunidad y que son de generaciones en las que el uso de los documentos era más bien inoperante. Esto varía en quienes han estado más en contacto con la vida *arjuna*, como otra capa de relacionamiento social con mayor vínculo con el Estado. No todos los documentos tienen los mismos patrones de tráfico. Por ejemplo, en el caso wayuu son escasas las actas de defunción a menos que los muertos mueran en el hospital o en las cabeceras municipales: “Qué hacemos haciéndole papeleo a un muerto que ya no está” me dijo una amiga. El cuidado del muerto lo hacen los parientes, no se delega a una institución ni al Estado. A diferencia del uso de los documentos de identidad para las votaciones, entendidos como intercambio, hay documentos y trámites estatales, todavía menos significativos, que no se convierten en un falso don productivo, sino que más generalmente, se ignoran. La muerte es un proceso ritualizado con esquemas de procedimiento que entran dentro de los límites de la soberanía móvil wayuu.

El nombre wayuu lo pone algún miembro de la familia, asociado a una cierta característica o cualidad que se observa en la cotidianidad, o que se desea inspirar. Si los adultos no nombran a los pequeños con el nombre del registro o del documento de identidad, es difícil que se genere una identificación con el nombre que se porta en él. Que Me'ekerita se refiera al nombre que aparece en el documento como “el nombre de la cédula” denota la distancia que hay entre ese nombre y una representación propia de sí. Esta actitud puede estar asociada a, por un lado, la pervivencia de nominaciones vernáculas

que tienen una función afectiva de reconocimiento y vínculo con la comunidad (Scott et al., 2002), y a la escasa familiaridad y uso de los documentos en las interacciones cotidianas.

En wayuunaiki, el proceso de nombrar se denomina asentar el nombre (*eincja achinke*)⁶⁴, como si el nombre fuera una entidad que se transporta e instala en alguien una vez se nombra. El nombre tiene que ver con la personalidad y por consiguiente con la identidad; asumir el nombre de alguien honorable es un compromiso de conducta. Con la donación del nombre se reciben también unos atributos, otro don que requiere acciones de compensación. Estefanía recuerda una de las historias que sus abuelos cuentan a sus nietos, que relata cómo los nombres de los lugares son puestos según lo que abunde en la zona, o alguna característica especial de la persona que se va revelando con el tiempo. Estefanía dice que apenas recientemente se nombra al bebé una vez nace; anteriormente, previo a tener asignado un nombre, se le llamaba bebé o con su parentesco hasta encontrar el nombre apropiado, salvo que fuera revelado en sueños como Anón, primo de Estefanía, que hoy tiene 22 años. La abuela de Anón, tenía un árbol de anón en casa. En un sueño el árbol le pidió que le pusiera ese nombre a su nieto que iba a nacer. El sueño le manifestó el sexo del niño así como su nombre. La abuela que fue su partera, lo recibió y lo nombró.

Estefanía sostiene que, en su comunidad, si se pone el nombre de alguien que está vivo, se debe compensar a esa persona con un chivo o un ovejo, para que en el futuro cuando ella no esté, se proteja al vivo.⁶⁵ Me explica que, si en vida la abuela aprobó usar su nombre y se llamaba Carmen, a la niña que se llamará Carmen, también le dirán *aton* (abuela) y no el parentesco directo de ella con quien la nombra. En la aprobación del nombre renacen las características que conformaban a la abuela como ser, y el rito de compensación o la celebración, garantiza su encarnación o regreso en el nuevo sujeto, así como el vínculo de parentesco.

Andreina quería ponerle a su hija de nueve meses el nombre de su mamá. “Póngale otro nombre que ella es hija de *ar.juna*, qué le vas a poner mi nombre” (Aregeinia). Le dice eso porque Andreina está casada con un *ar.juna*, pero en su familia a la niña le empezaron a

⁶⁴ *Eincja* tiene la raíz del verbo tejer, quiere decir hacer puntadas, *achinke* es nombre.

⁶⁵ Floriberto Vásquez Martínez (2024), indígena y profesor de la Universidad Comunal del Cempoaltepetl de Oaxaca, argumenta que los académicos traducen como ofrenda, los intercambios indígenas, y ello hace parte de una lectura errada de la ontología indígena a partir de argumentos colonizadores, en los que estas acciones se interpretan como religión. Por ello prefiere la idea de solicitud o intercambio, en el mismo sentido del don que vengo argumentando, en mi caso como un intercambio prolongado en el tiempo.

decir *Mamachon* o *te'eichon* (mamá), aludiendo a Aregeinia. Para ella, anciana wayuu, su nombre es sagrado, y no quiere que después de muerta la mencionen constantemente. Aregeinia considera que los *ar.juna* no respetarían la usanza wayuu de decirle *mamachon*, y le dirían Aregeinia. La niña ya tiene tres años y finalmente lleva el nombre de la abuela paterna, así que en su familia wayuu ya no le dicen *mamachon* o *te'eichon* sino *ar.juna*, en alusión al nombre y condición de su abuela paterna. Se crea así la frontera étnica (*wayuu-ar.juna*) que ubica a la niña como hija de *ar.juna*, pese a que según la matrilinealidad, es wayuu. Esta frontera no es absoluta, pero es un recurso permanente que diferencia de manera cotidiana acciones que se consideran wayuu de otras que no. En todo caso, cuando a la niña se le dice *ar.juna*, se recupera la usanza wayuu identitaria del nombre y su vínculo con el parentesco, en este caso, la abuela *ar.juna* de la niña.

En otra ocasión, Estefanía nombró al hijo de su prima; había conocido el nombre de Ian fuera de La Guajira y lo encontró sonoro. El niño fue registrado como Ian Rogelio. Rogelio es el tío mayor, autoridad tradicional del territorio y palabrero wayuu; un hombre respetado. Desde que se supo la noticia de su nombre, ya no le dicen Ian sino *shü'üs* Dairis (papá de Dairis). Es un niño y por supuesto no tiene hijos, pero se le nombra como se conoce al señor Rogelio, como el papá de Dairis (su hija mayor). Estefanía asegura que en su comunidad, se evita mencionar los nombres de las personas mayores por respeto, más aún cuando ya no están, por eso quien encarna un nombre, toma también la denominación asociada al parentesco que es la que se usa cotidianamente, personifica una cualidad, fortuna, atributos y responsabilidades. Se toma en serio el nombrar.

Nusrat Chowdhury (2014), nos sitúa frente a la disyuntiva entre la nominación vernácula y la estatal a partir de un ejemplo en Bangladesh, que pone en evidencia el fallo estatal en el proceso de reconocimiento. En 2007 se emite por primera vez un documento de identificación en Bangladesh, que además suponía mayor transparencia electoral en este país de Asia del Sur, pero las personas no parecían satisfechas con la fotografía borrosa del documento. Strassler (2010) sostiene que el interés del Estado en que la fotografía indexe la identidad del sujeto, hace que quienes se representan allí, quieran tener una fotografía decorosa de sí mismos, que a veces, se vuelve también el único retrato que algunas personas tuvieron hasta antes de la masificación de la imagen propia, con los celulares. A su vez, volviendo al ejemplo de Chowdhury (2014), en redes sociales circularon imágenes

de un documento (no se sabe si verdadero o no) en el que el portador proporcionaba, en vez de nombres de sus padres, parentescos (el padre y la madre de, y el nombre de un hermano del sujeto identificado, sin dar el nombre en cuestión de los padres). Suponer que el nombre del sujeto asociado al parentesco pueda ser un reconocimiento estatal es risible pese a que en muchos países, las nominaciones vernáculas sean predominantes, por encima incluso del patronímico legal y fijo (Chowdhury, 2014). La ciudadanía aparece de nuevo como falso don, en tanto no logra incorporar las formas de vida de los sujetos que dice reconocer e incluir.

Strathern (2018) retomando a Mauss, arguye que la persona no es un punto de referencia universal, ni tampoco lo es la idea de un individuo separado de las relaciones de las que toma parte. La centralidad del individuo es una configuración contextual; partiendo de su estudio con los melanesios, Strathern (2018) usa el concepto de *dividuo* que retoma de Marriot (1976). El *dividuo* se compone en función de los vínculos con otros (entidades humanas o no que pueden tener el atributo de personas). La persona *partible* se va conformando a través de cada relación o vínculo y en los procesos de intercambio; prioriza la partición sobre la individuación, y esta partición es correspondiente con momentos de intercambio en los que la persona adquiere cualidades de seres u objetos de manera momentánea. Los documentos tienen como finalidad la repetición del nombre; no se evita nombrar, se procura. Los documentos singularizan identidades y pretenden fijarlas en el tiempo; funcionan con la idea de individuo moderno como entidad irreductible, constituida a partir de sí misma, unitaria e indivisible, se considera una ruptura con los lazos de parentesco (Rutherford, 2003).

No es que no exista en los wayuu la idea de individuo, pero coexiste con la de la persona *partible*, que en el caso wayuu sería más bien ensamblable, en tanto se incorporan cualidades de otros en sí mismo. En los ejemplos presentados alrededor del nombre y su capacidad de heredar atributos de familiares a través de él, se manifiesta una noción de la persona capaz de incluir a varios en sí, como se ensambla el parentesco de múltiples sujetos en uno solo.

Los documentos legales aluden a la persona individual. Han de indicar el nombre del portador y si este cambia de nombre o de género, debe notificarlo y expedir un nuevo documento por medio del cual el Estado avala la transformación del sujeto y le adjudica su

nueva identidad (Ferme, 2004). La idea de un sujeto ilustrado y autónomo es una hazaña ideológica del mundo político contemporáneo en la que el soberano escinde su irracionalidad, proyectándola sobre el pasado entendido como inmadurez política (Chowdhury, 2014).

Esta pretensión estatal de ordenar en parámetros singulares y coincidentes con su lenguaje burocrático, no logra abarcar la persona ni fijar la identidad plenamente en el documento, y menos aún identidades que se construyen con otras formas de nominación y parámetros de reconocimiento colectivo. La fricción entre las formas de nominación y autorización estatal y la usanza wayuu, ha creado la marcación de una frontera que la sociedad mayoritaria refuerza con mecanismos de discriminación y burla. Si bien es imposible excluirse de la matriz estatal, los wayuu crean formas de habitarla y retarla, ajenas a las de otros ciudadanos que no comparten esta condición como nación interseccional entre dos Estados.⁶⁶ Muchos wayuu usan el clan como apellido materno, y luego de una batalla legal de Estercilia Simanca, abogada y literata wayuu, éste puede figurar como primer apellido. Compaginar el lenguaje burocrático y sus artefactos de identificación, con aquellos locales, no es tarea fácil y da lugar a la burla (por ingenio o ingenuidad) del soberano al ciudadano y del ciudadano al soberano. Entremos un poco más en el argumento de la burla soberana y los efectos de ella en los procesos de identificación estatal, el uso creativo de los documentos y el reconocimiento de la ciudadanía como falso don.

4. La burla soberana y los reclamos ciudadanos

Una forma de contradecir la lógica de identificación de los documentos y de burlar al Estado, es tener varias identificaciones. Conocí en La Guajira colombiana a dos mujeres

⁶⁶ Rutherford (2003) sugiere que los Biak participaron de las instituciones nacionales de Indonesia, sin adoptar los puntos de vista nacionales. A su vez, lo moderno y en este caso, lo extranjero, adquiere valor por su circulación dentro de narrativas locales; esta misma tendencia a incorporar elementos extranjeros en los sistemas de prestigio de algunas comunidades marítimas en constatación de interacción con viajeros y productos, ha hecho que los wayuu se relacionen con las diferentes culturas con las que coexisten. Buena parte de los wayuu, si bien hacen reclamos ciudadanos, conservan su adscripción identitaria nacional propia, y la entrecruzan con las respectivas naciones venezolana y colombiana y lo que encuentran de ellas como elementos de valor. Rutherford (2012) plantea que la soberanía requiere de una audiencia que la valide, y debido a ello, los espectadores de la soberanía ejercen a su vez, soberanía.

que tenían cinco cédulas simultáneamente, y en cada una un nombre diferente. Poseían las cinco identidades en cada papel y cada emisión de la cédula era una oportunidad para un juego de identificación sin ansiedad de transparencia, en el que brindaban con o sin quererlo, una broma al Estado y su proyecto clasificador.

Una de las mujeres, de 75 años, madre de cuatro hijas mayores, me decía entre risas que logró tener cinco cédulas y un día tuvo que ir a la Registraduría y elegir una de ellas e invalidar las otras. Nunca le hice la pregunta y murió a causa del coronavirus, pero me inquieta saber si registró a sus hijas con la misma cédula o si usó a veces una diferente, la que tuviera a la mano, la que recordó ese día, como eligiendo de un archivo de personajes atrapados en papeles.

La risa de María, mi tocaya, cuando me habló de sus cinco cédulas, me recuerda el análisis que Danilyn Rutherford (2012) hace del Leviatán como un mito; no se sabe mucho de la infancia de los dioses (y el Leviatán es una suerte de dios) porque los niños difícilmente pueden dejar de ser ridículos. Hablar de la infancia de un dios es ridiculizarlo, salvo que sea un niño con atributos adultos, dice la autora. Lo infantil está asociado a lo incompleto, en proceso, por eso el Estado se muestra como acabado, terminado, incluso ahistórico. Rutherford (2012) se refiere al libro del funcionario colonial británico John Furnivall, *The Fashioning of Leviathan* (1939), en el que analiza la inherente ridiculez del proyecto colonial británico, que hacía evidente los resultados absurdos de decisiones que consideraban razonables. La burla del Leviatán es aquella en la que se hace visible su infancia, su incapacidad. El Leviatán se construye para una audiencia frente a la que no quiere parecer risible. Lo que suscita la burla, es la evidencia de una situación ilógica que puede dar lugar a la risa, lo cómico, que se presenta cuando dos racionalidades diferentes se aproximan (Rutherford, 2012). La privación de los wayuu de una identificación institucional adecuada, es leída por la sociedad mayoritaria como consecuencia de una depravación, y no de las acciones de sus gobernantes.

La burla al Estado aparece en las reconfiguraciones de parentesco e identidad para la emisión de documentos. La mamá de Fátima por ejemplo, fue registrada por su cuñada aprovechando que iba a la cabecera municipal a hacer diligencias. Entró a la Registraduría y asumió el papel de madre, registró con su apellido a la niña, que quedó entonces con uno diferente al de su hermano, aunque son hijos de la misma madre y el mismo padre. Para

efectos de la identificación ante el Estado hicieron uso de un recurso temporal. Ganar tiempo, agilizar el trámite con quien esté a la mano, sin importar su representación errada frente al leviatán. Así, el documento refleja una identidad parcial; si bien es suya porque la adopta, la porta y se identifica con ella frente a las instituciones estatales, no revela su identidad más íntima, no denota el clan ni el vínculo familiar con su hermano, es a la vez una pequeña mentira. Pero esta burla es respuesta de otra inicial del Estado.

Estercilia Simanca Pushaina, de quien he hecho alusión, tiene buen sentido del humor, es una mujer importante en La Guajira y lo sabe. Su mirada altiva se resalta por sus cejas en un hilo arqueado y fino, y su elegante manta de las de tres metros que dan movimiento a su caminar. Siendo pequeña, Estercilia se preguntó por qué sus abuelos y tíos tenían en sus cédulas nombres que no les pertenecían: Rapayel fue nombrado Raspahierro, Tanko Tarzán, Castorila Cosita Rica, Turizo Chorizo y nombres como Bolsillo, Alka Setzer, Marilyn Monroe, fueron puestos a personas de una generación que sin saber leer sufrieron la burla del Estado en cabeza de sus registradores (Simanca, 2004), y la ciudadanía se reveló como falso don.⁶⁷ Estercilia logró, luego de décadas, que estas personas pudieran cambiar sus nombres y restituir su dignidad, puesto que cada que usaban el documento se enfrentaban a ser llamados con groserías, cuando realmente se habían presentado con nombres en *wayuunaiki*. El Estado tuvo que reconocer que no integró plenamente a su estructura de ciudadanía a estos sujetos, desconoció su lengua y el diálogo con sus nominaciones. Los funcionarios, que deben cumplir su función con la emisión e inspección de los documentos, intervienen en el acceso o no de los ciudadanos a los derechos, y de esta manera se convierten en soberanos parciales, mientras los ciudadanos los perciben como el Estado (Yeh, 2017). Fragmentan la autoridad del Estado y aterrizan el fetiche estatal que se distribuye en múltiples poderíos capaces de generar intercambios.

Los familiares de Estercilia, como tantos otros wayuu, fueron registrados y cedulados en Colombia en una campaña masiva que se asociaba con las elecciones venideras en la década de 1970. Buena parte de los mayores de esa generación, como pude

⁶⁷ También es cierto que hubo nombres que se eligieron por deseo y otros por novedad, pero es diferente cuando son impuestos por la autoridad estatal. En 1983 la empresa estadounidense Morrison-Knudsen, construyó un complejo carbonífero que luego sería conocido como El Cerrejón. Si bien no es una práctica común, algunos de los que se criaron alrededor de la mina fueron nombrados Ingeniero, Morrison, Capitán. El nombre en ese caso se asocia con el prestigio que irradia la mina, encerrada en sus mallas de privilegio hacia adentro con restaurantes, colegio, centro comercial, cancha de fútbol, centro médico e iglesia.

comprobar con varias cédulas de amigos de diferentes comunidades, tienen en su documento la frase no firma, y la misma fecha de nacimiento, 31 de diciembre, día en el que Estercilia, de niña, se imaginaba una gran fiesta de cumpleaños, como relata en su cuento *Man.fiesta no saber firmar, nacido: 31 de diciembre* (Simanca, 2004). Sus cuentos son espacios de denuncia, en ellos, Estercilia expone situaciones cotidianas en las que los encuentros culturales producen escenarios absurdos o ilustran prácticas que le generan indignación o rechazo.

Imagen 9. La Fiesta de cumpleaños de una generación



Fuente: Ilustración del artista Luis Eduardo Loaiza para este proyecto, basado en el cuento *Man.fiesta no saber firmar, nacido: 31 de diciembre* (Simanca, 2004).

El proceso que reseño y da como resultado el cuento de Estercilia y abundantes noticias de prensa e incluso un documental, en el que el Estado nombra de manera grosera a los wayuu de toda una generación, remite al documento como don envenenado del Estado para los wayuu o *pharmakon*, un remedio que puede a su vez enfermar (Derrida, 1975). *Pharmakon*, concepto que Derrida (1975) retoma de Platón, puede ser receta o droga, por turnos o simultáneamente benéfico y maléfico, una ambigüedad intrínseca. En este caso la ciudadanía posee dicha ambigüedad.

En el relato de Estercilia queda claro que no existían intérpretes en la Registraduría (todavía hoy no los hay, pero sí hay más wayuu bilingües), y desistiendo de la comunicación, se tergiversaron los nombres en su lengua, se institucionalizaron sátiras, y se homogeneizó a toda una población que recibió por ciudadanía la burla. A esta burla los súbditos responden con otra, la de sus múltiples identidades y documentos. Este diálogo de burlas construye un vínculo ciudadano que cuestiona el don de la ciudadanía, y lo posiciona como falso don.

Los funcionarios de la Registraduría contaron a la gente sin importar su nominación; el número y el documento quedó asignado pero la identidad de quien lo poseía siguió siendo opaca, dejando en evidencia el uso instrumental del documento esta vez por parte del Estado. Ni el Estado mismo en cabeza de los registradores creyó en su proyecto hegemónico de legibilidad, se dio por vencido y supuso encontrar en el súbdito uno incapaz de reclamar. Asignaron la fachada institucional hueca, el papel, pero el significante se descartó como renunciando a lo que algunos miembros del Estado han creído un “caso perdido”.

Estas situaciones que interpreto como bromas mutuas, exponen las contradicciones en cuanto a la relación de las personas con el Estado; pueden entenderse como argumentos performativos que declaran a los sujetos divididos entre un auténtico interior y un exterior no auténtico que se presenta al Estado (Yeh, 2017). Los wayuu por su parte supieron hacer uso del intercambio, recibieron el documento como falso don y lo usaron para acceder a los escasos beneficios que venían con él, permaneciendo al margen de la legibilidad estatal, con otros nombres u otras identidades en una mimesis de la acción de desinterés estatal.

A causa del caso de la familia de Estercilia en el cuento al que hice mención, la abogada desató una polémica nacional y disputas legales para la restitución de nombres y dignidad para esas personas, que cuando intentaron llamarse con nombres propios, en su lengua, fueron tergiversados malintencionadamente. Como resultado, logró la consolidación de una norma que aprueba la modificación del registro civil de los pueblos indígenas en Colombia.

Esta gestión tuvo como finalidad evitar errores en el registro y fue a causa del accionar legal de Estercilia que se emite la Circular 276 del 21 de octubre de 2014 en la que se establece la identidad étnica en el registro civil. Es decir, que los niños puedan llevar su

clan como apellido, o ser registrados con su nombre, en su lengua, y bajo sus usos y costumbres, y no como se hacía antes, con el apellido paterno como primera opción. Con esto, Estercilia enmendó un error para muchos miembros de su comunidad y de otros que quisieran adelantar los trámites correspondientes y generó una modificación que puede propiciar otro uso de los documentos en las nuevas generaciones y en quienes como ella, identifican en el performance documental posibilidades de inclusión y acceso derechos.⁶⁸ Esto expande las posibilidades de que el documento sirva para mediar un reconocimiento más auténtico, y es una respuesta a la vía de institucionalización que se había logrado anteriormente a través de mediadores como candidatos electorales o compadres, dos mecanismos de identificación que opacan la identidad wayuu.

Nancy Postero (2007) define la ciudadanía posmulticultural como un público emergente que exige cambios radicales al Estado y que cuestiona las ideas tradicionales que han fundamentado la nación, el multiculturalismo, el neoliberalismo, y la democracia.⁶⁹ Las acciones de Estercilia coinciden con esta forma de ciudadanía, salvo que, no se sitúa sólo frente a un Estado como ciudadana, sino y desde la perspectiva de la soberanía móvil, enmarca sus reclamos en un contexto binacional y con la autoridad wayuu.⁷⁰ Otros intelectuales wayuu que murieron recientemente, y vivían en Venezuela como Manuel Román y Nemesio Montiel, hicieron a través de su activismo y ejercicio profesional como columnistas permanentes del periódico *Wayuunaiki* (que se escribe en castellano pero habla sobre temáticas wayuu), alusión a la necesidad del cultivo de una ciudadanía binacional.

Los actuales funcionarios de la Registraduría (Colombia) son más cuidadosos de atender al nombre que la persona dice tener, entre otras cosas porque ya se exige la

⁶⁸ En el caso venezolano, también el Gobierno de Chávez por medio de la Misión Identidad, creó una cédula indígena, en la que se identificaba a la persona con el pueblo de pertenencia.

⁶⁹ Postero (2007) analiza cómo por medio de la ley de participación popular, el Estado boliviano permitió mayor autonomía a los indígenas por medio de su participación en la distribución de los recursos municipales, pero para ello debieron adaptar sus modelos de representación a aquellos establecidos por el Estado. No obstante, y contrario a lo esperado, actuando a partir de esas instituciones neoliberales y de las formas restringidas de participación que instaura el multiculturalismo, los indígenas bolivianos lograron desafiar el capitalismo global y las limitaciones del multiculturalismo. La autora muestra que los indígenas de Bolivia no se adaptaron pasivamente, más bien generaron una serie de reconfiguraciones estatales a partir de sus impugnaciones de derechos, ampliando la noción de ciudadanía, lo que la autora llama ciudadanía posmulticultural. Este nuevo activismo posmulticultural, dejó de articular demandas alrededor de la clase o la raza para pasar a hacerlo en términos de derechos ciudadanos (Postero, 2007).

⁷⁰ El giro multicultural impactará las reformas constitucionales latinoamericanas en la década de 1990, paralelas al giro neoliberal de los Estados. Para Burguete y Mayor (2010) el multiculturalismo, como política de reconocimiento, surge para hacer contrapeso a los reclamos autonómicos.

presencia de quien va a diligenciar la cédula; cada vez se hace más un documento personal mediante pequeños detalles que ritualizan la relación entre el ciudadano y el soberano haciendo que merme la burla mutua. No obstante, todavía hay quienes, para evitar las preguntas reiteradas de pronunciación o escritura del nombre, dan (o les dan) uno diferente al asignado en la comunidad, multiplicando su identidad en el nombre de la cédula y el de la comunidad. Siguiendo el argumento de Yeh (2017) lo que está en juego es el ritual de interpelación del Estado al ciudadano, las posibilidades y deslizamientos para calibrar el “yo” con relación a quien el Estado dice que éste debería ser. En los documentos puede verse la historia de identificaciones wayuu y su relación no sólo con el Estado, sino con la iglesia y otros mediadores y autenticadores, como brevemente señalaré en el siguiente apartado.

5. Compadrazgo, criadazgo y formas de autenticación de la identidad frente al Estado

Las identificaciones erradas del parentesco en los documentos, también involucran a los *ar.juna* y relaciones de compadrazgo entre éstos y los wayuu que enmarcan la interacción con el Estado en otras relaciones de intermediaciones e intercambios. Las relaciones de compadrazgo han sido construidas durante años mediadas por la evangelización y como recurso de incorporación de los wayuu a la sociedad mayoritaria. Las élites locales se benefician de las relaciones de compadrazgo en tanto aumentan su clientela, y los indígenas utilizan esta cercanía para movilidad social ascendente, favores económicos o reafirmación social, asegurando a su vez obediencia y fidelidad (Armijo, 2020).⁷¹

Muchos wayuu portan hoy el apellido de quienes bautizaron a sus abuelos. Todavía hay prácticas de compadrazgo entre wayuu y *ar.juna*, o wayuu adinerados y wayuu de menores recursos con fines laborales bajo condiciones que por lo general rayan en la

⁷¹ Salazar (2019) analiza los lazos de compadrazgo de los esclavos en el siglo XVIII (libres, amos y esclavos se apadrinaban entre sí y establecían relaciones de solidaridad, siendo menor el número de padrinos esclavizados) y sus funciones en la enseñanza de oficios, lectura y escritura, la posibilidad de acceso a cargos o la mediación frente a las condiciones de la esclavitud. Las actas bautismales donde se documentaba esta información, eran deficientes puesto que los esclavos carecían de apellido y se identificaban con el nombre del amo.

explotación.⁷² Estercilia Simanca (2018), en su ensayo “*Busco chinita para que me haga los cficios*” califica a esta práctica de criadazgo y esclavitud moderna; es común en los *ar.juna* el uso de niñas wayuu en las labores domésticas, a cambio de comida y vivienda, y en pocos casos, estudios en las principales ciudades de La Guajira colombiana. Las niñas son enviadas con padrinos y madrinas pensando que tendrán acogida en la sociedad mayoritaria, reconocimiento y acceso a oportunidades que están en las cabeceras urbanas, donde viven los *ar.juna* con quienes se teje esta relación. Esta práctica se articula a la lógica del don y en consonancia con la reciprocidad wayuu.

El trabajo doméstico de las niñas generalmente no es remunerado. Se ofrece como cuidado, mientras instaura una relación de dominación que Lomnitz (2005) llama, haciendo alusión a casos similares, de reciprocidad negativa; se deriva un beneficio a expensas del otro. Siguiendo la teoría del don de Derrida, la reciprocidad negativa sería otra manera de nombrar el falso don; estas actividades se presentan como don desinteresado, pero exigen una compensación que realmente raya en la explotación.⁷³

No siempre el compadrazgo viene de la mano del criadazgo, pero cuando así lo hace, se asocia a formas de trabajo que establecen relaciones de reciprocidad negativa. Alcides, un hombre joven wayuu, que estudió en la universidad donde trabajo, tiene claro su clan, su *e'irüküü*⁷⁴, pero su apellido es Pimienta, no Arpushana. Su apellido es el del señor de la casa de familia donde trabajaba su abuela porque fue a través de esa familia que lo bautizaron y registraron. Esto por supuesto, no es exclusivo de la relación guajiros-wayuu, y abunda en la literatura sobre élites regionales, en la que la figura de poder local ostenta una ciudadanía completa, y la población subalterna y racializada, una ciudadanía parcial, que depende de la anterior puesto que media su relación con el Estado, de tal manera que el ciudadano racializado queda en deuda con el mediador (Das y Poole, 2004; Lomnitz, 2016) o en ocasiones, aprovecha ese intercambio a su favor (Gordillo, 2009).

En sus orígenes, el estatus de ciudadanía fue otorgado de arriba hacia abajo, siendo primero ciudadanos los hombres con capacidad adquisitiva. Esto contribuyó a la

⁷² Ejemplos de esto abundan en la población racializada de diversos países, que habita distante de las cabeceras municipales (Lomnitz; 2005).

⁷³ Esta práctica está vigente, pero fue notable hace décadas cuando había menos opciones educativas para las niñas y niños wayuu.

⁷⁴ Traduce literalmente carne, lo que es a su vez una exaltación de la matrilinealidad wayuu; en la procreación la mujer transmite la carne y el hombre la sangre.

autogestión de numerosos sectores que quedaban por fuera de esta clasificación, así como a la distinción entre un pueblo bueno (en relación de obediencia con las élites) y un pueblo malo (rebelde que debía ser tutelado por el Estado mientras alcanzaba “madurez política”). El papel de la iglesia católica y el bautismo en esta construcción del ciudadano, tiene que ver con la nacionalización de la iglesia en los primeros años de vida independiente en diversas repúblicas de Latinoamérica. Antes de las reformas borbónicas los archivos parroquiales eran el lugar de registro de nacimientos, muertes y matrimonios de tal manera que las naciones nacientes heredaban la religiosidad del imperialismo español colonial (Lomnitz, 1999). Durante la época colonial, el apellido (paterno) asociado al concepto de linaje era un símbolo de distinción, nobleza y honor. La descendencia determinaba quién había servido al cristianismo y batallado por él, y por ende podía tener un título de nobleza. Algunos indígenas buscaron establecer algún tipo de linaje y optaron por acceder a apellidos españoles y algunas de sus costumbres (Lomnitz, 1999). La masificación de la ciudadanía se dio en latinoamérica en el siglo XX, de la mano de intercambios de derechos por votos, y de la definición de quién podía reclamar el estatus de ciudadano en un momento dado (Lomnitz, 2000).

Si bien el documento de identidad certifica la identificación con respecto al Estado, la “casta” o el clan, sirve para identificarse entre wayuu cuando se viaja en la península, o de un lado y otro de la frontera. En ese caso el apellido ni el documento dicen mucho, sino el *e’irüküü*. Cuando un wayuu se presenta en estas condiciones, dice soy hijo de y nieto de, vengo de y nombra el lugar donde está ubicado su cementerio, que aunque se mueva, es su referente para volver. Si Alcides se está presentando frente a alguien en wayuunaiki en una ranchería dice: mi nombre es Alcides, wayuu Arpushana. Esta identificación interna muestra las formas en que la comunidad demarca su adentro y su afuera, la legitimidad de su procedencia, asociada a la parentela y el lugar donde están sus muertos.

En términos locales la autenticación se hace a través de la memoria transmitida del vínculo familiar, que se actualiza en cada viaje o presentación de unos con otros. La autenticación como relación social viva es más difícil de burlar que un documento que se saca al azar de un juego de cédulas en la billetera. En todo caso, estas formas de autenticación siguen también sus propios patrones de tráfico, lo que determina las condiciones de pertenencia a la comunidad nacional wayuu está relacionado con la

memoria del clan que se aviva en la conversación y en la sociabilidad. La legitimidad es social y afectiva, no burocrática como la estatal. Esta memoria alrededor del clan y la nación indígena, perturba la comprensión de los Estado-nación circunscritos territorialmente y abre paso al reconocimiento de una nación que abarca dos Estados (Simpson, 2014). En el siguiente apartado explicaré la relación con los documentos trasladada al campo binacional, y su función para la soberanía móvil wayuu, con el efecto no deseado de la doble identidad frente a los Estados.

6. Fronteras, doble identidad y movilidad wayuu

La mayoría de wayuu tiene un familiar al otro lado de la frontera y es algo tan importante para el movimiento como tener el documento de cada país. Las dos cosas hacen parte de los recursos que garantizan la movilidad y ratifican la soberanía móvil. Por lo general el nuevo documento irá asociado al vínculo con su familiar de ese lado. Allí contactan a su red wayuu, parentela a la que acercan por medio del recurso que vuelve madre a una tía, o padre a un abuelo, y se procura un documento del país al que llegan para moverse libremente. En este contexto, y a partir del ejercicio de inversión wayuu con los documentos, la cédula alimenta el parentesco.

Una funcionaria entrevistada, quien lleva más de veinte años laborando con la administración municipal en diferentes ámbitos, relata que cuando trabajó en el área de la salud hicieron una campaña para registrar a los niños en el municipio de Uribia (Colombia) que estaba pronosticada a durar seis meses, pero tardó un año porque sabiendo de ella, muchos vinieron de Venezuela al evento. Si la autoridad tradicional, figura que por su lugar en el parentesco asume el liderazgo en cada comunidad, hace constar en el listado censal que esa persona es wayuu, pertenece a su comunidad y nació en esa ranchería, puede tener acceso a servicios básicos de salud, educación y los programas que correspondan.⁷⁵ Cuando llegan familiares wayuu de Venezuela, son inscritos como si fueran de la comunidad, con la

⁷⁵ Quedan registrados en el sistema, lo que no garantiza un servicio idóneo. La educación primaria se ofrece en las rancherías, pero la secundaria requiere que los jóvenes se desplacen a las instituciones de educación media, la oferta de educación superior es aún menor. Lo mismo sucede con la salud; en La Guajira colombiana los hospitales son de nivel I y II de complejidad, lo que quiere decir que, para tratamientos especializados, los pacientes deben ser trasladados a otros municipios. Por eso muchos wayuu, preferían acceder a la salud y educación en Venezuela, donde las dotaciones antes de la crisis, eran de mejor calidad.

ayuda de sus familiares wayuu, que los registran como nacionales, para que tengan acceso a derechos que como ciudadanos binacionales consideran que deberían tener en los dos países, pero requieren un trámite de nacionalización dispendioso y costoso que rara vez hacen.

La movilidad wayuu se vale de la memoria de afectos dispersos territorialmente entre los dos países; saberse parte de un mismo *e'irüküü* (carne, clan) asegura que en Venezuela o en Colombia habrá resguardo en caso de dificultades, problemas de seguridad, guerras interclaniles, u otro tipo de amenazas. La movilidad también responde a búsquedas laborales u oportunidades de estudios. Este recurso favorece la unión territorial que obra al menos en el recuerdo e imaginario wayuu. Sólo hay que tirar del hilo de los recuerdos de los viejos y se encontrará un parentesco que establecerá la obligación de solidaridad extendida y reciprocidad wayuu.

La sobrina de Fátima llegó así donde su tía como mencioné en la introducción. Nunca la había visto, pero sabía que era su tía porque su mamá se lo había repetido varias veces. La joven dijo que cuando en Venezuela ya el dinero no rendía lo mismo, su mamá llamó a Rosa, su tía, para enviarlas. Arribaron al municipio de Barrancas (Colombia) donde su familiar, a una casa pequeña de dos habitaciones con un gran solar. Rosa, atendiendo al llamado de su hermana, las recibió y les ayudó a conseguir trabajo como empleada en el servicio doméstico. Conocí a Laura, una de ellas, en la casa de Marcela, hermana de Rosa. Las casas eran vecinas, y de la enramada que estaba en el solar de una casa, podía verse la otra. Mientras estábamos en la hamaca, Fátima llamó a su sobrina en la casa de al lado con un grito. Estaba lavando ropa, dio la vuelta y en un momento apareció del otro costado. Tenía 18 años, un marido y dos hijas que la esperaban en Venezuela. Luego de varios meses de trabajo había ido a llevar el dinero recibido a su familia en Venezuela y encontró a sus hijas enfermas, con un brote en la piel. Se devolvió a Colombia para trabajar un mes más, reunir dinero y volver. Flavio, su tío, que estaba sentado en la hamaca de la *luma* (enramada para las visitas), dijo que hace años cuando sus hermanas se fueron de Colombia a Venezuela, para resguardarse de las amenazas de los paramilitares, llegaron donde la mamá de Laura y su abuela. Rosa estaba devolviendo un favor entre los miembros del clan, y activando los lazos familiares. Esta reciprocidad teje el clan por un lado, y la nación por

otro, en la medida que reitera el movimiento transnacional y se diferencia de aquella ciudadanía incompleta que proviene del Estado.

Los wayuu no reconocen la frontera como límite de pertenencia territorial y suturan el margen como quien cose una cicatriz, con intercambios constantes para los cuales revalorizan los documentos; hay quienes optan por transitar por las trochas, otros pasan por la frontera estatal sin presentar documentos porque usualmente no se los piden, y otros buscan el reconocimiento ciudadano transnacional por vías legales apelando a la acción estatal.

Esto último es lo que ha intentado Estercilia Simanca, quien a título personal y por su activismo jurídico comprometido con la inclusión ciudadana de los wayuu en Colombia, elevó en 2019 sus reclamos a la Corte Constitucional colombiana y demandó un artículo de la Ley 43 de 1995 por considerarlo inconstitucional. En el fondo de este reclamo está la existencia de la nación wayuu; la posibilidad de habitar como ciudadanos binacionales los dos territorios, sin trámites que dada su complejidad, empujan a los ciudadanos a optar por la doble identidad para moverse entre la frontera. La incitación a la autenticidad excluyendo la transnacionalidad, conlleva a la ilegalidad. Estercilia considera que el trámite para la binacionalidad e incluso la posibilidad de tener una cédula binacional, debería ser una realidad. Esta propuesta ampliaría el reconocimiento estatal y fortalecería la nación wayuu entre los dos Estados, sin incurrir en acciones catalogadas como ilegales por parte de los Estados, que eventualmente tienen consecuencias negativas para los wayuu.

En palabras de una funcionaria que entrevisté en Abril de 2019:

Cada que alguien dice vamos a cerrar la frontera a nosotros [los funcionarios] ni nos quita ni nos pone, no hay posibilidad alguna de que se cierre o se abra porque siempre esta abierta y cualquier iniciativa que ha habido de ejercer un control, no hay ni la suficiente fuerza pública, ni infraestructura, ni capacidad para hacerlo. No hay control sanitario, de mercancías, de comida, y eso tiene implicaciones hasta en el transporte. La gente viene en carros, con sobrecupo y ellos alegan que es que como son wayuu pueden transitar en carros venezolanos porque eso es tradicional y son sus usos y costumbres. El Estado ha dicho como: “Ah... llevan años haciendo eso mismo y qué nos vamos a meter, son muy complicados, ¡Deje eso así!”. La comunidad y cuando digo comunidad hablo del ciudadano de a pie, el wayuu, el indígena, el funcionario, tienen muy metido en la cabeza que porque es wayuu no se puede hacer ningún control... La gente tiene la idea que tiene las dos nacionalidades, pero lo que tiene son dos identificaciones o dos cédulas [doble identidad, figura legal que estipula un acto ilegal], en una se llama Margarita Epiayu y allá María González o Cohen”.

Imagen 10. Chirrinchera o camión de transporte wayuu



Fuente: Ilustración del artista Luis Eduardo Loaiza para este proyecto, basado en fotografías que hice para esta investigación.

En cada lugar se adquiere un nombre y una identidad diferente que está relacionada con quién te lleve a hacer la diligencia y te presente como pariente, de estas personas se derivará el apellido, el nombre será elegido a voluntad. La funcionaria lee esto como un desconocimiento, ignorancia u oportunismo wayuu; lo que observé es que las personas saben que sus documentos son identificaciones dobles (lo cual es un delito frente al Estado) y no trámites de nacionalización con dos nacionalidades, pero construyen el significado de manera desacralizada, desprevénida y en consonancia con la idea de persona ensamblable, en el que las identidades múltiples se relacionan sin apuro. El problema al que alude esta acción es la concepción de legitimidad, quién considera legítimo qué. Los wayuu consideran legítimo su paso por su territorio y buscan los recursos para hacerlo, los funcionarios acceden a las formas wayuu para evitar conflictos pese a que lo consideren ilegítimo, y además, ilegal, porque a los wayuu los antecede su reputación rebelde asociada a sus afirmaciones soberanas, a lo que la funcionaria alude con el calificativo de “complicados”.

Los wayuu que tienen doble identidad priorizan la practicidad, disminuyen el reconocimiento estatal a un criterio pragmático para tener un documento, cumplen un

requisito de manera parcial en cada país. La funcionaria que menciono en la historia, al igual que Esterilia convergen en la importancia de una ciudadanía binacional. La funcionaria considera que debe haber un aval estatal para el tránsito por razones relacionadas con el control estatal, la salubridad y seguridad; reclama ordenar la frontera, que percibe como desordenada debido a la superposición de órdenes y autoridades. Esterilia aspira que el paso sea avalado por los Estados como un reconocimiento de la ciudadanía transnacional wayuu.

La funcionaria percibe la autoridad wayuu como menos legítima que la estatal, a la que da por sentada, y esboza para el control de su tránsito los argumentos que por lo general se presentan frente a los migrantes, la seguridad y la salubridad pública, así como dos amenazas a la seguridad interna: el contrabando o comercio de productos sin control, y que quienes migran son portadores de enfermedades que frente a la crisis en Venezuela que implicó también ausencia de medicamentos, vienen a buscar atención en Colombia (Castro, 2021). La demanda por una ciudadanía binacional podría hacer más eficaz la soberanía estatal pero paradójicamente también la soberanía móvil wayuu, en tanto reconoce una forma de vida entre la frontera.

La doble identidad no logra su cometido de identificación y ordenamiento del pueblo binacional, aunque facilita a quienes usan los dos documentos enfrentarse a trámites, reglas y autorizaciones estatales.⁷⁶ El movimiento constante, en una legalidad aparente, haciendo uso de la fachada que aporta la cédula o el don falso de la identificación ciudadana, sigue una tradición que se instauró en los primeros ejercicios de cedulação del pueblo wayuu. No hay una sensación de ilegalidad cuando los wayuu usan la doble identidad, puesto que argumentan, es su territorio y no tiene fronteras; asumen el requisito, pero a su manera. Acá el ejercicio de reclamo de membresía nacional estatal decae para esgrimir uno anterior, el de pertenencia a la nación wayuu.

