

Edimer Leonador Latorre-Iglesias

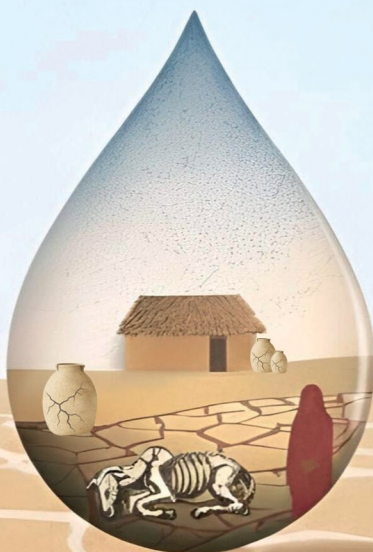
Sirley Solano Cótes

Cynthia Bonivento

Julián Gabriel Blanco Molinares

# TERRITORIO SEDIENTO

Una aproximación socio-jurídica  
a los clanes Wayuu



Instituto Latinoamericano de Altos Estudios





**Territorio sediento:**  
Una aproximación socio-jurídica  
a los clanes Wayuu



**Territorio sediento:**  
**Una aproximación socio-jurídica**  
**a los clanes Wayuu**

**Edimer Leonardo Latorre-Iglesias**  
**Sirley Solano Cotes**  
**Cynthia Bonivento**  
**Julián Gabriel Blanco Molinares**

Queda prohibida la reproducción por cualquier medio físico o digital de toda o una parte de esta obra sin permiso expreso del Instituto Latinoamericano de Altos Estudios –ILAE–.

Publicación sometida a evaluación de pares académicos, mediante el sistema de “doble ciego”, requisito para la indexación en la Web of Science de Clarivate (*Peer Review Double Blinded*).

Esta publicación está bajo la licencia Creative Commons

Reconocimiento - NoComercial - SinObraDerivada 4.0 Unported License.

*Reproduction by any physical or digital means of all or part of this work is prohibited without express permission from ILAE.*

*Publication submitted to evaluation by academic peers, through the “double blind” system, a requirement for indexing in the Clarivate Web of Science (Peer Review Double Blinded).*

*This publication is licensed under the Creative Commons license.*

*Attribution - Non-Commercial - No Derivative Work 4.0 Unported License*



ISBN 978-628-7661-80-6

- © EDIMER LEONARDO LATORRE-IGLESIAS, 2025
- © SIRLEY SOLANO COTES, 2025
- © CYNTHIA BONIVENTO, 2025
- © JULIÁN GABRIEL BLANCO MOLINARES, 2025
- © Instituto Latinoamericano de Altos Estudios –ILAE–, 2025

Derechos patrimoniales exclusivos de publicación y distribución de la obra  
*Exclusive property rights of publication and distribution of the work*  
Cra. 18 # 39A-46, Teusaquillo, Bogotá, Colombia  
PBX: (571) 601 232-3705  
[www.ilae.edu.co](http://www.ilae.edu.co)

Revisión de textos y composición / *Text revision and composition*  
HAROLD RODRÍGUEZ ALBA [[harorudo10@gmail.com](mailto:harorudo10@gmail.com)]  
Diseño de carátula / *Cover design*  
ALDRIN A. VILCHEZ QUINTERO

Editado en Colombia  
*Published in Colombia*

## **CONTENIDO**

|                                                        |     |
|--------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUCCIÓN                                           | 11  |
| CAPÍTULO PRIMERO                                       |     |
| CRISIS AMBIENTAL Y TERRITORIOS EN DISPUTA              | 15  |
| I. Los Wayuu: Clanes y conflictividad                  | 17  |
| II. Metodología: La voz de los mayores                 | 37  |
| CAPÍTULO SEGUNDO                                       |     |
| TERRITORIO, SED Y CONFLICTO                            | 41  |
| I. Los susurros que se propagan con el viento          | 43  |
| II. Somos pastores                                     | 59  |
| CAPÍTULO TERCERO                                       |     |
| CONFLICTO Y TERRITORIO                                 | 73  |
| I. Ansiedad por el estatus                             | 75  |
| II. Clanes en movimiento                               | 83  |
| CAPÍTULO CUARTO                                        |     |
| ANTE LA LEY                                            | 101 |
| I. El discurso del derecho y el derecho en el discurso | 103 |
| II. Legalizando el pluralismo                          | 120 |
| III. El camino de la mediación intercultural           | 139 |
| CONCLUSIONES                                           | 145 |
| REFERENCIAS                                            | 151 |
| LOS AUTORES                                            | 163 |