Ana, una joven alta, con cabello corto, periodista y citadina wayuu de la ciudad de Maracaibo que vive hace un par de años en Colombia con su familia, me lo explicaba así:

¿A mí me preguntan de dónde eres? De aquí y de allá, yo soy de la gran de nación wayuu, yo no tengo fronteras, no tengo límites. No le veo sentido a trabajar de más [se refiere a tener que hacer trámites burocráticos], el wayuu simplemente es wayuu.

⁷⁶ Para fines prácticos permite acceder a algunos beneficios, salvo aquellos que requieren apostillar o reconocer que la persona que transita entre los dos Estados, es la misma.

Unos vivieron aquí otros allá. En Venezuela tú no más necesitabas ser wayuu para ir al hospital, con Chávez se sacó una cédula indígena y tú podías tener libre circulación, pero acá [Colombia] como que les gusta trabajar de más y ponerles más título a las cosas. En Venezuela no te pedían pasaporte si eras wayuu ¡Como debe ser! ¿Me entiende? Porque yo no tengo como wayuu que sellar ningún pasaporte para entrar a lo que me pertenece, que es mi tierra.

No es usual que un wayuu tenga pasaporte. Quienes lo tienen porque han viajado a otros países por lo general no lo usan en la frontera con Venezuela, como si, al hacerlo, asumieran que están entrando como extranjeros. Pasan sin presentar documentos y una vez en el país usan los documentos nacionales que tienen para hacer trámites o cuando éstos son requeridos. Pero a Ana, que no “parece” wayuu pues no cumple con el fenotipo asignado a esta denominación, no habla *wayuunaiki*, no usa la vestimenta tradicional y se tinte el cabello de rubio, le han pedido el pasaporte para pasar la frontera sin presentar documentos. Ella rehúsa esa solicitud, y no muestra su pasaporte; lo hace a partir de su autopercepción como wayuu, y por ende, ciudadana de un territorio que abarca la parcialidad de dos Estados.

Ana tiene un problema. Ella es wayuu y nació en Venezuela. En el 2010 sacó la cédula colombiana. La registró su tía con el primer apellido que tenía en la cédula; como segundo apellido usó su *e'irüküü* o clan: “hicimos el apellido con la casta”, me dijo. Nombró el procedimiento como un acto de confección: hacer el apellido, crear una identidad para otro (el Estado) y para sí mismo. A este mismo hecho una funcionaria estatal entrevistada se refirió como invento, dos perspectivas de una misma acción. Cuando Ana vino a Colombia en 2010 y emitió su cédula, no se imaginaba vivir en Colombia. Luego de algunos años se vino con su hija y las hijas de su hermana que había muerto cuando en Venezuela, no pudieron encontrar el medicamento del que dependía por una enfermedad crónica. Las niñas no tienen papeles de Colombia y no pueden tramitarlos porque sus apellidos no coinciden con los de Ana. Requieren un trámite costoso en dinero y tiempo para la nacionalización con su nombre de Venezuela. Mientras tanto, las niñas ingresaron al colegio con los documentos de Venezuela, y Ana las registró igualmente con su cédula venezolana. Todavía no ha podido llevarlas al médico, excepto por la atención que ofrece Médicos sin Fronteras y las urgencias que se pueden atender en el hospital de Riohacha en La Guajira colombiana. Así que, en Colombia, Ana se mueve con las dos cédulas según necesidad.

En buena parte de las sociedades contemporáneas la ciudadanía se esgrime como forma universal de derechos, de pertenencia, casi de existencia; una vez el ciudadano cruza la frontera puede verse reducido a la condición de carencia. Arendt (1994) expone que luego de la Primera Guerra Mundial quedó explícito que solo los nacionales racializados como “alemanes arios” podían ser ciudadanos, y explica el surgimiento de los apátridas como refugiados y minorías permanentes e institucionalizadas. El poder de los ciudadanos indígenas que habitaron con antelación el territorio y tienen memoria de una unidad, es trastocar esta capacidad de desposesión estatal y aprovecharla a su favor para seguir perteneciendo a su territorio ancestral, sea a través de la doble identidad o de acciones de reconocimiento de la binacionalidad como las propuestas por Simanca.

Esta dislocación soberana tiene un precio puesto que surge una contradicción entre la necesidad de conmensuración y la flexibilidad de identidades múltiples. Si se trata de votar o transitar sin problemas, tener algunos derechos en cada país, los documentos con nombres diferentes serán útiles y la acción posiciona la soberanía móvil; pero si se procura cotejar la identidad de una misma persona en cada país para apostillar documentos, registrar o traer hijos, tramitar pasaportes, los documentos no servirán a no ser que los nombres coincidan, y allí el Estado posiciona de nuevo su autoridad.

El trabajo de confeccionar una nueva parentela para el documento en cada país requiere una serie de recursos con los que los wayuu cuentan, como tener familia a cada lado de la frontera, y mantener viva esa red de relaciones a partir de la afirmación constante de su movilidad. No obstante, la no coincidencia impide la transferencia del don ciudadano y la burla no juega a favor del wayuu como en otras ocasiones. Ese es el precio que se paga por moverse fuera del marco legal, la restricción implícita que ubica la amenaza estatal frente a la acción wayuu. Entonces, si bien revelar el falso don de la ciudadanía estatal para con los wayuu, tiene como correlato productivo la creación de soberanía móvil, el movimiento soberano fuera del margen estatal acarrea sanciones, y es justamente este juego de ganancia y sanción el que construye la soberanía como campo en disputa entre Estados y población wayuu.

Conclusiones

En este capítulo advertí, con relación a los documentos, que lo que fue diseñado con un fin ha sido usado con otro, y al hacerlo su valor se transforma. Esta mutación se produce en la interacción y de acuerdo al posicionamiento (*footing*) del sujeto, así como al marco (*framing*) en el que encuadra la interacción con el objeto (el documento) (Goffman, 1979). Los documentos como mecanismo que viabiliza el reconocimiento estatal, le dan valor⁷⁷ como ciudadano a quien porta la cédula, y se cumplen según la aplicación de los funcionarios, pero incluso cuando estos derechos son débiles, tener el documento es una condición de pertenencia. En este territorio ocupado por dos Estados, los gobernantes ratificaron la binacionalidad wayuu en las dos Constituciones, pero en cuanto a la documentación todavía no hay medidas legales efectivas; es un reconocimiento folclórico más que político.

Los múltiples documentos se vuelven portadores de anécdotas de la vida en la frontera, extienden su marco estatal de significante de identidad ciudadana. Los mundos en movimiento caracterizan a ciertas poblaciones que así, escapan del dominio del tiempo y el disciplinamiento del futuro (Chu, 2010); en medio de la incertidumbre buscan modelos para sopesar la pérdida y la recompensa de manera colectiva, sin vincularla al fracaso o la vergüenza individuales instaurando otras formas de valor (Chu, 2010).⁷⁸ Los wayuu arbitran su movilidad jugando con los documentos como pases que sirven de manera contingente, y su uso creativo permite su colección. Quisiera pensar en los wayuu como coleccionistas de cédulas, pero a diferencia de quien atesora un objeto que considera único, revestido de un aura (Benjamin, 2024), estas personas coleccionan azares, trazos de papeles que como instrumentos mnemotécnicos facilitan y relatan su historia de vida. Incluso, más

⁷⁷ Caraballo (2022) analiza el valor del dinero en el mundo esmeraldero y expone cómo allí, éste deja de ser un conmensurador universal, para pasar a ser muchas cosas a la vez. Lo mismo sucede con los documentos y su valor original, que se trastoca y transforma en los múltiples usos que se le dan. El valor otorgado al documento lo ubica de manera diferente con relación a cada sujeto, para los ciudadanos que se subordinan al Estado representará la identificación con su ciudadanía y para los wayuu que no lo hacen, un pase utilizable para los fines de configuración de la nación wayuu.

⁷⁸ Siguiendo a Chu (2010) en su investigación sobre los inmigrantes Fuzhou en la China post Mao, el *mahjong*, es un juego en el que arbitra el azar y da opciones de jinetear sumas de dinero para apoyar sus viajes como migrantes. Sus rápidos movimientos no dan tiempo de anticipar la jugada, es un campo de entrenamiento frente a la incertidumbre radical y su poder desestabilizador, a través del cual los aldeanos de Longyan captan los patrones del flujo de circulación de la prosperidad, y por medio del cual buscan recursos económicos para movimientos transnacionales.

que una colección podría tratarse de un archivo de las errancias (Echeverri y Acevedo, 2018)⁷⁹ propias, enlazadas con las estatales. Mediante el uso del punto que vista que proporciona la soberanía móvil, el nuevo uso transforma la cosa (los documentos) fundamentalmente: modifica la relación medio fin, como se pretende que sea utilizada y como se utiliza, sin fidelidad a la filiación nacional estatal -con veracidad sobre una identidad determinada-, sin el valor con el que el Estado reviste los documentos.

Benjamin (2024) sostiene que la autenticidad no es más (ni menos) que una adjudicación de origen. En esa medida los wayuu que se representan como autoridad original del territorio, disputan con el Estado dicha autenticidad basada en quién estuvo primero. Cuando manifiestan de manera reiterada que ellos son los dueños del territorio, establecen una autoridad y procuran una legitimidad ancestral. Decirse dueños y contender esa dueñidad con el Estado, sitúa al Estado como depredador en tanto ha hecho uso de un espacio y lo ha definido, sin ser su dueño original. La dueñidad se indexa con el asentamiento, poblamiento y consolidación de los ancestros en los cementerios, demarcadores territoriales y prueba de propiedad. Por su parte, el Estado se representa a sí mismo como origen y presente de la autoridad institucional. Por medio del argumento de dueñidad, que hace posible la soberanía móvil, los wayuu ganan espacio a la burocracia estatal, y se mueven de acuerdo a sus propias autenticaciones, dialogando con las del Estado pero sin subordinarse plenamente a él.

El proyecto estatal moderno ha buscado etiquetar lugares y personas de manera estandarizada para facilitar su identificación y control, vincular los significados locales con otros nacionales o restar importancia a los sistemas locales de espacio y orientación (Scott et al., 2002). La nación wayuu pervive e incluso se construye a partir de su respuesta a estas prácticas estatales; invoca una referencia denotativa de un territorio geográfico, y asociaciones mentales y emocionales (Basso, 1988). Basso (1988) recordando a Mijaíl Bajtín se refiere a la palabra autorizada como aquella que exige ser reconocida y vincula con autoridad, una autoridad que emana de la palabra misma. Las nominaciones e

⁷⁹ Al respecto, Echeverri y Acevedo (2018) proponen en contraprestación del concepto de migración, el de errancia, que comprende la movilidad humana sin reducirla al criterio de nacionalidad, y cuestiona la correspondencia entre documentos, ciudadanía y pertenencia a un Estado. La migración en cambio, parte de la clandestinización del viajero, así como su ilegalización, convirtiendo al sujeto móvil en sospechoso y vulnerable.

identidades vernáculas actúan como una afirmación de la nación wayuu en la que el reconocimiento se establece en vínculo con la memoria del clan, incluso, falseando su identidad si es necesario para configurar posibilidades de tránsito y movilidad entre sistemas estatales, geográficos y culturales múltiples. La pervivencia de los significantes locales reconstruye la ciudadanía de maneras inimaginables pero ineludibles para el Estado, puesto que obligan a la pregunta por la existencia de la nación wayuu, así como la ciudadanía binacional o transnacional.

Muchos wayuu han tramitado sus cédulas previo a las elecciones y en campañas masivas de cedulaación, que en todo caso se hacen cada vez con mayor frecuencia y con la intención de legibilizar a la población indígena. Esto da una idea de una relación particular de los wayuu con los Estados, más bien discontinua y opaca, que ha dificultado el conteo y vigilancia cierta, pero que empieza a transformarse acorde con las crisis en los dos países, dificultando la conmensuración de lo que encontraban en cada lado de la frontera, y obligando a tránsitos más largos o permanentes.

Las historias de los abuelos son consistentes cuando hablan de que “les sacaron la cédula”, en tercera persona y con fines electorales. Si bien los intercambios de favores (pozos, bienes para una comunidad o beneficios económicos a cambio del voto) siguen vigentes -a lo que se articulan algunos líderes wayuu que buscan beneficio para sus comunidades y encuentran en ello una manera de lograrlo y de captar el rédito político-, las motivaciones para emitir el documento se han ampliado. Esto tiene que ver con varias razones: la necesidad más permanente de tránsito, como señalé; la mayor exigencia de los documentos para trámites cotidianos; el aumento de población wayuu en las cabeceras urbanas lo que conlleva cambios generacionales, y el hecho de que los *ar.juna* están como dijo un abuelo, “entre” los wayuu, en medio de ellos, de su territorio, de su cultura, y eso va generando imbricaciones y transformaciones en las ontologías propias, poliontologías que se van situando según necesidad.

Las campañas de cedulaación masivas procuran institucionalizar el don de la ciudadanía y son convergentes con el aumento de los patrones de tráfico de los documentos y el aumento de su necesidad. Esto produce un cambio histórico: el mayor apego de los jóvenes wayuu frente a los documentos y la identificación con el Estado. No quiere decir que todas las personas de las últimas generaciones wayuu tengan prácticas de apego estatal,

existen algunos con mayor liderazgo, mediación y conocimiento institucional y otros más cercanos a sus prácticas tradicionales, pero hay transformaciones que dan cuenta de la modificación de la acción estatal frente al uso y exigencia de los documentos y frente a la necesidad de tener derechos en medio de crisis, como la económico-política en Venezuela, la de desnutrición en Colombia, y la ambiental y de hiperinflación mundial. Las exigencias de reconocimiento estatal se amplían en estos contextos, pero la premisa de la dueñidad recuerda que se hacen en el marco de la soberanía móvil wayuu, es decir enmarcando la necesidad de autodeterminación en el marco de la nación wayuu.

Capítulo 2. Frontera

De un Alaüla de Alemasahua
(Vito Apüshana)

«Ya naciste...
y naciste hijo de gente, de los fundadores de trochas del cerro de Epitsü.
Y puedes irte y puedes no volver,
pero siempre estarás ahí... junto al árbol Mokooshira
que circunda tu cementerio;
ahí pertenece tu sombra y tu descanso.
Ya naciste...
y tal vez puedes irte y no volver,
pero siempre estarás aquí...
siempre serás nombrado en la música del Sawawa...
y nos encontraremos mirando hacia Jepira,
en donde los espíritus se harán uno solo,
para el viaje definitivo.
Ya naciste...
y naciste hijo de gente, de los pastores silbadores de Alemasahua,
que no desespere tu pie en hacer la huella,
pues, ya los viejos pasos de los ancestros están en el nuevo tuyo.
No desesperes en llegar, que ya estás aquí... hijo de gente,
hijo del sudor de cielo».
(Apüshana, s.f., como se citó en Sánchez, 2018, párr. 11)

Introducción

El límite geográfico de la frontera estatal está marcado con hitos y coordenadas a cada lado; se escenifica con guardias fronterizos que verifican la membresía o exigen performance de indianidad. En este capítulo analizaré la frontera estatal como parte del relato fundante del Estado, en tanto demarca lo que incluye y excluye, y su contraparte, las trochas o caminos por los que circulan los wayuu de la mano del análisis de su tradición de movilidad. Hago hincapié en estos flujos de movilidad que los wayuu reivindican como propios pero que han construido en interacción con otros actores. Los wayuu usan el límite estatal para re-crear su nación como una comunidad afectiva, es decir, creada, imaginada, recordada, vivida y recorrida. Este capítulo analiza la acumulación de algunas trayectorias transfronterizas wayuu, recorridos sucesivos entre fronteras múltiples como la estatal, las trochas, las de poder, aquellas entre los territorios de otros clanes, y las trayectorias de posicionamientos e identitarias.

Recuerdo el relato de Evelin mientras amamantaba a su hija de un año, sentada en el mueble de lo que llama su centro de operaciones en Riohacha, un apartamento de dos habitaciones en el que frecuentemente recibe visitas y donde permanece con su esposo y su hija cuando no está en su ranchería. Para mostrarme su concepción de la vida en la frontera, Evelin me explica que en El Cerro de la Teta -*Epitsü*-,⁸⁰ elevación ubicada en la península de La Guajira y a diez kilómetros de la costa del Golfo de Venezuela, donde queda su ranchería, hay una tienda familiar que antes de la crisis de Venezuela se abastecía con productos de allí. En sus paredes de barro coexistieron dos afiches, juntos y claramente visibles, uno de Hugo Chávez y otro de Álvaro Uribe, expresidentes de cada país con posturas políticas divergentes. La familia de Evelin iba y venía de acuerdo a la necesidad y al beneficio que cada Estado procurase, y su circulación movilizaba servicios, productos, enseres, historias. La movilidad transfronteriza es en el caso wayuu una resistencia a la ocupación. Los indígenas reclaman su derecho a circular libremente por un territorio ancestral que abarca parte de los dos Estados.

Cuando mis interlocutores se refieren a lo ancestral, hacen alusión a lo que corresponde a sus ancestros, pero esta definición incluye una ideología de propiedad territorial: lo que es anterior de la división fronteriza; también lo utilizan para referirse a antes de la colonización y la imposición de valores *ar.juna*. Vale la pena en todo caso recordar el argumento de Paula López (2017), quien plantea que la autoctonía se define socialmente, es un resultado de las relaciones sociales y no una condición previa. Así, Estado e indigeneidad se moldean mutuamente, aunque a veces, la naturalización de las identidades oculte este proceso. Los diálogos y apropiaciones mutuas producen como dice Paul Liffman (2018) tráficos de identidades que se expanden situacionalmente.

Mis contertulios han resumido su forma de vida en la frase que se repite como un mantra, “nosotros no tenemos fronteras”. Esta reiteración, es un acto de habla (Austin, 1996) que evoca una ideología móvil (Lelièvre, 2017) de resistencia a las restricciones a su

⁸⁰ Para profundizar sobre los sitios sagrados wayuu y las historias asociadas a ellos, ver Guerra, Riaño y Moreno (2020). Ver Imagen 2 de los Cerros Tutelares, e historia sobre los cerros en la introducción (p. 22). También, los wayuu hacen recortes geográficos de su territorio de la siguiente manera: “*Wuinpumuin* (agua vía hacia), al Noreste de la Península. *Jala’ala* (piedra dura, campo de piedras), al Occidente de *Wuinpumuin*. *Wcpumuin* (hacia los caminos), al Suroccidente. *Palaatu’u* (cercanía al mar), zona costera. *Anouui*, entre Uribia y Maicao: es una tierra de sabanas y de cría de caprinos. *Uuchumuin* (hacia montañas), zona alejada de la montaña de Perijá” (Hostein, 2010, p. 3).

movilidad; es también, un alineamiento semiótico duradero y emblemático (Parsons, 2010) con la nación wayuu, que hacen quienes la enuncian y refleja una identidad creada y compartida culturalmente. Cuando las personas repiten “Nosotros no tenemos fronteras” se refieren a la frontera estatal territorial, pero esta idea entraña una marcación de su propia comunidad imaginada y un posicionamiento frente a los *ar.juna* y a los dos Estados fronterizos. Incluso un abuelo me dijo que los wayuu no *creían* en las fronteras, como mostrando el acto de fe que implica la ritualidad estatal. Agregó que comprendía que las fronteras eran la forma del *ar.juna* de llevar el orden; no hay un desconocimiento total de la figura estatal, sino una superposición de su visión con la del *ar.juna* en reposicionamientos entrecruzados.

Los jirones patrios de afiches en collage, juntos en un centro de provisión ubicado en El Cerro de la Teta, sugieren otra forma de pensar la frontera: Políticas estatales superpuestas entre la nación wayuu, un lugar en el que la gente se provee y circulan productos y afectos; el movimiento entre un lado y otro determina ciclos de suministro. Siguiendo la perspectiva de la soberanía móvil, los wayuu conciben la región fronteriza como un área continua que argumentan bajo la preexistencia a la ocupación (colonial y estatal) y concepciones propias del movimiento, mientras que los Estados la delimitan claramente. Se encuentran cara a cara una frontera con otra (colombiana y venezolana), y en medio de ellas se intersecta la nación wayuu; una condición de liminalidad y superposiciones soberanas que Simpson (2014) ha llamado soberanías anidadas, incrustadas una en medio de la otra.

La frontera moderna y estatal separó el pueblo wayuu y creó al indígena como rebelde y desposeído y a la frontera como zona de conflicto y disputa. La caracterización estatal de la frontera significa para los wayuu la demarcación, los límites, la separación, la desposesión, y colonización por medio de fronteras hacia afuera, e internas como el mestizaje y blanqueamiento (Serje, 2011; Fassin, 2011).

En contraste con los procesos europeos, las fronteras entre Colombia y Venezuela no se definieron por guerras con otros Estados, se dieron como resultado de acuerdos que asumieron la conservación de linderos coloniales⁸¹; esto significó la adquisición de territorios amplios sin control militar o político (König, 1994). Entre 1830 y 1941 se

⁸¹ Se refieren al principio *Uti possidetis iure* (König, 1994; Uribe, 2017).

establecieron los hitos fronterizos terrestres entre Colombia y Venezuela, y entre 1969 y 1989 los de áreas marinas y submarinas⁸² (Morales y Morales, 2007; Ramírez, 2005).

Imagen 11. Recorrido Comisión de límites 1899-1901



Fuente: Fotografía del libro *Una Geografía hecha a mano* (Cortés et al., 2014).

Pese a que las fronteras sean más móviles y porosas de lo que las imaginamos, se representan como límite claro de los Estados; esto hace parte de la idea del territorio nacional como atemporal, y categorizaciones que contribuyen a ello. Los conflictos regionales son entendidos por las autoridades como insubordinación a un orden deseable por civilizado y porque sigue el “curso de la historia”, y no como disputas legítimas. Las fronteras estatales comprenden además de recorridos territoriales, ideologías alrededor del

⁸² Un ejemplo de la vigencia del problema fronterizo pese a la delimitación más o menos estable que se dio en el siglo pasado es el de la Laguna de Cocinetas, un accidente geográfico con implicaciones para la soberanía de los dos Estados. Es un límite natural entre Venezuela y Colombia reconocido en la primera marcación de la frontera en 1900. La laguna se sedimenta de manera constante por lo que el gobierno venezolano procede a dragarla frecuentemente, para evitar que se sedimente totalmente, puesto que pasaría a ser parte de la soberanía colombiana (Morales y Morales., 2007).

Estado, la ocupación del territorio, lo que se considera legítimo, legal o no, lo que autoriza o niega el tránsito, lo que se puede llevar consigo. En este capítulo presto especial atención a las prácticas de movilidad wayuu imbricadas con las estatales (que imponen restricciones y obligan modificaciones), la autorización de dicho movimiento, su expresión soberana; haré a su vez, un paralelo entre algunos movimientos que se dan en la línea fronteriza estatal entre Colombia y Venezuela en el límite entre Maicao (Colombia) y Zulía (Venezuela), con aquellos que se dan por las trochas o caminos informales, como correlatos de la creación de la frontera estatal.

Las soberanías son más variadas de lo que tendemos a comprender, máxime cuando corresponden a acciones y actores no estatales (Bishara, 2017). Yarimar Bonilla (2017) cuestiona la soberanía como “(...) singular, absoluta, enraizada en un contrato social y territorialmente vinculada” (p. 333); y reitera más bien una soberanía en términos desiguales y fragmentados. En este capítulo retomo la idea de soberanías populares, formas de acción provisionales, de confrontación insistente que desafían la autoridad estatal (Bishara, 2017), añadiendo el elemento de la movilidad territorial y de posicionamientos que la enmarcan. La soberanía móvil marca límites a la autoridad estatal bajo el presupuesto de otro tipo de autoridad que denominaré ancestral; es de carácter popular, se da reiterada y espontáneamente en acciones cotidianas y sin un proyecto unificado contra estatal o separatista. La memoria nacional wayuu se propaga de generación en generación y cultiva formas de ser, normas, valores, aprendizajes culturales; también, a partir de prácticas que activan lazos en la nación wayuu, desde lugares sagrados como se señaló respecto a los cerros tutelares, hasta redes de comercio como detallaremos en este capítulo.

Por supuesto, no toda práctica de movilidad es una afirmación soberana por el mero hecho de que la lleve a cabo un wayuu, pero hay una recurrencia en el movimiento transfronterizo wayuu y la construcción de ese movimiento a través de la sensación del derecho a hacerlo (que se ejerce y se afirma en su ejercicio), así como la aseveración de legitimidad de prácticas como el paso sin pasaporte y el comercio fronterizo, que construye un relato nacional de autoridad.⁸³

⁸³ Renoldi (2013) señala que, para los guaraní, los términos caminar y vivir tienen una equivalencia que alude a su cosmología de movimiento en una triple frontera.

Sostengo que este relato es fruto de una memoria inquietante (*haunting*) (Gordon, 2008) materializada en la nación wayuu como si existiera y existiendo, que nos ayuda a ver lo intangible como una relación social en proceso que construye la soberanía móvil wayuu. Propongo en este capítulo a la nación wayuu como memoria y promesa, y por ello hago uso de la expresión memoria inquietante. Analizo lo inquietante como una figura social que rastrea lo aparentemente invisible pero empíricamente evidente puesto que produce efectos materiales, elabora inclusiones de orden emotivo y las inserta en el marco de lo político (Gordon, 2008). Lo inquietante, eso que incluso puede tener un espíritu fantasmal, es una figura social que crea vida colectiva, y un recordatorio de problemas persistentes (Gordon, 2008).

En una página de facebook llamada *La historia de la nación wayuu*, Aran Epiayu, un joven wayuu dice lo siguiente:

La historia de la nación wayuu es un elemento, ¿Cómo decir?, una reliquia para nosotros. Por muchos años ha estado oculta en algún lugar de nuestros pensamientos o nuestros recuerdos, pero afortunadamente en estos nuevos tiempos la historia de la nación wayuu está saliendo al público, a través de los medios de comunicación masivos que ahora tenemos, como son las plataformas digitales, las redes sociales, y gracias a la investigación de muchos hombres y mujeres -algunos todavía siguen con nosotros y otros ya no están- que nos dejaron esas grandes investigaciones que hoy tenemos a la mano y podemos compartir a partir de las redes sociales para que las nuevas generaciones puedan tener acceso, para romper esa brecha entre la historia y el futuro (...) porque no solamente podemos tener acceso a información del mundo occidental o del mundo que no es indígena wayuu, también es necesario tener nuestra base de datos propia (Epiayu, 2021, 0m0s).

Como dice Aran, la nación wayuu es una reliquia, hace parte de un pasado, pero es también promesa, futuro o potencia, en tanto desean mantenerla viva. Podríamos decir que la realidad estatal, de dos países con fronteras delimitadas, es en cambio para los wayuu, la memoria inquietante de una nación fragmentada por dos Estados, que tiene efectos concretos en su percepción del Estado. A su vez, para los Estados que pretenden una nación colombiana o venezolana, la nación wayuu inquieta porque interfiere en su gobernabilidad, cuestiona su legitimidad y recuerda su imposibilidad. Cuando me refiero a la nación wayuu como una nación estructurada afectivamente, retomo el concepto de estructura de sentimiento de Raymond Williams (2000) y la elaboración de Gordon al respecto (2008), para describir los efectos de lo fantasmal o espectral en nuestras vidas y la recepción y

transmisión de sus apariciones en las experiencias culturales vinculadas con los afectos, como imágenes cotidianas que inquietan y conmocionan (Stewart, 2007).

Derrida (2012) buscaba construir una alternativa a la ontología y propuso la hauntología como el tratado de lo inquietante, argumentando que todo ser está habitado por una ausencia, una aparente invisibilidad. Por ende, el análisis del ser no debe hacerse en relación a sí mismo como algo determinado, sino con aquello que ya no es (que habita como evocación), o todavía no es (que habita en la potencia) (Fisher 2012). En la misma línea argumental de la hauntología, Avery Gordon (2008) encuentra que entre la sociedad y la psique no hay un espacio vacío, sino una relación vincular y de modelación mutua, que une las raíces animistas culturales con las experiencias individuales.⁸⁴ Taussig (2011, 2012) usa el concepto *haunting* para referirse a un efecto de encantamiento que pueden tener determinados recuerdos o imágenes, capaces de propiciar conexiones con el pasado y un impacto duradero o perturbador. Quienes habitan la nación wayuu hacen parte de ese encantamiento como representación y posicionamiento que intencionalmente borra las fronteras estatales, autoriza las propias, familiares y claniles que son reconocidas por ellos, e impuestas a los extranjeros, que serían los otros nacionales.

Los wayuu se reconocen dueños⁸⁵ de un territorio amplio que es el que abarca la nación wayuu y otro más reducido que corresponde al de su parentela. Cada parentela gobierna en su comunidad, la autoridad de cada unidad familiar es el tío materno (avunculado); es una falta de respeto que alguien de una familia quiera intervenir en los asuntos de otra, a no ser que sea a través de un *pütchipü'ü* (palabrero o mediador de conflictos) que se haya invitado para tal fin. Cuando los wayuu dicen en castellano “mandar la palabra” o en wayuunaiki *aluwataa pütchii* (enviar la palabra - mandar el sentir), la palabra adquiere agencia encarnada en el palabrero, y se envía por caminos para resolver conflictos.

⁸⁴ Avery Gordon (2008) en su análisis de lo inquietante, retoma el concepto de lo siniestro de Freud (1918). Para Freud lo siniestro es aquello que causa espanto porque es lo íntimo que ha sido reprimido o lo primitivo que parecía superado pero se confirma, arcaísmos y animismos que aparecen como memorias reprimidas. Gordon (2008) destaca de Freud la comprensión de lo inquietante y lo fantasmal como una realidad más allá de lo intelectual, un estado de embrujo, pero cuestiona que Freud reduzca esta comprensión a la experiencia individual anclada a los complejos infantiles, y al campo psíquico y subjetivo de lo inconsciente, para ubicarlo en el campo intersubjetivo y cultural.

⁸⁵ Los tibetanos por ejemplo, en lugar de reconocerse como indígenas, se nombran «*sa skye rdo skyes*», lo que significa nacidos de este suelo y esta roca, y esa es su manera de posicionarse frente a los colonos (Emile Yeh, 2007, como se citó en De la Cadena y Starn, 2009).

En wayuunaiki (lengua wayuu), *wattarayaa süülee mma*, quiere decir lo que corresponde a cada comunidad o familia, entre ellas hay afinidad frente a las normas wayuu así se violen y hay sanciones para cuando esto sucede. Los derechos territoriales se expresan y diferencian de acuerdo a la ubicación de los cementerios. Si en ese territorio habitan los muertos de la descendencia de la línea materna, entonces es propio; como me lo explicaron alguna vez, conmensurando⁸⁶ su argumento, el cementerio es para los wayuu lo que las escrituras del territorio para el *arjuna*⁸⁷.

La conmensuración no representa solamente una diferencia lingüística sino que las diferencias que se intentan conmensurar se trasladan al ámbito moral; el poder social determina la distorsión lingüística y cada intercambio es una lucha (Povinelli, 2001). Povinelli (2001) afirma que “Ningún vocabulario está más cerca de la verdad que otro, todas las verdades son valores contingentes de las funciones lingüísticas” (p. 334), y hay muchas sociedades que constituyen comunidades de vida con seres que no son necesariamente orgánicos (Povinelli 2001).

Los wayuu tienen una relación con la tierra de posesión por uso y ancestralidad que expresan como dueñidad; pero a su vez, la tierra tiene con ellos una relación que exige cuidado, son hijos de ella. La tierra (*Mma*) es un ser femenino que da vida y fertilidad. Esto establece una diferencia en cuanto a su posicionamiento frente a la nación wayuu con relación a otros, como el Estado. Al respecto Wattakuway, el caminante de *Wüinñpümüin*, entrevistado por el periodista wayuu Manuel Román Fernández dice lo siguiente:

Nosotros los wayuu teníamos de todo y ahora nada, nos morimos de hambre, otros se apropiaron de nuestro territorio, llamándose ahora Venezuela y Colombia. Nuestros puertos naturales (...) eran espacios de mucho auge comercial. Pero los alijuna se dieron cuenta de nuestra Nación Wayuu y todos ellos se volvieron contra nosotros, y destruyeron nuestra economía propia ¡Qué egoísta son, que ahora nos

⁸⁶ Hankins y Yeh (2016) examinan la conmensuración como un gesto que produce el movimiento a través de las fronteras para establecer una proporcionalidad, que impugna y/o normaliza, lo que quiere conmensurar.

⁸⁷ Coulanges (2020) describe el origen de la ciudad en la antigua Grecia y Roma alrededor de los muertos, quienes ejercían influencia sobre los vivos, y del bienestar de unos dependía el de los otros. Alrededor de los muertos se cohesionó la religión y la familia por medio de rituales que hacían parte de sus concepciones espirituales, y este régimen familiar da paso a la ciudad-estado antigua que era una confederación de familias. No me interesa decir que lo que sucedía en la Grecia o Roma antigua es lo que conciben hoy los wayuu, pero para un debate sobre la tumba como articulador de la propiedad y la familia, así como el carácter místico que la propiedad deriva de las tumbas familiares, los lectores pueden remitirse al trabajo pionero de Coulanges (2020).

tienen como mandaos de ellos! (...) estos cachacos⁸⁸ se creen dueños de nosotros (Román, 2016, p. 2).

No es que los Estados no permitan el paso wayuu, pero lo interrumpen o autentican, y ello provoca su molestia y disputa. Los wayuu encuentran la manera de trasladarse a través de lo que entienden como territorio ancestral que abarca parte de Colombia y de Venezuela, y garantizar allí flujos familiares, económicos; reclaman una reciprocidad frente al Estado con quien sostienen una relación de necesaria conexión parcial que requiere negociaciones constantes.⁸⁹

En este capítulo hablaré de la tradición caminante wayuu y su vínculo con las travesías por las trochas como un recuerdo inquietante (Gordon, 2008; Stewart, 2003; 2007) de la transhumancia, y una unidad previa. En el segundo apartado hablaré de las fronteras wayuu creadas a partir de los peajes y las guerras interclaniles, que son límites a su movilidad y estructuraciones normativas de la soberanía móvil. El apartado tres desarrolla el caso de Dulcinea y su disputa del gesto de vigilancia y control estatal, para contrastarlo con la acción de Jazmín, que describo en la sección cuatro del capítulo, quien adopta el pasaporte como trámite de iguales, desestimando la diferencia de la racialización. Finalmente analizo las trochas y el comercio wayuu en ellas, como evasión de la autoridad estatal, en donde la soberanía móvil wayuu se ve amenazada por la ilegalización del tránsito y la presencia de actores armados en ellas.

1. Tradición caminante

Hay unos hombres caminantes que parecen nubes ligeras: atraviesan las serranías como aves en tiempos del hambre, recorren el camino hacia las aguas como espantos al amanecer, (...) y llegan a nuestra enramada, en Jijipai, con muchos secretos en sus risas. Hablan... y escuchamos el silencio del desierto. Fragmento de poema del poeta wayuu Miguel Ángel López-Hernández citado en Campos (2020, p. 33).

Gerardo Ardila (2009) argumenta que desde el siglo XVIII se reconoce el etnónimo wayuu (que significa gente) y se desarrolló una cierta identidad compartida, pese a las

⁸⁸ De esta manera nombra la gente costera a las personas del interior del país, donde están los centros administrativos, así mismo se nombra el traje de corbata y de ahí la asociación.

⁸⁹ Liffman (2018) describe la manera en que se dan estas conexiones parciales entre el Estado y los wixarika en el caso de México.

diferencias y enemistades entre múltiples indígenas que los españoles denominaban guajiros; estas sociedades con características sociales, culturales, históricas y políticamente diferentes, habitaban toda la península entre disputas, guerras, acuerdos y alianzas, pero luego de siglos de transformación, fueron entendidos como una unidad con diferencias que todavía hoy, se manifiestan en los wayuu especialmente asociadas a la ubicación territorial (alta, media y baja Guajira) (Ardila, 2009).

A partir del siglo XX, hay una mayor identificación de los wayuu como nación indígena que conllevó a la construcción de políticas de identidad y defensa del territorio frente a su explotación (Ardila, 2009). Aunque los wayuu han sido asociados a la vida pastoril y nómada, Gerardo Ardila (2009) argumenta que esta identificación oculta su heterogeneidad social (cazadores, pescadores en las zonas cercanas al mar, agricultura en donde es propicio y en aquellas en que cambia el panorama por los breves pero fuertes períodos de lluvia; y comerciantes). Para algunos wayuu el ganado se convirtió en una fuente de subsistencia a principios del siglo XVII en los lugares donde la pesca, la caza y la agricultura no era posible, y contribuyó a la dispersión en el territorio (Ardila, 2009) y la poliresidencialidad (Orsini, 2007). Plumacher (1887, como se citó en Ardila, 2009) dice que los wayuu no eran tanto pastores nómadas de grandes rebaños, sino buenos negociantes e intermediarios para la compra y venta de ganado, así como criadores de caballos. Ahora, el pastoreo hace parte de la vida de muchos wayuu, la pesca y el comercio también.

Imagen 12. Caballistas wayuu



Fuente: Ilustración del artista Luis Eduardo Loaiza para este proyecto, basado en relatos wayuu.

La historia wayuu, ligada al paisaje, es su memoria colectiva y es esencial para la construcción de identidad y lazos familiares. Esta historia no se construye de forma cronológica, sino mediante la evaluación de las relaciones entre las personas y determinadas marcaciones que se recuerdan en narraciones y mitos. Hay hitos comunes, y otros de cada ranchería como el cementerio (Ardila, 2009).

Nataly, una mujer wayuu de 26 años, abogada y que trabajó por años en el comercio, comenta que ella siempre dice que es wayuu, entendida como una identidad que supera la delimitación estatal: “No si soy venezolana o colombiana. Cuando uno se refiere a La Guajira, no te van a decir ¿De la Guajira colombiana o venezolana? No, te van a decir soy de La Guajira, o el nombre de la ranchería, el corregimiento, pero nunca te van a decir yo soy wayuu pero wayuu venezolana”. La prerrogativa de fronteras estatales que distingue ciudadanos de un lado y otro, se borra en el llamamiento a una identidad wayuu que recuerda caminar por el territorio como forma de vida.⁹⁰

⁹⁰ No todos los pueblos viven esta disputa de imaginarios territoriales e históricos de la misma manera. Los israelíes ya no son un pueblo sin tierra, pero imaginan una tierra sin pueblo palestino y distorsionan la historia para negar siglos de poblamiento de los palestinos. Los palestinos caminan su territorio tratando de recordar la

Entre el pueblo wayuu se hace alusión a una tradición caminante y el señor Vicente, abuelo, palabrero y autoridad (*alaüla*) en la ranchería El Paso, lo resumió en una frase que resonó con nostalgia, recordando los viajes por la península: “Antes nos visitábamos”. La poli-residencialidad fue importante durante años como estrategia de sobrevivencia; estuvo ligada a la construcción del parentesco por medio de la poligamia, favorecía el pastoreo, y la búsqueda de lugares con agua (Archila y García, 2015), así como el intercambio de alimentos (Rubiano, 2022). Esta necesidad se convirtió en una tradición e hizo que los wayuu crearan una identidad asociada a la movilidad y las visitas entre familiares o estancias temporales donde ellos.

O'onowaa es mudarse temporalmente con el rebaño a un lugar que los familiares prestan a quien lo requiere. Dice Estefanía, mi profesora de *wayuunaiki*, que cuando los invitados son aceptados realizan un sacrificio y comparten alimentos con los dueños del terreno, y cuando se devuelven a sus tierras hacen lo mismo. Los sacrificios contribuyen a la petición de lluvia abundante para todos y a la circulación de comida.

La tradición del movimiento se instituyó por necesidad, por las características del territorio y las guerras interclaniles, y mucho antes por la colonización y su desterritorialización creando nuevas relaciones e interacciones que se modifican en el tiempo, y dialogan con las fronteras estatales y las de los clanes wayuu. La forma de hacer el territorio ha estado mediada por la itinerancia por agua, movilidad forzada, o movilidad para actualizar un vínculo familiar. Interpretar los sueños hace parte del proceso de viajar, así como llevar en la mochila una hamaca o chinchorro para soñar (los sueños serán objeto del tercer capítulo).

En las historias de los abuelos aparece de manera frecuente caminar en la península luego de períodos de largas sequías en busca de asentamientos con agua (Archila y García, 2015). Adriana Campos (2020) identifica mitos recopilados por el antropólogo Michel Perrin en 1973 y por el escritor wayuu Miguel Ángel Jusayú en 1975; uno de ellos, el relato

palestina histórica, movimiento que los gobiernos de Israel han limitado (Shehadeh, 2010). Dice Shehadeh (2010) “Mientras nuestro mundo palestino se encoge, el de los israelíes se expande” (p.16) y continúa, “(...) a pesar de los mitos que conforman su visión del mundo, ¿cómo podría afirmar que mi amor por estas colinas anula el suyo? ¿Y qué significaría este reconocimiento para nuestro futuro y el de nuestros respectivos países?” (p. 18). El Estado colombiano o venezolano no es el colono israelí, puesto que difiere de su pretensión genocida y adopta más bien las políticas multiculturales, pero traigo a colación este caso porque representa múltiples miradas de disputas de imaginarios nacionales y superposiciones soberanas bajo el argumento del poblamiento ancestral.

del hambre, cuenta que *Joutai*, el viento, enemigo de la lluvia, castiga a los wayuu con largas sequías. Por lo general *Joutai*, trae a *Jamui*, el hambre. Según este relato muchos wayuu emigraron hacia tierras lejanas donde se oía que había abundancia de comida; algunos murieron en el camino y otros se dispersaron. Esta memoria oral de hambre-sequía-movimiento se transmite de generación en generación como parte de la historia wayuu. La hospitalidad, las donaciones y el intercambio hacen parte de la organización wayuu frente al hambre, y son valores que han mediado prácticas transnacionales como el intercambio de ganado por alimentos procesados o provenientes de la agricultura (Rubiano, 2022).

Alcides, un hombre wayuu de 35 años cuenta que el abuelo de su abuela provenía de la alta Guajira y caminó leguas junto con otros wayuu en busca de agua, identificando fuentes especialmente subterráneas. Los que iban encontrando el líquido se estacionaban, y su abuelo que fue de los últimos en hallar agua excavando, se asentó cerca de Riohacha, muy lejos a pie de la alta Guajira (Ver Imagen 1). Armó el pozo, creó su enramada y fundó la ranchería Dividivi. Sembró sus primeros muertos allí creando un cementerio familiar porque no tenía cómo llevarlos a la alta Guajira. Con ese cementerio marcó su propiedad. Dice Alcides que cuando se levanta una casa, un corral, una cocina, un cementerio y una enramada, ya ahí hay territorio wayuu; tampoco quiere decir que a donde lleguen hagan territorio, puesto que se privilegia aquel donde reposan los ancestros. Cuando el movimiento es forzoso e implica a toda la parentela, se siembran cementerios, a no ser que el lugar tenga dueños anteriores que lo reclamen. La construcción del movimiento como forma de vida ha permitido la pervivencia de la nación wayuu y los lazos con sus parientes y amigos que viven en Venezuela; los wayuu hacen soberanía a partir de su movimiento.

Imagen 13. Casas



Fuente: Fotos propias.

El territorio de origen de la familia de Estefanía era *Aremasain*, pero cuando construyeron la vía central se desplazaron a tres kilómetros de allí, luego más arriba y pronto más alto hasta llegar a Paiñarrie; allá se quedaron, en busca de agua y arroyos. Se establecieron porque el entonces presidente y golpista militar de Colombia Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957) los dotó de molinos de viento para pozos y excavó jagüeyes o

reservorios de agua. Rojas Pinilla, el dictador, es uno de los presidentes recordado por los wayuu por ser el primero en llevar molinos y cavar pozos;⁹¹ esto nos sitúa en los escasos patrones de interacción que tuvieron por muchos años los gobernantes con los wayuu, incluso con relación a sus necesidades básicas, profundizando la identidad de la nación wayuu. Esto por supuesto no quiere decir que el Estado esté ausente en las márgenes; como ya lo han señalado diversos autores (Das y Poole, 2004; Serje, 2011; Uribe, 2017), la presencia del Estado en los márgenes se caracteriza por una inclusión excluyente, y por eso algunas acciones de funcionarios del Estado en La Guajira generan recordación.

Das y Poole (2004) argumentan que el Estado no es una forma de organización política que se debilita en las márgenes; más bien ahí se refuerza su configuración. Las autoras toman distancia de la idea del Estado como creador del orden en tanto conlleva al análisis contrario, que en aquellos lugares donde se percibe desorden, el Estado ha sido incapaz de imponerse. Esta idea es parte de la herencia europea de teorización en la que se pasa del Estado de naturaleza pre-estatal, al Estado como ente que regula la vida, enfatizando la dicotomía civilización-barbarie. Desde esta perspectiva, las demandas de justicia se interpretan como expresiones irracionales que deben ser controladas. El margen, dice Poole (Das y Poole, 2004) es una idea territorializada, producto de la formación del Estado-nación como un modelo centrífugo que traza y delimita una unidad social determinada; pero el margen señala la autora, más que un espacio territorial, es aquel espacio entre la amenaza y la garantía estatal donde se hacen visibles los orígenes extrajudiciales del derecho, especialmente en la población marginalizada.

Las memorias de movimiento fueron relatadas a Nataly por su abuela, en Maracaibo, una gran ciudad. Su abuela le describía cómo viajaba en buses a la alta Guajira a comerciar, buscar maíz, arroz, frutas, y vegetales; cómo observaba el sol y las estrellas, la dirección hacia la cual soplaban el viento o si aparecían remolinos. Su abuela caminaba días

⁹¹ Rojas Pinilla se caracterizó por un gobierno tecnocrático, con énfasis en el desarrollo de infraestructura. Durante el gobierno de Rojas Pinilla se mejoraron los caminos y se empezó la construcción de la vía Troncal del Caribe, que en 1972 une a la costa colombiana con Maracaibo (Escobar, 2022). Es de destacar que son los militares, con un impulso desarrollista, los que exploran La Guajira desde principios del siglo XX, con el fin de ampliar el conocimiento existente sobre las fronteras para protegerlas y conocer los recursos explotables en ellas (Escobar, 2022).

para visitar a sus familiares enfermos que enviaban a alguien a darle el mensaje, de manera personal o por sueños.

Hay otro tipo de movilidad que aparece en las historias de la abuela de Nataly. Una movilidad forzada por prácticas esclavistas, por búsqueda de oportunidades educativas o laborales o por guerras inter o intraclaniles. En estos relatos la familia se sitúa en un lugar relevante sea porque se busque encontrarla para huir de otros con quienes se está en guerra, o porque huyendo, se halla refugio donde otros familiares no tan cercanos. Muchos de los familiares de la abuela de Nataly fueron entregados a otras familias para que los criaran y pudieran estudiar, mientras pagaban con tareas del hogar u otro tipo de trabajos. Su suegra que tuvo ocho hijos, dio dos para que los criaran unos *arjuna*, en vista de su necesidad. Cuenta la abuela de Nataly que a principio del siglo XX llegaban embarcaciones a La Guajira que venían de Falcón (Venezuela) y los ganaderos cambiaban alimentos por wayuu; se los llevaban y aunque tuvieran nombre e identidad quedaban sin tierra:

Mi madrina que es una familiar lejana, vino a conocer a su familia ya casi cuando tenía treinta años que regresó a Maracaibo. En una embarcación de esas... los llevaron chiquitos a trabajar con su mamá en el Estado de Zulia. Eran gochos (personas blancas) los que los llevaban, e iban a partes frías, montañosas. Investigando, preguntando... apenas se acordaba del nombre de su abuelita: “¿Cuál es tu casta (clan)? no sé” hasta que conoció a sus primos. Un señor se los había llevado a trabajar la tierra, habían sido cambiados por sacos de maíz. Ella dice que le preguntó a una señora: “Yo estoy perdida, pero yo hablo wayuunaiki” y la señora le empezó a decir “¿Cómo se llama tu mamá?” Y empezó a averiguar. “¿No te sabes tu casta? vamos pa’ llevarte pa’ donde una gente que sabe”. Y la llevó a donde mi abuela que era su prima, se quedó allá y ayudaba a mi mamá. No tuvo hijos y su mamá murió sin poder regresar a su tierra. Ella se fue porque pensó que iba a morir como su mamá, sola.

La abuela de Nataly resultó en Maracaibo cuando se desató la guerra entre dos de sus hermanos por tierra y ovejos. Su hermano se llevó los ovejos a la ranchería de su esposa una vez se casaron, pero otro hermano consideró que se los había robado y declaró la guerra a la familia de la cuñada. Luego de casas quemadas, golpes y desplazamientos, la

abuela de Nataly emigró a la zona del Perijá, parte ganadera del Zulia y de allí terminó en Maracaibo buscando trabajo. Nataly quien había vivido lejos de buena parte de su familia a causa de la huida de su abuela de la guerra intraclanil, conoció a sus tíos en Colombia cuando era adulta, activó sus lazos parentales a través de viajes y conversaciones alrededor del pasado.

Moverse de un lado a otro y construir familia donde se llega, así como encontrarla en el camino, hace parte de la soberanía móvil wayuu en la que la parentela funciona como red. Esas trayectorias han creado lo que llamo una tradición caminante que en todo caso ha estado influenciada por movilidades forzadas a causa del hambre, la sed, las guerras, la búsqueda de trabajo o estudio que expanden el territorio wayuu. Esta territorialidad móvil en diferentes situaciones históricas ha tenido como correlato la reivindicación de afirmaciones soberanas; de no ser así es probable que como sucedió con otros pueblos indígenas en Colombia, los wayuu estuvieran diezmados y reducidos (kankuamos, yupka, awa, entre otros). La movilidad le ha permitido a los wayuu seguir existiendo como pueblo y construir una imagen de nación, afianzar su red, parentela, comercio binacional y estrategias de aprovisionamiento frente a cada Estado para el beneficio propio.

2. Fronteras wayuu: Peajes y guerras

La tradición caminante es regulada por los wayuu con normas como las señaladas, pero existe otra forma de demarcación de las fronteras claniles que son los mecates. Dos personas sujetan una cuerda y la levantan o agachan autorizando o denegando el paso. Los peajes pueden ser transitados con el pago de una pequeña suma de dinero que se cobra a quien realiza el tránsito. Esta frontera surge en relación con las demarcaciones estatales, y se acrecienta con el turismo, en la medida en que permite el control de la circulación, pero también acceder a recursos (comida, monedas, dulces, ropa usada) que los turistas dejan a su paso. Se estima como un tránsito sencillo y seguro pero muchas personas temen pasar por algunas trochas porque puede haber gente armada (wayuu y *arjuna*) y hay margen para la incertidumbre; es decir, otras fronteras que ponen en cuestión la soberanía wayuu.

Peaje es la denominación estatal del cobro por el derecho al tránsito. Los wayuu le llaman mecate, sinónimo de pita, cordel o cuerda. Peajes o mecates son límites que

restringen u otorgan el derecho a la circulación, como me dijo Nataly conmensurando el peaje con los gravámenes estatales: “Es como cobrar un impuesto”. Nataly trata de explicarme algo que considera equivalente, de tal manera que yo pueda normalizar e igualar lo que ellos hacen con lo que hace el Estado, pero preservando la diferencia (es como, no es). La comparación produce también soberanía wayuu puesto que iguala su acción con la estatal.

Los peajes wayuu existen desde hace años, no hay una fecha cierta y hay registro histórico de ello en épocas coloniales.⁹² Tres abuelos de Manaure, Riohacha y Nazareth dijeron que los recuerdan “desde hace muchos años”. Los abuelos cuentan que como el *ar.juna* cobraba el paso por sus caminos ancestrales, ellos decidieron emularlo. Hacerse Estado sin ratificarse como tal. Comentaron que si el *ar.juna* que no era dueño ponía peajes, ellos que estaban al cuidado del territorio decidían hacer lo mismo. Otros dicen que los mecates empezaron con los turistas, que pasaban y dejaban cosas, lo cierto es que cada vez son más y algunos lo critican porque lo asocian con mendicidad.

Los mecates arreciaron con el aumento del tráfico por los caminos propios. Sus fines son variados pero en sus orígenes está el control del paso para evitar que arrollen o roben los animales, a la vez que son una fuente económica y una retribución por el paso. El mecate evoca la soberanía móvil a través de la idea de dueñidad como acto fundante que autoriza a los wayuu a administrar la movilidad en su territorio, que a su vez reconocen a través de la tradición caminante. Recorrer los caminos es una forma de recordar la nación wayuu.

Claudia se refiere a poner peajes como una forma de soberanía cuando plantea que los wayuu tienen poder. Aunque no sea ella quien levanta el peaje en la trocha, e incluso lo padezca, afirma en la tercera persona del plural “somos los que tenemos el poder”. “Si yo estoy en este barrio, yo soy wayuu y acá lo que habemos (sic) es mucho wayuu, somos los que tenemos el poder. Eso es así acá (Colombia) y en Venezuela”. La autoridad wayuu se da por sentada y Claudia se refiere a ella como transfronteriza cuando asegura que es así en los dos países.

⁹² Hay por ejemplo crónicas de españoles del siglo XVIII donde se habla de cobros por pasaje por tierras. Su incumplimiento podría tener sanción, robos o ataques a quienes pasaran (Carabalí, 2020).

Claudia es una mujer wayuu de 38 años, conversadora y sonriente, pero a la vez fuerte, de contextura gruesa y recia. Tiene más que agradecerle a Venezuela que a Colombia, y a Hugo Rafael Chávez Frías, dice haciendo énfasis en la voz y alargando el nombre. Allí pudo estudiar y trabajar. Se fue siendo enfermera, pero en el país vecino se especializó en Gestión de la Salud Pública y obtuvo un cargo importante en un hospital. Agua, luz, educación, buena alimentación, cosas que dice encontró allá. Cuenta que en los hospitales de Venezuela recibían a los wayuu sin pedirles documentos o preguntarles de dónde eran, y muchos que requerían tratamientos médicos iban a Maracaibo donde eran atendidos de manera ágil, en comparación con Colombia, donde las citas con especialistas en el sistema público de salud son bienes exigüos. La capacidad de acción del Estado en una gran ciudad de un país petrolero como Maracaibo, donde vivía Claudia, contrastaba con la de su pueblo de origen, Barrancas, un pequeño municipio del departamento de La Guajira en Colombia.

Además de los peajes, las guerras son fronteras de paso para quienes habitan la nación wayuu y en las que se involucran como entes de autenticación guías espirituales, sueños y ancestros. Estefanía cuenta que un primo del Clan *Aɪpushana* le pidió a su tío y su abuelo un pedazo de tierra para vivir. Esto sería temporal ya que sus animales y su familia carecían de agua para los chivos. El Clan *Aɪpushana* de la comunidad *Taiguaicat* accedió siguiendo la tradición de *o'onowa* que relaté en la introducción. Pasados unos tres años, Amporocio, esposa e hijos, quienes habían sido acogidos, comenzaron a robar. Primero tomaron las piezas de un molino de viento que abastecía de agua a la comunidad. Luego robaron animales de todas las familias de la comunidad *Taiguaicat*. La autoridad de la comunidad les pidió que pararan los hurtos y pagaran las faltas, frente a la negativa se desató la guerra. La autoridad decidió adquirir armas y sus hermanos y primos lo apoyaron, eran seis contra 35 por lado de Amporocio. Estefanía relata que sus tíos ganaron pese a ser menos, porque estuvieron acompañados por sueños y por la *outsü* (sanadora) que trabajó con Guakaipuro.⁹³ En los sueños, Guakaipuro comentaba a sus tíos las rutas y mecanismos de defensa. Estefanía recuerda que el *aseyuu* le dijo a su abuela que ella debía llevar alimentos a sus familiares hombres, mientras ellos se escondían. Ella dice que no sabe

⁹³ Indígena que se dice luchó contra los colonos y hace parte de la tradición de las tres potencias en Venezuela, a las que los fieles les piden ayuda. Estefanía lo escribe con k, una letra usada ampliamente en el wayuunaiki.

cómo pero tenía certeza de a dónde ir. Esta guerra duró dos años; finalizó cuando Guakaipuro le indicó a la autoridad el lugar y la posición para matar al líder del otro bando en el enfrentamiento. Aunque acabó la guerra, los tíos de Estefanía no salen a velorios u otros rituales sin armas porque el *aseyuu* les dijo que los hijos y nietos de Amporocio podrían tomar venganza. Los sueños prohíben la circulación o hacen restricciones explícitas a algunas personas a través de pedidos o recomendaciones; también auguran buen camino y protegen los tránsitos.

Las guerras son como los peajes, otra frontera wayuu que produce el espacio e impone obstáculos para el movimiento; se dan en los casos en los que no hay arreglos a través de la mediación del palabrero y la posterior compensación, se matan los hombres de las parentelas en guerra, en cambio, las mujeres se mueven libremente y no deben ser tocadas. Las guerras determinan también el movimiento wayuu con divisiones generizadas.

3. Dulcinea y el cuestionamiento de la ley

La frontera estatal se ubica entre Paraguaipoa⁹⁴ y Paraguachón.⁹⁵ Es una amplia carretera pavimentada con dos divisiones en las que se observan puestos de control con sus respectivas autoridades. Pese a ser una carretera hay un tramo en el que los carros dejaron de pasar desde 2015 hasta septiembre de 2022⁹⁶ porque la frontera estuvo cerrada para paso que no fuera peatonal. Aunque hubo acuerdos comerciales en algunos aspectos, la frontera fue objeto de disputa; las discrepancias entre los gobiernos de Colombia y Venezuela se centraron en la presencia de grupos armados, Venezuela acusaba a Colombia de promover el paramilitarismo, y Colombia a Venezuela de hacer lo mismo con la guerrilla.⁹⁷

⁹⁴ *Pala'aipo'u* en wayuunaiki significa tierra frente al mar. Localidad de la península de La Guajira del lado venezolano.

⁹⁵ *Paaliüwachon* en wayuunaiki. Corregimiento de Maicao en el departamento de La Guajira en Colombia.

⁹⁶ Se abrió nuevamente para todo tipo de tránsito el 26 de septiembre de 2022, gracias a conversaciones entre los presidentes de los dos países, pues con la llegada de un gobierno de izquierda en Colombia, se propiciaron acercamientos.

⁹⁷ El Decreto de Distrito Militar que el ex presidente de Venezuela Hugo Chávez creó en 2010, y el Decreto de Estado de Excepción del actual presidente Nicolás Maduro en 2015, implicaron la militarización del territorio fronterizo que habitan los wayuu y la violación de derechos humanos de los indígenas por fuerzas armadas legales e ilegales, buena parte de estas arbitrariedades se debe a la asociación que los entes estatales hacen, de los indígenas con el contrabando (Wanjirawa, 2017; sp.).

Imagen 14. La Raya



Fuente: Ilustración del artista Luis Eduardo Loaiza para este proyecto, basado en fotografías que hice para esta investigación.

Durante mis estancias en campo, pude ver que en ese tramo se agrupaban carros que dejaban y recogían pasajeros de un lado y otro de la frontera mientras las personas pasaban peatonalmente a tomar otro vehículo o continuar a pie o en bus. Los carretilleros, ofrecían sus servicios para trasladar el equipaje en pequeños vehículos metálicos e hicieron de este cierre una oportunidad económica. Los wayuu se enfrentan a estas medidas estatales que si bien no limitan su movilidad, la hacen más lenta; los cierres fronterizos no implican sedentarismo o ausencia de movimiento, pero aumentan la complejidad del tránsito (Bishara, 2017).

Yo atravesé la frontera a pie con mis amigas wayuu de Colombia a Venezuela, y como ellas, vestía manta y sombrero wayuu. Pasamos a pie sin presentar documentos y sin ningún contratiempo porque no llevábamos equipaje; cuando se trasladan muchos productos hay mayor control puesto que las autoridades presumen que es contrabando. Un vehículo nos llevó desde Riohacha (capital de La Guajira colombiana) hasta Maicao donde se ubica la frontera de Paraguachón.

La frontera estatal se marca con iconografías disímiles y otras compartidas. Una vez se llega al lado venezolano hay marcaciones que indexan claramente una idea de nación: la V grande, la bandera venezolana, una valla con la cara sonriente de Chávez con la mano en la frente en saludo militar y mirada al horizonte, los uniformes verdes de los guardias y sus boinas vinotinto ladeadas. Ya entrando un poco más en el municipio fronterizo se ven letreros de tiendas seguramente subsidiadas como la Carnicería bolivariana, la Ferretería Bolívar, símbolos de la República bolivariana de Venezuela, un proyecto de nación. La monumentalización ha sido una práctica crucial de gubernamentalidad en Venezuela en la que Bolívar asume el rol de padre fundador y refrendador de los políticos que le suceden como una figura excesiva del soberano y violenta por excesiva (Sánchez, 2016). Sánchez (2016) identifica que esta repetición de una escena paradigmática del republicanismo que rastrea por lo menos desde el dictador Guzmán Blanco (1870), se exagera en los momentos de crisis; Bolívar asume el lugar del pueblo y éste el de nación. Esto es evidente una vez se cruza la frontera y la imagen de Bolívar, así como los ojos de Chávez y otros íconos revolucionarios hacen una aparición contundente.

En la frontera es más evidente la necesidad del Estado por demarcarse y representarse; a veces incluso, con una insistencia histérica como se verá en el caso de la iconografía de Venezuela (Taussig, 2015); de lo que se trata en la frontera, es de resaltar la fuerza simbólica del Estado con toda su carga fantástica e ideológica, lo que es particularmente evidente en Venezuela, pero también en el lado colombiano. La bandera de Colombia, sus verdes policías y militares, unas vallas de piso que funcionan como barreras para enfilar el tránsito de los pedestres y la gran C junto con un puesto de Migración Colombia. A la salida de Colombia pasé y vi pasar mucha gente sin sellar documentos, en cambio la entrada hacia Colombia, debido a la cantidad de personas de Venezuela que ingresan, tenía una fila larga de quienes esperaban les revisaran sus documentos. Estas personas viajaban con sus gorras, camisas, o morrales con la bandera de Venezuela, portando la identidad nacional, los regalos del Estado en su estrategia de fidelización del ciudadano; pienso en la nación que se lleva a cuevas y las dádivas del Estado que ahora son posesiones con las que transitan los ciudadanos que al irse pasarán a ser migrantes, un cambio de categoría que afectará sus derechos por el mero tránsito. Esta imagen que se quedó detenida en mi mente y resonó con afecto (Stewart, 2003) es parte de lo que se ha

entendido como la crisis de Venezuela⁹⁸ y representa un aumento de la movilidad en esa frontera estatal y hacia Colombia de manera inusual, ya que anteriormente el movimiento era inverso.⁹⁹

Imagen 15. La nación a cuestas



Fuente: Ilustración del artista Luis Eduardo Loaiza para este proyecto, basado en fotografías que hice para esta investigación.

Como mencioné, el paso para los wayuu por esta frontera se hace libremente, pero los agentes estatales pueden demandar documentos si consideran que el transeúnte “no se ve” como wayuu o si lo ven cargado de maletas y presumen que está dedicado al contrabando. En ese caso y en ausencia del pasaporte (que tienen pocos wayuu) muestran su documento de identidad nacional del país al que vayan a entrar (cédula en Colombia y

⁹⁸ La crisis se hizo evidente en Venezuela con la devaluación acelerada del bolívar, hiperinflación, escasez de efectivo y de alimentos, baja popularidad del gobierno del actual presidente Maduro (Pineda y Ávila, 2019), y migración de un número estimado de 7,7 millones de personas (ACNUR, 2023).

⁹⁹ Si bien para los wayuu este movimiento entre los países es habitual, se acrecienta por momentos, así también para la población no wayuu que vive en la frontera. Escobar (2022) citando a Meisel Roca (2007) propone que a principios del siglo XX se registran migraciones de Colombia a Venezuela por efecto de las sequías y la pérdida de ganado, lo que se refleja en los censos de 1912, 1938 y 1951; en Venezuela la industria petrolera atrajo a población colombiana (p. 112).

registro en Venezuela) o apelan a su identidad wayuu hablando en wayuunaiki, llevando la vestimenta que se considera tradicional o manifestando su clan.

La gente le dice a la frontera estatal La Raya. Llama la atención la literalidad con la que se expresa la demarcación: una raya, hace referencia a una orientación y significación afectiva como separación (Kernaghan, 2012). Es la frontera linde, borde. Aquella que separa, por la que se pasa, a la que se llega como marcando el fin y el comienzo de algo. Un país y otro país en medio de territorio wayuu. Una intersección imaginada en La Raya, inquieta, rememorada y performada en la nación wayuu.

En la franja que delimita la frontera estatal, antes de cruzar a Venezuela, hay negocios a lado y lado que ofrecen baños, tiendas que venden enseres y medicinas, puestos de cambio de divisa y vendedores ambulantes. Llamaron mi atención quienes ofrecían bolsos, billeteras y artículos decorativos como cisnes o bicicletas, elaborados con billetes que habían trocado su valor de cambio, y ahora se convertían en materia prima para la artesanía, objetos que transformaron el patrimonio de muchos. Los vendedores ambulantes de arte en billetes y de medicamentos menudeados en la frontera, daban cuenta de esta transformación del país. En recipientes de plástico que agitaban de un lado a otro, tenían una gama amplia de medicamentos que vociferaban ofreciendo “Jarabe para la tos, antibiótico, acetaminofén, antialérgico, antiviral, antidiarreico”.

Imagen 16. Dinero





Fuente: Fotografías propias.

Una vez en el lado venezolano había carros esperando para transportar a los pasajeros que pasaban caminando la frontera estatal o llegaban de la trocha. Vi modelos que ya no circulan en Colombia, se conocen como lanchas por su forma y tamaño; tomé uno de ellos que nos llevó hasta la casa de mis amigas.

Los wayuu pueden pasar por La Raya, o por las trochas. La Raya es un ejercicio de expresividad estatal que se borra a unos metros de ella donde aparece la trocha. La decisión de qué camino tomar depende de varios factores. Si son grandes comerciantes o llevan productos abundantes y en camiones, es mejor tomar las trochas para evitar el decomiso del producto o el cobro de algún tipo de soborno de los guardias fronterizos bajo la amenaza de su judicialización por contrabando. El cierre vehicular por tantos años favoreció el paso por la trocha, puesto que trasbordar vehículos y viajar trayectos a pie se hacía más complicado con carga.

Antes de 2015, cuando la frontera estatal estaba abierta para paso peatonal y vehicular, era más cómodo transitar por La Raya; a veces los guardias exigían “una colaboración” o se podían perder algunas mercancías; pero había quienes preferían esta comisión que la incertidumbre de las trochas en las que circulan diversos actores armados.

Ana me presentó a Dulcinea a quien llama la seño Dulce, sobrenombre que hace honor a su carácter, salvo cuando debe defenderse. Dulcinea, una señora wayuu de 60 años fuerte y agradable, vivía en su casa en Riohacha junto a una de sus hijas y tres nietas luego de venir de Maracaibo. Se encontraba reclinada en una mecedora y vestía una fresca manta wayuu mientras conversábamos. Disipando el calor, el ventilador nos arrullaba y ella relataba peripecias fronterizas de un tránsito obligado cada mes, de su casa en Maracaibo hacia su casa en Riohacha.

Contaba Dulcinea que un día los oficiales de la Guardia Venezolana le pidieron documentos en la frontera, ella, brava les respondió: “¿Qué me vas a pedir papeles tú a mí?” Haciendo énfasis mientras usaba los pronombres diferenciadores. Dulcinea agregó en tono exaltado: “Yo te pido papeles a ti”. Normalmente Dulcinea no es interpelada por documentos, pero esa vez, asume que por llevar varias cajas de alimentos, los guardias aspiraban cobrar algún tipo de soborno en medio de la crisis alimentaria en Venezuela. El gesto de Dulcinea es un reclamo a su derecho a pasar de un país a otro sin presentar documentos, un cuestionamiento al poder de los entes que autentican su paso. De otro lado, Dulcinea se ubica en el papel de quien puede autenticar. Esta frase que relata vigorosa no es la misma que puedo dar yo en el puesto fronterizo a merced de las autoridades. Ella lo sabe y por eso me invita a pasar la frontera con ella, pues tiene autoridad y asegura que así no me pasará nada.

Dulcinea no se deja revisar las maletas cuando viaja para que no le quiten nada de lo que lleva, que son sobre todo víveres para su familia; no es sólo subir el tono de voz lo que la autoriza, sino su identidad wayuu y lo que se asocia a ella, ser poseedora ancestral y legítima de un territorio, y tener una reputación rebelde. Dulcinea está convencida de que posee un derecho que precede al Estado y que ella reclama por conocerlo; esa memoria inquietante (Gordon, 2008) de la nación wayuu, la respalda en su performance de autoridad, que en todo caso no todos los wayuu hacen pues no gozan de reconocimiento, autoridad tradicional, ni liderazgo, tres atributos que posee Dulcinea como directora de un reconocido periódico indígena binacional, personalidad influyente local y parte de un clan poderoso en el territorio venezolano, mediante los cuales ejerce la soberanía móvil.

La fuerza de la ley (Derrida, 2018), esa capacidad de propinar violencia si se quebranta el “contrato social”, que a su vez lo asegura y determina la efectividad del

derecho, actúa en mí y no en Dulcinea, a través de un acto de fe que establece el fundamento místico de la autoridad estatal¹⁰⁰ (Derrida, 2018) que “por supuesto” no cuestiono: yo siento que necesito para moverme de un país a otro un pasaporte, me someto a los controles fronterizos y me vuelvo objeto de la ley, delego mi cuerpo en tránsito a un Estado soberano y temo una sanción jurídica si incumplo la ley.

Dulcinea desmitifica ese poder y lo pone en cuestión, develando su violencia intrínseca (Benjamin, 1991); enlaza la violencia de la apropiación y expropiación de tierras indígenas que funda el Estado colonial con el del Estado liberal, representado por un funcionario. Dulcinea historiza la relación de sometimiento y la vuelve política, puesto que la enmarca en un proceso de disputas soberanas; no da por sentado al Estado ni la obediencia a él; demuestra la circularidad del origen de la autoridad y su fundamento en la ley. La autorización de la ley, su fuerza, radica en su capacidad de ejercer violencia de manera “directa o indirecta, física o simbólica, interior o exterior, sutil o brutal” (Derrida, 2018, p. 15), y Dulcinea, y muchos wayuu, la revelan, denuncian y desautorizan. Es esta revelación que aparece en ciertos momentos, la que preserva la promesa de la nación wayuu en el marco de la soberanía móvil.

A su vez, Dulcinea presenta su identidad como su propia autoridad, sobre la que construye derechos: Su derecho a un tránsito sin requisas ni interpelaciones de ningún tipo y a cuestionar a las autoridades que ocupan un territorio que considera propio. Apela a un fundamento de autoridad que respetan los guardias: el ser wayuu, puesto que, pese a la situación de explotación territorial, todavía se conserva la idea de que los wayuu son los “dueños” de ese territorio y esta potestad se sostiene sobre su eventual capacidad de ejercer violencia, pues según las normas wayuu, cuando no se logran acuerdos, puede haber guerras. La reputación de los wayuu, el legado de memoria construido, hace parte de su posición de autoridad. Pueda ser que la violencia nunca sea ejercida, algunos prefieren conservar la paz y no llegan a estas consecuencias o no tienen los recursos económicos para hacerlo, pero su amenaza está siempre presente.

La autoridad que enviste a Dulcinea como matrona local, la lleva a la tercera afirmación: “¡Tú!, se nota que eres indígena, tú ¿Por qué te prestas para esto?”. De esta

¹⁰⁰ Lo que para Benjamín es la violencia mítica o jurídica apropiada para un fin que instaura o conserva el derecho, a diferencia de la violencia divina, que no tiene un fin jurídico (Benjamin, 1991).

manera Dulcinea interpela al Guardia, y lo vincula con una ideología indígena ancestral en la que la frontera no existe; Dulcinea impone su palabra y vincula al policía con otra identidad “anterior” que instauro un fundamento de autoridad y un propio performance de identidad relacionado e incluso emulado del estatal, pero en oposición, inversión.

Identificando al guardia, lo trae a su espacio comunitario y lo separa del estatal, le recuerda que se debe a una autoridad primordial de carácter familiar y a la soberanía móvil wayuu, mientras sirve para otra en traición. Hay jerarquías de violencias que fundan derechos y se imponen de manera diferenciada con respecto a sujetos y lugares, a partir de mitos o relatos compartidos. En ese sentido, la frontera se convierte en un espacio anómico en el que varios derechos están en disputa (Agamben, 2006) y ninguno logra ser ejecutado plenamente, aunque se relacionen. De esta manera estos dos derechos se mantienen en cuestión y se crean formas soberanas traslapadas.

Dulcinea propone una discusión inquietante cuando se niega a que le requisen sus pertenencias: en los decomisos los guardias se quedan con parte de lo decomisado y, además, hacen cobros extra oficiales a las personas para su propio beneficio. Este comportamiento de los guardias, representantes de e investidos por la ley, ejemplifica lo que Benjamin (1991) llama violencia sin vínculo jurídico, pero revestida de la autoridad de la ley, intersticios en los que los funcionarios actúan arropados en el derecho pero fuera de él; también hace alusión a la aporía propuesta por Derrida (2018) en la que el derecho se funda sobre la violencia y bajo la pretensión de instaurar justicia, pero la justicia se procura históricamente (y como horizonte) como deconstrucción de esa misma violencia que lo funda. Cuando Dulcinea cuestiona la autoridad estatal puesto que la considera (o revela) violenta, está deconstruyendo de alguna manera la soberanía estatal y creando una porosidad en su fundamento místico.

La frontera que junto con la soberanía se presenta como la razón de ser del Estado, se ve impregnada de múltiples representaciones de la autoridad y de los autenticadores. Siguiendo a Salter (2008) son los funcionarios estatales en la frontera quienes se encargan de ejecutar la norma y lo hacen por medio del examen fronterizo que define a los sujetos que pasan por ahí. El estado de excepción fronterizo (Salter, 2008) no es una suspensión temporal de la ley permaneciendo en ella (la ley), sino la expresión del umbral de la ley que

propicia exigencias arbitrarias del Estado (Agamben, 2006) como el performance de indianidad, que es contestado con las prácticas de movilidad wayuu.

Las formas de reconocimiento requieren de una contorsión exagerada del actor que pide reconocimiento y no de aquel que reconoce (Simpson, 2014). Basada en el caso haudenosaunee, Simpson (2014) muestra cómo el rechazo a dicho reconocimiento es una propuesta política de algunos actores para salir del performance de aprehensión. Muchos haudenosaunee (conocidos por la denominación colonial de iroqueses) se niegan a “jugar el juego” estatal, rechazan la política de membresía estatal y no usan los pasaportes para viajar, sino una documentación propia que en algunos casos impide su movilidad; ratifican su ciudadanía como proveniente del clan.

Dulcinea, quien rechaza el performance de aprehensión estatal, contrasta con las acciones de Jazmín, lideresa wayuu, que como se detalla en el próximo apartado, cuestiona la necesidad de mostrarse como indígena en el paso fronterizo estatal para obtener un reconocimiento y adopta el uso del pasaporte. Su apelación ciudadana también proviene del clan, en la medida en que sus reclamos son enfáticos sobre la autonomía wayuu, pero rehúsa la marcación de su diferencia como garantía de reconocimiento pues es una forma de escrutinio estatal que en otros casos sirve para racializar su ciudadanía y negarle derechos.

4. Jazmín, el trámite de iguales y la espera ciudadana

Jazmín, feminista wayuu, defensora de su territorio y con un temperamento capaz de enfrentar a cualquier político o empresario de la región, puso a prueba su lealtad con el Estado colombiano cuando fue invitada a la Universidad de Zulia a dar una conferencia. Antes de salir tomó su pasaporte y se dispuso a usarlo, porque dijo, era el requisito para entrar a cualquier país y prefería hacer las cosas como lo estipula la norma. Su motivación contrastaba con la de Dulcinea, quien defendía su derecho a atravesar la frontera sin presentar documentos, apelando a la ancestralidad.

La identificación de Jazmín con el pasaporte tiene que ver con evitar el performance de indianidad para el tránsito, que según su interpretación, la ubica en un lugar de inferioridad, o de rendición de cuentas; es decir, mostrar el pasaporte no es una

subordinación plena, sino un reclamo ciudadano que quiere evitar lo que Pelkmans (2013) denomina teatros de poder personalizados, ejecutados a través de los mecanismos burocráticos que establecen gradaciones raciales de ciudadanos con un mismo pasaporte. Lo inquietante para Jazmín es el performance de indianidad que debe representar; su disputa es con una definición estatal que autoriza una cierta indigeneidad, aunque ella se reconozca como wayuu.

Incluso lo más probable es que a Jazmín no le solicitaran el pasaporte puesto que su apariencia coincide con la de la indigeneidad wayuu, pero cuando ella decide tomar la vía del pasaporte está rechazando una clasificación que se base en su color de piel para establecer jerarquías ciudadanas, es un cuestionamiento político a la idea de etnicidad estatal y las consecuencias discriminatorias que le siguen a esa categoría.

Tan raro le pareció a un amigo de Jazmín su decisión, que le dijo que ella no necesitaba eso, explícitamente manifestó: “Si a ti se te nota que eres india”, y mientras tanto yo me imaginaba a Jazmín altiva como es, pese a su baja estatura, pasando la frontera con su manta blanca, impecable y con tejidos coloridos en los bordes de las costuras, haciendo juego con su piel trigueña y su cabello suelto, largo y negro, hablando al oficial de la Guardia Nacional Bolivariana que resguarda el puesto de control en el excelente wayuunaiki que tanto la enorgullece y por el que interpela a otros wayuu. Pero inmediatamente se sonrió y derrumbó el performance de indianidad que imaginamos su amigo y yo con un “¡Qué va!”, e hizo caso omiso de ese comentario. Entró a Venezuela sellando su pasaporte con notable facilidad. Al momento de salir, las filas eran tan largas que, cansada de esperar, pasó por el lado; desistió de su intento de reconocimiento ciudadano, y apeló al performance que tanto había cuestionado, así como al derecho soberano del movimiento en una mezcla de prácticas de movilidad que priorizan la agilidad.¹⁰¹ La espera de la que en otros casos un wayuu puede ser objeto, como aquella por medio de la cual Estefanía y sus amigos no fueron atendidos en la mencionada jornada de registro después de caminar siete kilómetros (capítulo 1), es ahora la prontitud que se reclama como un privilegio de movimiento en las prácticas de movilidad wayuu en la frontera estatal. No esperar es la afirmación soberana de Jazmín.

¹⁰¹ Para una discusión sobre la agilidad del tránsito fronterizo en la frontera México y Estados Unidos ver Yeh (2016).

Imagen 17. Frontera estatal Colombia-Venezuela



Fuente: Foto Propia.

Auyero (2012) analiza la gestión de la experiencia temporal de los pobres por parte del Estado y cómo en las interacciones con él, los sujetos subalternos pierden o reducen su agencia y en ese proceso se construye una ciudadanía disminuida. La espera profundiza los efectos de dominación, a lo que los wayuu se resisten cuando les es posible, ejercitando una subjetividad rebelde. Conociendo el performance de indigeneidad que se exige en la frontera, finalmente Jazmín lo asume para su propio beneficio de privilegio temporal usualmente denegado a otros subordinados sin adscripción identitaria. La identificación que produce la racialización, promueve subordinación y discriminación que los indígenas impugnan, y frente a lo cual adquieren derechos especializados y basados en la representación de su diferencia (Gros, 2000; López, 2017; Ulloa, 2010).

La gestión de la movilidad involucra quién o qué puede desplazarse y también la temporalidad de esa movilidad (Abad, 2018). Alberó (2016, como se citó en Abad, 2018) sostiene que la espera es la contra cara del poder. El poder produce espera como una manifestación de su capacidad; el poderoso no espera, pero tiene la capacidad de hacer esperar y los inmigrantes, por ejemplo, sufren la espera como un presente aumentado en el que su expectativa de movilidad domina sus acciones y cavilaciones (Chu, 2010; Abad, 2018).

Si bien todos estamos sometidos a la espera, los ciudadanos racializados y los no ciudadanos experimentan una espera mayor en cuanto al cambio de sus condiciones de vida; la espera puede ser una condición constante que se percibe como un volver al punto de partida o una vida en circulación de una condición precaria a otra (Khosravi, 2021). Khosravi (2021), Machinya (2021), Jacobsen (2021) y Karlsen (2021), enfatizan en que no se trata de una espera inactiva; sin romantizar el sufrimiento, hay en la espera agencia, actividades e incluso proyecciones que buscan gestionar la vida (y no necesariamente la pertenencia al Estado en el que se apela a participar) (Khosravi, 2021), que es lo que se impide a quienes no cuentan con la categoría plena de ciudadanía.

Jacobsen (2021) retoma el concepto de cronografías de poder de Sharma (2014), es decir, el tiempo como una forma de poder estructurada en contextos políticos y económicos y señala que el tiempo de los migrantes es usurpado y devaluado en largos procesos burocráticos. Los wayuu no deben ser entendidos como migrantes puesto que su territorio abarca parcialidades del Estado colombiano y del venezolano y han alegado que su movilidad sobre estos dos países no es migración, sino una circulación por un lugar sobre el que tienen derechos y por eso frente a la categoría de migrantes que les aplican agentes estatales o de organismos internacionales, reivindican la de retorno.¹⁰²

Podemos pensar de la mano de Jacobsen (2021) que los procesos burocráticos desgastan a los ciudadanos y más a aquellos que no pueden comprar tiempo a su favor. Jazmín tiene esto claro y apelando a otra temporalidad en la que ella transita libremente el territorio que considera propio, desiste del tiempo estatal. Los oficiales se negaron a sellar el pasaporte insistiendo en que Jazmín se formara en la debida fila de espera si quería hacerlo. Ella siguió derecho y desde ese día no ha vuelto a Venezuela, así que su pasaporte nunca marcó la salida. Esto todavía no ha sido un problema, pero puede serlo cuando requiera actualizarlo o hacer algún trámite con él, revelando cómo las fronteras generan efectos en la población, pese a que quieran eludirlas (Renoldi, 2013).

Para los Estados la frontera es un tabú de paso que exige ritos de entrada como la presentación del pasaporte, y otros de salida (Van Gennep, 1960) como la certificación

¹⁰² Un desarrollo de este argumento puede encontrarse en el artículo de mi autoría *¿Migraciones o retorno? el movimiento del pueblo indígena transnacional Wayuu* (Ochoa, 2021) donde analizo cómo este reclamo es una afirmación soberana wayuu.

oficial de que la persona no autorizada para quedarse, se marchó. La acción de Jazmín de no sellar su pasaporte a la salida, o la de Dulcinea de negarse a mostrar documentos, borra la frontera como límite y crea la frontera como nación wayuu para sí, revela en la acción la soberanía móvil. Los wayuu pueden hacer esto debido a su memoria nacional inquietante, que es historia y presente en tanto no renuncian a ella y se activa constantemente. No obstante, y aunque sus afirmaciones soberanas recuerden una nación, los wayuu viven efectivamente entre las políticas de dos Estados en un estado de liminalidad espacial, identitaria e incluso legal, que les obliga a moverse entre las fronteras estatales, intentando eludirlas algunas veces con más fricciones que otras.

El análisis de los documentos de identidad en el movimiento transnacional proporciona información sobre las transformaciones políticas, y el compromiso entre los habitantes y viajeros con el Estado (Pelkmans, 2013). Aquí, el pasaporte que para unos es un dispositivo de control y enajenación del territorio (como Dulcinea), para otros (como Jazmín) es un cuestionamiento a la pretendida integración nacional y al performance de indianidad que conlleva el paso indígena. Finalmente, Jazmín funde los dos regímenes de movilidad en la medida en que desiste del trámite de iguales que entraña una espera (sometimiento) más larga.

La fila de espera de la frontera estatal de Venezuela a Colombia es larga porque muchos desean salir de Venezuela, y las autoridades colombianas deben autorizar o no el paso de los caminantes. Muchos wayuu, incluida Jazmín, afirman su derecho a pasar de largo y no ser requisados. En este caso, si bien se apela a esa misma construcción de etnicidad que ha construido el Estado para los wayuu para diferenciarlos, se entextualizan¹⁰³ nuevos significados asociados a las reivindicaciones que los wayuu despliegan a través de una identidad y su posicionamiento: la reivindicación de ancestralidad, la fuerza de su autoridad, y la práctica recurrente, sin la cual este hecho sería esporádico y perdería toda su capacidad dramática.

¹⁰³ La entextualización es un concepto de la lingüística, que hace alusión a la extracción de los textos de sus contextos sociales, recontextualización y por tanto, su resignificación de acuerdo a los códigos valorativos del nuevo marco performativo del público que observa y su resignificación de acuerdo a los códigos valorativos de quien observa (Bauman y Briggs, 1990),

5. Las trochas: entre el mandato soberano wayuu y sus limitaciones

Existe el estereotipo del wayuu como contrabandista, en el que se soportan algunos agentes estatales para criminalizar el tránsito o sacar provecho de él. Los wayuu hablan de comercio, los Estados de contrabando, y es coloquial el término bachaqueo, la labor del bachaco, una hormiga que de a poco va consiguiendo su comida, haciendo alusión a un comercio que es sobre todo de alimentos subsidiados del lado venezolano, que se traían a Colombia, aunque también otros no subsidiados pero que podían conseguirse en Venezuela (Rubiano, 2022). También hay comercio de tabaco, licor, drogas y armas, estos últimos más peligrosos, especializados y en una escala mayor que no admite el símil con el bachaco; de éstos no tuve conocimiento, es un tema delicado del que mis amigas no hablaron, puesto que su experiencia era en otros ámbitos. Karmen Ramírez Boscán (2007), mujer wayuu y fundadora de la organización Fuerza de Mujeres Wayuu, ahora diputada en la Cámara de Representantes de Colombia por el partido de izquierda Pacto Histórico (2022-2026), sostiene que son pocos los wayuu que lideran actividades de tráfico de drogas (aunque muchos son utilizados como mulas por su posibilidad de tránsito), y que los actores armados se han apoderado de trochas que abrieron reconocidos wayuu para otros productos, por medio de su asesinato (Ramírez Boscán, 2007; Ochoa, 2011).

La nominación diferenciada de contrabando y comercio nos recuerda que toda sentencia puede ser poética o fabulosa; lo que afirma el enunciado como un realizativo es la autoridad de quien lo emite.¹⁰⁴ Lo que parecen universos separados apenas coexistiendo en dos países soberanos, son una trama de relaciones que caracterizan las fronteras nacionales y las internas en las que, por supuesto, hay asimetrías y se crean vínculos, así como diferencias y contrastes (Renoldi, 2013) que las personas acercan, equilibran o desequilibran a su favor. En la frontera se producen relaciones de trabajo, subsistencia, parentesco, resistencia u hostilidad.

La población wayuu se ha alimentado del comercio transfronterizo. En sus viajes de un lado a otro traen o llevan productos, lo que consideran una práctica legítima de intercambio y es, en todo caso, una de las pocas fuentes de ingreso por lo menos en lo que

¹⁰⁴ Shaylih Muehlmann (2013b) relata en su libro *When I Wear My Alligator Boots; Narco-Culture in the U.S.-Mexico Borderlands*, que, a falta de trabajos viables, estables y rentables, los habitantes de la frontera México-Estados Unidos transitan entre trabajos esporádicos y mal pagos y el narcotráfico y contrabando.

respecta al área de La Guajira colombiana.¹⁰⁵ Esta forma de entender los productos fronterizos como intercambiables en un mismo régimen de valor, es lo que Rihan Yeh (2016) analiza para Tijuana y Estados Unidos como conjuntos de conmensurables a través de los cuales las personas crean actos de equilibrio cotidianos entre lo que perciben de un lado y otro de la frontera; los wayuu vuelven conmensurable lo que los Estados demarcan como inconmensurable. La conmensuración en la frontera es una manera de habitar la inevitable comparación entre lo que es uno y doble a la vez, de entender la sensación de vivir entre dos regímenes estatales (Yeh, 2016).

Ana lo narra haciendo énfasis en el antes y el ahora, resaltando los cambios de la actividad con los cierres fronterizos y con la crisis de Venezuela:

La vida del que sea indígena es el comercio. El trueque, el comercio. Mi prima viajaba a otros Estados y fue una persona pudiente por eso. Llegó a tener seis, siete carros. Le dio casa a sus hijos. Ahora con la crisis no tiene carros, le tocó venderlos, no conseguía los repuestos en Venezuela. Ahora entran por la trocha, pero ya no en carro. Porque los carros llevan mucho gasto. Ya no hay motor, ya no hay repuestos, no hay nada de eso allá. Entonces ahora todo es en moto desde Paragoipoa hasta La Raya. Se vienen en moto por todo el monte. Cobran el triple, 150 mil pesos [colombianos] de La Raya hasta Maracaibo. Ellos vienen acá, ofrecen el producto: un bolso, canasto o sombrero, te entregan la plata y haces otro viaje. Ahora lo que más se vende son cables y comida. Por eso todo el mundo que se ha venido tiene que dejar alguien cuidando su casa allá, porque te roban hasta los cables (a mí me robaron todo lo de mi casa, una señora que mi hermano dejó dormir ahí). Lo que se llevan de acá de Colombia lo venden en dólares o pesos colombianos y esperan la semana de flexibilidad que es cuando entran y salen¹⁰⁶.

En la trocha hay presencia de actores estatales, y otros no estatales armados o no, que exigen dinero por el tránsito. Quienes viajan por la trocha asumen la incertidumbre en el paso: tal vez el viaje tome más tiempo del esperado o haya que pagar más de lo estipulado o los funcionarios públicos flexibilicen los regímenes de movilidad a su favor.

¹⁰⁵ Rebecca Galemba (2017) relata una situación similar en la frontera entre Guatemala y México, en el que la población legitima el contrabando (en especial de cierto tipo de bienes de subsistencia) como actividad comercial en contextos precarios y de políticas de integración comercial que excluyen a los habitantes locales. Esta exclusión es vista por la población como una contradicción estatal que diferencia en su detrimento, el comercio informal, formal, legal e ilegal.

¹⁰⁶ Como me contó Ana en 2021 en medio de la pandemia, el presidente de Venezuela Nicolás Maduro empleó una medida para prevenir el contagio masivo de covid-19 que consistía en una semana flexible y una semana radical. En la semana radical no había tránsito intermunicipal y dentro del mismo municipio el tránsito se permitía sólo por medio día. En la semana flexible se aumentaba el paso por la trocha y por la Raya porque aumentaba la movilidad entre municipios.

En 2019 (y hasta junio de 2021 cuando se levanta), también fue cerrado el paso peatonal como medida estatal frente a la pandemia del coronavirus; las trochas fueron el paso obligado. Con el cierre fronterizo total, la movilidad a través de la frontera se hizo más peligrosa puesto que acrecentó los flujos clandestinos y clandestinizó flujos antes legales.

Las prácticas de comercio wayuu son su actividad económica más prominente.¹⁰⁷ Otros traen y llevan productos aprovechando el tránsito sin que esta sea su ocupación económica principal, pero emplean la movilidad entre dos países y las ventajas de ello, para el intercambio y abastecimiento. El aumento de la mafia, guerrilla, actores armados y agentes de los Estados en las trochas, pone en entredicho la soberanía wayuu.¹⁰⁸

La etiqueta de contrabando oscurece las interconexiones fronterizas históricas, y la formalización de la frontera con regulaciones que crean problemas para el comercio informal y extralegal (Galemba, 2017), además que equipara la actividad de comercio de bienes de primera necesidad, con aquellos asociados al narcotráfico añadiendo una carga moral a los discursos públicos con expresiones acusatorias y estigmatizantes (Renoldi, 2015). Los wayuu suspenden el consentimiento estatal cuando revelan su distancia con esta nominación. Buena parte de las batallas de un pueblo indígena como los wayuu se libran en el campo de la memoria; la idea de legitimidad de cierto tipo de contrabando, es en ocasiones justificada por el pasado wayuu y su tradición comerciante.

¹⁰⁷ El comercio wayuu se da en su mayoría bajo condiciones de ilegalidad y no hay cifras al respecto. No obstante, según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombia, para 2020, luego del último censo y la última encuesta de calidad de vida, se tienen los siguientes datos para La Guajira colombiana: En la Guajira el 90,3 % de la población se dedica al comercio informal. Dentro de la Guajira colombiana el municipio con mayor pobreza es Uribia (92,2 %), aquel con mayoría de población wayuu (DANE, 2020). Rebecca Galemba (2017) plantea que en contextos de lo que llama neoliberalismo securitizado -en tanto empuja a buena parte de las personas con escasos recursos a la economía informal e ilícita y fomenta una agenda de seguridad fronteriza y políticas de criminalización-, se valoran ciertas actividades (negocios) y actores económicos y se excluyen y criminalizan otras (contrabando). El contrabando, es para muchas personas de la frontera entre México y Guatemala, una alternativa a la inmigración, entre lo legal y lo ilegal, y una actividad comercial acostumbrada en regiones fronterizas que aumentó con la crisis económica en la década de 1990 (Galemba, 2017).

¹⁰⁸ No me ocupo de este tema, que ameritaría otra investigación, además por los vínculos de actores políticos locales con los paramilitares y lo que se llamó la parapolítica (Ochoa, 2011), pero los trabajos de Trejos (2017), Ramírez Boscán (2007), Ávila y Guerra (2012), pueden ayudar al lector interesado en este asunto. Ávila y Guerra (2012) menciona a la banda de Los 18 Curicheros; los Conoconitos formado por wayuu del Clan Uriana y los Aguaditos del Clan Jusayú. Si bien siempre ha existido comercio en la frontera y también contrabando, Ávila y Guerra (2012) analizan cómo con connivencia de actores estatales de lado y lado de la frontera, se ha fortalecido una mafia con altos flujos que involucra diferentes productos (gasolina, licor y cigarrillos) incluido el narcotráfico en el que se implican actores transnacionales como mafias panameñas y mexicanas que tienen como destino final Europa (Peralta et al., 2011).

Desde el siglo XVI hay información del comercio de los wayuu con los ingleses y los holandeses, estipulado como contrabando por la Corona española. Los holandeses, atentos a este territorio por su cercanía con Curazao y Jamaica¹⁰⁹, estaban interesados en la compra de ganado, cueros, esclavos, palo de Brasil y los cambiaban por géneros, aguardiente y esclavos negros; los ingleses procuraron abastecer a los wayuu de armas de fuego y adiestrarlos en su uso, para dominar sitios estratégicos que les daban ventajas geopolíticas en el Caribe. Por períodos de tiempo, pero especialmente cuando en medio de las disputas por la independencia de Colombia, Cartagena y Santa Marta fueron puertos marítimos sitiados (1815), el contrabando en La Guajira se hizo con la anuencia de las autoridades que recibían comisión; la relación entre ley y contrabando en ese período fue de criminalización y permiso a conveniencia de los colonos (Barrera, 1998), relación que se perpetuó a lo largo de la historia y que ha seguido el mismo movimiento: criminalización con permisividad y picos de acción estatal y protesta wayuu (González-Plazas, 2008).¹¹⁰

Nataly se dedicó por un tiempo al comercio. Comenzó a comerciar cuando sintió que la situación económica en Venezuela se deterioraba; a pesar de que tenía un negocio en un centro comercial donde hacía anquetas para ocasiones especiales, dejó de ser rentable frente a sus gastos de universidad. El sueldo de su padre era insuficiente a medida que la inflación aumentaba. En unas vacaciones de sus estudios universitarios Nataly tomó rumbo a Uribia (Colombia) y se dispuso a trabajar para su hermana mayor cuidando sus sobrinas. Una vez allá, se encontró con su primo cuya familia trabajaba trayendo cemento, gravilla

¹⁰⁹ Jamaica tenía tierra fértil para el cultivo de caña de azúcar y se convirtió en eje de actividades de piratería; era la base para el comercio irregular de los ingleses en el Caribe. Curazao si bien no tenía agua fue un puerto libre por el que circularon productos. Curazao y Jamaica fueron lugares estratégicos desde donde ingleses y holandeses incursionaron a La Guajira y a otras islas antillanas (Polo Acuña, 2005).

¹¹⁰ Esta relación con el contrabando que oscila entre cooperación, antagonismo e interdependencia es común en otras fronteras (Galemba, 2017). Al respecto dice Serje (2011) “La Guajira era una temida frontera militar para los españoles, debido a la fiera resistencia bélica que oponían los wayús (sic), que han mantenido cierta autonomía hasta la actualidad. La explotación de dos productos en particular, las perlas y el palo brasil, se convirtió en la punta de lanza de un próspero comercio, a espaldas de la Corona española, con los ingleses y los holandeses en las costas y bahías de La Guajira. Si bien los guajiros en un comienzo no participaban directamente en este negocio, *la resistencia que oponían y su independencia eran necesarias* para que los contrabandistas, en su mayoría comerciantes españoles, pudieran extraer las perlas y el palo de tinte sin intervención de los funcionarios reales. Pronto, los indígenas, comenzaron a participar en el contrabando, lo que afianzó su capacidad de resistencia frente a los reiterados intentos de reducción de la Corona. Éstos resultaron siempre infructuosos, debido a que las autoridades locales se lucraban directamente del tráfico, por lo que *no les convenía la pacificación* de los indios. La práctica se apuntalaba gracias a la capacidad de corrupción del dinero del contrabando: las autoridades encargadas de controlarlo terminaban generalmente involucradas en él” (Serje, 2011, p. 276).

[piedra picada] y cobre de Venezuela: “Prima, tú sabes que yo me gradué, pero no he conseguido trabajo, yo quiero emprender un negocio ¿Será que tú buscas la manera de traer materiales de allá y yo los vendo acá?” le dijo su primo.

Los materiales de construcción son subsidiados en Venezuela y difieren de los altos costos que tienen en Colombia. Nataly y su primo vieron una oportunidad comercial transfronteriza en medio de un contexto de escasez, no pensaron en ser delincuentes; lo que el Estado marca como contrabando en una región sin industria ni oportunidades laborales más allá de la mina (en la que contratan pocos wayuu), Nataly y su primo lo llaman y perciben como un emprendimiento laboral.¹¹¹ Esto le da una significación absolutamente opuesta, un giro lingüístico y otra vez conmensurativo por el que las personas se valoran a sí mismas de acuerdo a sus actividades. El reconocimiento de ellos como emprendedores y no como contrabandistas o delincuentes, difiere del Estatal y da cuenta de las percepciones alrededor de la ciudadanía en contextos de escasez o crisis; las oportunidades de pertenecer no siempre derivan de lo que el Estado cataloga como rentas legales. El Estado es quien autoriza o deniega esta actividad comercial a través de costosos permisos y procedimientos imposibles para la capacidad adquisitiva de Nataly y su primo; ellos, afincados en la perspectiva de la soberanía móvil, hacen caso omiso de eso y lo revisten de un concepto que consideran más cercano a lo que hacen, emprender.

A medida que entraba en el negocio, Nataly indagaba los procedimientos; conocer los proveedores, averiguar los fletes de los camiones, llevar los materiales. Su primo montó una pequeña ferretería en Uribia (Colombia). Nataly y otros comerciantes se unían para irse juntos de Venezuela hacia Colombia, aunque cada quien llevaba su mercancía. Una sola persona arreglaba el camino; arreglar el camino es pagar a quienes cobren en el trayecto para que esté despejado, a esa persona la llaman el “mosquero” como quien espanta moscas. Mientras el mosquero hace lo suyo, los otros esperan en los patios, espacios amplios y abiertos de casas que arriendan para guarecerse de la fuerza pública. Una vez hubo una redada de la Guardia venezolana, y debieron esperar dos días en un patio hasta

¹¹¹ Galemba (2017) presenta, con relación al corredor de contrabando entre Guatemala y México, cómo los residentes se definen a sí mismos como negociantes, fleteros o comisionistas, más que contrabandistas; estas coincidencias señalan que en contextos de precariedad, las personas tratan de encontrar una forma de vida, en actividades extralegales en los que la frontera es crucial. La autora muestra a comerciantes de frutas y verduras que se ven expuestos a la clandestinidad y la inseguridad.

poder salir. Los patios son indispensables en la movilidad en la trocha y son administrados por pobladores en su mayoría, pero no exclusivamente wayuu.

Nataly dejó de trabajar en el comercio de mercancías porque una noche iba con su esposo por la trocha y los secuestraron por unas horas. Unos sujetos que ella desconoce pero identificó como wayuu armados, los detuvieron y les robaron todo, incluyendo los zapatos. El dinero que habían cobrado por las mercancías lo escondían atrapado entre las medias y las pantorrillas y también se los robaron. La noche antes de salir Nataly había tenido un sueño. Se estaba mirando en el espejo... pensó en traición. No supo como interpretarlo de inmediato, pero estuvo intranquila todo el viaje, hasta que los atraparon. A su esposo le apuntaron con un arma y amenazaron con disparar; la pistola del encapuchado se encasquilló y atemorizados, se fueron con lo robado. La *lanía*, representación de los espíritus ancestrales de cada clan matrilineal que conserva la sabiduría de madres, tías y abuelas, se usa como protección wayuu; Nataly guardaba la suya en un diminuto bolso de crochet rojo. Fue lo único que no robaron porque cuando zarandearon [sacudieron] boca abajo el bolso, no salió, se quedó atrapada en un bolsillo mientras desfilaba en caída rápida lo guardado.¹¹² Nataly considera que lo que salvó a su esposo fue la *lanía*. La *lanía*, conocida también como amuleto o contra, evoca otras formas de soberanía, esa que viene de entidades metahumanas con agencia en la vida wayuu, capaces de proteger y de substanciar los ancestros y su protección (esto se describirá mejor en el capítulo tres).

El esposo de Nataly no debe pasar por las trochas porque lo pueden matar. Su familia libra una guerra interclanil hace años y en las guerras los hombres son blanco seguro. Esta situación contiene a Nataly (que ahora vive en Colombia) para presentar a su hijo ante la familia de su esposo en Venezuela, porque nació varón y querrán enseñarle que están en guerra y su rol en ella.

¹¹² Kernaghan (2013) analiza sucesos similares, a partir de prácticas de adivinación para el transporte de coca en Perú, y plantea que por medio de la adivinación los comerciantes de cocaína buscan eludir la ley estatal; con ello dice, crean temporalidades alternativas de seguridad. Esta creencia en las prácticas adivinatorias funciona como una ruta, una orientación temporal, una certeza que permite lanzarse a hacer algo contra todo pronóstico. El autor retoma a Deleuze para hablarnos de las dos caras del tiempo: *cronos* (como la multiplicidad de tiempos relativos que miden el presente en los cuerpos) y *aion* (como el acontecimiento que no tiene presente). A partir de este análisis el autor nos muestra cómo los traficantes de droga burlan las temporalidades estatales (una forma de *cronos*) por medio de prácticas de adivinación que condensan los tiempos (una forma de *aion*), anticipan en el presente la vivencia del futuro y logran influir en él. Quienes sobreviven por medio de estas prácticas de adivinación relatan estos sucesos como un pasado lleno de coincidencias causales que atribuyen veracidad a las prácticas indígenas, y unir lo que el Estado ha separado: el comercio de la hoja de coca y el comercio de la cocaína.

En el comercio son imprescindibles el dueño de la mercancía, el conductor y los mosqueros que se encargan de “pedir pista” o cuadrar con las personas wayuu que ponen mecates o alcabalas. Es fundamental conocer las trochas, y las redes familiares al otro lado, para gestionar la comercialización del producto y quedarse mientras se vende. Hay familias que de generación en generación se han ganado un reconocimiento asociado al comercio de algún producto.

Algunas trochas son más largas o más peligrosas que otras. Si bien en la mayoría de caminos hay wayuu con sus peajes, un camino conocido como la trocha de La 80 por ejemplo, es ahora dominado por un *ar.juna* retirado del Ejército de Venezuela, que desplazó a los wayuu que vivían ahí. El control wayuu en la trocha no es total, y se ve amenazado por la presencia de actores armados que buscan monopolizar el negocio; tampoco lo es la soberanía estatal, se entrecruzan regímenes de movilidad que disputan a veces y se arreglan en otras.

Como he señalado, el tránsito por la trocha no es exclusivo de quien comercia, y las medidas estatales de restricción del paso, empujan a todos a la trocha y aumentan el beneficio del tránsito ilegal. Recordando las burlas del leviatán (Rutherford, 2003), lo risible de esto es que el tránsito ilegal también sea motivado por medidas gubernamentales, que empujan a su suerte a los pobladores y aumentan la rentabilidad de la trocha. Es decir, lo que sucede en la trocha es también un efecto de la frontera estatal como límite, que termina creando la incertidumbre de los trayectos en la trocha.

Esto es justamente lo que relata Claudia, enfermera wayuu de mediana edad, quien viajaba por la trocha por motivos ajenos al comercio. Empieza su relato hablando de Venezuela y lo describe como el “país de la maravilla”. No puedo evitar la imagen de ella sonriendo en un paraíso terrenal de bonanza petrolera, pero viene el reverso de esa pintura, la “película *zombie*” como describió Ana -periodista venezolana- la Venezuela de la hiperinflación. Este contraste habla de representaciones, tal vez exageradas, de lo que fue ese país y lo que se percibe que se perdió. Claudia se fue de Colombia en el 2007 luego que los paramilitares asesinaron al esposo de su hermana y amenazaron a su familia. Duró cinco años sin volver, mientras su mamá la añoraba. Iba y venía de un día para otro porque todavía tenía temor. A los cinco años regresó “por la palabra de mami”, comenta. La palabra de los mayores es primordial en la cultura wayuu. Los paramilitares hasta antes de

su proceso de desmovilización (de 2004 a 2006), restringieron la movilidad wayuu pese a que los wayuu los enfrentaron. Su estrategia fue involucrarse en las guerras claniles a favor de alguna familia o disputar el poder de clanes wayuu para apoderarse de rutas, puertos y tránsitos, así como amedrentar a la población asesinando y desapareciendo mujeres (Ochoa, 2011). Esta memoria de las vivencias con los paramilitares no cesa, y riñe la soberanía móvil wayuu en la trocha.

Imagen 18. Trocha



Fuente: Ilustración del artista Luis Eduardo Loaiza para este proyecto, basado en fotografías que hice para esta investigación.

El día en el que Claudia volvió a Colombia, tomó un carro de Maracaibo a Paragoaipoa (municipio fronterizo del lado venezolano), y tuvo una experiencia que ahora la hace preferir pasar por la Raya; esa vez no podía porque iba con enseres y tendría que haber tomado un primer carro de Maracaibo hasta la frontera de Paragoaipoa, bajarse a pie, pagar a varios carretilleros para llevar las cosas de un lado a otro y costear de nuevo un carro desde Maicao hasta Barrancas.

Claudia me cuenta su travesía y recuerdo a Kernaghan (2012) y su afirmación de que el sentido de una carretera cambia a medida que su superficie sufre alteraciones. Un camino que puede ser más seguro si es dominado por wayuu, se vuelve más peligroso si es dominado por wayuu y *arjuna* armados. En la historia que sigue Claudia relata efectivamente que un paso que durante mucho tiempo le fue familiar, ahora le producía temor, porque para su simple tránsito, se veía involucrada en acciones extralegales.

Yo veía que subían a la gente con su mercancía, uno por uno, ta, ta. Yo me voy en la parte de adelante porque no ando cargando mercancía. Yo no sabía, yo creía que eran unos pasajeros más. Eran las seis de la tarde, ya estaba oscuro y el carro nada que se movía. Cuando se movió, eran como las 7:00 de la noche y venía el ejército detrás de ellos. Iban rápido, y se metieron a un patio de esos que alquilan las entradas de todos los carros que llevan mercancías. En ese patio había como cinco carros de esos 350 llenos de gente con mercancía. Ellos llevaban cajas, bolsas. Ya te voy a decir lo que traían: traían lo que era champú, prestobarba, desodorante, alambre, hierro, arroz, gasolina, de todo, todas las cosas que había en Venezuela. Ve y ¿no pues que en Venezuela no había arroz? Ahí estaba el arroz. Lo que traen de allá lo venden en Maicao (municipio fronterizo del lado colombiano). Eso fue en el 2017.

Yo dije hasta aquí llego yo, ¡me morí! porque unos tiros y al que le caiga se muere.

Ellos esperaron que se regresara el Ejército, siguieron de ahí y fue trocha por trocha. En cada trocha hay un mecate, en donde había como diez o veinte personas, esperando y cobrando. Y los que venían les tocaba pagar. Esos se llaman los peajes humanos. En la trocha tú te consigues [te encuentras] con la gente de la comunidad, mafia, delincuentes ahí hay de todo, wayuu y *arjuna*. Viví la Odisea del mundo, y nos encontramos con toda esa gente. Algunos tenían pasamontañas y armas largas.

Ellos casi no se meten con indígenas mujeres porque saben que tienen defensa o tienen familiares. La misma gente se conoce entre indígenas en esas trochas, pero pueden pasar muchas cosas. Yo me fui rogando a Dios hasta llegar a Maicao. Ya había viajado por las trochas que llaman la cortica -que ya la cerraron- y la 80; se pagaban los peajes humanos, pero eran gentes de allá mismo. Pero por estas trochas no.

En la trocha existe una incertidumbre de la arbitrariedad de la fuerza de otros actores armados sumados a los guardias estatales. Claudia había viajado antes por la trocha pero considera que su peligrosidad aumenta con las decisiones estatales de cerrar el paso fronterizo. Hay una cierta seguridad que se porta con la identidad wayuu, que los wayuu reconocen o por lo menos explicitan en sus discursos sobre la frontera, pero ahora es inestable por el aumento de actores armados y su cooptación de algunos peajes de ciertas trochas por las que circula el comercio. La soberanía móvil que se recreaba con la

identificación intraétnica en las trochas y sus propias normas de tránsito, se perturba con la economía violenta de otros actores no wayuu en la frontera.

Conclusiones

Las situaciones que describí en este capítulo en ocasiones se leen bajo esquemas culturalistas, no obstante, tienen también implicaciones políticas vinculadas con la membresía y la ciudadanía, y proponen otras formas de asumir estas categorías que no se restringen al marco estatal. La tradición caminante es parte de la construcción de la soberanía móvil y su ejercicio garantiza su subsistencia como nación en prácticas cotidianas y también, algunas, contraestatales. Que la afirmación soberana wayuu no tenga pretensiones de gobierno, y que sea parte de la memoria colectiva, que no quiera agotarse en la forma jurídica del Estado, hace que se mantenga al margen de la violencia mítica¹¹³ (Benjamin, 1991) pero cuestionante de ella. Abre camino a la imaginación política que usualmente es limitada por el ahistoricismo.

La universalidad del derecho (Derrida, 2018) se encuentra en un limbo en la frontera, las representaciones de lo legal e ilegal también, dependiendo de la perspectiva que se asuma, la soberanía estatal, o aquella móvil. La frontera es analizada por Salter (2008) como estado de excepción, un lugar que cobija el Estado y a través del cual demuestra su soberanía con acciones sobre determinados cuerpos, aquellos que, como yo, dominados por un estado de ansiedad nos sometemos a ella. Es el funcionario quien determina quién puede ingresar y quién no, y cada sujeto, de acuerdo a su estatus, experimenta el cruce de manera diferente. La discrecionalidad en la frontera está directamente relacionada con un performance fronterizo que los wayuu conocen y describen bien, y en su caso exige atributos de indianidad (Gros, 2000; Simpson, 2014; Povinelli, 2011; López, 2017; Bocarejo, 2015), que algunos exponen y otros como Dulcinea despliegan en reclamo soberano.

Monopolizar la autoridad para permitir el movimiento en el territorio de jurisdicción soberana es una cualidad del Estado y su intento de control de los medios y formas

¹¹³ Benjamin (1991) considera que la violencia mítica es aquella que permite la conservación del derecho puesto que le autoriza violar la ley sin incumplirla.

legítimas de movilidad. También crea la ilegalidad en ciertos tipos de tránsitos (como el comercio wayuu) y de personas que se mueven en las trochas entre un Estado y otro (Torpey, 2000). Aún así, las fronteras nacionales siempre han sido porosas, adaptables y fragmentadas, aunque haya una obsesión por vigilarlas y contenerlas (Hansen y Stepputat, 2006). La soberanía es ante todo una pretensión; la integridad espacial que evoca la soberanía se cuestiona con múltiples fronteras internas, que estructuran otras prácticas de movilidad que la soberanía móvil hace evidente dada su transnacionalidad y los posicionamientos que aportan puntos de vista que cuestionan e invierten el estatal.

La soberanía móvil transita entre las diversas soberanías y ejecuta acciones que devuelven la agencia al wayuu; se construye dentro de soberanías anidadas, es discontinua, episódica, dislocada; se mantiene viva gracias a la reafirmación wayuu “somos un pueblo sin fronteras, somos dueños del territorio” y las acciones de esta afirmación considerada legítima. Esta afirmación está dirigida al Estado pero se dificulta frente a los actores armados, su arbitrariedad no tiene constreñimiento legal, la del Estado sí, pese incluso el argumento del estado de excepción y la inclusión excluyente. Para que estas afirmaciones que legitiman la movilidad tengan carácter soberano, requieren a su vez, de la memoria inquietante compartida que se activa en el constante reclamo y construcción de la nación wayuu como eco y presente.

La pretensión soberana estatal que se performa claramente en La Raya, se desdibuja en la trocha donde aumentan los actores y las posiciones se mezclan: un ex miembro de la fuerza pública que domina la trocha, un wayuu que se alía con los *ar.juna*, los wayuu en su ranchería aferrándose a su autoridad local. En todo caso, la trocha es una creación de la frontera, existe porque existe la frontera estatal, y crea una nueva frontera, más amplia que la Raya. Si bien La Raya hace posible ciertas afirmaciones soberanas wayuu que la trocha no, la trocha como espacio indiferenciado aporta la libertad y la tentación de mezclarse, pero también el riesgo de desaparecer ante el más fuerte. En la trocha persiste el comercio wayuu, pero la presencia de actores armados en territorios sin control estatal disputa y amenaza esta expresión de la soberanía móvil. Esta pérdida de autonomía va de la mano de un reforzamiento estatal que exige el control del contrabando y en el que los wayuu empiezan a ser identificados con los actores armados. Además, el aumento de actores armados *ar.juna* exagera la dispersión soberana. Frente a los actores armados, los wayuu

no pueden esbozar su soberanía tan claramente como lo hacen frente al Estado, al cual se le exige reconocimiento y autonomía, además de protección. Los actores armados, que no se ven sujetos a ninguna ley, exponen visiblemente su amenaza violenta, y no como el Estado, con la promesa ciudadana como contraparte. Esto complejiza la soberanía móvil, y es una de las razones por las que a veces, los wayuu busquen amparo estatal.

La movilidad ha sido central para la existencia y pervivencia de la nación wayuu, pero esa movilidad, como vimos en este capítulo, está atravesada por múltiples necesidades y constreñimientos. La forma en que los wayuu siguen haciendo efectiva su movilidad pese a ello, hace parte de los momentos en que la afirmación soberana wayuu se consolida, aunque haya otros en los que se confunde y aparece con fuerza la consolidación estatal o de los actores armados. No hay una resolución final puesto que es un campo de disputa activo en el que ningún actor logra ser plenamente hegemónico. En el terreno de los sueños en cambio, que es objeto del capítulo que sigue, los wayuu gozan de una soberanía mayor. Es ahí donde la soberanía móvil se despliega con amplitud y se refuerza su ontología, pese a las adversidades en su autodeterminación.

Capítulo 3. Sueños

Vivir-morir
(Vito Apūshana)

Crecemos, como árboles, en el interior
de la huella de nuestros antepasados.
Vivimos, como arañas, en el tejido del rincón materno.
Amamos siempre a orillas de la sed.
Soñamos allá, entre Kashi y Ka'i , el Luna y el Sol,
en los predios de los espíritus.
Morimos como si siguiéramos vivos.
(Apūshana, s.f., como se citó en Lyrik line, s.f.)

Introducción

Dice Estefanía, joven sabedora wayuu, que la sombra, que nos acompaña a donde vamos, se desconecta cuando la carne duerme y esa sombra, *aa'in* (el ser, o el alma)¹¹⁴ se pasea y le indica al cuerpo por medio de sueños la vista de su recorrido y su experiencia futura.¹¹⁵ La sombra antecede el caminar del cuerpo y en la noche recorre caminos que luego lo orientan; la persona se convierte en un ser que se amplifica entre vivos y muertos para extender la experiencia de vida. El que no sueña no está vivo, no puede sentir su alma, afirma Estefanía agregando que los muertos hablan a través de *lapü*, que es la traducción literal de sueño, pero a la vez una forma de comunicación y conexión entre vivos y muertos, canal o entidad; puede asumir diferentes formas que explicaré en este capítulo de acuerdo al contexto. Los muertos alertan y cuidan por medio de los sueños, los espíritus, seres o energías, también pueden perturbar por este medio. Estefanía enfatizó en que no entendiera a *lapü* como lo hacen los evangélicos y católicos como espiritismo o brujería, esto acentúa mi intención de leerlo como una práctica política que rige su mundo en común.

Los sueños son una manera propicia de identificar la soberanía móvil puesto que representan una concepción del movimiento que trasciende la geográfica estatal. Una autoridad emergente de realidades multidimensionales interactuando entre la vigilia y el

¹¹⁴ En el diccionario de Español a wayuunaiki (Captain y Captain, 2005), lo traducen como corazón, alma, espíritu, mente y voluntad.

¹¹⁵ Kohn (2007), en su artículo *How Dogs Dream, diez años después*, dice que para los runa, en Ecuador, los sueños son así como para los wayuu, producto del alma que se separa del cuerpo y deambula mientras el soñante duerme, y un modo privilegiado de comunicación, por medio del cual las almas entran en contacto con seres de otras esferas ontológicas.

sueño, una comprensión del tiempo y el espacio que transforma a la moderna, ensamblando múltiples seres y espacios.¹¹⁶

En este capítulo analizo los sueños como canales de comunicación wayuu en los que viajan y se mueven mensajes de diversas entidades, con capacidad vinculante; en ese movimiento se producen ensambles de una cadena de mando que enfatiza en la protección clanil: soñar-comunicar-interpretar-actuar ritual. Para esto recurriré a la teoría de los actos de habla (Austin, 1996), y la interdiscursividad (Silverstein, 2005), así como a la cosmopolítica (Stengers, 2005; De la Cadena, 2010; Blaser, 2018) que reconfigura la forma en que la soberanía es entendida y los problemas que le conciernen (Blaser, 2008).

El dialogismo de Bajtín (1982) propone que las múltiples esferas de la vida social están relacionadas con el uso de la lengua e influyen en la variabilidad de enunciados posibles, los géneros discursivos elegidos por los hablantes y su composición o estructuración. Para Bajtín (1982), el estudio de la naturaleza de los enunciados hace explícito “el vínculo del lenguaje con la vida” (p. 251). Esto determinará que si bien un enunciado expresa una postura individual siempre estará en relación con otras (que configuren acuerdos o desacuerdos); lo que enfatiza la conexión dialógica y entrelazada entre el yo y el tu, el nosotros o el ellos son los enunciados como reacciones encadenadas. La nación wayuu y sus afirmaciones soberanas como enunciados, se hacen con relación a una historia de colonización y ahora, frente a los Estados y otros actores que impiden a los wayuu ser a su modo.

Los actos de habla son enunciados con fines comunicativos. De Saussure (1983) había señalado que el lenguaje está constituido por el concepto y la imagen acústica (es decir, significado y significante) y su atribución es arbitraria; otros autores (Benveniste, 1971; Austin, 1996; entre otros) demostraron que es en el habla donde se hace evidente la relación de los enunciados con el contexto en el que son creados (los sujetos, las acciones y relaciones de poder) y en medio de esa trama los actos de habla tienen la capacidad de crear la realidad que enuncian, no sólo de describirla (Austin, 1996). Bourdieu (2008) y Derrida (2009) agregan que el lenguaje está enmarcado en relaciones de poder que establecen el campo en el cual un enunciado tiene fuerza para ser ejecutado, y ser vinculante. Silverstein (2005) enfatizando en el aspecto reflexivo de la semiótica, nos habla

¹¹⁶ Para comprender mejor la discusión de la persona ensamblable para los wayuu, ver capítulo uno.

de la interdiscursividad como esa relación entre instancias del discurso que relaciona dos momentos de enunciación diferentes en un mismo contexto de interacción, en la que aparecen los marcos interpretativos previos de los hablantes.

Hay actos de habla que circulan a través de *lapü*, que tienen capacidad realizativa: traen noticias, órdenes o predicciones atendidas en tanto vínculo con los muertos y los espíritus, ancestros con autoridad. Este tipo de actos de habla a los que haré referencia en este capítulo, incluyen a los vivos en la interpretación y elaboración del conjuro que obliga acciones concretas; su mensaje se interpreta siguiendo los códigos de conducta wayuu.

La circulación es central en el sueño como acto de habla performativo interdiscursivo, puesto que, al contarlo, la intérprete establece acciones derivadas del sueño, que ejecuta el soñante pero involucran a la parentela, o como veremos al final del capítulo, incluso insta a la población wayuu atravesando fronteras claniles y estatales. En esta circulación se involucra al soñante, al sueño como substanciación de múltiples agencias (energías, espíritus, ancestros), a la intérprete, a la comunidad, y a los símbolos que se mueven entre ellos; es una conjunción de agencias y autoridades ontológicamente híbridas.

Si bien los sueños circulan en la esfera del clan, que se obedezcan de manera reiterada en los clanes, les da fuerza realizativa entre los wayuu. El referente autorizado que construye a los sueños como fuerza soberana son los ancestros humanos y no humanos quienes cuidan y protegen a los vivos, pero también entidades que acechan, y pueden enfermarlos. Hablo del sueño como mandato porque obliga a hacer, pero las características del sueño pueden ser de advertencia, augurio, prevención, revelación o incluso sanción, y su finalidad última es la protección del soñante o su familia frente a peligros externos. A veces el mandato es claro en el sueño, otras, debe ser clarificado por la intérprete y es ella quien establece la acción procedente. Es más, ellas actores privilegiados deben *interpretar* el sueño según su manera particular de comprenderlo, para que adquiriera fuerza ilocutoria. El acto de habla que trae el sueño (su mensaje) viaja de atrás hacia delante y viceversa¹¹⁷, y en la circulación se refuerza la comunidad política wayuu con sus autoridades, normas y límites. Los wayuu se apegan a este mandato que consideran importante y legítimo; es parte de su sistema de autoridad en el que se ensamblan múltiples actores.

¹¹⁷ De atrás hacia adelante pues involucra los ancestros y sus mensajes, de adelante a atrás en tanto el sueño puede anticiparse a lo que sucederá.

Cuando un wayuu ha exhumado un ser querido, este le hace peticiones, ejecuta un acto de habla (Austin, 1996). Estefanía ha exhumado a su tía, a dos tíos y a su abuela. Estas personas que tomó pueden usar a Estefanía de canal/puente/conexión para mensajes que deban ser realizados. Su abuela a veces le pide café y ella lo toma para saciar una sed que se vuelve propia, aunque a Estefanía no le plazca el café. Como un instante de posesión de un cuerpo sobre otro, que resulta en más de un cuerpo pero menos de dos (De la Cadena, 2010); no es un nuevo cuerpo sino un circuito de conexiones parciales (Strathern, 2004) de personas partibles (Strathern, 2018) o ensamblables con acoplamientos de pluralidades dentro de sí. Por supuesto, este reclamo del café, no es político, lo uso para ilustrar el ensamblaje que toma lugar en el ámbito onírico. Pero hay otros mandatos provenientes de los sueños, que median su relación en común, que se explicarán en este capítulo.

Lapü conecta entidades humanas vivas con diversos tipos de seres o energías que se manifiestan en los sueños. Estefanía me explica que *yohja* quiere decir que no tiene rostro, sombra: la sombra es diferente en cada ser u objeto. Todo tiene su *yohja*, energía que está dentro del ser y que se puede exacerbar si se alimenta (odio, envidia, rabia, estrés, tristeza, son emociones leídas como *yohja*)¹¹⁸ trayendo consecuencias negativas como dañar, matar, robar. También existen los *aseyuu* que son guías espirituales que canalizan energías de los ancestros cercanos o remotos. Los *epejaa* son los muertos que se perdieron en el camino a *Jepira*, también aquellos que se han suicidado o muerto por acciones violentas sin los debidos cuidados.¹¹⁹ No obstante, de manera general, hay quienes hacen alusión a los *yohja* como muertos que no han llegado a *Jepira* (CNMH, 2010).

A las médicas espirituales (*outsü*), se les presenta un *aseyuu* por medio de *Lapü* y se pone a su servicio para guiarlas. De su mano, realizan equilibrios y mediaciones para curar las enfermedades que se asocian con males del espíritu. Las *outsü* son las mejores intérpretes de sueños, pero no todas las comunidades cuentan con una. Cuando hay enfermedad o anuncios graves, debe recurrirse a ella. Dice Estefanía que la *outsü* puede ver en *Mma* (la tierra) y en *Jepira* (el lugar donde viven los muertos).¹²⁰ Sus acciones requieren

¹¹⁸ Estefanía me explica que cuando alguien mata a alguien, se puede escuchar decir que su *yohja* le ganó “*Akanjüsh niyahjash*”.

¹¹⁹ Estefanía menciona que hay chistes sobre eso, cuando alguien lleva mucho tiempo sin ir a la ranchería se le dice “*Epejaa Mmaka*” que traduce algo así como se encendió la tierra o apareció un espanto.

¹²⁰ En el proceso de la interpretación de la lengua que me enseña Estefanía, me dice que: *ou* es ojo, *sü* fuerza femenina; *outsü* es la fuerza femenina que puede ver.

compensaciones, una retribución del don que restaura la energía que invierten en la sanación.

Lapü admite temporalidades imbricadas y no lineales de pasado, presente y futuro, y a través de las intérpretes de sueños instala nuevos actos de habla que, en su interpretación y reproducción discursiva, vinculan estas entidades y temporalidades. *Lapü* es para los wayuu como diría Paul Liffman (comunicación personal) un dispositivo chamánico; es decir, una estrategia que hace ver y hablar.

En el mandato de los sueños hay una cadena de sucesión temporal: el sueño es el anuncio de algo que se experimenta en el sueño mismo y en esa medida ya pasó allí; puede provenir de seres o familiares muertos que advierten algo, o de la sombra que viaja al futuro para prevenir;¹²¹ lo que cierra ese mandato sucede en todo caso en la vigilia, cuando circula, se interpreta y se procede a la acción reparadora o a la preparación para lo inevitable acatando el mandato o la advertencia.

Los mensajes que transporta *lapü* tienen una fuerza capaz de condicionar acciones colectivas. Los sueños, no han ingresado en el registro político estatal (no son objeto de preocupación, cuidado, menos aún desacuerdo o debate), pese a que los wayuu los ponen de manifiesto de manera reiterada como un principio de autoridad para su toma de decisiones.

Estefanía relata que tuvo un sueño, en él veía a su primo desaparecido; tomaba una soga, la miraba y se colgaba del cuello. Cuando despertó, asustada, lo contó a su madre que es evangélica. Ella, orando, pidió a su dios que alejara los suicidios de la familia. Normalmente, Estefanía confiaba los sueños a su abuela, ahora muerta. No fue a donde ninguna *outsü* porque en su comunidad no hay, aunque considera que fue un error no hacerlo; la *outsü* hubiera interpretado este sueño como una alarma. Dice que quizás se habría evitado el suicidio, o quizás no, pero al menos habría un acompañamiento espiritual en estas circunstancias.

A unos días del sueño, la prima de Estefanía fue a su casa y angustiada le comentó que su esposo no aparecía; dejó una nota diciendo que dibujaría señales en el camino para que lo encontraran y enterraran, era una nota de despedida. Estefanía y su familia

¹²¹ Tal y como sugiere Kohn (2007), para los runa, los sueños no son sólo representaciones del mundo, sino eventos que forman una experiencia en otros dominios temporales múltiples.

caminaron alrededor de la casa del joven, siguieron las líneas dibujadas en la tierra. En medio del camino Estefanía sintió un escalofrío y en ese lugar hallaron al joven con la cuerda del chinchorro en su cuello, colgado de un árbol. No era el primo desaparecido, con quien Estefanía había soñado, era el esposo de su prima, pero el sueño estaba augurando la situación. Llamaron una *outsü* quien recomendó hacer un ritual con el árbol y la sogá. Debían quemarlos con un tipo de leña especial y tirar las cenizas al viento para que se llevara su alma.

Cuando el acto de habla del sueño ordena una acción para prevenir algo grave, la consecuencia de no obedecer puede ser la muerte o la enfermedad (Araújo y Finol, 2010); quien mata no es el augurio no obedecido del sueño, sino la sinergia de entidades que no lograron contrarrestarse con las acciones de los vivos. No siempre la acción que sucede al sueño revierte lo que sobrevendrá, pero la alerta da espacio para prepararse, acondicionarse, gestionar como comunidad acciones conjuntas. En ese caso, el acto de habla es una advertencia que enfatiza en el cuidado, y produce un mandato que los conjurantes ejecutan, para prevenir consecuencias mayores.

Derrida (2005) plantea que la soberanía se otorga a sí misma el poder creando una ipseidad de la autoridad por sí misma, sin ninguna condicionalidad; la supremacía legítima, acreditada y reconocida de un poder, de una fuerza que no se siente constreñida por otra, o al menos no legítimamente. Si bien la soberanía se pretende circular, hay otras soberanías con esta misma pretensión en disputa o incluso coexistencia, lo que genera intersecciones necesarias que cuestionan esta presunta ipseidad y su arbitrariedad (Eiss, 2011; Simpson, 2014, Bishara, 2017).

La ley, lo que el Estado presenta como un mandato universal, es un formalismo racionalizante que sublima la arbitrariedad de la norma, por medio de la formalización de lo factible. Aún cuando es comprensible que esto suceda de este modo, mi cuestionamiento está dirigido a la manera en que se descartan otras formas de vida e incluso su posibilidad de existir. El lenguaje jurídico favorece la neutralización y universalización con construcciones pasivas, giros impersonales, el modo y los verbos indicativos en tercera persona que aportan eficacia simbólica y legitimidad a lo que realmente es un campo de disputa (Bourdieu y Teubner, 2000); así, canonizan el derecho como instrumento central del Estado moderno, como un “sistema autónomo, autosuficiente y purificado de todas las

incertidumbres o las lagunas ligadas a su génesis práctica” (p. 173). Los enunciados de los agentes del Estado son actos mágicos (Bourdieu y Teubner, 2000), actos ilocutivos con capacidad de hacerse reconocer. Haciendo una comparación de la ontología estatal y la wayuu, los sueños cumplen esta función en la comunidad trasnacional wayuu, con un modelo de autoridad que explicaré en este capítulo.

Por un lado, la fuerza del Estado soberano es la amenaza de la violencia que puede ejercer la ley, y por otro, la amenaza de la violencia que puede ejecutar un ciudadano contra otro y de la que le resguarda el Estado. Esta legitimidad que hace que las leyes del Estado sean mandatos para sus ciudadanos, no es clara en todos los órdenes soberanos incrustados y es ahí en donde la soberanía móvil, con expresiones como la guía a través de los sueños en acciones que incluso pueden ser interpretadas como ilegales, son interesantes; cuestionan la soberanía estatal y su universalidad en cuanto a lo que es el mundo, sus autoridades y los seres (humanos y no humanos) a los que rigen.

He definido los anuncios de los sueños como mandatos puesto que exigen la acción de la audiencia en la cual circulan. El mandato es lo que procede a la acción de soñar un sueño que inquieta y requerirá algo, al menos un baño de agua fría. Digo que estos mandatos son de carácter vinculante porque la mayoría del pueblo wayuu los asume así, como un mensaje importante que debe ser escuchado y obedecido, aunque por supuesto y como en todas las culturas, hay quien los desobedece. Depende del soñante activar la circulación del sueño y contribuir en el cumplimiento del mandato; quienes observan su incumplimiento, reprochan al desobediente. Incluso a veces, hacen efectivo el mandato del sueño con las ritualidades asignadas por la intérprete, sin la presencia del rebelde. Este ciclo refuerza el significado de la comunicación no atendida, como un mandato, y de las normas vinculantes wayuu.

Me interesan los sueños por la fuerza vinculatoria que se les atribuye en el mundo wayuu y su capacidad para atravesar su matriz social y trascender la esfera de los vivos en el proceso del mandato; su facultad para revivir la comunicación con los muertos en el presente inmediato y la distribución temporal alineal que establece realidades inconcebibles en la configuración estatal moderna, en un proceso de ensamblaje de pasado y presente, ancestros, vivos y espíritus rectores.

En este capítulo empezaré por explicar la soberanía móvil en la onírica wayuu a partir de ejemplos en los que se ensambla el mandato, para proceder a analizar de dónde proviene la autoridad de los sueños y las consecuencias de su acatamiento o desobediencia. Parte importante de la onírica como soberanía móvil es que proviene del mandato de los muertos y de ello depende el bienestar de los vivos; finalmente, mostraré casos en los que los sueños superan el circuito familiar y articulan a los wayuu como pueblo frente a amenazas a su existencia, creando nuevos escenarios de circulación de los mandatos, así como posibilidades de articulaciones comunitarias amplias con un énfasis político.

1. Soberanía móvil en la onírica wayuu

Cuando le consulté a Estefanía si *lapü* era el que emitía el mandato, o los ancestros u otros seres, me lo explicó conmensurando su mundo con el mío. En el mío hay una idea individual del mandato encabezada en sujetos que así sean intangibles se corporizan e individualizan, en ella en cambio, un ensamblaje de energías (no seres a la manera de sujetos), que se imbrican en la acción del sueño: “Un sinónimo puede ser el celular, *lapü* es el celular, es un canal; pero decimos tanto “mi sueño me dijo”, como “me dijeron en mi sueño”. Acto seguido me dijo que imaginara un jagüey:

Supón que estás de pie, en frente de un jagüey, que es en nuestra lengua *laa*. En *laa*, tú puedes escuchar el viento, observar los peces cuando salen, los chivos cuando beben agua, los caballos que se adentran con los burros, ver a los wayuu tomar agua para sus quehaceres. *Laa*, este cuerpo de agua, es un escenario que conecta muchas energías de mi entorno: el viento, el olor que trae la briza, la arena que se levanta con ella, el movimiento de los árboles, los sonidos de los animales, y en ese cuerpo de agua hay también una energía femenina que se llama *Pulowi*, un ser espiritual femenino. Es un cuerpo, un escenario, que nos permite interactuar energías. Lo mismo pasa con *lapü*. Ese canal de comunicación nos conecta con los ancestros, con el agua, con *Palaa* (el mar), porque allá está *Jepira* y con los wayuu que están en el cuerpo de *Mma* (la tierra): *Palaa* y *Mma* se conectan gracias a *lapü* y nosotros los tenemos impregnados porque somos sus *aikeyu* (nietos). Esa conexión entre los muertos, los vivos, los no vivos, lo espiritual y además *outsü*, direcciona los *lapü* para percibir y ver las energías.

Según la interpretación de Estefanía, *lapü* a veces ordena y otras es sólo canal, pero en todo caso, no puede ser definido como algo único o diferenciado, siempre es un ensamble situado. Hago énfasis en energías porque no necesariamente lo que entendemos

por ser, se corresponde con algo personificado, en ocasiones son sensaciones en movimiento, por eso Estefanía no define a *lapü* como un dios o una persona, un cuerpo o un individuo, sino como un canal. En las historias de origen se le relata como un ser (entidad) sin género y sin sexo. Los sueños como actos de habla, son palabra en movimiento que lleva a la acción.

Cuando los avisos de los sueños provienen del viaje del espíritu del soñante mientras duerme, una acción que parece individual está vinculada a un sujeto capaz de desdoblarse en tiempos y espacios refractarios; otra vez una persona que es más que una y menos que dos (De la Cadena, 2010). Mediante sueños, se comunican ancestros superiores que trascienden las familias o el individuo; máximas jerarquías de la espiritualidad, tal y como las describió Jazmín para mí.

Los sueños pueden ser premonitorios o prescriptivos, pero en todo caso, son un mecanismo de protección por medio del cual los ancestros (las energías y *lapü* mismo es un ancestro) alertan frente a la desgracia, o guían para la vigilia. En su ausencia también se está enviando un mensaje pues si bien los sueños no siempre se recuerdan, dejar de soñar es signo de enfermedad, de que el alma ha desaparecido (García y Valbuena, 2004).

¿Ka'as wayuu pulapüin? (¿Qué soñaste?), pregunta en la mañana a la hora del primer café la abuela, la madre o la tía, en todo caso una mujer con sabiduría que será la intérprete;¹²² si en el sueño no hubo una instrucción clara y se requiere, la intérprete ordena una acción específica que puede tomar un tiempo determinado. El sueño que inquieta y requiere interpretación y consulta, no se define todas las veces de manera inmediata al despertar, demanda un proceso en medio del cual hay acciones de los vivos; nuevos sueños pueden contribuir a su resolución. Así se da en las rancherías, donde la familia extendida vive junta, pero no todas las familias tienen a una intérprete cerca, así que deben llamarla desde otro lugar. Como lo demuestran Morillo y Paz (2008) para quienes viven en Maracaibo, los sueños pueden ser interpretados por alguien reconocido y con experiencia, pero no necesariamente de la misma familia.

¹²² La interpretación no se le encarga a cualquier persona, debe ser alguien que conozca los sueños y haya tenido sueños reveladores. No todos tienen esa cualidad de revelar el sueño; por lo general son las mujeres las que interpretan los sueños de sus allegados. En la cultura wayuu son las mujeres las que están más cercanas al mundo espiritual y por lo general son las intérpretes, aunque algunas veces lo haga un hombre, el tío materno o el palabrero de la familia a quien se llama con ese fin (Araújo y Finol, 2010).

El conocimiento sobre las plantas y el tratamiento de la enfermedad es revelado a la *outsü*, como sanadora o medica espiritual, por medio de sueños (Paz Reverol, 2017). En vigilia también los *aseyuu* le hablan. Ella en alianza con sus espíritus auxiliares, sanará la enfermedad (Archila y García, 2015).

La tía de Estefanía, en la comunidad Pañarrer, soñó que un *aseyuu* le indicaba que ella tenía el poder de sanación y debía entrenarse como *outsü*. Esta invitación a recibir el don puede ser rechazada, y la consecuencia es no recibir el don; si decidiera aceptarlo, pasaría por un proceso de sanación y conexión con su *aseyuu*. La tía de Estefanía, que es evangélica, se lo contó al pastor; los evangélicos rechazan estos mandatos pues los consideran demoníacos, entonces la tía de Estefanía rehusó el camino que le había revelado el sueño.¹²³ La comunidad wayuu evangélica ha crecido; los pastores hablan en wayuunaiki, y el material con que predicán también se traduce. Esta es una forma de autoridad que riñe con la autoridad de los sueños, y los wayuu evangélicos, serían una minoría dentro de su comunidad.

Las personas que aceptan la invitación de un *aseyuu* deben acudir a una *outsü* que el *aseyuu* indique en sueños para que la prepare; luego es encerrada (*asülcjawaa*)¹²⁴ mientras adopta los significados de ser *outsü* y el conocimiento de las plantas medicinales; a partir de ahí empezará su camino como médica espiritual y creará la conexión con cada una de ellas. Recibe rituales con baños para hacerla más flexible, tronan sus huesos y la guían en la toma de medicinas. Dice Estefanía que luego de recibir las enseñanzas, la persona debe, por medio de sueños, ceder al *aseyuu* su sentir para que su cuerpo comparta convivencia con dos espiritualidades. Este *aseyuu* permanece al lado de la mujer, a quién le habla cuando lo requiera. A medida que hace consultas y guías, el *aseyuu* pedirá a los wayuu cosas como: realizar *yonna* (danzas), matar una vaca o un chivo para consumirlos, nadar en el lago a cierta hora, tocar la *kasha* (tambor de la vida), compartir alimentos. Cuando el wayuu

¹²³ Historias similares se ven en otras partes de Colombia en las que los evangélicos interpretan costumbres culturales como demoníacas, e incitan a la población a renunciar a ellas, y eso da como resultado discusiones políticas. Diana Bocarejo (2015) analiza un caso contrario al señalado en los wayuu, la censura de las autoridades indígenas arahuacas (avaladas por la Corte Constitucional colombiana) a los indígenas evangélicos, y los conflictos que revelan las disputas alrededor del acceso a derechos entre diferentes formas de tradicionalismo (religioso y étnico).

¹²⁴ Ritual wayuu en el que se cumplen determinadas restricciones e instrucciones, según sea el caso. Otras personas lo escriben *asürülaa*.

realiza lo que el *aseyuu* le indica, se da un intercambio de dones que requiere para su sanación.

Los sueños portan sabiduría y ayudan a que determinado saber circule de generación en generación. Perrin (1990) dice que cuando un sueño no da órdenes claras es contado al despertarse en un circuito íntimo del hogar. Si en la interpretación se identifica peligro, se disuade con una serie de actos aprendidos por la intérprete, pero también actualizados con nueva información de los sueños o la experiencia. Si el sueño permanece confuso, continúa la disquisición y se adhiere a nuevos oyentes que modifican ligeramente el mensaje de acuerdo con su interpretación que sigue las claves tradicionales. Los intérpretes buscan hacer claro el sueño, dilucidar lo que viene dado en un mensaje encriptado (algunas veces más que otras) para la mayoría.

Dice Alfredo que los sueños se interpretan en concordancia con lo que pasa en la vigilia y con los seres que habitan alrededor. Él relaciona los mensajes de los sueños con el comportamiento de los animales de la casa que como espíritus, aparecen en el ensamble persona-animal-espíritu. La persona ensamblable, tiene en sí atributos de cuerpos y energías múltiples.

Kohn (2007) retomando a Benveniste (1971) señala que para algunos pueblos, en los sueños la idea de individuo y de yo desaparece, y se transforma en nosotros (del yo al nosotros); mediante los sueños o alucinógenos administrados por chamanes, es posible por ejemplo que un jaguar se convierta en persona y viceversa. Este ensamble, surge en la comunicación interespecie, en la que la naturaleza y otros seres espirituales o animales poseen agencia y conocimiento que transmiten a los humanos a través de los sueños (Kohn, 2007).

La lógica onírica ensamblable nos ayuda a comprender mejor la nación wayuu de manera viva y el argumento de la soberanía móvil, que no atañe exclusivamente al desplazamiento o movilidad transnacional, sino también a aquella que se da entre seres, tiempos¹²⁵, espacios tangibles e intangibles y que trato de dilucidar con los ejemplos de este apartado y los elementos que hacen eficaces a los sueños.

Cuando el alma (*aa'in*) recorre lo que conocemos como el futuro y lo revela en sueños en un presente donde todavía no ha sucedido, está viviendo lo que acaecerá. Esta

¹²⁵ *Kai'ia* es la noción *tiempo* y traduce *soles*, el tiempo wayuu tiene una equivalencia con la naturaleza.

simbiosis espaciotemporal se hace manifiesta por la posibilidad de *aa'in* de viajar a través de los sueños. En el momento en el que los ancestros, que representan el pasado, se manifiestan desde su nuevo presente que es otro que el de los vivos, anuncian posibilidades con un poder que emana de ese otro lugar, así como opciones para frenarlas o potenciarlas.

La aceptación de los mensajes de los sueños como mandato, hace parte del posicionamiento que construye la soberanía móvil como resistencia a la configuración socioespacial estatal en presente continuo. Incluso quienes no obedecen los sueños (como los evangélicos), sienten el impulso de relatarlos y acuden a ayuda en busca de interpretación, así sea dentro de su comunidad religiosa. Lo transtemporal es otra variable de la soberanía móvil que escapa de la territorialidad soberana estatal.

Esta soberanía móvil no tiene un solo soberano, en cada paso del mandato las acciones van dependiendo de diversos seres que toman lugar, hacen posible la acción de conjurar el sueño y producen una serie de actos de habla capaces de enunciar y crear realidades determinadas (Austin, 1996). La soberanía móvil ratifica la movilidad wayuu por entre campos variados e incluso en ocasiones ajenos a los wayuu, como se verá en el apartado final del capítulo. Los sueños son a su vez vasos comunicantes, una forma de movilidad a través de la comunicación que vincula lo que aparentemente está separado (vida y muerte, vigilia y sueño, realidad y creencia) y en ese vínculo cuestiona la política razonable y su ordenamiento de mundos.

Los mandatos de *lapü* tienen efecto comunicativo, performativo (creador de realidad) y por ende, agencia para su transformación. El concepto de soberanía acá va más allá de aquel de Schmitt (2009) en el que el soberano es quien decide sobre la excepción; en este caso la soberanía de *lapü* se expresa también como la protección y advertencia frente a la catástrofe, su atributo es contener lo incontenible, como la muerte o la enfermedad. *Lapü* es una autoridad que representa el cuidado clanil y una excepcionalidad que a diferencia del Estado no suspende la ley, sino el curso de la vida misma a partir de acciones colectivas. Este cuidado establece límites grupales y enfatiza en la protección de quienes actúan bajo las normas wayuu y la sanción de quienes no.

2. ¿De dónde proviene la autoridad de los sueños?

Los actos de habla proferidos por alguien sin poder o en el contexto inapropiado, no producen ningún efecto, por ello es necesario atender a qué se está diciendo, quién lo está diciendo, qué institución autoriza el enunciado y la ritualización que rodea los actos de habla, para comprender mejor su eficacia (Bourdieu, 2008).

Alcides y yo nos conocimos mientras él estudiaba en el programa universitario en el que enseño. Una vez graduado llegó al Instituto de Estudios Políticos con una bolsa negra grande y bien amarrada. La destapó: estaba llena de mochilas, bolsos tejidos elaborados con hilos de todos los colores y diseños. En la sala de reuniones del Instituto se armó un alboroto y la secretaria llamó a los profesores y administrativos; me dirigí al salón y le pregunté a Alcides si tenía la intención de vender esa cantidad de mochilas. Me dijo: No, son un regalo para ustedes. Apenada, insistí que eso era mucho trabajo, me daba vergüenza elegir una así, sin más. Alcides me dijo: No profe, yo lo soñé, mientras asentía con la cabeza. A su respuesta yo tuve que proceder a elegir una mochila que ahora atesoro, pues como resultado de mis años de trabajo con los wayuu entendía el valor de los sueños y el significado de ese gesto de agradecimiento.

Este gesto indexaba una dádiva, una reciprocidad que ubica a Alcides en un lugar de simetría con respecto a nosotros, y que incluye a su parentela en el gesto del don. Lo soñado se convierte en un mandato que no debe ser evadido, requiere cumplimiento para restablecer la reciprocidad. En este caso, el sueño indicó una acción de compensación, que se inscribe en la buena conducta wayuu, y que a diferencia del falso don que proviene del Estado, no se valora como usurpación, deuda o burla, sino como un intercambio genuino de dones.

Como mencioné en el capítulo uno, desde la perspectiva de Derrida (1995) el don se diferencia del intercambio en la medida en que da (el) tiempo; se prolonga este intercambio en un tiempo específico que entraña un ritmo; el don es una fuerza capaz de dar tiempo. No es un tiempo homogéneo, sino el tiempo que exige cada acontecimiento. El tiempo en el que Alcides ya se había graduado y había valorado el aprendizaje, fue el tiempo de la devolución del gesto que lo ubicó ahora a él como dador.

La inquietud alrededor de este acontecimiento persistió en mí y luego de varios años cuando nos volvimos a encontrar, le pregunté sobre ese sueño en el que debía darnos las

mochilas. Me contó que cuando estaba empezando la Universidad soñó que le daba agua a un *ar.juna* y que el sueño ocurría en la universidad porque podía ver la fuente. Se refería a una fuente que brota de una escultura denominada El Hombre Creador de Energía, ícono de la Universidad de Antioquia ya que es inmensa, hermosa y fue construida por el maestro Arenas Betancur entre 1968 y 1971; en ella se ve un hombre y una mujer en la cúspide de una flor con sus manos hacia arriba tratando de alcanzar un par de estrellas. En la interpretación del sueño participó su abuela y retomando el símbolo de la fuente y la acción de dar agua a un *ar.juna*, determinó que debería haber una retribución del conocimiento aprendido. El principio de relacionamiento de reciprocidad wayuu se basa en la compensación. En la elaboración de las mochilas participaron las mujeres de la familia de Alcides, así que este fue un acto clanil que ratificó la autoridad de *lapü*. Pese a que el sueño tuvo lugar cuando ingresó a la universidad, el gesto se dio una vez había egresado, el tiempo que exigía la fuerza de ese don. Tal vez ese gesto no hubiera tenido lugar si Alcides no culminara sus estudios o si el conocimiento recibido no fuera satisfactorio.

Por medio del sueño, la familia de Alcides genera una relación de equivalencia con la Universidad, la reconoce e integra como autoridad. Los sueños ratifican vínculos en los que son los wayuu los que autorizan y legitiman el conocimiento *ar.juna*. En este sueño no hay un ser que emite una orden, Alcides dice que obtiene una visión por medio del sueño que su abuela interpreta y a la que procede el don. Se refiere a una visión, porque una vez contado, él y su abuela obtienen dice, una visión de lo que puede pasar a futuro. La autoridad de *Lapü* es posible por la interpretación de la abuela y la labor de la familia en la ejecución del acto de habla de la dádiva; a su vez, esta ejecución ubicó a la familia de Alcides en un lugar de autoridad que autentica. El intercambio produjo autoridad hacia fuera del clan, y ese intercambio fue posible por la autoridad del sueño; este acontecimiento expresa la lógica del don en los principios de autoridad y reconocimiento wayuu.

Cuando Alcides vivía en Medellín llamaba a su abuela quien se apoyaba en su hija mayor para la interpretación de los sueños. Antes de vivir en Medellín, Alcides fue encerrado tres días para fortalecerse en su tránsito a la ciudad, allí ayunó y estuvo atento a sus sueños. Soñaba que iba en bicicleta en un camino despejado, retumbaba la *kasha* (tambor) mientras andaba; pum, pum, pum. Su abuela auguró buen destino en la ciudad y él se marchó; cuando sentía que decaía, recordaba la fortaleza adquirida en el encierro y

llamaba a su abuela quien lo alentaba a seguir, basada en su buen presagio. Si el sueño hubiera sido otro, tal vez Alcides no estaría autorizado para vivir en Medellín, o frente a las dificultades podría determinarse otra obligación. El sueño fue un augurio y simultáneamente un mensaje que en vigilia se activaba con el proceder de Alcides, quien lo traía a colación como recuerdo y fuerza, autorizado por su abuela, su tía y su creencia en la relevancia de los sueños como guías.¹²⁶

Dice Alcides que la realidad que se configura en los sueños es totalmente distinta a la de los vivos, y que los wayuu creen más en lo que sucede en los sueños para guiar su vida en vigilia, que en otros mandatos. De hecho, el señor Alfredo, palabrero wayuu, comenta que para resolver un conflicto primero necesita soñar. Son sus sueños los que le ayudarán a revelar su proceder. Los sueños son una declaración para prevenir algún mal o para confirmar alguna situación irremediable frente a la cual prepararse; si bien hay sueños que son positivos, generalmente se presta atención a los avisos de algo negativo.

La tía de Alcides, intérprete de sueños, dice que los sueños nunca fallan, lo que falla es su interpretación. Es decir, los sueños involucran múltiples actos de habla que se encadenan para producir un mandato, y posteriormente generar una determinada eficacia. La eficacia depende de la excelencia de la intérprete, de su conocimiento basto, y de la acción que se efectúa después.

Estefanía soñó que olía a sangre mientras caminaba hacia el arroyo. Su abuela comentó que podría haber un accidente, y para evitarlo, debían sacrificar un chivo. El sueño anuncia algo, es un primer acto de habla (huele a sangre y no es normal, inquieta), la intérprete lo revela y emite otro acto de habla (va a haber un accidente, debe ser sacrificado

¹²⁶ Keith Basso (1988) estudia una situación similar no con sueños, sino con paisajes morales en los apache que guían su accionar. La autoridad de la palabra autorizada se funda en historias que recuerdan nombres de lugares; no es necesario repetir las historias, puesto que sólo mentar el lugar es recordar la historia y la lección moral que ella trae. Tal es el caso de un joven que se enferma luego de caminar por un terreno de serpientes, y no acudir, como le recomendaron, a donde la médica de su comunidad. Su hermana, recordando el suceso, se angustia por la omisión de su hermano. Una matrona de la comunidad repite “Sucedió en una hilera de rocas blancas que se extiende hacia arriba y hacia fuera”, a lo que se sigue la reiteración de esta frase por los presentes. Esta descripción es en sí misma el nombre del lugar, y mentarlo es repasar la historia correspondiente. La mera repetición, llamada “hablar con nombres”, lleva implícita una sanción a la conducta moral del joven que desobedeció el procedimiento requerido, a lo que luego siguen frases de aliento y consuelo a la familia, aduciendo que todo saldrá bien. Hablar con nombres es una actividad cooperativa para buscar propósitos comunes y es posible porque se comparte una ideología lingüística que permite interpretaciones públicas (Basso, 1988, p. 105-107).

un chivo), que establece una acción que el sentir del sueño requiere (se hace el sacrificio y con ello se crea otra realidad, en la que ya el accidente no sucede).

Alcides apunta que “Si la persona no quiere que suceda lo que el sueño anuncia, inmediatamente tiene que bañarse con agua muy fría y mirando hacia el sur donde hay más territorio, porque al norte está el mar. Debe mirar donde hay más territorio con la finalidad de que el mal sueño tome camino, se vaya”. Alcides, que es de la media Guajira, dice que otra cosa pensarán los que sueñan en la alta Guajira, pues viven rodeados del mar; en su caso, el camino del sueño es la tierra. Es como si el territorio fuera capaz de hacer; absorber el sueño y coger camino. Decir que el mal sueño debe irse es atribuirle una agencia al mensaje, como entidad o actante (Latour, 2004), una entidad que viaja como recado en el sueño pero que debe a su vez seguir un camino determinado lejos el soñante. La movilidad del sueño y del soñante son indispensables en el proceso de transformación, lo que nos remite a la tradición caminante de la que hablamos en el capítulo previo.¹²⁷ Esta forma de comprender el movimiento nos da una idea de la concepción de la movilidad wayuu, el movimiento no se reserva a los humanos, sino a las diferentes entidades que circulan en escenarios tangibles e intangibles.

Los sueños a su vez, están vinculados al territorio. Una amiga me decía que en Medellín sus sueños eran desordenados como esa ciudad, en su ranchería eran más claros. Los sueños conjugan espacios del sueño, de la vigilia, de los ancestros o espíritus. Me explicaba Alcides que yo no soñaría con chivos y por eso su abuela no podía interpretar mis sueños. Estas formas de referirse a los sueños en relación al soñante son también separaciones o límites que los wayuu establecen frente a otros y que demarcan lo que consideran propio o ajeno. Es una indexación de la frontera de la soberanía móvil wayuu.

Lapii es el sueño, la acción de soñar y a la vez una entidad, según sea el caso, como se ha ejemplificado. En la dinámica de personas ensamblables no hay una sola autoridad que funde el acto de habla, sino que en *lapii* se conjuga el sueño con los espíritus como mensajeros, seres que pueden ser el alma del soñante, o sus parientes fallecidos, así como la

¹²⁷ Los wayuu se han movido históricamente como recurso de sobrevivencia, en busca de agua, comida, trabajo, mercados, estacionalmente para el cuidado del ganado y la prole; su poligamia por ejemplo está asociada a ello y la reivindicación de la binacionalidad tiene como argumento la posibilidad de moverse entre dos Estados, conservando prácticas que en ocasiones están fuera de la ley.

intérprete y las plantas, animales o personas que se involucran en el acto de habla y añaden autoridad a la cadena interdiscursiva soñar-comunicar-interpretar-actuar ritual.

Las imágenes del sueño y la sensación que produce están ligadas a símbolos compartidos. Cuando los sueños involucran a la colectividad, más personas entran a hacer parte de los rituales que deben ser llevados a cabo. Por ejemplo, la prima de Alcides soñó que la familia ofrecía una comida en los diferentes puntos cardinales, y después que el sueño fue interpretado, se llevó a cabo de esta manera, como un mandato que enfatiza su autoridad mediante el acto de habla realizativo que ejecutan el soñante y su familia. Cada grupo familiar contribuyó con algo, y se situó en un punto cardinal para ofrecer la comida, y cenar juntos. En este caso toda la familia se vio involucrada; a veces sólo algunos son llamados, depende del sueño y quiénes estén implicados. El sueño de un miembro de la familia se puede referir a otro, como cuando Alcides soñó con su hermana siendo perseguida por un rebaño de chivos, y la abuela le ordenó a su hermana entrar al corral de los chivos para que el olor del animal espantara los malos espíritus.

Imagen 19. Rebaño de chivos



Fuente: Foto propia

La autoridad de *lapü* se consolida con el ritual que reafirma la comunidad; este ritual es un acto de habla performativo (Austin, 1996) que agencia el sueño, la intérprete y el soñante o los involucrados en él. En el ritual la lógica wayuu parece afianzarse de manera coherente y casi estructurada, pero como cualquier mandato está pleno de contingencias e incertidumbres, repetición y reinterpretación; de la misma manera que sucede con los mandatos del Estado, son inestables y dependen de la audiencia que los acata y ejecuta. A veces, la circulación se amplía y la interpretación admite voces diferentes; no hay fórmulas restrictivas como veremos en diferentes situaciones en este capítulo. Las acciones derivadas tienen apariencia de ritual no porque se repitan de manera irrestricta, sino por su carácter extraordinario y transformador mediante el cual se crea una nueva realidad.

Una mañana temprano llegué a casa de Jazmín, íbamos a salir juntas hacia la rancharía de su familia. Esperé en su casa de Riohacha mientras ultimaba detalles y me contaba agitada que se había levantado a las 3:00 a.m. a bañarse con agua fría a causa de un sueño extraño. Pensé en este gesto con frío pese al calor de Riohacha, pero supuse que era garantía de una despertada segura, y despertarse era clausurar el sueño como cerrando una puerta y devolviéndolo al más allá. Jazmín soñó con una avalancha que inundaba la casa de su tío, el agua bajaba a caudales y arrasaba la vivienda de su familiar dejando intacta la de su madre. Jazmín nadaba en las aguas junto con su hijo hasta salir ilesa a la orilla. Una vez en el carro en el que íbamos a viajar, contó de nuevo el sueño a su amigo, el conductor. Confiaba en que contarle era conveniente (otra vez un acto de habla performático, puesto que las palabras dan como resultado el conjuro) y que tan pronto llegara a casa de su tía, en Barrancas (municipio de La Guajira), el sueño sería interpretado de manera más profunda.

Luego de una hora llegamos allí, estábamos sentadas en una habitación dos de sus hermanas, su madre, su tía, Jazmín y yo. Jazmín procedió a describir el sueño en wayuunaiki, y recibió la interpretación de su madre y su tía también en la lengua wayuu. Luego me explicó que la primera, entregada al evangelio, le dijo que no se preocupara, que sólo requería confiar en Dios y nada pasaría, aunque coincidió con su hermana en que era un sueño que hablaba de enfermedad, es decir, le dio cabida al mensaje del sueño aunque

encomendó su solución a Dios y no a una acción ritual determinada.¹²⁸ La segunda, creyente en Dios pero no evangélica, ratificó la lectura de enfermedad, y dijo que efectivamente buena parte de sus familiares estaban enfermos -una constatación del mensaje del sueño-, pero que ella y su madre iban a estar bien tal como lo mostraba el sueño, así que no procedía instrucción. Luego de la interpretación no volvió el tema a la conversación, pero un año después acaeció la pandemia del coronavirus y varias personas mayores de su familia murieron, como una avalancha una después de otra, excepto su madre. No hemos hablado de ello, no lo encuentro oportuno en este momento de duelo, pero es probable que el sueño tenga un papel importante en la narración de estos acontecimientos familiares y que se interprete que tal vez, de haber procedido otra instrucción, el desenlace hubiera sido diferente.

Lapü, es para García y Valbuena (2004) una entidad que señala el destino. Aparece en una historia de origen en la que *Mmaleiwa*¹²⁹ después de crear todo, consulta a *Lapü* para nombrar lo creado. Cuando *Mmaleiwa* despertó del sueño y siguiendo la recomendación de *Lapü*, decidió que quien nombraría el mundo no sería ella, sino otra entidad. Primero delegó esa tarea al mono quien incumplió, y luego al pájaro, Utta, quien lo hizo correctamente, creando los clanes. Es decir, que *Lapü* está en las historias de origen wayuu como entidad (por ello lo escribo en este caso con mayúscula capital) y este primer prototipo de sueño ritual instaura los sueños como actos de habla performativos capaz de guiar a los wayuu, y así mismo como canal de comunicación en el que circulan mensajes.

La memoria de los sueños como mandatos soberanos arcaicos es tal que el señor Ángel, tío de Nataly, me decía que, en el siglo XVIII, en el momento de la peste española, una mujer wayuu de la alta Guajira soñó que debía hacerle un homenaje a la luna bailando la *yonna*, sacrificando un ternero y comiendo la carne del animal para prevenir la

¹²⁸ La idea de un Estado secular en el que los argumentos religiosos se descartan, ha sido ampliamente cuestionada con diferentes ejemplos de cómo las personas interpretan la realidad con argumentos místicos que se imbrican con otros de índole político. Prestar atención a la religión en la política, abre caminos para comprender las relaciones que los humanos establecen con entidades espirituales que tienen consecuencias de orden político y que, en lugar de ser anuladas, requieren ser explicadas y comprendidas pues por lo general, no son mundos opuestos sino entrecruzados.

¹²⁹ Estefanía, hija del clan Arpushana, plantea que *Mmaleiwa* que algunos y por influencia religiosa lo interpretan como el Dios creador, es una forma de fe unida con la cosmovisión ancestral, de carácter femenino. Además, argumenta que en su cosmovisión ancestral no existe un supremo sino entidades que ocupan determinados roles; además, plantea que *Mmaleiwa* viene de *Mma*: tierra, *Ale*: vientre (que representa también las normas del origen dada su organización matrilineal), *Iwa*: primavera.

enfermedad. Que, además, esta señora hizo una sopa de ahuyama, cebo de ovejo y frijol para alimentar al Señor de la oscuridad y alejar la enfermedad del ambiente. Esta historia que otra vez nos revela imbricaciones de creencias religiosas (como la identificación de un “Señor de la oscuridad”) y ancestrales wayuu, independientemente de si sucedió, o lo hizo de esta manera, funciona en mi análisis para contemplar cómo se construye la autenticación de la autoridad de *lapü* y la supremacía del sueño con argumentos basados en la tradición y la memoria de hechos pasados donde *lapü* es protagonista, y donde pese al sincretismo, no se pierde su fuerza en el mandato.

El sueño además de ser un canal comunicante tiene agencia y es tan relevante que pone el alma (*aa'in*) en el recién nacido, así como la quita de quien muere. Carmen Paz Reverol (2017), intelectual wayuu, dice que *aa'in* es la energía vital de los wayuu; el sueño, asevera, es la andanza nocturna de *aa'in*, la enfermedad es la prolongación de su divagación, y la muerte su partida definitiva (p. 279). Dado que los niños apenas están fortaleciendo su *aa'in*, se atiende mucho a sus sueños y a los mandatos de *Lapü* en ellos; “realizar los sueños” fortalece su *aa'in* (Paz Reverol, 2017).

Aa'in aparece constantemente en los sueños como reflejos o sombras, como el juicio o la consciencia que viaja al mundo de los muertos mientras se duerme. Soñar es estar en contacto con la parte más esencial de uno mismo. Para Perrin (1980, como se citó en Nájera y Lozano, 2009) *aa'in*, se separa temporalmente en el sueño para comunicarse con los muertos. García y Valbuena (2004) sostienen que *aa'in* sale a deambular y aparece constantemente en el sueño; es por medio de este vagabundeo que se comunica con los muertos. De hecho, en algunos rituales como el segundo entierro, la exhumadora no debe dormir, así evita el contacto con los espíritus de los difuntos (Nájera y Lozano, 2009).¹³⁰

Los mandatos que se manifiestan en *lapü*, se relacionan con los de los muertos, espíritus e intérpretes en conjunto, y se traducen en símbolos (el color rojo, el agua, los sacrificios, la repartición de alimentos). Cuando es un sueño perentorio, se lleva a cabo el encierro, donde hay una conversación entre soñador e intérprete sobre su necesidad y la del ayuno (excepto por el *ujool*, bebida cocida compuesta por maíz molido, agua y azúcar), baños con agua fría o chirrinchi (licor artesanal). En esta ceremonia se usa la *lanía*, un

¹³⁰ Hay ideas similares en el cristianismo y como mencioné anteriormente, en otras comunidades indígenas (Kohn, 2007).

amuleto familiar que brinda protección y personifica los espíritus ancestrales. En el proceso de sanación participa toda la familia en diferentes fases: quien es encerrado, quienes buscan lo correspondiente para el encierro, las que preparan la bebida, quienes ofician la acción, quienes comparten los alimentos provenientes del sacrificio, y finalmente los ancestros, representados en la *lanía* en un claro ejemplo de interdiscursividad, en el que los actos de habla se encadenan para producir su efecto performativo (Morillo y Paz, 2008).

Imagen 20. Lanía



Fuente: Foto de una amiga wayuu, enviada por celular.

Esta cadena interdiscursiva o trayectoria de repetidos actos de habla (soñar, contar el sueño, ser interpretado y tomar las medidas indicadas) garantiza la persistencia de determinados valores asociados a creencias y reconocimientos de autoridad de *lapü*, mientras refuerza la de las personas vivas, muertas y espíritus, incluso el espíritu propio, una multiplicidad de actantes en relación. Para los wayuu, los sueños tienen un carácter performativo puesto que no sólo se viven en el mundo onírico, sino que la experiencia continúa en la vigilia por medio de las tareas encomendadas por *lapü* y la intérprete. El papel activo del mensaje que porta el sueño consiste en su producción de realidad (de presente), y en su capacidad de ver o anticiparse a él; es una torsión temporal del pasado-presente-futuro (Kernaghan, 2013). Además, su estatus ontológico no se afecta con las

múltiples interpretaciones, sino que más bien, se densifica, intersubjetiva e interdiscursivamente.

La cadena interdiscursiva del sueño ratifica la conexión entre los vivos, los muertos y el mundo sagrado; y en la interpretación, el soñador aprende sobre los símbolos relevantes, las autoridades, y los valores que deben ser observados. Posteriormente en las tareas, practica la obediencia tomando parte en las actividades. Esta soberanía distribuida o ensamblada en el ciclo relatado, vincula a quienes lo ejecutan creando un sentido reforzado de comunidad.

3. Entre la obediencia y la desobediencia del mandato

Cuando pregunto a mis amigas por los significados de los sueños, aparecen relatos con amplios catálogos.¹³¹ Dice la académica wayuu Carmen Paz Reverol (2017), que en la interpretación de los sueños se aplica el principio de homología, lo igual cura lo igual. La intérprete establecerá acciones a partir del sueño que procuren ponerlo en escena metafóricamente, haciendo asociaciones compartidas culturalmente. Por ejemplo, una niña destetada es equivalente a una becerra, o usar carne de animal como equivalencia de carne humana y disponer de ella para compartir con la familia (el clan, la carne, como traduce literalmente *e'irüküü*).¹³² Si en el sueño no hay un mandato y la intérprete lo considera necesario, ella puede dictaminar lo que se hará; si el mensaje es contundente sobre un determinado ritual o acción a llevar a cabo, es un mandato mayor, se debe proceder así y a tiempo para evitar malestar.

¹³¹ Por poner algunos ejemplos que me contaron: Cuenta Estefanía que soñar con serpientes y abundante agua significa problemas con hermanos maternos, relevantes en el parentesco avuncular wayuu. A quien sueña que llora le corresponde sacrificar una vaca para comerla. Si una mujer embarazada sueña que se resbala simboliza que su hijo será negado, pero si una mujer soltera sueña con aves es que un hombre tejeará con ella una familia. Soñar que se tienen piojos y se dejan en la cabeza con tranquilidad se interpreta como abundancia de bienes, mas si la persona se come el piojo expresa que habrá miseria, le robarán animales. Nataly por su parte dice que cuando un hombre sueña con manejar un carro nuevo es que va a tener una nueva pareja, o si la mujer sueña que está apuntando con el arma de otra persona puede ser interpretado también en ese sentido; soñar con cachorros es la posibilidad de tener hijos.

¹³² No es objeto de este trabajo hacer un análisis de orden estructural o mitológico de los sueños. No obstante, Araújo y Finol (2010) analizan las isotopías; secuencias que en el mundo de simbologías de los sueños wayuu asocian el agua con la limpieza y la purificación, el silencio o secretismo con la protección, el color rojo con la sangre y la fuerza vital, la sustitución de animales por humanos y viceversa entre el mito, rito y sueño (el primero por medio de la interpretación del sueño y el segundo por los sacrificios o acciones de algún tipo, con animales, para conjurar el sueño). Además, el estudio destaca el papel del parentesco en los procesos de interpretación, y protección. Los sueños garantizan la solidaridad y reciprocidad en las que se fundamenta el sistema de relaciones wayuu.

Estos conocimientos casi enciclopédicos se van acumulando y cada familia y sabedora los codifica con símbolos comunicativos wayuu, marcados por las experiencias cotidianas del entorno y la culminación del sueño, en la ejecución del mandato o su denegación. El consejo de interpretación que la abuela da a Nataly, atender a la sensación en el sueño, tiene que ver con la agencia del soñante en su diálogo con la intérprete: “El wayuu más viejo de la casa te lo puede ayudar a interpretar, pero tú lo puedes interpretar de acuerdo a lo que sientas en tu corazón, porque sólo tú sabes si el sueño te indica atenerte a algo bueno o algo malo, y a medida que vayas madurando vas a saber interpretar tus sueños y los de otros”, le dijo. El sueño se analiza de acuerdo al mensaje que trae explícito en el soñar, pero también a qué hora fue, si se durmió para soñarlo de día, en la noche o la madrugada, la fecha del mes o el día de la semana; es relevante la intuición y sensación del soñante y de la intérprete en el relato y la visión que proporciona.

Nataly es una gran soñadora y por eso su abuela introdujo a ella y a su tía, en la interpretación de los sueños. Nataly rompe el estereotipo de indigeneidad. Vivió mucho tiempo en Maracaibo, una gran ciudad de Venezuela, y su mamá no es wayuu, es afro; esto quiere decir que según los presupuestos de matrilinealidad no sería considerada wayuu. Pero ella se concibe a sí misma como wayuu y desde pequeña manifestó un don con los sueños que su abuela paterna y wayuu cultivó, incluso le heredó a ella las lanía de su clan, lo que la incluye de manera decidida como heredera de su tradición. Las abuelas incorporan a sus nietos en la cultura wayuu, y en varios casos vi como las abuelas paternas procuran continuar esta inclusión, pese a que sus nietos no estén en la línea matrilineal de descendencia wayuu, especialmente en aquellos interesados en la cultura o con dones particulares. Nataly no usa manta salvo en contadas excepciones, tampoco habla wayuunaiki. Pero está tan conectada con el mundo de los sueños y con su abuela y tías wayuu (paternas), que es una gran intérprete y ha tenido privilegios que normalmente se restringen a la descendencia materna. Esto lo señalo, para resaltar la importancia de los mandatos de los sueños que ejercen una influencia incluso en quienes han sido socializados en contextos urbanos pero bajo el cobijo de los conocimientos de las abuelas, lo que da cuenta del poder y la fuerza de esa expresión soberana navegando entre mundos propios y ajenos, que a su vez ratifica la autoridad de las abuelas wayuu en tanto cimiento de la crianza (Rubiano, 2022).

El primer sueño revelador de Nataly fue a los cinco años. Lo sintió real; en él vio que su hermano corría al cuarto desesperado para avisarle que su perro había sido arrollado por un carro. Ella le contó a su papá quien la llevó inmediatamente donde la abuela en la casa contigua. La abuela dijo: “Los perros son humanos. Eso significa que esa es la casta, que a un familiar le va a pasar algo”. Y en la tarde de ese día arrollaron a su tío, el hermano de su papá. Su abuela dice que no falleció porque Nataly contó el sueño, contarle es un primer paso en la cadena de acatamiento del mandato y en ese sentido el relato más que ser un acto constatativo (describir lo que sucedió) abre camino al proceso de performatividad del mandato. A partir de ese momento su abuela le ordenó a Nataly que cada que soñara algo, lo contara a la persona más cercana, como conjurando con un acto de habla capaz de transformar la realidad; es decir, si bien en términos lingüísticos contar algo es un constatativo clásico, la performatividad viene de la mano de la incidencia que tiene la transformación de un destino cuando el sueño se cuenta, según la instrucción de la intérprete. De la misma manera, los sueños funcionan a veces como actos de habla que ordenan o realizan (crean) una realidad.

La teoría de los actos de habla de Austin (1996) plantea que incluso los enunciados constatativos, tienen, de hecho, emisiones realizativas o performativas. Esto quiere decir que, al decirlas, estamos también haciendo o creando algo. Eso sucede con los sueños wayuu, su enunciación es parte fundante de una acción y sin la enunciación que evita o constata la tragedia, el mensaje del sueño queda trunco. Este acto de habla se instaura en la vigilia, pero guarda una relación con el acto de habla del sueño; así, el mandato adquiere una movilidad entre vigilia y sueño y entre la acción de ancestros, espíritus y vivos, construyendo otra expresión de la soberanía móvil en acción.

Lapii permite también la comunicación entre vivos. Es un sueño recurrente el del familiar enfermo al que hay que visitar porque está en sus últimos momentos o hay que darle algún remedio que se ha soñado. La abuela Cira cuenta que cuando era más joven su tío soñó que Cira iba a recibir las *lanía* familiares, así que él, quien vivía lejos y estaba enfermo, envió un mensajero a donde ella y le dio el recado. Ella no le creyó, pero esa semana tuvo un sueño que indicaba cuidar a su tío que estaba por fallecer y junto con él a las *lanía*. Eran dos, una para tener animales y otra para gozar de buenas amistades. Después del sueño tuvo que partir, cuidarlo y recibir las *lanía*, que es una responsabilidad familiar.

Las *lanía* pasan de generación en generación y es como si quien fallece, se quedara en ellas, en otro ejemplo de ensamblaje.

Muchas *lanía* fueron creadas a través del sueño por un mensaje de los ancestros; por lo general las guardan las mujeres del clan. Cada *lanía* tiene una finalidad de acuerdo a lo que la familia necesite. Por ejemplo, una *lanía* puede estar hecha con un trozo de un árbol o piedra específica, algún fragmento de oro, cenizas de algún familiar. Las *lanía* son protecciones familiares que traen beneficios, y mensajes de los muertos para la seguridad de sus familiares, en un tránsito entre mundos materializado en este objeto que completa el mensaje, lo perpetúa mientras protege. Una vez hecha, la *lanía* refracta el mensaje que la pide. El acto de habla realizativo de los muertos se repite y refuerza en ella. Los sueños, en este ejemplo, son a la vez entes ensamblables, de sueño a *lanía*, de *lanía* a protección, mandatos en movimiento que se ensamblan entre esferas de diversa índole.

La abuela de Nataly falleció en el 2013, pero en el 2018 Nataly soñó que su abuela le hablaba. Nataly tenía un embarazo de alto riesgo luego de dos pérdidas; los doctores le habían dicho que nunca más iba a tener hijos. En el sueño, nítido, casi real, su abuela indicó que debía hacer una *lanía* para la unión familiar y con ella evitaría males en su embarazo; le dio las instrucciones para “substanciarla”: debía conseguir hojas de la planta dormidera, esa que cuando se desliza el dedo sobre ella parece cerrarse. Habría de preparar café para toda su familia, y dejar el residuo para machacarlo junto con piedra blanca de río por tres días con sus noches de luna llena. Mientras tanto, tejería las mochilas diminutas que guardarían las *lanía* de ella y su esposo. Cuando cesara la luna llena, depositaría esto en un trapo rojo y luego en las mochilas; un poco del residuo lo bebería en su café. Nataly detalla esto con orgullo porque no todo el mundo está autorizado o sabe cómo hacer algo tan especial; ella recibió el mensaje y lo puso en práctica. Su embarazo salió adelante y se lo agradece a ese mensaje de protección de su abuela y su acción posterior para hacerlo efectivo.

En 2017 Nataly también soñó con su abuela. Ella le decía que debía sacar la *lanía* que anteriormente era de ella y que tenía su hija, la tía de Nataly; tendría que bañarla y hacer un ritual. El baño de *lanía* requiere sacrificar un animal e invitar a la familia a comer. Todos debían bañarse con ciertas plantas, especialmente su hermano quien corría peligro. Ella comentó su sueño a su hermano, pero él renuente dijo: “No, yo no me voy a bañar, yo

no quiero”. Nataly ya había preparado todo, y la *lanía* había sido bañada. Su hermano se rehusó y exactamente al mes de ese anuncio fue asesinado. Un año después mataron a un primo de su esposo. Nataly recuerda que hubo sueños en su familia. Su primo se puso una franela roja a manera de salvaguarda, pero no completó el ritual que le habían encomendado.

El color rojo es sagrado, representa la sangre, los ancestros, la protección. En estos casos, que se incumple el mandato, la tragedia es interpretada por la audiencia como consecuencia de la ruptura del canal de comunicación; se deja caer el ritual puesto que no se responde a la cadena del acto de habla, y su fuerza es incapaz de obrar para proteger, que es su fin último. Para que el acto de habla de *lapü* sea realmente performativo y por consiguiente soberano, aceptado y validado, requiere el compromiso de los ejecutantes, pero como siempre hay personas dentro de la audiencia que se resisten a su autoridad, o descreen de ella, el público que observa garantiza otra nueva continuidad de la cadena interdiscursiva del mandato interpretando la tragedia como consecuencia de la desobediencia.

Luego de muerto, la familia del primo de Nataly soñó que se le debía decir difunto (no su nombre), y hacer el ritual de la venganza: buscar una niña que tuviera la menarquia, y con su sangre, bañar a los hombres de la familia; a los dos meses fallecieron tres hombres involucrados en el asesinato sin que su familia derramara más sangre. Nataly dice que eso se debe a una comunicación constante con los muertos de la familia, vigilantes de los vivos. El ritual de la venganza buscaba una compensación para establecer el equilibrio de la anterior omisión. El sueño también funciona como un don (Derrida, 1995) pues genera dádivas y exige compensaciones de dichas dádivas en un tiempo determinado. La familia compensa con su obediencia la desobediencia del rebelde, y así, se restaura la soberanía móvil en la onírica wayuu. Así mismo sucede en otros campos, la familia compensa las faltas del agresor y atiende el asunto como familia con la mediación del palabrero entre las familias (de quien agrede y quien es agredido), no se individualiza el delito como en el mandato estatal.

Los sueños son mandatos generales contruidos por entidades múltiples o ensamblables: *lapü*, los ancestros, el soñante y su alma y la intérprete. Articulados, contribuyen a que el mandato del sueño sea soberano puesto que es habitual o generalmente

obedecido por una comunidad. Acá, a diferencia del análisis de Austin (1996) para quien el acto de habla recae en un individuo, se amplía el acto de habla a la cosmología ensamblable wayuu que reconstruye una forma de soberanía móvil que transita entre agentes mixtos del espacio onírico y multiespecie.

4. *Outaa*¹³³, la muerte en el mandato de los sueños

Carmen Paz Reverol (2017) dice que a la persona wayuu la componen el cuerpo, el alma (*aa'in*) y los huesos. El cuerpo y los huesos vuelven a la tierra una vez la persona muere, los huesos representan a los antepasados del clan. *Aa'iin* habita en plantas y animales también; se va conformando en los primeros años de vida y se consolida en la adultez, hasta que abandona el cuerpo cuando la persona muere. Cuando un wayuu fallece, se pierde su cuerpo físico pero *aa'in* continua viva, se dirige a *Jepira* y se transforma en un “(...) no humano, siluetas imprecisas y sin huesos” (Paz Reverol, 2017, p. 279); *aa'in* tiene un carácter ambivalente, como el *pharmakon* (Derrida, 1975), puede proteger o contaminar.

Outaa (la muerte) establece sus propios cronotopos en los que navega el alma hasta llegar a *Jepira*, lugar sagrado donde viven los muertos, que luego se comunicarán con los vivos a través de los sueños. Los abuelos de Estefanía le hablan de una suerte de territorialidades de los muertos. Ella, que ha preparado muertos, cuenta que cuando la persona muere, hace su último recorrido en el territorio donde nació, donde vivió, sembró, buscó agua y leña, y es su última despedida. El tiempo se acelera, entonces esas 24 horas de despedida pueden ser más días en la temporalidad de los muertos, marcando separaciones espaciotemporales con los vivos, entre espacios que se conectan.

El cuerpo del difunto avisa que inició el recorrido cuando “se pone flojito” -dice Estefanía-, y con esa distensión se hace el primer ritual al cuerpo: bañarlo y enrollarlo para la velación. Al muerto lo velan en su casa, su primer territorio, y luego se lo lleva al cementerio que es el segundo territorio a donde va. Entonces, el primer territorio por el que navega el alma del muerto es el familiar, ancestral; si la persona vivió en otras ciudades su alma no va allí a despedirse, sino al lugar donde creció. En el segundo territorio el difunto espera el ritual del llanto que hacen las mujeres y que traza el camino a *Jepira*, cerca al

¹³³ También lo escriben *ouktaa*.

Cabo de la Vela, Guajira colombiana. Así, el segundo territorio relevante por el que pasea el alma es donde descansa y reposa el *e'irüküü* (clan), el cementerio; el cementerio es a su vez su demarcación territorial como familia, y de la cual los muertos son testigo. Luego *aa'in*, el ser, se encamina hacia *Jepira* donde están los abuelos ancestrales, una territorialidad más amplia que sobrepasa la familiar. Estefanía dice que en *Jepira* los abuelos ancestrales viven con la luna, los luceros, ordeñando y pastoreando chivos, sembrando.

Estos cronotopos sagrados (donde se nace, donde está enterrado el clan y *Jepirra*, donde van los muertos) atribuyen autoridad al mandato de *lapü* sustentados en la muerte y su importancia en la vida wayuu. La muerte genera pertenencia territorial puesto que como se ha mencionado, el cementerio demarca los clanes wayuu y la comunicación de muertos y vivos por medio del sueño contribuye en este circuito circular de autoridad. La soberanía móvil contempla estas territorialidades claniles como base de la organización social wayuu descentralizada, y parte de los espacios que configuran la nación wayuu.

Imagen 21. Entierro wayuu



Fuente: Ilustración del artista Luis Eduardo Loaiza para este proyecto, basado en fotografías que hice para esta investigación.

Orrantia (2012) y Rodríguez (2011), quienes hacen análisis de la violencia armada en Colombia y su impacto en la vida de los vivos, hablan de los fantasmas como parte de las dinámicas relacionales de una comunidad, dándole cabida a otro tipo de actantes que entran en la concepción de lo real, puesto que afectan la existencia y se cargan como memorias inquietantes que marcan y ocupan espacios determinados. Los muertos no son entendidos por los wayuu como fantasmas pero sí como presencias, seres, agencias con atributos de persona; así mismo hay entidades que hacen parte de los relacionamientos cotidianos de los vivos. Que los muertos se manifiesten en vida es para los wayuu una protección, por eso se procura cuidar al muerto en tanto produce un equilibrio en el mundo de vida. Cuando el muerto perturba, su presencia es pesada; en ese caso el desequilibrio ha de ser curado de alguna manera que usualmente se revela en sueños para recuperar su presencia liviana.

Arturo, un joven wayuu, mencionó que luego de la entrada paramilitar en la década del 2000, algunos de sus familiares tenían sueños repetitivos que alteraban a su familia y generaban enfermedad; estos sueños eran los mensajes de los muertos que, habiendo sido desaparecidos de manera forzosa, se comunicaban con los vivos pidiendo ser enterrados o incluso venganza (Ochoa, 2011). La teoría del estrés postraumático trataría esos sueños como pesadillas y traumas sin resolver, con acciones individuales que atienden a la psiquis. Pero la ontología wayuu exige entenderlos como un mensaje de los muertos, con la consiguiente necesidad de responder a ellos como actos de habla. La regulación de la vida pasa por la reglamentación de la muerte y demanda acciones determinadas en la que los sueños tienen un papel que ordena, regula y sanciona.

Outta, la muerte, es un tránsito y no un fin. La muerte es un camino que rememora la importancia de la movilidad wayuu; continuidad y proceso en los que no hay tiempos finitos, sino solapamientos y conexiones con la vida. La muerte es una prolongación de la vida y cuando se desatiende a los muertos o se altera esa red por constreñimientos de otros, se invocan desequilibrios y la muerte se esparce, llega la enfermedad o la tragedia generalizada (CNMH, 2010); la tragedia como amenaza, es una manifestación de la soberanía móvil wayuu.

Los wayuu cuidan la muerte y a los muertos, atienden a sus llamados y necesidades, y los muertos cuidan a los vivos. Se presume que, si se sigue la sabiduría ancestral, se

contiene la muerte. No toda muerte es mala, pero especialmente lo es aquella que es violenta o suicida. La buena muerte es la que permite que el cuerpo sea velado, acompañado y manipulado; da tiempo de prepararse y disponer los asuntos: organizar las telas en que el difunto será envuelto, las herencias que se quieran suceder en vida, saldar cuestiones pendientes. A veces los sueños traen el mensaje de la muerte próxima. El abuelo de Estefanía murió en el año 2022; se encontraba bien de salud pero un día dijo que en su sueño vio que iba a morir. Le dijo a su familia que necesitaba que aportaran dinero para construir la tumba, los llevó hasta el cementerio de su clan por línea materna y les pidió que al año fueran a reunirse con su familia. Así sucedió.

Los wayuu hacen dos entierros y la distancia de uno y otro es alrededor de cinco años cuando el cuerpo empieza a descomponerse; en ocasiones el espíritu del muerto pide el segundo entierro en un sueño. Entre el primer y el segundo entierro, *aa'in* queda entre los vivos, hasta que llega a *Jepira* o vaga buscando consuelo (CNMH, 2010).

La abuela de Alcides recibió por un sueño el mensaje de que su hija iba a morir. Su hija estaba hospitalizada por la covid-19 y quince días antes de fallecer soñó con ella anunciando su muerte; dispuso mantas de luto y se preparó para el velorio, guardó comida para que la visita de los familiares al evento no la tomara desprevenida; los entierros wayuu pueden durar semanas y viajan familiares de todas las latitudes, se instalan en el cementerio y son alimentados por la familia anfitriona, mientras se renuevan los lazos sociales (Ochoa, 2011). A su vez, la madre de Alcides soñó con su hermana enferma quien desde el hospital le decía: “Aquí no me van a llevar, me tienen que llevar a otro sitio”; ella lo interpretó como la despedida de su hermana que le decía que no la llevarían de nuevo a casa. Cuando llamaron del hospital al teléfono móvil de Alcides para comunicar la noticia de la partida de su tía, ya su abuela había preparado lo correspondiente.

Alcides, conmensurando, dice que *Jepira* es como “un Dios viento”, la parte más nordeste donde arrecia la brisa en La Guajira. Para Estefanía, *Joutai* (un tipo de viento)¹³⁴

¹³⁴ Hay diversas denominaciones para el viento: Estefanía dice que *Joutai* nace de lo más profundo del océano, de la muerte de almas antiguas humanas, pero también de plantas, árboles y animales; *Chuupuina* es el viento de los remolinos pequeños; *Wa'alee* viento fuerte que forma tormenta o tornado de arena; *Je'epirachii* viento frío que viene del mar. Schwartz (2021) cita a Guerra Curvelo (2015) para afirmar que los pescadores wayuu identifican más de ocho tipos de viento, dos de los más mentados son *Jepirahjutu* (los vientos alisios del norte) que se relacionan con la prosperidad, el parentesco y el cuidado; *Joutai*, o los flujos cálidos del este que son propios de la estación seca, se asocian con el peligro. A su vez, los autores afirman que el viento seco se relaciona con *Pulowi*, una deidad femenina wayuu que protege los cuerpos de agua.

es hijo de *Palaa* (Mar). No es cualquier viento, me dice, sino el viento del conjunto de todos los abuelos ancestrales que ya no están y que puede sentirse en *Jepira*; entremezcla la profundidad del océano con el viento recio y constante. En *Jepira* el tiempo es distinto. Cuando alguien muere se produce un viaje espiritual de tres días guiado por la brisa; por eso a quien fallece lo velan por ese mismo tiempo sin que sus familiares se muevan del cementerio para acompañarlo en su trayecto. El velorio puede extenderse meses, pero el cadáver es enterrado al tercer día. Junto al cuerpo del difunto sitúan la chicha (bebida de maíz), la comida que le gustaba, abundante agua; si disfrutaba el café con miel o con azúcar, se pone allí para que no le falte. El tercer territorio del que me habló Estefanía, que es el camino que se esboza hacia *Jepira*, se imagina en el mundo de los vivos como un camino abierto y sin pavimentar. Antes de poner su cuerpo en la bóveda o en el ataúd, el difunto ya ha partido por el camino que se trazó a través del llanto y llega a *Jepira* que es el final del pasaje. La sangre retorna al territorio, el cuerpo se vuelve polvo y *aa'in* va a *Jepira*, que es a la vez el viento, el aire y el agua, un lugar en el mar donde el viento sopla recio.

A causa de mis viajes como turista al Cabo de la Vela, donde se ubica *Jepira*, lo imagino como un espacio dentro del mar, justo al lado de una piedra donde nos enseña el guía de turistas que queda. Yo le tomo foto y trato de capturar una esencia coleccionable. Luego cuando le pregunto a Estefanía por *Jepira* y su mundo debajo del mar, ella me explica con condescendencia que más que un lugar concreto, la piedra o un ojo de agua específico, *Jepira* es una composición (ensamblaje) del viento que golpea la tierra junto con la arena, la formación del arco iris con las olas, las puestas de sol, las nubes, las dunas. Me trata de manifestar lo inexplicable para que yo sacie mi curiosidad, pero me queda claro que mi representación geográfica difiere de la suya, e incluso la tergiversa como tal vez lo ha hecho el turismo; lo mismo me ha explicado para *lapü* y otras entidades que yo considero inertes o localizables puntualmente, y ella relacionalmente. Estefanía enfatiza en lo sagrado de *Jepira* y cómo su bahía atrae hace décadas a turistas y con ellos más personas wayuu que viven de esa actividad comercial y se organizan en una asociación para seguir protegiendo a *Jepira*.

Imagen 22. Mi Jepira



Fuente: foto propia

Marisol de la Cadena (2010) afirma que en el pensamiento moderno la interacción con las cosas a través de prácticas no figurativas es equivalente a la falta de razón. En mi pensamiento racional geográfico yo entiendo a *Jepira* como ese al que fotografié, un punto concreto y observable. Pero Alcides y Estefanía lo definieron como una sensación, una conjunción de elementos, una interacción de actantes, en ningún caso una mera georreferencia, sino más bien atributos o cualidades ensamblados entre el viento, el arco iris, las dunas, la puesta de sol. Esto es lo que Viveiros de Castro (2004) llama equívocos, cuando diversos posicionamientos de mundos usan términos homónimos para referirse a cosas diferentes; los equívocos no se pueden corregir, pero sí controlar atendiendo a la traducción, de tal manera que la alteridad referencial sea reconocida en la conversación (De la Cadena, 2010).

El equívoco busca ser reconocido como desacuerdo, dos cronotopos en el que se intersectan dos soberanías. Lo que operó en mi visión de *Jepira* y la de mis interlocutores fue una posibilidad de acercar dos mundos a partir de un homónimo que parecía igual, pero era diferente. Reconocer esta diferencia hace parte de la concepción de soberanía móvil wayuu, en la que las nociones tradicionales de la política se confrontan con las maneras de

regulación de otros pueblos y la necesidad de que esas diferencias sean comprendidas en lugar de ser anuladas puesto que intervienen en la regulación de sus vidas.¹³⁵

En la página de la Asociación de Hospedajes y Restaurantes del Cabo de la Vela se encuentra un relato de *Jepira*, contado por la ranchería Jareena (Ranchería Jareena, 2011) en el que manifiestan que se supo de la existencia de *Jepira* a través de los sueños de los viejos wayuu, quienes han contado la historia de generación en generación, y que la forma de conocer a *Jepira* es a través de sueños. El relato describe *Jepira* como el lugar al que llega el alma de los wayuu, donde son ricos y hay abundancia; hay una inversión de su situación de escasez en vida. En *Jepira* vuelven a ser wayuu después de muertos, dicen; es decir, llegar allí es una oportunidad de renacer como wayuu. En este relato se repite algo que ya he comentado, que si el cuerpo del difunto se queda vagando en la tierra se convierte en *yohja*, o espíritu capaz de generar enfermedad (*wanülü*) por medio del atrapamiento del alma del enfermo. Luego se hace alusión a *Jepira* como un lugar que debe permanecer “como ha estado siempre”, lo que le atribuye sacralidad.

La memoria de los lugares sagrados construye autoridad en conjunción entre ancestralidad y contemporaneidad; la producción de estos lugares, en este contexto, depende del sueño que comunica la existencia de *Jepira*. Que los sueños garanticen la comunicación con el mundo de los muertos habla de la importancia de ese vínculo muerte-sueño-vida, de la necesidad de una memoria ligada a los antepasados, que se ha construido como estrategia de resistencia a los intentos de borramiento oficial, y que se adquiere como compromiso de generación en generación.¹³⁶

En la muerte los wayuu gozan de lo que carecen en vida: son ricos, hay agua, alimentos; reviven incluso como wayuu. *Jepira* es la construcción de un lugar¹³⁷ con significados afectivos que anuncia una promesa de lo que vendrá, al igual que los sueños

¹³⁵ Los equívocos podrían convertirse, a través de ejercicios de negociación, en objetos de frontera o *boundary objects*, concepto propuesto por Susan Leigh Star y James R. Griesemer (1989) que se refiere a objetos que existen en múltiples contextos sociales y sirven para unir esos contextos permitiendo la cooperación. Los objetos fronterizos pueden ser interpretados de manera diferente en cada contexto, pero aún así, mantienen suficiente identidad para ser reconocibles, lo que permite a diferentes grupos trabajar juntos sin necesariamente alcanzar un consenso completo.

¹³⁶ La tumba ha sido históricamente el articulador de la propiedad y la familia, no sólo en el caso de los wayuu, tal y como lo relata Coulanges (2020), cuando se refiere al carácter místico de la propiedad sedimentado en los muertos y la ancestralidad.

¹³⁷ Hiernaux y Lindón (2006) definen el lugar en relación directa con la experiencia del sujeto (la dotación de símbolos y significados); el espacio vivido o concebido.

que presagian futuros posibles; pero es más que eso, es una inversión. De la misma manera que los wayuu invierten la autoridad estatal cuando la cuestionan y la ponen de su lado, se invierte la realidad de la vigilia y se integra una más próspera en la muerte; si antes se caminaba para encontrar agua, en el camino a la muerte se encuentra la abundancia. Más que una lectura antinómica o dicotómica de la realidad, muchas culturas, como los wayuu, experimentan la idea de compensación e intercambio. Esta habilidad para la inversión es parte de la fortaleza wayuu y de su versatilidad para transformar a su favor condiciones adversas o de dominación, y a partir de ella se construye el otro punto de vista de la soberanía móvil wayuu.

5. Los sueños más allá del circuito familiar, como alternativa política para el pueblo wayuu

Jazmín asegura que los abuelos requieren soñar para autorizar la consulta previa,¹³⁸ requisito para la autorización de la comunidad frente a la intervención de proyectos extractivos en su territorio. La autoridad territorial está vinculada a los ancestros, entidades y manifestaciones de ellos en otros tiempos y espacios que se articulan con el actual, en un actuar cosmopolítico que, aunque el Estado no avala o legitima, es plenamente comprensible para los wayuu.

Esta configuración espaciotemporal que exigen los abuelos wayuu mediante la necesidad de soñar antes de aprobar o no determinada intervención en su territorio, difiere de la temporalidad del mercado para quienes la extracción debe hacerse lo más pronto posible, y los retrasos representan grandes pérdidas económicas.

La consulta previa demanda que la comunidad se reúna, delibere y tome una decisión; no obstante, el querer soñar, darse el tiempo para que los ancestros hablen, y que el alma vea en el futuro lo que sucederá, está para las empresas y el Estado en el campo de las creencias; es decir, de lo no factible, lo irreal, lo que puede ser anulado porque carece de razón científica, y se ubica en el ámbito “subjetivo”. Pero como ha señalado Derrida (2018) el Estado también es posible gracias a un fundamento místico que rodea su autoridad y le

¹³⁸ Mecanismo creado por el Convenio 169 de la OIT y que se establece en la Constitución colombiana. Busca que los pueblos indígenas y afro accedan a información y participación de los proyectos que se adelanten en su territorio.

da fuerza a la ley, arbitrariedad que se oculta bajo la ilusión de la secularidad. De este tipo de conflictos depende la vida de pueblos enteros, y aun así los Estados y corporaciones siguen tratando como «recursos» a entidades con las que los wayuu mantienen relaciones (De la Cadena, 2010).

Recuerdo que en el 2009 Adelaida, una lideresa wayuu, me llevó a la mina llamada El Cerrejón¹³⁹, para que yo viera con “mis propios ojos” lo que esa mina había hecho. Adelaida podía entrar a la mina porque es una reconocida activista wayuu, una antagonista con la que El Cerrejón procura tener buena relación. Mientras mirábamos el enorme boquete de la mina que hacía diminutos los grandes camiones en una montaña ya gris, ella me contaba que realmente El Cerrejón no era el nombre de la mina, sino de la montaña que podíamos ver al frente, una montaña que moriría el día que la mina acabara con ella. Su abuelo decía que cuando tocaran al Cerrejón, se secarían los acuíferos de la península.¹⁴⁰ Este equívoco (Viveiros de Castro, 2004) es la usurpación de un nombre y el borramiento de su significado original. La implantación de un mundo sobre otro por medio del cual muchas personas cuando escuchan el Cerrejón imaginan la mina, y desconocen la existencia de la montaña. La reivindicación de los sueños en las negociaciones con la mina es una afirmación soberana en la que el mundo wayuu exige ser asumido como político y no descartado como creencia. Este capítulo llama la atención sobre ello para concluir con este apartado en el que los sueños trascienden el escenario familiar o clanil y nos ubican en la perspectiva del pueblo wayuu y una alternativa política en sus términos.

Otro de los actores que asedia la península de La Guajira recientemente, son los proyectos eólicos, que buscan generar energía limpia de petróleo, pero como veremos no ausente de impacto (Schwartz, 2021). La energía que se produce se envía a través de la red eléctrica para uso del resto del país, pero no alimenta el territorio puesto que en La Guajira no hay tendido eléctrico, así que su carácter es extractivo. Los proyectos eólicos extraen energía en La Guajira por medio de hélices gigantes que se baten sin cesar con el viento y cuyo ruido altera el sueño de quienes viven en sus zonas de influencia, así como lo hace el rugido del tren del Cerrejón y la operación de la mina que extrae el carbón; todos estos

¹³⁹ La mina de carbón a cielo abierto más grande de Latinoamérica, ubicada en La Guajira. También en el lado venezolano, los wayuu se ven afectados por las explotaciones de Carbones del Guasare que luego comercializa CARBOZULIA (Chávez, 2004).

¹⁴⁰ Justo como el discurso wixarika sobre las minas de plata en Wirikuta, San Luis Potosí (Liffman, 2022).

actores perturban el descanso de los wayuu que viven a sus alrededores y sufren porque han dejado de soñar (CNMH, 2010). No siempre se recurre a un argumento ontológico frente a las turbinas, muestra de ello es que cada vez más abundan en la península; no obstante, si ellas perturban los sueños, el argumento será esbozado y se requerirá una solución o compensación luego de un proceso de negociación y mediación, probablemente con palabreros. A veces, una compensación económica que se considere favorable y los rituales que le sucedan, puede compensar a los vivos y a los muertos.

Schwartz (2021) investiga los parques eólicos de La Guajira, a partir de la teoría del don. Demuestra que la circulación de obsequios entre algunas comunidades wayuu y *Jemeiwaa Kai*, una empresa estadounidense que desarrolla cinco parques eólicos allí, recurre a la entrega de obsequios, además del pago por usufructo del suelo, a partir de una figura local, el *o'onowaa*, es decir, la extensión de solidaridad a amigos y parientes en caso de necesidad. Esto ubica a la empresa en el sistema de parentesco wayuu y le garantiza su permanencia siempre y cuando sostenga el lazo de reciprocidad. Trastoca la lógica de mercado, y se inserta en las formas de valor y obligación que impone la soberanía móvil wayuu, contribuyendo a negociar un equívoco en mayor simetría. Schwartz (2021) plantea que esta dinámica de intercambio asimétrico, resuena con las cualidades del compadrazgo en América Latina, que crea parentescos espirituales vinculando a actores socialmente desiguales para recibir determinados beneficios de un lado y de otro. Este intercambio no es una dádiva de la empresa, puesto que genera una afirmación wayuu y la amenaza de expulsión de la empresa de su territorio; es una negociación entre las partes que refuerza la autoridad territorial wayuu (Schwartz, 2021).

La Corte Constitucional colombiana emitió una sentencia denominada SU698/17 por el derecho a la salud, al agua y a la seguridad alimentaria de comunidades indígenas, ante la amenaza de vulneración por el proyecto de desvío del cauce del arroyo Bruno que adelanta la mina El Cerrejón. La sentencia dice que los wayuu “creen” que reciben mensajes por medio de los sueños. Lo pongo entre comillas porque llama mi atención que en lugar de decir que los wayuu reciben mensajes por medio de los sueños, o atestiguan hacerlo, la sentencia haga alusión a que creen recibirlos; si bien la sentencia reconoce las afectaciones de la mina en cuanto a su intención de desviar el cauce del arroyo para su beneficio, pone en duda razones vitales en la ontología wayuu. Esto nos pone de frente las

dificultades de la conmensuración, y mucho más de la simetría relacional en el ámbito de la política multicultural.

Imagen 23. Proyectos eólicos



Fuente: Ilustración del artista Luis Eduardo Loaiza para este proyecto, basado en fotografías que hice para este proyecto.

De acuerdo con lo analizado en dicha sentencia, uno de los actos para restablecer el equilibrio frente a los sueños, consiste en la liberación del arroyo en un pozo donde fluya el agua, argumento desestimado por la empresa, quien a su vez arguyó que el proyecto no afectaba las condiciones de vida wayuu, negando cualquier posibilidad de existencia de su planteamiento, así como la factibilidad de negociación. La Corte, no obstante, reconoció las transformaciones y el impacto de la multinacional y suspendió la desviación del arroyo hasta nuevo aviso, pese a que un tramo ya había sido desviado. La sentencia se inscribe en el multiculturalismo puesto que reconoce argumentos que considera culturales, pero los subordina de tal manera que los argumentos wayuu quedan apartados del campo de la política razonable. Aunque la Corte termina fallando a favor de los wayuu, sólo suspende momentánea y no definitivamente, el proyecto.

El sueño hace parte de la cotidianidad wayuu, e integra aquello que procede de afuera como el Estado, la mina o los proyectos eólicos, que una vez que se instalan en territorio wayuu son abarcados y también interpretados por esta ontología. Los wayuu recurren a los sueños como argumentos políticos que en estos casos los agrupan como pueblo. El mandato de *lapü* se convierte en un eco del enunciado “no tenemos fronteras” y contribuye a la formación de la nación wayuu.

Al respecto, Charles Briggs (2004) plantea que las narrativas que se construyen sobre los indígenas justifican la violencia estructural frente a esta población y las formas en que se configuran los problemas políticos. Las prácticas de borrado que facilitan su exclusión son la ubicación de la población indígena en el ámbito local y natural y fuera del discurso público. Frente a esto los wayuu han respondido con narrativas que transitan de la escala local e íntima o familiar a la global, apropiando discursos científicos en vínculo con los propios. Superar la escala local, que en el caso wayuu es la familiar, posibilita que sus reclamos se articulen como nación wayuu y que sus afirmaciones logren consolidar una audiencia de reconocimiento más amplia.

No es que estas reivindicaciones, que superan la escala clanil, sucedan ahora como una novedad, sino que frente a las amenazas que los afectan como pueblo, los wayuu articulan acciones colectivas que median entre las relaciones familiares y el mundo de los acontecimientos territoriales; los wayuu en todo caso son más de 500 mil personas, así que cuando hablamos de acciones en bloque frente a proyectos extractivos, no nos referimos a toda la comunidad wayuu de manera irrestricta, pero sí a articulaciones de organizaciones wayuu y de múltiples clanes en nombre del pueblo wayuu y no solo de su parentela. Esto por lo general, acaece frente a grandes peligros como los señalados antes y recientemente de cara al coronavirus y su impacto en la salud wayuu.

6. Articulaciones comunitarias en nuevos escenarios de circulación de los sueños

Se dice que a principios de 2020 una anciana de la alta Guajira soñó que una enfermedad fuerte agobiaría al pueblo wayuu y recomendó el consumo de plantas

tradicionales como la *samuttapai*¹⁴¹ -mapurite o anamú- y tallos de *maliwa* -palo santo- que cuando se quema huele como el incienso. Estas plantas limpian el cuerpo y alejan los espíritus de muerte y enfermedad y pueden acompañarse del encierro (*asülcjawaa*), y ayuno para que el alma regrese (*alejira jain*) (Escudero, 2021).

En un periódico se reporta que una mujer de la *Makuira*, en la alta Guajira, (Ver Imagen 1), soñó que para contrarrestar el coronavirus se debía cocinar *alouka* (malambo), *maliwa* (palo santo) y *samuttapai* (anamú) para tomas y baños, y que oler las plantas hacía que la enfermedad no tocara el cuerpo. Otros abuelos pedían comer maíz y harina de maíz tostado, además de tirarla con un pañuelo cerca al enfermo diciendo: vete de aquí *wanülü* (enfermedad producida por espíritus malignos), tú no eres de aquí (Mejía, 2020), un acto de habla que procura conjurar la salud ahuyentando el espíritu que trae el padecimiento. En el periódico se reproduce este fragmento de conversación: “Hay un gran espíritu, muy grande cerca; que viene en camino. Viene de vuelta por estos territorios. Ya había pasado antes por nuestras tierras, solo que antes los que murieron eran animales. Este espíritu salió de las piedras y se ha esparcido como un vapor entre nosotros los humanos. Ahora es el tiempo donde el espíritu de la muerte gira hacia nosotros” (Lizandro Epiayu, nieto de Grecia Deluque, como se citó en Mejía, 2020). Este enunciado hace un reconocimiento de una enfermedad de carácter mortal y masiva, como una tragedia ya conocida en otros seres, de la que ahora deben protegerse especialmente los humanos.

El coronavirus fue impactante para las poblaciones indígenas, pero en La Guajira fue especialmente grave por la dificultad de acceso a agua potable y la dispersión poblacional. Por otro lado, quienes llegaban a los hospitales y morían allí, eran incinerados por las entidades estatales de salud por temor a la propagación del virus, lo que iba en contravía de la mortuoria wayuu que no usa la cremación, e impactó fuertemente a muchas familias y a su vez, hizo que otros no se acercaran a los hospitales y lidiaran con la enfermedad y en muchos casos la muerte, en sus casas o rancherías.

Alcides dice que uno de los sueños reveladores que tuvo su familia en la pandemia fue cuando su abuela soñó con su mamá, bisabuela de Alcides, quien fuera botánica en la ranchería. A través del sueño la bisabuela les dijo que para enfrentar el coronavirus

¹⁴¹ Potente anticancerígena, flavonoide y esteroide, sirve para enfermedades respiratorias y gastrointestinales.

recolectaran plantas de olivo y dividivi para hacer tomas con el primero y gárgaras con el segundo.

Por medio de sueños llegaron mensajes a los wayuu de muertes por venir y remedios que era necesario aplicar y recuperar, que recircularon en esferas más amplias y recurriendo al WhatsApp entre diferentes familias y ejecutando acciones para la salud pública wayuu. Se amplió la circulación del sueño como mandato del clan hacia una comunidad mayor y autorreconocida como wayuu. Se activaron cadenas de WhatsApp por medio de las cuales una familia reenvió a otra y evocaron una acción como pueblo, una unión poco frecuente por el funcionamiento clanil de los wayuu, que episódicamente aparece frente a amenazas importantes a su existencia. La pandemia afectó especialmente a la población wayuu, debilitada por condiciones biopolíticas extremas como el hambre y la sed; esto se entrecruza con las explotaciones en la península, está demostrado que la mortalidad infantil, además de la desnutrición, se acrecienta por problemas respiratorios e infecciones (Escobar, 2022); los primeros tienen relación con la acción de la mina de carbón, y los segundos con la ausencia de fuentes de agua potable.

Cody (2020) analiza las redes sociales, en especial WhatsApp, como agentes de transformación de la política popular y de la movilización activista de los partidos políticos hacia la red. Las redes sociales fomentan la soberanía móvil fuera de los grandes circuitos de la industria de medios; crean nuevas alternativas de organización social sin líderes claramente visibles. De estas experiencias con las redes sociales y la tecnología digital, surgen bucles que se entrecruzan: formaciones políticas de largo plazo como los nacionalismos (como la nación wayuu) con activismos ambientales que amplían la audiencia de las demandas wayuu.

El 10 de abril de 2021 llegó otra cadena de WhatsApp que se esparció en la península. Era un audio en wayuunaiki. Según la traducción del señor Ángel, tío de Nataly, la mujer que lo relataba era una wayuu que vivía en Venezuela y señalaba que su vecina, le había contado al amanecer un sueño en el que una señora se le presentaba y le decía que la pandemia iba a acabar con la humanidad, que había que orar de sábado a domingo en la hora en que Dios nació, diciendo: “Que se vaya lejos, que la enfermedad no llegue a nuestro pueblo”. Esta es una versión de aquella cadena que circuló el año anterior con plantas medicinales y acciones de protección (aludida al inicio del acápite seis de este

capítulo), y un mismo acto de habla capaz de ahuyentar la enfermedad, ya no hablando al *wanilü*, sino a Dios; este componente religioso se fue adhiriendo en la entextualización propia de la circulación del mensaje entre diferentes códigos y registros.

El circuito se amplió a un nuevo público indefinido y generalizado (el de WhatsApp), pero también se ajustó el mecanismo de interpretación de acuerdo a esta necesidad colectiva. La ampliación de la cadena del mandato identificado en el sueño, permite la activación de una interdiscursividad mayor entre personas ensamblables y la recuperación de tradiciones como el uso de plantas medicinales que se manifiestan en los sueños; por otro lado, involucra nuevos agentes en los rituales como las redes sociales, mecanismos de circulación contemporáneos que trascienden las familias y permiten la reproducción inmediata mientras amplían las prácticas de movilidad wayuu para la acción política en esas esferas.¹⁴² Esta nueva escala de circulación hace que el control sobre el mensaje y su interpretación se reduzca, y se densifique a medida que circula en el proceso de entextualización que cada parentela suma, a la vez que se crean actos de habla con capacidad de unificación del pueblo wayuu en un gran ritual colectivo, capaz de hacer de la muerte de un pueblo un asunto de concernimiento, interés y cuidado colectivo (Blaser, 2018).

Conclusiones

El sueño que perturba y requiere conjuro, tiene un carácter performativo que se determina siguiendo una forma de percepción e interpretación asociada a los privilegios de la experiencia. Los sueños relevantes son aquellos que se detienen en la mente y persisten, inquietan la vivencia y requieren de una intérprete capaz de leer los símbolos de acuerdo a los parámetros que se aprenden, heredan y actualizan en una entextualización permanente.

Esta necesidad de interpretación del mandato derivado de los actos de habla que se transmiten a través de *lapü*, revela el valor del sueño como canal de comunicación y su carácter ambiguo en el que interviene la acción colectiva, una audiencia, y una intérprete para desenmarañar lo opaco. Los sueños circulan y enfatizan relaciones sociales de poder

¹⁴² Amerita una investigación que no se ha realizado, el uso de las redes por parte de los wayuu para efectos políticos. En este caso me centro en los sueños y su ampliación a esferas colectivas.

que articulan una visión de comunidad. Los significados y discursos se intercambian en un circuito avalado que determina formas de ver y valorar lo soñado. La movilidad del sueño es vital para su concreción y en esa medida condensa la idea de soberanía móvil sobre la que he conceptualizado este trabajo y que se deriva de las prácticas de movilidad wayuu en las que tiempos, espacios y sujetos se ensamblan para refractarse y conjurar realidades. Si el sueño así lo comunica, habrá una puesta en escena que creará una nueva realidad capaz de transformar lo vislumbrado en el sueño.

Con el coronavirus, tuvimos noticias de revelaciones colectivas que trascendieron las familias y llegaron como actos de habla performativos para el pueblo wayuu frente a la amenaza a su sobrevivencia; existen historias anteriores que rememoran acciones similares, como aquellas alrededor de la búsqueda de agua o los movimientos en la península para encontrar nuevos territorios habitables develados por los sueños. Los sueños han sido agentes en la resistencia wayuu frente a la extinción, parte de su poblamiento y movilidad peninsular.

Alcides cuenta que antes que su rancharía fuera como es hoy, un sitio turístico, recibieron la noticia por sueños. Su abuelo soñó con huellas, lo que se interpretó como visitas frecuentes; ese sueño creó una vocación a su familia quien ahora hace del turismo una actividad económica. Antes de asentarse allí, la familia de Alcides vivía en la alta Guajira, sufrían por falta de agua; los sueños le revelaron al bisabuelo de Alcides dónde encontrarla y hacia allá se dirigieron. Donde se establecieron, sembraron cementerios y construyeron territorio. Esta historia no es exclusiva de Alcides; otros amigos narraron sucesos similares de la generación de un poblamiento en el que los sueños orientaron la movilidad wayuu de la alta Guajira hacia la media y baja (como se alude en el capítulo dos). De hecho, un video de Unicef es titulado *El sueño de un wayuu*¹⁴³, y en éste un abuelo cuenta que cuando vino Unicef, Oxfam y Cancillería de Colombia a construirles un pozo de agua, él ya sabía dónde había agua dulce por una revelación de su sueño. En su sueño un hombre mayor lo tomaba de la mano acompañándolo hacia donde se encontraba el agua. Cuando las instituciones llegaron él indicó ese mismo lugar, donde luego de excavar brotó

¹⁴³ El video puede verse en el siguiente link: <https://www.youtube.com/watch?v=vjNtg52jXiM>

el agua y pudieron construir el pozo.¹⁴⁴ Este video es reciente y también otras historias similares que me relataron; los sueños siguen acompañando la movilidad wayuu, pero cada vez hay menos lugares a los cuales moverse,¹⁴⁵ por eso el movimiento por agua hace parte de un tropo anterior repetitivo, aunque todavía presente.

Llama la atención la amplificación de este video y la inclusión selectiva de los sueños por parte de determinadas instituciones cuando este argumento no riñe con sus acciones políticas; en contraste, con su desconocimiento como argumento político cuando sí lo hace como en la desviación del arroyo Bruno, que finalmente se efectuó y aún tiene vigilancia de la Procuraduría por irregularidades en el acatamiento del fallo de la Corte Constitucional, que impedía continuar con el proceso, pese al beneplácito del Gobierno Nacional del momento (Iván Duque 2018-2022).

La idea que sostengo en este capítulo, de reconocer los sueños como actos de habla que se traducen en mandatos soberanos ensamblados en múltiples autoridades, procura justamente insertar la ontología wayuu de manera decidida en la discusión de la política nacional y el desacuerdo político.

Usualmente la cultura occidental asume el sueño como una ficción propia de los “primitivos”, los niños y los neuróticos (Mittermaier, 2010). Tylor es uno de los antropólogos pioneros en el estudio de los sueños para explicar el animismo, y Freud los vincula directamente con la psique y las represiones que requieren ser liberadas (Zivkovic, 2006). Mittermaier (2010) cuestiona esta localización psíquica, y el origen del sueño dentro del soñador, y a partir de su estudio de los sueños en El Cairo, revela la experimentación onírica en colectividad. Para los wayuu el mensaje del sueño es performativo, crea realidad, conecta tiempos y espacios, ensambla actantes, a la vez que actualiza normas colectivas creando un espacio propio reglado entre soberanías anidadas. Los wayuu no sitúan el sueño en el plano individual, y un sueño involucra a más personas que el soñante: desde la interpretación, hasta las consecuencias y vivencias futuras. Es como un lazo que estructura

¹⁴⁴ Una historia similar sucedió en la ranchería de Estefanía, su abuela se guio por sueños para instalar el microacueducto y siguió la instrucción de *lapü*: el sacrificio de un ternero, para la abundancia de agua dulce en el lugar señalado.

¹⁴⁵ Mientras hice trabajo de campo pude ver que los abogados de la mina El Cerrejón, junto con los agentes antidisturbios del Estado colombiano (Escuadrón Móvil Antidisturbios, Esmad, ahora Unidad Nacional de Diálogo y Mantenimiento del Orden, Udmo), expulsaban a habitantes que habían venido de Venezuela, de unos predios que creían baldíos, pero resultaron ser de la mina.

a la comunidad, pese a la dispersión producida por las otras influencias soberanas anidadas, a las que en todo caso los sueños ayudan a integrar en la ontología wayuu.

El sueño y la vigilia son estados diferenciables, pero igualmente reales y veraces. Para algunas sociedades el sueño y la vigilia son indiferenciados y con el mismo grado de veracidad, para otras existe tal diferenciación y a los sueños se les atribuye mayor autenticidad que a la vigilia; y finalmente hay sociedades en las que se da una ontología dual (Mittermaier, 2010), como considero que es el caso wayuu, en donde hay un continuo entre el sueño y la vigilia con diferenciaciones espacio temporales, en el que los sueños tienen autoridad sobre la vigilia, pero se requiere de acciones en la vigilia para completarlos. Las acciones se vinculan con aquello importante para los wayuu, como el agua, la sangre y los alimentos. La sangre simboliza la familia y la vida; el agua simboliza a *Juyá* (lluvia) y evoca la purificación (Molina, 2013). Los alimentos generan comunión, involucrar la comida en los rituales para compensar a los ancestros es una forma de que el don circule como alimento entre la familia creando nuevas redes de solidaridad. Estas acciones refuerzan la soberanía móvil, puesto que proporcionan lo que la gente necesita (como alimentos o bienes) mientras se recuerdan las normas de solidaridad.

De acuerdo a la onírica wayuu, la experiencia del sueño es auténtica y verdadera; es decir, ontológicamente sólida. La interpretación de los sueños por su parte, es de naturaleza híbrida puesto que acopla elementos simbólicos de valor en la cultura (el agua, el color rojo, el movimiento al que obliga el sueño, la reciprocidad y equivalencias) con la contingencia que expresa cada situación del soñante. La *comunitas* se recrea en el sueño y se actualiza en la vigilia en la interpretación y performance. Que el sueño sea un enlace con los muertos, los espíritus y lugares sagrados, refuerza su carácter vinculante y activa la mnemotecnia de la nación wayuu con sus símbolos compartidos.

Para los wayuu lo que va a pasar acontece primero en sueños. El sueño a veces se impone, o también se sueña a discreción, como lo hacen las sabedoras o los abuelos consultando acerca de una enfermedad, una decisión que se requiera tomar, una acción que deba llevarse a cabo (Paz Reverol, 2017). En esos casos, el sueño y con él el mensaje que envían seres, muertos o vivos adquiere una agencia prominente, y se vuelve un acto de habla con capacidad realizativa.

La experiencia del sueño se mueve hacia la vigilia en donde éste circula gracias a su valor afectivo, asociado a su capacidad de inquietar (Stewart, 2007) y a las relaciones de parentesco (que incluye a seres del mundo natural, a los muertos o a lo sagrado) construyendo una cadena interdiscursiva; a veces, el anuncio del sueño se moviliza en circuitos más grandes cuando la amenaza conmina a los wayuu como pueblo y congrega acciones colectivas, aunque descentralizadas que añaden a la cadena interdiscursiva el relato explícito de la nación wayuu.

El análisis de los sueños en el campo político revela la tensión entre legibilidad/ininteligibilidad y entre lo absurdo y lo significativo en cada cultura (Zivkovic, 2006). Además, los sueños asisten la comprensión de la relación entre lo que narra el soñador, lo que escucha la intérprete y su materialización en lo que ejecuta la comunidad, creando varios pasos de lo realizativo del acto de habla: un objeto, un ritual, alguna acción determinada que aporta una nueva realidad a la relación que empezó con el sueño. Esto crea comunidad mediante una cadena de conexiones entre momentos discursivos distintos, que llega incluso a admitir, como vimos, reclamos políticos wayuu que trascienden a la parentela y los articula como pueblo. La ipseidad analizada por Derrida para la soberanía estatal, aparece de nuevo en este ciclo de circulación del sueño como acontecimiento de la soberanía móvil wayuu. Una autorización propia derivada de sí misma y legítima para la mayoría de wayuu.

Los actos de habla y la confirmación de ellos produce una significación encadenada de símbolos, y su densificación semiótica a partir del proceso interdiscursivo (Silverstein, 2005) entre soñante, intérprete y audiencia. El ciclo soñar-comunicar-interpretar-actuar ritual, reconstruye la comunidad, estableciendo un tipo de soberanía en vínculo con seres que son más que ciudadanos, espíritus, muertos, plantas, animales y otras entidades o actantes que se ensamblan en esta circulación onírica.

Mittermaier (2010) caracteriza al sueño como una imaginación, no como irreal, sino justamente como un estado intermedio entre esos binarios que crea determinadas formas de realidad, o lo que en este capítulo y siguiendo a Austin (1996) analicé como actos de habla performativos. Los sueños son una oportunidad para conocer los símbolos culturales, que en el momento adecuado el soñador usará en su propia interpretación; construyen una trama socioespacial capaz de articular protección en medio de guerras interclaniles, extractivismo

minero, enfermedades pandémicas o acciones estatales con características biopolíticas. Los sueños activan los vínculos, los recrean y por medio de las intérpretes, exigen actos de manera constante para cumplir el mandato de *Lapü* o de los seres ancestrales. Este vínculo se construye a partir de la memoria como reafirmación, en la que se ratifican sus referentes ideológicos, sus representaciones, aspiraciones, temores, aquello socialmente valorado y denigrado, lo que se actualiza y se incorpora. Además, en el análisis de la circulación del sueño podemos comprender la autoridad, las formas en que se tramitan los problemas, y las adaptaciones que los wayuu que se salen de la cultura mayoritaria gestionan, para continuar dándole significado a la experiencia onírica.

Conclusiones Finales

“*Woumain* / Nuestra tierra”

(Vito Apūshana)

Cuando vengas a nuestra tierra,
descansarás bajo la sombra de nuestro respeto.

Cuando vengas a nuestra tierra,
escucharás nuestra voz, también,
en los sonidos del anciano monte.

Si llegas a nuestra tierra con tu vida desnuda
seremos un poco más felices...

y buscaremos agua

para esta sed de vida, interminable.

(Apūshana, s.f., como se citó en Sánchez, 2018, párr. 2)

Como he detallado, los wayuu crean de manera constante y cotidiana la nación wayuu, a la que además aluden haciendo uso de una memoria inquietante. Para los pueblos que la sobrevivencia ha sido agreste y amenazada (colonización, hambre y sed), la memoria épica y el autorreconocimiento como rebeldes afirma su existencia y su promesa de seguir existiendo a posteridad. La soberanía móvil rememora y reactiva la nación wayuu como comunidad habitada por múltiples actantes (Stengers, 2005; Latour, 2004) y entre espacios y autoridades ensambladas; enmarca la acción wayuu de una manera transestatal que además de darse geográficamente entre dos Estados, hace alusión a un movimiento de posicionamientos en el que los wayuu aplican una inversión en el punto de vista estatal: lo considerado ilegal, es para ellos legítimo; lo “irracional”, posible y presente, y esta acción política los posiciona como autoridad equivalente para sí.

El movimiento que envuelve la ciudadanía transnacional wayuu, y ese otro movimiento que ocurre en el ensamble entre seres e intertemporalidades, construye una comunidad que se rige a través de estos vínculos, que cualquier concepción de poder que implique pueblos indígenas binacionales debería considerar. La soberanía móvil nos ayuda a pensar la autodeterminación de los pueblos como proyectos políticos posibles, y no como atraso o ignorancia, así como imaginar la autoridad en relación con figuras no estatales; una autoridad que se afirma situacionalmente.

Coincido con Liffman (2022) quien sostiene que los árbitros académicos no deberían descalificar los procesos de formación de signos políticos de los activistas de las comunidades como simples tradiciones inventadas, puesto que para las comunidades que las construyen, estas tradiciones son piedras angulares de su identificación y objetivación histórica; además, esas mismas tradiciones beben de las construcciones creadas por entidades administrativas, académicas o religiosas que los precedieron, e incluso subordinaron, y a partir de las cuales ellos crearon las suyas. La propuesta de la soberanía móvil se trata entonces de la comprensión de la experiencia de los miembros de determinada sociedad, atendiendo a su lado pragmático (es decir, comprender etnográficamente los procesos de mediación semiótica), así como la posibilidad de tener más de un posicionamiento frente a un solo público, en este caso, el Estado (Liffman, 2022).

Todavía hoy, los indígenas son objeto de representaciones de lo no civilizado (violentos, anómicos, ilegales; exóticos, patrimoniales, tradicionales), es decir, lo opuesto al desarrollo (Serje, 2011), y su ciudadanía adquiere un estatus poco privilegiado. Se reconocen mientras no alteren o cuestionen el orden nacional, mientras su autonomía no exija el poder en su territorio; de esta manera el reconocimiento multicultural genera un efecto de aislamiento (Bocarejo, 2015; Trouillot, 2003). Esto fomenta la subordinación indígena y la alienación de un territorio que los wayuu consideran suyo y frente al que exponen reclamos de ancestralidad como afirmación soberana.

La geopolítica retoma sus fundamentos ideológicos en la cronopolítica, la valoración de la diferencia cultural como distancia, separando analíticamente el tiempo de los observados y del observador (Fabian, 1983). La racialización hace alusión a la negación de la contemporaneidad (*coevalness*) para determinadas poblaciones, a quienes además, se les impone un discurso alocrónico (*allochronic discourse*) en el que la historia se interpreta de manera progresiva y unidireccional tendiente a un ideal de lo moderno, y aquello que no se corresponde con esta construcción del tiempo en el espacio se califica como estancamiento o subdesarrollo (Fabian, 1983). Ningún sujeto indígena puede habitar la ubicación temporal y espacial asignada a la identidad indígena, esa en la que existe una auténtica condición de “aborigen” (Povinelli, 2002). Todos los sujetos indígenas construyen su identidad en relación con otras. La categoría de indigeneidad (así como posteriormente

la de etnicidad) surge con la colonización y es tanto una cicatriz, como una ventaja activa para negociar las promesas nacionales de los Estados (Povinelli, 2002). Cada vez que los sujetos indígenas aluden (en palabra o acción) a sus prácticas tradicionales, lo hacen en tiempo presente y esto marca una reconstrucción de lo que fue y viene siendo (Povinelli, 2002).

Siguiendo estos argumentos, el trabajo de esta investigación fue mostrar la legitimidad y autoridad de la soberanía móvil como parte de la historia y presente de la nación wayuu, que se ha construido a partir de sí misma y con determinadas diferencias, pero también en relación con múltiples actores (estatales y no). La lectura de los indígenas como aislados, ignorantes o salvajes es un estereotipo producto del borramiento de las amplias redes de intercambio del mundo indígena. Los wayuu han estado vinculados con diversos grupos poblacionales y han sabido vivir con ellos en relaciones de intercambio y coexistencia. El indígena nativista hace parte de narrativas neotradicionalistas, que idealizan el pasado y el arquetipo indígena como único y tradicional (De la Peña, 1999). Justamente la acción política wayuu nos muestra que sus prácticas tradicionales dialogan con su universo de interacción actual, que quiere que su diferencia sea reconocida, sin excluir la relación con las prácticas estatales, pero teniendo equivalencia en estatus y autoridad en la toma de decisiones que los implican; y que, incluso las mujeres wayuu, radicalizando las posibilidades de la soberanía móvil, ponen de frente la necesidad de verse como una cultura dinámica, tal y como todas las sociedades, para enfrentar los desafíos de la garantía de derechos para todos y todas y los cambios generacionales y ontológicos que han sido descritos en este trabajo.

La “localización local” de una población que puede incluso tener prácticas bastante globales, es un discurso ideológico que genera una imaginación temporal y una proyección espacial que reproduce la inequidad, y sigue el esquema colonial de confinamiento en enclaves (Briggs, 2004). Por medio de proyectos pedagógicos, performativos y narrativos, hay discursos sobre los indígenas agenciados por diferentes autoridades (Estado, corporaciones, académicos, medios de comunicación) que dominan el vocabulario técnico y las estrategias discursivas de las que carecen algunos indígenas, para que sus discursos circulen en la esfera pública o sean reconocidos como legales. Los públicos no autorizados, que no se enmarcan en la narración moderna del desarrollo, no logran participar de la

misma manera en la vida pública, pero los wayuu y muchos pueblos indígenas binacionales con memoria nacional, denuncian esta pretensión de localización, y exponen la necesidad de explorar nuevos caminos de la política por varias razones: comparten un ethos que reivindican como nación wayuu y alrededor del cual todavía articulan normas, recorridos, valores y afectos. Intervienen en la regulación del movimiento (para avalar o denegar) entre la frontera estatal y en territorio wayuu a partir de autenticaciones que pasan por el uso particular de los documentos o construcciones propias de la política nacional, así como crean sus territorializaciones y fronteras en las que los mandatos metahumanos tienen lugar; su tradición de comercio que ha sido proscrita como contrabando por los Estados, y concepciones que suponen un vínculo entre múltiples cosmogonías y, por consiguiente, otros mandatos vinculantes como los sueños y los mensajes de los muertos.

La idea de soberanía móvil wayuu es evidente en diversas acciones detalladas en este trabajo, pero también lo es, el reclamo a los Estados, que se acrecienta en quienes han sido socializados en vínculo permanente con las instituciones estatales, sobre todo aquellos más cercanos a las cabeceras municipales, donde la presencia del Estado y sus instituciones, es más persistente. Los wayuu con mayor apego a los mandatos estatales, procuran modificar la política a favor de los wayuu (como nuestro que lo hace por ejemplo, Estercilia Simanca Pushaina o Jazmín Romero Epiayu) y construyen luchas de inclusión en medio del reconocimiento de su autoridad; sostengo que estos reclamos se siguen haciendo en el marco de la soberanía móvil, puesto que no se renuncia a la necesidad de autodeterminación, ni a la transnacionalidad. Las redes sociales como escenarios de circulación de los enunciados wayuu en la esfera pública, contribuyen a la revitalización permanente de la nación wayuu y sus derechos, y al diálogo entre la tradición y lo contemporáneo.

La huida wayuu del marco normativo institucional, efecto del inicial desinterés estatal, facilitó cierta autonomía que de algún modo se volvió contra los wayuu cuando arreció la crisis en Venezuela y los sistemas de conmensuración e intercambio propios, que mantenían cierta regularidad, colapsaron. Para regular las escasas oportunidades, los Estados han aumentando la legibilidad estatal y restringido el acceso de derecho a los ciudadanos; la transnacionalidad que los wayuu aplican a su manera, enfrenta nuevas dificultades, y aumenta el costo de la inversión soberana que hacen los wayuu cuando se

ratifican como autoridad. Por ello, las transiciones históricas y contextuales detalladas en los diferentes capítulos, ponen de manifiesto nuevos retos en el reconocimiento (y desconocimiento) mutuo, tanto por la ampliación de la capacidad de legibilidad estatal como por las nuevas demandas wayuu señaladas en el epílogo. No sabemos en qué deriven estas acciones que buscan reconocimiento ciudadano, pero es seguro que, si reciben una respuesta estatal efectiva, fortalecerán un lazo bastante débil. Por otro lado, la soberanía wayuu, en tanto no es de carácter separatista, sino móvil, es capaz de dialogar con múltiples registros institucionales mientras conserve su carácter transnacional y sus territorializaciones propias (geográficas y de sus mundos sagrados), que activan y dinamizan la pervivencia de los wayuu como pueblo y una forma de vida en la frontera con características culturales que desafían el reinado estatal como mandato universal.

La soberanía móvil tiene expresión en múltiples facetas de la vida wayuu, pero en este trabajo adopté el análisis de tres: el uso creativo de los documentos (capítulo uno), el movimiento a través de la frontera (capítulo dos), y el campo espectral como la mortuoria y los sueños, porque muestran de manera clara y reiterada la construcción de la enunciación autoritativa wayuu, abarcando múltiples formas de representación de lo transnacional que no necesariamente coinciden con el punto de vista estatal. La soberanía móvil, es una línea de fuga para pensar formas de vida que la violencia soberana estatal no logra colonizar. Como poder de facto entre dos soberanías estatales, reivindica el derecho a ejercer la autoridad sobre la nación wayuu y revela la usurpación del contrincante; no es un programa político unificado con fines de derrocar al Estado vigente y tomar su lugar de manera permanente; sin embargo, lo destrona momentáneamente. Los wayuu afirman diariamente su soberanía sosteniendo el ciclo de movimiento, relaciones, parentela, y documentos legales o no, en medio de patrones de movilidad transestatales; así como tránsitos extraterritoriales mas allá de lo estatal, entre entidades (animales, humanos, seres), dimensiones de realidad diferentes como la onírica, la vigilia y la comunicación con los muertos, y temporalidades múltiples (pasado, presente y futuro en coexistencia) que proporcionan un punto de vista en el que su historia y su gestión política y social, es legítima.

Los sueños, es el campo en el que la soberanía móvil se expresa con mayor autonomía puesto que no dependen del Estado ni de su autorización; no obstante, los wayuu

implican a los actores gubernamentales en la onírica cuando ubican a los sueños y los muertos en medio de los intereses estatales o empresariales sobre los que el Estado decide. Las narraciones de los sueños y el ciclo que comportan, tienen efecto en la conducta de los vivos, mantienen una reflexión sobre la gestión del sí mismo en comunidad; afirmar la existencia de los sueños como argumentos políticos es otra manera de afirmar su existencia como wayuu, en medio de la disputa de la soberanía estatal por la territorialidad geográfica wayuu. Que haya menos espacio en el territorio wayuu para los wayuu, se debe a múltiples amenazas a la soberanía móvil, que etnográficamente aparecieron de variadas maneras: “los políticos”, “el gobierno”, “los guardias”, la policía, el ejército, los grupos armados, el Esmad (fuerza policial de Colombia que hace los desalojos), las empresas multinacionales, los eólicos, El Cerrejón.

La propuesta de soberanía móvil wayuu interpreta sus acciones fuera de los marcos tradicionales del salvajismo, la ignorancia, la violencia, o el oportunismo. Procura un ángulo histórico de la nación wayuu atado a su memoria y su relación con las políticas estatales para garantizar y mejorar sus formas de vida. Quise con este trabajo presentar los argumentos wayuu como posibles en el campo de la política, de tal manera que sean tenidos en cuenta en el debate nacional y transnacional, demostrando que las afirmaciones soberanas de ciertos pueblos indígenas binacionales, son órdenes de facto (Uribe, 2023; Blaser; 2018) y enunciados con carácter performativo, con injerencia en su vida que no deben ser simplemente ilegalizadas o tratadas como meras creencias culturales, puesto que apelan a una discusión de lo legítimo que tendría que ser tomada en cuenta y permiten el contraste con el sistema estatal y legal que se presenta como absoluto, plenamente justificado e incuestionable.

Epílogo. Obstáculos a la soberanía móvil

Mujer de tehuana
(Jarariyú Farías Montiel)

Si pudieras ahorcar tu cuello
Con las trenzas que tejiste despacio
Lo harías
Si pudieras pintar tu sangre de verde
Y teñir de rojo la mar azul
Lo harías
Si pudieras vestirme con pantalones floreados
Y salpicar el telar de negro desdén
Lo harías
Si pudieras amarrar a tu vientre un quetzal
Y ponerle sus alas al pincel
Lo harías
Si pudieras herir a tu propio dolor
Y apedrear al destino porque no te mató
Lo harías
Si pudieras morder el talón de tu pie
Para no caminar detrás de él
Lo harías
Si pudieras pintar como no te pintó
Como no supo quién te amó
Lo harías
Lo que no harías nunca sería derribar
Las flores del tehuana que quisiste portar
Todo lo demás lo harías
Mujer de la rebeldía
(Farias Montiel, 2019, párr. 1)

La soberanía móvil wayuu, como todos los discursos de autoridad dominante en cada cultura, encuentran quien los dispute y quiera recrearlos con otra cualidad, especialmente quienes han sido excluidos de alguna manera de los beneficios de este poder y se rebelan frente a aquellos órdenes que consideran injustos. El reto para cada soberanía es su capacidad de integrarlos para seguir siendo hegemónica. Cada vez más, algunas organizaciones de mujeres wayuu exigen acciones estatales frente a la violencia contra ellas, que ponen en duda la autonomía jurídica wayuu y su soberanía móvil.

Esto debe ser objeto de otra investigación, pero fue manifiesto en el trabajo de campo que lo que se pide no es sólo intervención estatal, sino protección mientras se

procuran cambios al interior de las comunidades, de la mano de autoridades tradicionales wayuu. Es un aporte de este trabajo puntualizar en la necesidad de explorar a los actores no hegemónicos, en este caso las mujeres wayuu, y sus representaciones culturales que si bien reivindican la autoridad ancestral, en algunos aspectos la cuestionan en tanto las subordina.

Quisiera proponer una reflexión alrededor de la matrilinealidad wayuu, y la interpretación que las autoridades masculinas han hecho de ello, así como las nuevas preguntas que instalan las mujeres wayuu que reclaman que cese la violencia contra ellas. Los wayuu no son un matriarcado, puesto que la autoridad en todo caso recae sobre el tío materno (avunculado); no obstante, que los derechos territoriales se transmitan por la línea materna, y que sean ellas las que dialogan con la espiritualidad de la mano de la medicina y la interpretación de los sueños, y el cuidado y arreglo de los muertos, obliga a repensar la violencia contra ellas en el marco cultural wayuu, así como a crear reposicionamientos que devuelvan el estatus a la mujer wayuu, para que pueda estar en equivalencia con los hombres. Así como los wayuu recurren a la soberanía móvil para invertir la autoridad estatal, de tal manera que puedan estar en equivalencia con los Estados, así mismo, las mujeres están reposicionando su estatus para un diálogo simétrico con sus movilizaciones y afirmaciones soberanas. La soberanía móvil exige reestablecer el cuidado de las mujeres e identificar las faltas frente a ellas, como delitos sancionables en la cultura wayuu. Mi tesis tuvo como eje central la discusión con mujeres con autoridad y quise entenderlas como una voz capaz de expresar la soberanía móvil wayuu puesto que sus acciones enfatizan la nación wayuu y la dueñidad, así como sus propios derechos como mujeres.

Recientemente, se aprobó en el senado de la República de Colombia una ley que sanciona el matrimonio infantil, a lo que la senadora wayuu del Pacto Histórico Marta Peralta Epiayú (2022-2026), dijo que había que hacer una transición en las comunidades indígenas con acciones pedagógicas y en wayuunaiki, antes de penalizar directamente estos comportamientos, puesto que ello implica una transformación frente a algo que se ha entendido como parte de una tradición. Luego de la primera menstruación, las niñas hacen la transición a la adultez y pueden casarse; la senadora lo considera un hecho reprochable, pero resalta que así le sucedió a su madre, quien siendo menor de edad, se casó con su padre, un hombre cuarenta y ocho años mayor (Sánchez, 2024). Estercilia Simanca Pushaina cuestionó a la senadora, puesto que considera que no debe haber tal transición ya

que las niñas no pueden decidir por sí mismas, y se ven constreñidas por sus padres amparados en algunas normas de la cultura que deben ser sancionadas y transformadas; para Estercilia, ésta es una conducta que debe acabar de inmediato, bajo la inminencia de su castigo penal, porque lo que está en juego son miles de niñas en condición de precariedad, que resultan en matrimonio con hombres que claramente tienen una supremacía sobre ellas, especialmente peligroso para aquellas niñas que no han salido fuera de sus rancherías a estudiar y se les dificulta la autonomía económica (Simanca, 2024).

En el 2020 hubo un escándalo en La Guajira, porque un periodista y un invitado wayuu, hacían mofa en un programa radial alrededor de la posibilidad “de comprar una chinita”, agregando que ojalá que no se mueva, no tenga pelo y permanezca encerrada para cocinar. Frente a esto, muchas mujeres wayuu salieron en protesta, y diferentes voces expresaron la diferencia entre compra y venta de mujeres y la dote como práctica cultural de compensación. Para establecer el matrimonio, el novio realiza el pago de una dote que representa la unión entre linajes y es una garantía de paz entre las familias, además de fijar el estatus de la novia y el de su familia. La dote puede incluir collares, animales y rcientemente dinero en efectivo. La dote la establece la familia de la novia mediante palabreo y con los hombres de la familia de la mujer (tío materno y padre de la novia); también se asume como una garantía de estabilidad a futuro, pero no para la mujer en sí misma (o exclusivamente), sino para esa nueva familia que se constituye y sigue siendo manejada por el hombre (Ochoa, 2011). De ese banco, como trataron de conmensurar algunos interlocutores la dote, se saca cuando hay solicitudes de apoyos familiares para guerras, muertos o requerimientos de solidaridad para pagos de ofensas, en los velorios, enfermedad, entre otros.

Imagen 24. Movimiento Mujeres y Niñas Wayuu



Fuente: Página web del Movimiento Mujeres y Niñas Wayuu (s.f.).

El cuestionamiento de la dote tiene varias aristas. Están quienes consideran que ésta es una motivación para el matrimonio infantil ya que promueve un incentivo económico que puede ser usado a necesidad en el que la moneda de cambio son las mujeres. Hay quienes la defienden como elemento central de la economía y pactos wayuu que permiten la armonía y evitan las guerras. En el trabajo de campo para mi tesis de maestría, un *arjuna* casado con una mujer wayuu, me dijo que él le había indicado que le dijera a sus padres que ella no era un animal para que la compraran. Lo relataba orgulloso, haciendo énfasis en que no tuvo que pagar, dijo también que prefería a las wayuu como esposas, porque según él, no eran celosas, no ponían problema y lo atendían como un rey (Ochoa, 2011).

Esto muestra que las discusiones alrededor de estas transformaciones son complejas y tienen implicaciones que pueden dejar en desventaja a las mujeres, mientras no haya un cambio que las beneficie; frente a ello ya hay movimientos de mujeres en reclamación de sus derechos que están librando estos debates entre ellas y con los hombres de su comunidad, que implican disputas para la soberanía móvil wayuu.

El sistema normativo wayuu no es punitivo, sino restaurativo, y esto es complejo frente a las violencias contra las mujeres puesto que la compensación, que se instaura en la reciprocidad wayuu, no es suficiente para reparar las violencias contra las mujeres, menos aún si la persona agredida debe seguir viviendo cerca de su agresor. Por ejemplo, frente a una violencia contra una niña o una mujer que se identifique como ofensa, su familia puede activar la palabra y enviarla al agresor con la mediación de un palabrero. Puede ocurrir que se establezca una compensación que incluya animales, dinero, rituales, pero no que el agresor se vaya de la comunidad, pague cárcel o sea separado de la mujer; esto es inquietante cuando el delito es entre la misma familia y la mujer se encuentra cotidianamente a su agresor. Hay también casos de feminicidios en las comunidades wayuu por parte de hombres wayuu y *ar.juna* (Valenzuela, 2015; RTVC, 2021). Las organizaciones de mujeres wayuu, de las que Jazmín hace parte, están cuestionando la dote como compensación por el arreglo matrimonial, puesto que induce en medio de la precariedad al matrimonio infantil. También controvierten la poligamia, porque es permitida solo para los hombres y puede fomentar el machismo y el abandono, en lugar de la poliresidencialidad; además de enfatizar en la subordinación de las esposas. Estas críticas se reciben con molestia en algunos sectores, que las interpretan como desarticulación cultural, a lo que Jazmín Romero Epiayu argumenta que las culturas son dinámicas, y pueden transformarse, de tal manera que no se instale el machismo como cultura y menos como cultura inamovible (Zambrano, 2023). La forma en que se tramite la inclusión de los derechos de las mujeres en los reclamos de la soberanía móvil wayuu, será vital para su sobrevivencia, y para la articulación de una sociedad más cohesionada.

También hay otras críticas de lideresas como Jackeline Romero Epiayu, hermana de Jazmín, quien murió en 2024, sobre la proliferación de liderazgos seculares que desconocen a los abuelos y abuelas; la descentralización wayuu, sumada a estas nuevas disputas que además en contextos precarios son una fuente de ingresos, producen escisiones en la unidad wayuu, oportunismos y exclusiones internas que también amenazan la soberanía móvil wayuu.

La lógica no unitaria no es igual a decir que los wayuu sean un pueblo fragmentado; la transnacionalidad y las articulaciones que mostré para algunos casos, dan cuenta de unidades posibles que en todo caso requieren acciones para apaciguar las guerras, y reducir

las conflictividades e intereses privados que aumentan siempre en entornos de escasez donde hay competencia de recursos. La nación wayuu es una expresión de ese deseo de unidad que no quiere morir, y que se manifiesta como memoria inquietante, historia y promesa; la promesa no es solo la utopía de seguir existiendo, puede ser también la amenaza de la extinción, frente a la cual los wayuu resisten.

En todas las culturas hay sujetos con poder, actos de maldad y crueldad, y la wayuu no es la excepción. Este relato no buscaba analizar eso, pero tampoco esperó ocultarlo. En la sociedad wayuu también hay quienes buscan amparo estatal, especialmente en aquellos casos en los que consideran que sus autoridades no brindan respuesta o su respuesta es opresiva. En la medida en que más actores armados habitan la frontera, la pretensión soberana wayuu se reduce, pues esgrimirla frente al Estado supone garantías futuras de reconocimiento, en cambio, frente a los actores armados, supone la eliminación o su asimilación. Tal y como sucede ahora, la garantía multicultural estatal existe aunque débilmente, y las afirmaciones soberanas wayuu buscan ampliarla dando cabida a su propia soberanía móvil. Durante los tiempos y políticas de asimilación, la respuesta de algunos wayuu fue ir a la ciudad y olvidar el wayuunaiki, asimilarse a la cultura nacional, mestizarse y blanquearse. Con las luchas indígenas y el surgir del multiculturalismo, se recuperaron espacios de representación propia, que recaen en el folclore pues todavía son insuficientes para vivir con derechos básicos satisfechos. La reclamación al Estado y sus gobernantes es natural, en tanto su capacidad para gobernar incide en las formas de vida wayuu; especialmente suceden, cuando su existencia está en juego y no pueden satisfacer sus necesidades básicas por sí mismos, pero no excluyen reclamaciones soberanas.

Los aspectos señalados, plantean dilemas a la soberanía móvil wayuu que no pude desarrollar en este trabajo porque requieren de investigaciones profundas para su análisis. No obstante, sitúan a la soberanía móvil en el marco de sus propias limitaciones y retos en el ámbito comunitario, y no sólo aludiendo a la acción estatal.

Referencias bibliográficas

- Abad Miguélez, B. (2018). Regímenes de movilidad y expropiación del tiempo: la espera como cronopolítica. *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 194(788), 1-13.
www.doi.org/10.3989/arbor.2018.788n2013
- Abrams, P., Gupta, A. y Mitchell T. (2015). *Antropología del Estado*. Fondo de Cultura Económica.
- ACNUR. (2023). *Llamamiento de emergencia; situación de Venezuela*. Organización de las Naciones Unidas. www.acnur.org/emergencias/situacion-de-venezuela#:~:text=M%C3%A1s%20de%207%2C7%20millones,Am%C3%A9rica%20Latina%20y%20el%20Caribe
- Acosta, Á., Suárez, A., González, O., Ospina, C. y Osorio, J. (2021). Territorio híbrido: Transculturación y Paisaje cultural en La Guajira. *Modulo Arquitectura CUC*, 27, 35–60. www.doi.org/10.17981/mod.arq.cuc.27.1.2021.02
- Agamben, G. (2006). *Homo-Sacer el poder soberano y la nuda vida*. Editorial Pre-textos.
- Aguilera, M. (2003). Salinas de Manaure: tradición Wayuú y modernización. *Documentos de Trabajo Sobre Economía Regional y Urbana*, (35), 1-52.
- Aihwa ONG. (2000). Graduated Sovereignty in South-East Asia. *Theory, Culture & Society*, 17(4), 55-75. <https://doi.org/10.1177/02632760022051310>
- Alarcón, J. (2006). La sociedad wayuu, entre la quimera y la realidad. *Gazeta de Antropología*, (22), s.p. <http://hdl.handle.net/10481/7098>
- Alcaldía Municipal de Uribia. (2023). *Mi municipio*. Alcaldía municipal de Uribia. www.uribia.laguajira.gov.co/MiMunicipio/Paginas/Presentacion.aspx
- Alekséenkov, O. A. y Pyatakov A. N. (2019). Venezuela: prueba por la crisis. *Iberoamérica*, (2), 57-83.
- Altini, C. (2005). *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. El cuenco de plata.
- Anaa Akua'ipa. (2009). El proyecto etnoeducativo de la nación wayuu. Anaa Akua'ipa. Mesa Técnica Departamental de Etnoeducación Wayuú-Ministerio de Educación Colombia.

- Araújo, D. y Finol, J. E. (2010). Sueño y sintaxis ritual entre los wayuu: análisis de la ceremonia de asülajawaa. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, 11(1), 71-106. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=170121894004>
- Archila, M. y García, M. C. (2015). Violencia y memoria indígena en Cauca y La Guajira. *Memoria y Sociedad*, 19(38), 24-40. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.mys19-38.vmic>
- Ardila, G. (2009). Cambio y permanencia en el Caribe colombiano tras el contacto con Europa: una mirada desde La Guajira. En H. Calvo-Stevenson y A. Meisel-Roca (ed.), *Cartagena de Indias en el siglo XVI* (pp. 35-68). Banco de la República de Colombia.
- Arendt, H. (1994). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Aretxaga, B. (2003). Maddening states. *Annual review of anthropology*, 32(1), 393-410. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093341>
- Armijo Reyes, A. (2020). Entre el clientelismo y el reforzamiento de vínculos familiares: el compadrazgo en las familias indígenas del valle de Melipilla (Chile, 1780-1810). *Fronteras de la Historia*, 25(1), 122-146. <https://doi.org/10.22380/20274688.844>
- Austin, J. (1996). *Cómo hacer cosas con palabras*. Editorial Paidós.
- Auyero, J. (2012). *Patients of the State: The Politics of Waiting in Argentina*. Duke University Press.
- Ávila, A. y Guerra, C. (2012). Frontera La Guajira y Cesar-Zulia. En A. Ávila (ed.), *La frontera caliente entre Colombia y Venezuela* (pp. 347-423). Editorial Debate-Corporación Nuevo Arco Iris.
- Bajtín, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI.
- Balibar, É. (2012). Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía. *Enrahonar: Quaderns de Filosofia*, (48), 9-29. <https://www.raco.cat/index.php/Enrahonar/article/download/253003/339748>.
- Barrera Monroy, E. (1988). Guerras hispano wayuu del siglo XVIII. *Universitas humanística*, 17(29), 122-143. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/9974>
- Barrera Monroy, E. (1990). La rebelión Guajira de 1769: algunas constantes de la Cultura Wayuu y razones de su pervivencia. *Credencial Historia*, (6), s.p.

<https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-6/la-rebelion-guajira-de-1769>

- Basso, K. H. (1988). "Speaking with Names": Language and Landscape among the Western Apache. *Cultural Anthrcpology*, 3(2), 99-130.
<https://doi.org/10.1525/can.1988.3.2.02a00010>
- Basso, K. H. (1990). *Western Apache language and culture: essays in linguistic anthrcpology*. University of Arizona Press.
- Bauman, R. and Briggs, C. (1990). Poetics and performances as critical perspectives on language and social life. *Annual review cf Anthrcpology*, 19(1), 59-88.
<https://doi.org/10.1146/annurev.an.19.100190.000423>
- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia*. Taurus.
- Benjamin, W. (2024). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ediciones Godot.
- Benveniste, É. (1971). *Problemas de lingüística general* (Vol. 2). Siglo XXI.
- Bhabha, H. K. (1983). The Other Question... *Screen*, 24(6), 18-36. <https://doi.org/10.1093/screen/24.6.18>
- Bishara, A. (2017) Sovereignty and popular sovereignty for Palestinians and beyond. *Cultural Anthrcpology*, 32(3), 349-358. <https://doi.org/10.14506/ca32.3.04>
- Blaser, M. (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible?. *Anthrcpologica*, 36(41), 117-144.
<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/19242>
- Blaser, M. y De la Cadena, M. (2018). Introduction. Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds. In M. Blaser y M. De la Cadena (eds.), *A World cf many Worlds* (pp.1-22). Duke University Press.
- Bocarejo, D. (2015). *Tipologías y tcpologías indígenas en el multiculturalismo colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Pontificia Universidad Javeriana-Universidad del Rosario.
- Bonet, J., Pérez, G. y Ayala, J. (2014). Contexto histórico y evolución del SGP en Colombia. *Documentos de trabajo sobre economía regional*, (205), 1-72.
[10.13140/RG.2.2.10598.01606](https://doi.org/10.13140/RG.2.2.10598.01606)
- Bonilla, Y. (2017). Unsettling Sovereignty. *Cultural Anthrcpology*, 32(3), 330-339.
<https://doi.org/10.14506/ca32.3.02>

- Bourdieu, P. (2008). *¿Qué significa hablar?: Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal.
- Bourdieu, P. y Teubner, G. (2000). *La fuerza del derecho*. Siglo del Hombre Editores.
- Briggs, C. (2004). Theorizing modernity conspiratorially: Science, scale, and the political economy of public discourse in explanations of a cholera epidemic. *American Ethnologist*, 31(2), 164-187. <https://doi.org/10.1525/ae.2004.31.2.164>
- Bucholtz, M. (2016). On being called out of one's name: Indexical bleaching as a technique of deracialization. In H. S. Alim, J. R. Rickford, and A. F. Ball (eds.). *Raciolinguistics: How Language Shapes Our Ideas About Race* (pp. 273-289). Oxford University Press.
- Burguete, A. y Mayor, A. (2010) Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En M. Gonzáles, A. Burguete y P. Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (pp. 117-136). FLACSO-GTZ-IWGIA-CIESAS-UNICH.
- Campos García, A. (2012). Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario. *Revista Universidad de la Habana*, (273), 184-199.
- Campos Umbarila, A. (2020). El contrabando de sueños y el tejido de sangre: una lectura ontológica de la poesía de Vito Apüşhana. *Visitas al patio*, 14(2), 24-41. <https://doi.org/10.32997/RVP-vol.14-num.2-2020>
- Captain, D. y Captain, L. (2005). *Diccionario básico ilustrado; Wayuunaiki-Español; Español-Wayuunaiki* (1a ed.). Editorial Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados.
- Carabalí Angola, A. (2020). *El camino de los indios vivos: tres aproximaciones para una antropología del territorio Wayuu, dinámicas territoriales, morfologías sociales y configuraciones culturales entre los indígenas Wayuu*. Universidad de La Guajira.
- Caraballo Acuña, V. (2022). "Como sin querer la cosa". Insinuaciones e indeterminación en los encuentros entre esmeralderos y esmeraldas en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 58(1), 235-259. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2046>
- Carranza Jiménez, D. C. (14 de abril de 2020). CIDH pide a Venezuela investigar excesos de la guardia bolivariana contra indígenas en La Guajira. *AA*.

<https://www.aa.com.tr/es/mundo/cidh-pide-a-venezuela-investigar-excesos-de-la-guardia-bolivariana-contra-ind%C3%ADgenas-en-la-guajira/1803725>

- Castro Neira, Y. (2005) Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos. *Política y cultura*, (23), 181-194.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26702311>
- Castro Neira, Y. (2021). Viejas y nuevas formas de control migratorio en tiempos del Covid 19. El caso de la frontera de México-EE. UU. *Périplos: Revista de Estudos sobre Migrações*, 5(1), 28-52.
https://periodicos.unb.br/index.php/obmigra_periplos/article/view/34780
- Cattelino, J. (2008). *High stakes: Florida Seminole gaming and sovereignty*. Duke University Press.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2010). *La masacre de Bahía Portete. Mujeres Wayuu en la mira*. Taurus.
- Chacín, H. (2016). *Asombros del pueblo wayuu*. Fondo Editorial UNERMB.
- Chávez Gonzáles, O. J. (2004). *Impactos socio ambientales ocasionados por la actividad extractiva de carbón sobre el pueblo wayuu del municipio Mara del estado Zulia* [Tesis de maestría, FLACSO-Sede Ecuador] Repositorio Digital FLACSO Ecuador.
- Chowdhury, N. S. (2014). "Picture-Thinking": Sovereignty and Citizenship in Bangladesh. *Anthropological Quarterly*, 87(4), 1257-1278.
- Chu, J. Y. (2010). *Cosmologies of credit: Transnational mobility and the politics of destination in China*. Duke University Press.
- Cody, F. (2020). Metamorphoses of Popular Sovereignty: Cinema, Short Circuits, and Digitalization in Tamil India. *Anthropological Quarterly*, 93(2), 57-88.
<https://doi.org/10.1353/anq.2020.0026>
- Cortés García, C. M. (2016). *Representaciones sociales del cáncer de cuello uterino en mujeres Wayuu, en prestadores de servicios de salud y en tomadores de decisión del municipio de Uribia del departamento de La Guajira, Colombia* [Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá]. Repositorio Institucional Universidad Nacional de Colombia.

- Cortés, S., Pérez Mejía, A. M., Ruiz Rodgers, N. y Botero Orozco, E. (2014). *Una geografía hecha a mano. Historia natural y paisajes de la Guajira, región del Catatumbo y del páramo de Tamá*. Banco de la República de Colombia.
- DANE. (2005). Censo Nacional de población y vivienda 2005. Departamento Administrativo Nacional de Estadística, Colombia.
- DANE. (2018). Censo Nacional de población y vivienda 2018. Departamento Administrativo Nacional de Estadística, Colombia.
- DANE. (2020). La información del DANE en la toma de decisiones de los departamentos. La Guajira. www.dane.gov.co/files/investigaciones/planes-desarrollo-territorial/050220-Info-Gobernacion-La-Guajira.pdf
- Das, V. y Poole, D. (eds.). (2004). *Anthrcpology in the Margins cf the State*. School of American Research Press.
- De Coulanges, F. (2020). *La ciudad antigua*. Editorial Temis.
- De Genova, N. (ed.). (2017). *The borders cf “Eurcpe”: autonomy cf migration, tactics cf bordering*. Duke University Press.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond “Politics”. *Cultural anthrcpology*, 25(2), 334-370.
<https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- De la Cadena, M. y Starn, O. (2009). Indigenidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa*, (10), 191-223.
<https://doi.org/10.25058/20112742.359>
- De la Pedraja, R. (1981). La Guajira en el siglo XIX: Indígenas, contrabando y carbón. *Desarrollo y Sociedad*, (6), 329-359. <https://doi.org/10.13043/dys.6.5>
- De la Peña, G. (1999). Notas preliminares sobre la “ciudadanía étnica”. En A. J. Olvera (coord.), *La sociedad civil: de la teoría a la realidad* (pp. 283–304). El Colegio de México.
- De Saussure, F. (1983). *Curso de lingüística general*. Alianza Editorial.
- De Ville, J. (2012). Deconstructing the Leviathan: Derrida’s The Beast and the Sovereign. *Societies*, 2(4), 357-371. <https://doi.org/10.3390/soc2040357>
- Delgado Rodríguez, C. A. (2012). ¿Los animales son mis abuelos o son parte de una organización política? A propósito de las metáforas en la educación intercultural

- bilingüe wayúu. *Forma y Función*, 25(2), 161-184.
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/73331>
- Derrida, J. (1975). *La diseminación*. Editorial Fundamentos.
- Derrida, J. (1982). 'Diférance', in *Margins of Philosophy*. University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1995). *Dar (ei) tiempo: I. La moneda falsa*. Ediciones Paidós.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2009). *El monolingüismo del otro: o la prótesis de origen*. Ediciones Manantial.
- Derrida, J. (2010). *La bestia y el soberano* (Vol.1). Ediciones Manantial.
- Derrida, J. (2012). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Routledge.
- Derrida, J. (2018). *Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad*. Tecnos.
- Diario del Norte. (13 de noviembre de 2024). Se presenta un nuevo bloqueo por comunidades wayuú en la vía Riohacha - Maicao. *Diario del Norte*.
<https://diariodelnorte.net/judiciales/se-presenta-un-nuevo-bloqueo-por-comunidades-wayuu-en-la-via-riohacha-maicao/>
- Echeverri, J. (2003). El contacto y la configuración de la identidad wayuu: un recuento de interacciones pasadas y presentes. *Boletín de Antropología*, 17(34), 80-92.
- Echeverri, J. y Acevedo, L. (2018). Pensando a través de la errancia: travesías y esperas de viajeros africanos en Quito y Dakar. *Antípoda*, (32), 105-123.
<https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.05>
- Eiss, P. K. (2011). Indigenous Sovereignty Under and After Spanish Rule [Review of *Freedom Bound: Law, Labor, and Civic Identity in Colonizing English America, 1580–1865*, by Christopher Tomlins]. *The William and Mary Quarterly*, 68(4), 713–719. <https://doi.org/10.5309/willmaryquar.68.4.0713>
- Epiayu, A. (11 de junio 2021). *¿Te atreverías a grabar un video y hablar sobre lo que sabes, de la historia, de la Nación Wayuu?* [Video]. Facebook.
<https://www.facebook.com/watch/?v=10225733477341477>
- Escobar Quiroga, J. C. (2022). *Los imaginarios geográficos en la cartografía de La Guajira* [Tesis de maestría, Universidad de Antioquia]. Repositorio Institucional Universidad de Antioquia.

- Escudero, I. (23 de agosto de 2021). El valor de las plantas y rituales del pueblo Wayuu durante la pandemia. *Salud con lupa*. <https://saludconlupa.com/noticias/el-valor-de-las-plantas-y-rituales-del-pueblo-wayuu-durante-la-pandemia/#:~:text=Cuando%20la%20covid%2D19%20ya,con%20su%20medicina%20y%20mascarillas>.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Columbia University Press.
- Farías Montiel, J. Cinco poemas inéditos de Dulce diosa de los ríos. *Latin American Literature Today*, 1(10). s.p.
<https://latinamericanliteraturetoday.org/es/2019/05/five-unpublished-poems-dulce-diosa-de-los-rios-jayariyu-farias-montiel/>
- Fassin, D. (2011). Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times. *Annual Review of Anthropology*, 40, 213-226.
<https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145847>
- Ferre, M. (2004). Deterritorialized Citizenship and the Resonances of the Sierra Leonean State. In V. Das, y D. Poole (eds.), *Anthropology in the Margins of the State* (pp. 81-115). School of American research press.
- Fisher, M. (2012). What is Hauntology? *Film Quarterly*, 66(1), 16-24.
www.doi.org/10.1525/fq.2012.66.1.16
- Galemba, R. (2017). *Contraband Corridor: Making a Living at the Mexico-Guatemala Border*. Stanford University Press.
- García Gavidia, N. y Valbuena, C. (2004). Cuando cambian los sueños. La cultura wayúu frente a las iglesias evangélicas. *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 20(43), 9-28.
- Goffman, E. (1979). Footing. *Semiotica*, 25(1-2), 1-29.
<https://doi.org/10.1515/semi.1979.25.1-2.1>
- Goiticoa, A. (1878). *La Goagira y los puertos de occidente*. Imprenta de Espinal e hijos.
- González, F. E. (2003). ¿Colapso parcial o presencia diferenciada del Estado en Colombia?: Una mirada desde la historia. *Colombia internacional*, (58), 124-158.
<https://doi.org/10.7440/colombiaint58.2003.05>.

- González-Plazas, S. (2008). *Pasado y presente del contrabando en La Guajira. Aproximaciones al fenómeno en la región*. Editorial Universidad del Rosario.
- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco: antropologías e historias*. Prometeo Libros.
- Gordillo, G. (2009). La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas. *Revista Española de Antropología Americana*, 39(2), 247-262.
<https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0909220247A>
- Gordon, A. (2008). *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. University of Minnesota Press.
- Goulet, J. (1981). El universo social y religioso guajiro. *Montalban UCAB*, (11), 3-457.
- Graeber, D. (2015). Radical Alterity is Just Another Way of Saying “Reality” a Reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: journal of ethnographic theory*, 5(2), 1-41.
<https://doi.org/10.14318/hau5.2.003>
- Graeber, D. y Sahlin, M. (2017). *On Kings*. HAU Books.
- Grisales Hernández, M. (2021). *Gobierno delegativo: tutela y concesión en la incorporación de los motilones a la nación colombiana (1863-1983)* [Tesis de doctorado, Universidad de los Andes] Repositorio Institucional Séneca.
<https://doi.org/10.57784/1992/55585>
- Gros, C. (1999). Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina. *Análisis Político*, (36), 3-20.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/79005>
- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Fondo Editorial ICANH.
- Guerra, W. (2002). *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*. Ministerio de Cultura.
- Guerra, W. (2007). *Estudio sobre el desarrollo de la zona de integración fronteriza (ZIF) entre el departamento de La Guajira en Colombia y el estado de Zulia en Venezuela: antecedentes e identificación de temas y proyectos prioritarios*. Observatorio del Caribe Colombiano.

- Guerra, W. (2015). *El mar cimarrón: conocimientos sobre el mar, la navegación y la pesca entre los Wayuu*. Museo Arqueológico Nacional Aruba.
- Guerra, W. (2019). *Ontología wayuu: categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península de La Guajira, Colombia* [Tesis de doctorado, Universidad de los Andes]. Repositorio Institucional Séneca.
- Guerra, W., Riaño, P. y Moreno, M. (2020). *Relatos con GPS, una geografía mítica e histórica de La Guajira*. The University of British Columbia.
- Gupta, A., y Ferguson, J. (2008). Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, (7), 233-256. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81411812011>
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. Siglo XXI.
- Hale, C. R. (2005). Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. *Political and Legal Anthropology Review*, 28(1), 10-28.
- Hankins, J. and Yeh, R. (2016). To Bind and To Bound: Commensuration Across Boundaries. *Anthropological Quarterly*, 89(1), 5-30.
- Hansen, T. B. y Stepputat, F. (2006). Sovereignty Revisited. *Annual Review of Anthropology*, 35(1), 295-315.
<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123317>
- Hiernaux, D., Lindon, A. y Aguilar, M. (2006). De la espacialidad, el lugar y los imaginarios urbanos: a modo de introducción. En D. Hiernaux-Nicolas, A. Lindón Villoria, M. Aguilar (coords.), *Lugares e imaginarios en la metrópoli* (pp. 9-25). Anthropos-UAM.
- Holston, J. (2011). Contesting Privilege With Right: The Transformation of Differentiated Citizenship in Brazil. *Citizenship Studies*, 15(3-4), 335-352.
<https://doi.org/10.1080/13621025.2011.565157>
- Horton, S. B. (2020). Introduction. Paper trails: Migrants, bureaucratic inscription, and legal recognition. In S. B. Horton and J. Heyman (eds.), *Paper trails: Migrants, Documents, and Legal Insecurity* (pp. 1-30). Duke University Press.

- Hostein, N. (2010). El pueblo wayuu de la Guajira colombo-venezolana: un panorama de su cultura. *Cuadernos de Antropología: Revista Digital Del Laboratorio de Etnología María Eugenia Bozzoli Vargas*, 20(1), 1-26. <https://doi.org/10.15517/cat.v20i0.2006>
- Hylton, F. y Durango, M. (2022). The Limits of Atlantic Revolution: Indigenous Power, Spectres of Saint-Domingue, and the Maracaibo Conspiracy of 1799. *Mundos do Trabalho*, 14, 1-22. <https://doi.org/10.5007/1984-9222.2022.e86968>
- INE. (2011). Censo Nacional de población y vivienda 2011. Instituto Nacional de Estadística, Venezuela.
- Instituto de Estudios Regionales-UdeA. (5 de febrero de 2024). *Liderazgos emergentes y crisis en la organización política wayuu* [Archivo de vídeo]. <https://www.youtube.com/watch?v=uiqd5Mn6uMU>
- Jacobsen, C. M., Karlsen, M. and Khosravi, S. (eds.). (2021). *Waiting and the Temporalities of Irregular Migration*. Routledge.
- Jaramillo, P. (2014). *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el Norte de Colombia*. Ediciones Uniandes. <http://dx.doi.org/10.7440/2014.28>
- Juri, Y. (2020). La soberanía como fundamento de la república en Jean Bodin: una perspectiva jurídica. *Scripta Mediaevalia*, 13(1), 101-119.
- Kernaghan, R. (2012). Furrows and Walls, or the Legal Topography of a Frontier Road in Peru. *Mobilities*, 7(4), 501-520. <https://doi.org/10.1080/17450101.2012.718932>
- Kernaghan, R. (2013). Readings of Time. Of Coca, Presentiment, and Illicit Passage in Peru. In M. Holbraad and M. A. Pedersen (eds.), *Times of Security. Ethnographies of Fear, Protest and the Future* (pp. 80-102). Routledge.
- Kohn, E. (2007). How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American ethnologist*, 34(1), 3-24. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.3>
- König, H. J. (1994). *En el camino hacia la nación: nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750 a 1856*. Banco de la República.
- Krasner, S. D. (2001). La soberanía perdurable. *Colombia Internacional*, 1(53), 25-42. <https://doi.org/10.7440/colombiaint53.2001.01>

- Laffite, C. (1995). *La Costa Colombiana del Caribe (1810-1836)*. Banco de la República de Colombia.
- Latour, B. (2004). Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. *Common Knowledge*, 10(3), 450-462.
<https://muse.jhu.edu/article/171401>.
- Lelièvre, M. (2017). *Unsettling Mobility: Mediating Mi'kmaq Sovereignty in Post-Contact Nova Scotia*. University of Arizona Press.
- Liffman, P. M. (2012). *Huichol territory and the Mexican nation: Indigenous ritual, land conflict, and sovereignty claims*. University of Arizona Press.
- Liffman, P. M. (2018). Historias, cronotopos y geografías wixaritari. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 39(156), 85-122. <https://doi.org/10.24901/rehs.v39i156.307>
- Liffman, P. M. (2022). Territorialización, ideología ritual y el Estado virtual de los wixaritari. *Revista Pueblos y fronteras digital*, 17, 1-32.
<https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2022.v17.548>
- Lomnitz, C. (1995). *Las salidas al laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. Editorial Planeta.
- Lomnitz, C. (1999). *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*. Editorial Planeta.
- Lomnitz, C. (2000). La construcción de la ciudadanía en México. *Metapolítica*, 4(15), 128-149.
- Lomnitz, C. (2005). Sobre reciprocidad negativa. *Revista de antropología social*, 2005, 14, 311-339. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83801412>
- Lomnitz, C. (2016). *La nación desdibujada: México en trece ensayos*. Malpaso Editorial.
- López Caballero, P. (2017). *Los indígenas de la Nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. Fondo de Cultura Económica.
- López Lopera, L. M. (2014). Figuraciones de la tierra natal: patria, nación, república. *Co-Herencia*, 11(21), 97-140. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.11.21.5>
- López Lopera, L. M. (2019). *Lugareños, patriotas y cosmopolitas: Un estudio de los conceptos de patria y nación en el siglo XIX colombiano*. Editorial Eafit.
- Lyrik Line. (s.f.). *Vito Apüshana*. <https://www.lyrikline.org/es/poemas/kataa-ou-outa-792?showmodal=es>

- Machinya, J. (2021). Migration Control, Temporal Irregularity and Waiting. Undocumented Zimbabwean Migrants' Experiences of Deportability in South Africa. In C. M. Jacobsen, M. Karlsen and S. Khosravi (eds.), *Waiting and the Temporalities of Irregular Migration* (pp. 96-112). Routledge.
- Masco, J. (2017). The Crisis in Crisis. *Current Anthropology*, 58(15), 65-76.
<https://doi.org/10.1086/688695>
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz editores.
- Mejía, E. (28 de marzo de 2020). Con rituales wayuu, se protegen del Covid-19 indígenas de La Guajira. *Esta Sucediendo*. <https://www.estasucediendo.com/con-rituales-wayuu-se-protegen-del-covid-19-indigenas-de-la-guajira/>
- Mejía, E. (15 de mayo 2023). En la Guajira han muerto 24 niños por desnutrición este año y tribunal impone multas. *El Tiempo*. www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/ninos-wayu-mueren-por-desnutricion-sancion-a-funcionarios-por-desacato-768587
- Mejía, E. (23 de julio de 2024). Cuatro días de bloqueos de línea férrea del Cerrejón: Wayús de 300 comunidades exigen consultas y compensaciones. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/bloqueos-de-linea-ferrea-del-cerrejon-wayus-de-300-comunidades-exigen-consultas-y-compensaciones-3365020>
- Mendoza, O. (8 de diciembre 2020). *4 años de resistencia de la ONG Nación Wayúu en medio de amenazas y atentados*. Indepaz. <https://indepaz.org.co/4-anos-de-resistencia-de-la-ong-nacion-wayuu-en-medio-de-amenazas-y-atentados/>
- Mittermaier, A. (2010). *Dreams that Matter. Egyptian Landscapes of the Imagination*. University of California Press.
- Molina Ríos, F. (2013). Venganza y encierro como funciones restauradoras del orden social: un enfoque simbólico-ritual del crimen en la cultura wayuu. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 473-489.
https://doi.org/10.5209/rev_NOMA.2013.42357
- Morales García, L. M., y Morales Manzur, J. C. (2007). Vecindad, integración y desarrollo: referencia a la frontera colombo-venezolana al 2006. *Aldea Mundo*, 12(24), 65-78.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=54315434007>

- Morillo, A. y Paz C. (2008). Los sueños y su importancia en el pronóstico y tratamiento de la vivienda de los wayuu en Venezuela. *Gazeta de Antropología*, (2), 1-14.
<http://hdl.handle.net/10481/6960>
- Movimiento Mujeres y Niñas Wayuu. (s.f.). *Galería*. Organización Movimiento Feminista de Niñas y Mujeres Wayuu. <https://movimientofeministawayuu.org/galeria/>
- Muehlmann, S. (2013a). *Where the river ends: contested indigeneity in the Mexican Colorado delta*. Duke University Press.
- Muehlmann, S. (2013b). *When I Wear My Alligator Boots: Narco-Culture in the U.S. Mexico Borderlands*. University of California Press.
- Nájera Nájera, M. y Lozano Santos, J. (2009). Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación, segundo velorio y segundo entierro entre los wayuu: rituales y prácticas sociales. *Boletín de Antropología*, 23(40), 11-31.
<https://doi.org/10.17533/udea.boan.6473>
- Navaro-Yashin, Y. (2012) *The make-believe space: affective geography in a postwar polity*. Duke University Press.
- Ochoa Sierra, M. (2011). *Horror sin nombre. Impacto de la entrada de los paramilitares en territorio Wayú*. Ediciones Uniandes.
- Ochoa Sierra, M. (2021) ¿Migraciones o retorno? el movimiento del pueblo indígena transnacional Wayuu. *Nómadas*, (54), 101-117.
<https://doi.org/10.30578/nomadas.n54a6>
- Ochoa Sierra, M. (2025). Soberanía móvil: la nación wayuu entre los sueños, el comercio y la política. *Revista Colombiana De Antropología*, 61(1), 1-29.
<https://doi.org/10.22380/2539472X.2957>
- ONIC. (2022). *Declaración de los pueblos indígenas plurinacionales de zonas de frontera de Colombia con Venezuela y Aruba* [Comunicado].
<https://www.onic.org.co/comunicados-osv/4540-declaracion-de-los-pueblos-indigenas-plurinacionales-de-zonas-de-frontera-de-colombia-con-venezuela-y-aruba>
- Orrantia, J. (2012). Where the Air Feels Heavy: Boredom and the Textures of the Aftermath. *Visual Anthropology Review*, 28(1), 50-69.
<https://doi.org/10.1111/j.1548-7458.2012.01110.x>

- Orsini, G. (2007). *Poligamia y contrabando: nociones de legalidad y legitimidad en la frontera guajira siglo XX*. Ediciones Uniandes.
- Ortíz Fonseca, J. y Perneth, L. L. (2024). La Guajira: entre la configuración de zonas de sacrificio y la protección integral del territorio. Transiciones, movilización ciudadana y cambios institucionales. En M. Glave, S. Higuera, L. López Garnier y M. Bravo (eds.), *Transiciones, movilización ciudadana y cambios institucionales: lecciones desde territorios con minería a gran escala en el Perú, Colombia y Chile* (pp. 137-185). GRADE.
- Parsons, H. (2010). No Option but to Go: Poetic Rationalization and the Discursive Production of Mexican Migrant Identity. *Language & Communication*, 30(2), 90-108. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2009.07.001>
- Paz Reverol, C. L. (2017). “Hacer los sueños”. Una perspectiva wayuu. *EntreDiversidades*, 1(9), 277-287. www.doi.org/10.31644/ED.9.2017.d01
- Paz Reverol, C. L. (2019). *Pueblo wayuu; rebeliones, comercio y autonomía. Una perspectiva histórico-antrcpológica*. Ediciones Abya Yala.
- Pelkmans, M. (2013). Powerful documents: passports, passages, and dilemmas of identification on the Georgian-Turkish border. In J. Lauth Bacas and W. Kavanagh (eds.), *Border Encounters. Asymmetry and Proximity at Europe's Frontiers* (pp. 90-107). Berghahn Books.
- Peralta, M., Serrano, C., Prieto, C., Ortega, M., Arias, G., Barajas, C. y Rojas, J. (2011). *La Guajira en su laberinto. Transformaciones y desafíos de la violencia* (Informe n° 12). Fundación Ideas Para la Paz. <https://storage.ideaspaz.org/documents/5c350914c2f0d.pdf>
- Pérez, L. A. (2004). Los wayuu: tiempos, espacios y circunstancias. *Espacio abierto*, 13(4), 607-630. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12213405>
- Perrin, M. (1990). La lógica de las claves de los sueños. Ejemplo guajiro. En M. Perrin (coord.), *Antrcpologías y experiencias del sueño* (pp. 79-92). Ediciones Abya-yala.
- Perrin, M. (1992). *El camino de los indios muertos. Mitos y símbolos guajiros*. Monte Ávila.

- Piedrahita Arcila, I. y Sánchez González, E. (2021). Rostros de la estatalidad en Medellín, 1987-1995. Una aproximación teórica y metodológica para estudiar al Estado. *Estudios políticos*, (61), 23-46. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n61a02>
- Pineda, E. y Ávila, K. (2019). Aproximaciones a la migración colombo-venezolana: desigualdad, prejuicio y vulnerabilidad. *Clivaje. Estudios Y Testimonios Del Conflicto Y El Cambio Social*, (7), 46-97.
<https://doi.org/10.1344/CLIVATGE2019.7.3>
- Polo Acuña, J. (2005). Contrabando y pacificación indígena en la frontera colombo-venezolana de la Guajira (1750-1820). *América Latina en la Historia Económica*, (24), 87-130. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279122686005>
- Polo Acuña, J. (2011). Los indígenas de la Guajira en la independencia de las provincias caribeñas de la Nueva Granada: una aproximación. *Memoria y Sociedad*, 15(30), 21-37. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysociedad/article/view/8273>
- Polo Acuña, J. (2012). *Indígenas, poderes y mediaciones en La Guajira en la transición de la colonia a República (1750-1850)*. Ediciones Uniandes.
- Ponte Iglesias, M. T. (2013). Derechos Humanos y Pueblos Indígenas de Venezuela. *Dereito: Revista jurídica Da Universidade De Santiago De Compostela*, 22, 499-531.
<https://revistas.usc.gal/index.php/dereito/article/view/1206>
- Postero, N. (2007). *Now We are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford University Press.
- Postero, N. y Fabricant, N. (2019). Indigenous Sovereignty and the New Developmentalism in Plurinational Bolivia. *Anthropological Theory*, 19(1), 95-119.
<https://doi.org/10.1177/1463499618779735>
- Povinelli, E. A. (2001). Radical worlds: The anthropology of incommensurability and inconceivability. *Annual review of anthropology*, 30(1), 319-334.
<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.30.1.319>
- Povinelli, E. A. (2002). *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Duke University Press.
- Povinelli, E. A. (2011). The governance of the prior. *Interventions*, 13(1), 13-30.
<http://dx.doi.org/10.1080/1369801X.2011.545575>

- Puerta Silva, C. (2010). El proyecto del Cerrejón: un espacio relacional para los indígenas wayuu, la empresa minera y el Estado colombiano. *Boletín de Antropología*, 24(41), 149-179.
- Puerta Silva, C. (2020). La crisis venezolana y la crisis alimentaria wayuu en Colombia. *Estudios Políticos*, (57), 92-114. www.doi.org/10.17533/udea.espo.n57a05
- Puerta Silva, C. (2022). Los mapas del hambre: los wayuu de la Guajira colombiana en la intersección de las geografías de la riqueza y de la exclusión. En C. E. Piazzini Suárez y V. Montoya Arango (Eds.), *Cartografías, mapas y contramapas* (pp. 154–202). Fondo Editorial FCSH Universidad de Antioquia.
- Quintero, M. W., Quintero, R. A. y Quintero, V. (2000). Orígenes históricos de Sinamaica. *Boletín de la academia nacional de la historia*, 83(331), 120-178.
- Ramírez Boscán, K. (2007). *Desde el desierto: notas sobre paramilitares y violencia en territorio wayuu de la media Guajira*. Cabildo Wayuú Nóüna de Campamento.
- Ramírez S. (2005). Las encrucijadas de la integración: el caso de la frontera colombo-venezolana. En S. Ramírez y Convenio Andrés Bello (coords.). *Siete cátedras para la integración* (pp. 67-128). Universidad Nacional de Colombia-Cátedra Andrés Bello.
- Ranchería Jareena. (2011). ¿Qué significa Jepira?, Asociación de Hospedajes y Restaurantes Cabo de la Vela. <https://cabodelavela.org/noticias/>
- Rappaport, J. (2004). La geografía y la concepción de la historia de los nasa. En A. Surrallés y P. García Hierro (ed.), *En Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, (pp.173-186). IWGIA.
- Renoldi, B. (2013). Fronteras que caminan: relaciones de movilidad en un límite trinacional. *Revista Transporte y Territorio*, (9), 123-140. <https://doi.org/10.34096/rtt.i9.307>
- Renoldi, B. (2015). Estados posibles: travesías, ilegalismos y controles en la Triple Frontera. *Etnográfica*, 19(3), 417-440. <https://doi.org/10.4000/etnografica.4049>
- Rodríguez, C. (2011). *Citizens' Media Against Armed Conflict: Disrupting Violence in Colombia*. University of Minnesota Press.

- Román Fernández, M. (agosto de 2016). Wattakuway, el caminante de Wüinñpümüin. *Wayuunaki. El periódico de los pueblos indígenas*.
<https://issuu.com/mmejiasv/docs/agosto16>
- RTVC. (1 de junio de 2021). Capturan policía activo por caso de feminicidio de una mujer wayuu. *Radio Nacional de Colombia*.
<https://www.radionacional.co/actualidad/judicial/capturan-policia-activo-por-caso-de-feminicidio-de-una-mujer-wayuu>
- Rubiano Atehortúa, M. J. (2022). *Brindar el alimento y la comida: cambios del rol femenino dentro del parentesco wayuu y sus implicaciones sobre los cuidados alimentarios concedido* [Trabajo de grado profesional, Universidad de Antioquia]. Repositorio Institucional-Universidad de Antioquia.
- Rutherford, D. (2003). *Raiding the Land of the Foreigners*. Princeton University Press.
- Rutherford, D. (2012). *Laughing at Leviathan: Sovereignty and Audience in West Papua*. University of Chicago Press.
- Saether, S. A. (2005). *Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*. Fondo Editorial ICANH.
- SAIME. (2016). *Nuevo sistema SAIME*. Gobierno Bolivariano de Venezuela.
<https://info.saime.gob.ve/noticia/280>
- Guajira360°. (2018). *La importancia del sector extractivo en la Guajira*. Guajira360°. Centro de pensamiento para el desarrollo. <https://guajira360.org/la-importancia-del-sector-extractivo-la-guajira/>
- Salazar Carreño, R. (2019). El compadrazgo de esclavos en el siglo XVIII en la parroquia de Nuestra Señora del Socorro (Nuevo Reino de Granada). *Anuario de Estudios Americanos*, 76(2), 467-494. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2019.2.03>
- Saler, B. (1987). “Los wayú (guajiro)”, en *Los aborígenes de Venezuela*. Fundación La Salle-Monte Ávila Editores.
- Salter, M. (2008). When the Exception Becomes the Rule: Borders, Sovereignty, and Citizenship. *Citizenship Studies*, 21(4), 365–380.
<http://dx.doi.org/10.1080/13621020802184234>
- Sánchez Romero, J. (14 de noviembre de 2024). “Mi mamá tenía 15 cuando me parió; mi papá, 63”: senadora Martha Peralta compartió su historia sobre el matrimonio

- infantil. *Infobae*. <https://www.infobae.com/colombia/2024/11/14/en-debate-sobre-prohibicion-de-matrimonio-infantil-la-senadora-martha-peralta-compartio-su-historia-mi-mama-tenia-15-cuando-me-pario-mi-papa-63/>
- Sánchez, L. G. (2018). Vito Apüshana: de Woumain al Wallmapu y de allí hasta las Rocosas. *Latin American Literature Today*, 1(7), s.p.
<https://latinamericanliteraturetoday.org/es/2018/07/vito-apushana-woumain-wallmapu-and-there-rockies-juan-guillermo-sanchez/>
- Sánchez, R. (2016). *Dancing Jacobins: A Venezuelan Genealogy of Latin American Populism*. Fordham University Press.
- Sassen, S. (2016). Incompletud y la posibilidad de hacer. ¿Hacia una ciudadanía desnacionalizada?. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 61(226), 107-139. [www.doi.org/10.1016/S0185-1918\(16\)30005-8](http://www.doi.org/10.1016/S0185-1918(16)30005-8)
- Schmitt, C. (2009). *Teología Política*. Editorial Trotta.
- Schwartz, S. (2021). Wind Extraction? Gifts, Reciprocity, and Renewability in Colombia's Energy Frontier. *Economic Anthropology*, 8(1), 116-132.
<https://doi.org/10.1002/sea2.12192>
- Schwarz, T. (2016). “I won’t naturalize foreigners like crazy”: The Naturalization Campaign in Venezuela, 2004-2006. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, (101), 33-54. <https://doi.org/10.18352/erlacs.10093>
- Scott, J. C. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press.
- Scott, J. C., Tehranian, J. and Mathias, J. (2002). The Production of Legal Identities Proper to States: The Case of the Permanent Family Surname. *Comparative Studies in Society and History*, 44(1), 4-44. <https://doi.org/10.1017/S0010417502000026>
- Serje, M. (2011). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Ediciones Uniandes.
- Shehadeh, R. (2010). *Palestinian walks: notes on a vanishing landscape*. Profile Books.
- Siegel, J. T. (1997). *Fetish, Recognition, Revolution*. Princeton University Press.
- Silverstein, M. (2005). Axes of Evals: Token versus Type Interdiscursivity. *Journal of Linguistic Anthropology*, 15(1), 6–22. <https://doi.org/10.1525/jlin.2005.15.1.6>

- Simanca Pushaina, E. (2004). *Manifiesta no saber firmar. Nacido: 31 de diciembre*. Editorial Antillas.
- Simanca Pushaina, E. (25 de julio del 2018). *Busco chinita para que me haga los cficios*. Las 2 Orillas. <https://www.las2orillas.co/busco-chinita-para-que-haga-los-oficios/>
- Simanca Pushaina, E. (20 de noviembre del 2024). “De las candidas Eréndiras y las senadoras desalmadas”. *Diario del Norte*. <https://diariodelnorte.net/opinion/de-las-candidas-erendiras-y-las-senadoras-desalmadas/>
- Simpson, A. (2014). *Mohawk interruptus: Political life across the borders cf settler states*. Duke University Press.
- Star, S. L. y Griesemer, J. R. (1989) Institutional ecology, 'translations' and boundary objects: Amateurs and professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, *Social Studies cf Science*, 19(3), 387-420.
<http://www.jstor.org/stable/285080?origin=JSTOR-pdf>
- Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical Proposal. En Making Things Public: Atmospheres of Democracy. In B. Latour and P. Weibel (eds.), *Making Things Public* (pp. 994–1003). MIT Press.
- Stengers, I. y Pignarre, P. (2018). *La brujería capitalista: prácticas para prevenirla y corjurarla*. Hekht libros.
- Stewart, K. (2003). “Arresting Images”, in P. R, Matthews and D. McWhirter (eds.), *Aesthetic Subjects* (pp.431-438). University of Minnesota Press.
- Stewart, K. (2007). *Ordinary Affects*. Duke University Press.
- Strassler, K. (2010). *Refracted Visions: Popular Photography and National Modernity in Java*. Duke University Press.
- Strathern, M. (2004). *Partial Connections*. AltaMira Press.
- Strathern, M. (2018). Persons and Partible Persons. In M. Candea (ed.), *Schools and styles cf anthropological theory* (pp. 236-246). Routledge.
- Sturm, C. (2017). Reflections on the anthropology of sovereignty and settler colonialism: lessons from native North America. *Cultural Anthropology*, 32(3), 340-348.
- Suárez, M. (2017). La política del despojo: el conflicto territorial del pueblo yukpa de la Sierra de Perijá (Venezuela). *Trayectorias Humanas Trascontinentales*, (1), 37-52.
<https://doi.org/10.25965/trahs.141>

- Suaza Estrada, E. J. y Martínez Márquez, W. (2016). Tipologías y patologías de Estado. Otra lectura frente a la formación y prácticas de lo estatal. *Estudios políticos*, (48), 52-72. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n48a04>
- Taussig, M. (2011). *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own*. University of Chicago Press.
- Taussig, M. (2012). *The nervous system*. Routledge.
- Taussig, M. (2015). *La magia del Estado*. Siglo XXI.
- Torpey, J. C. (2000). *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State*. Cambridge University Press.
- Trejos Rosero, L. F. (2017). Narcotráfico en la región Caribe. *Friedrich-Ebert-Stiftung Colombia*, (1), 1-15. <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/kolumbien/13202.pdf>
- Trouillot, M. R. (2003). *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*. Palgrave Macmillan.
- Ulloa, A. (2010). Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación. En M. Gonzáles, A. Burguete y P. Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (pp.117-136). FLACSO-GTZ-IWGIA-CIESAS-UNICH.
- Uribe de Hincapié, M. T. (1998). Las soberanías en vilo en un contexto de guerra y paz. *Estudios Políticos*, (13), 11-37. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.16280>
- Uribe de Hincapié, M. T. (2023). *Un país por descifrar: Colombia, 1985-1987*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Uribe, S. (2017). *Frontier road: power, history, and the everyday State in the Colombian Amazon*. Wiley-Blackwell.
- Valencia Martínez, V. M. (2023). *Geografía alimentaria del pueblo wayuu en la frontera: redes, alimentos y materialidades* [Tesis de maestría, Universidad de Antioquia]. Repositorio Institucional-Universidad de Antioquia.
- Valenzuela, S. (21 de julio de 2015). Entre 2014 y 2015 van 1.351 feminicidios: Medicina Legal. *El Colombiano*. <https://www.elcolombiano.com/colombia/entre-2014-y-2015-van-1-351-feminicidios-medicina-legal-1-IC2352039>
- Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*. University of Chicago Press.

- Vasco, L. G. (mayo de 2011). Constitución del 91: integración jurídica de las sociedades indígenas a la sociedad nacional colombiana [Sesión de conferencia]. En N. Granados Uribe y C. Mamián (moderadores), *Etnicidad, desigualdad y diversidad: 20 años de la Constitución del 91*. Universidad Externado de Colombia.
- Vásquez Martínez, F. (22 de agosto de 2024). *Modos de ser, sistema de conocimiento y relaciones sociales en el espacio-tiempo Ayuu'jk* [Sesión de conferencia]. Conferencias INER-Universidad de Antioquia.
- Villalba Hernández, J. A. (2008). Wayú resistencia histórica a la violencia. *Historia Caribe*, 5(13), 45-64. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93751303>
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti*, 2(1), 3–22. <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1010>
- Wanjirawa. (17 de septiembre de 2017). *Un solo territorio Wayuu-Añuu y la farsa de la frontera Colombia-Venezuela*. Pueblos en camino. <https://pueblosencamino.org/?p=1772>
- Yeh, R. (2016). Commensuration in a Mexican border city: currencies, consumer goods, and languages. *Anthropological Quarterly*, 89(1), 63-91. doi:10.1353/anq.2016.0016
- Yeh, R. (2017). Visas, jokes, and contraband: Citizenship and sovereignty at the Mexico–US border. *Comparative Studies in Society and History*, 59(1), 154-182. <https://www.jstor.org/stable/26293563>
- Yeh, R. (2018). *Passing: Two publics in a Mexican border city*. University of Chicago Press.
- Yeh, R. (2019). Narrative Flight: Comics, Cartels, and Crowds Across 40 Years of Crisis in Mexico. *Anthropological Quarterly*, 92(4), 1229-1260. doi:10.1353/anq.2019.0067.
- Yeh, R. (2021). Anacleto. El tiempo y el don en una ruta del transporte público (Tijuana, México). *Revista de Antropología Y Sociología: Virajes*, 23(1), 48–64. <https://doi.org/10.17151/rasv.2021.23.1.4>
- Zambrano, Á. (31 de julio de 2023). La historia de las rebeldes de La Guajira que luchan contra el matrimonio infantil. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/judicial/la-historia-de-las-rebeldes-de-la-guajira-que-luchan-contra-el-matrimonio-infantil/>

Zamorano Villarreal, G. (2017). *Indigenous Media and Political Imaginaries in Contemporary Bolivia*. University of Nebraska Press.