*Somos los hombres que viven en el mundo de las sendas.  
Nosotros, también, apacentamos, también regresamos a un redil...  
y nos amamantan.  
Y somos leche del sueño, carne de la fiesta... sangre del adiós.  
Aquí, en nuestro entorno, la vida nos pastorea.*

VITO APÜSHANA



## INTRODUCCIÓN

Los resultados de investigación propenden por realizar un abordaje teórico-práctico desde una perspectiva interdisciplinar, crítica y situada, sobre el fenómeno de la crisis climática en La Guajira y sus consecuencias políticas, ambientales, culturales y económicas para el pueblo Wayuu. La aproximación al territorio y a las realidades fenoménicas del pueblo Wayuu se hace desde la imitación del tejido artesanal de la mochila Wayuu: una urdimbre de fuentes científicas, jurídicas y empíricas, entendidas desde la palabra de los mayores. Estos últimos aportes son tomados como componentes esenciales en la imagen holística que se intenta representar del problema, empleando un verdadero diálogo de saberes en la valoración de las fuentes primarias y en la construcción del texto con fuentes secundarias.

A partir de la lectura integral de este libro, es posible identificar una tesis central clara: los conflictos interclánicos en el territorio Wayuu no pueden comprenderse únicamente como disputas materiales por la tierra o el agua, sino como expresiones complejas de una crisis ecológica, histórica y socio-jurídica que atraviesa su cosmovisión, su sistema normativo propio (*Eirruku*), su relación espiritual con el territorio y la imposición de un orden jurídico moderno-colonial que continúa desconociendo la legitimidad plena del derecho indígena.

El texto sostiene la premisa de que el territorio, para el pueblo Wayuu, no es un bien inmueble ni un simple espacio físico, sino un entramado vital, simbólico, ancestral y relacional que articula pasado, presente y futuro, y que hoy se encuentra gravemente lacerado por los efectos del cambio climático, la escasez hídrica, la presión extractivista, la erosión cultural y la colonialidad jurídica persistente.

Desde esta tesis, el libro construye una argumentación interdisciplinaria que combina la socio-antropología, la teoría crítica del derecho, la hermenéutica, la sociología del conflicto y las epistemologías en clave decolonial, apoyándose tanto en la literatura académica, como en la palabra viva de las autoridades tradicionales y en las voces comunitarias recogidas mediante un trabajo de campo etnográfico. El enfoque es explícitamente hermenéutico: se trata de comprender el conflicto y el territorio, no desde categorías externas impuestas, sino desde el mundo del sentido Wayuu, desde su ley de origen, su sistema de parentesco matrilineal, su organización clánica y su relación cosmogónica con el agua, la tierra, el viento y los ancestros.

Entre sus principales aportes teóricos, se encuentra la articulación entre crisis ambiental y pluralismo jurídico. La obra no se limita a describir la sequía, la desertificación y la irregularidad de los ciclos hídricos en La Guajira; más bien, evidencia cómo estos fenómenos materiales tienen efectos directos en la intensificación de los conflictos interclánicos, en la transgresión de fronteras ancestrales, en las disputas por los recursos mínimos de subsistencia y en la reorganización forzada de las formas tradicionales de vida. El agua aparece como bien vital, sitio sagrado y motivo de disputa política al mismo tiempo. La escasez de este recurso como consecuencia de la crisis climática, funge como el detonante de profundas alteraciones en el equilibrio social Wayuu.

Otro aporte fundamental del texto radica en la conceptualización del *E'irrukuu* no como una simple “casta” en sentido Occidental, sino como una totalidad orgánica, ligada a la sangre, al vientre materno, al linaje y a la memoria ancestral. El vínculo que une a los miembros de un *E'irrukuu* es corporal, espiritual y político; lo que ocurre a un integrante repercute en la totalidad.

Desde allí, se entiende que los conflictos no son individuales sino colectivos y que la reparación, la venganza simbólica, la mediación y la justicia, también operan en una dimensión comunitaria. Esta lectura desborda las categorías jurídicas modernas e interpela de manera directa la noción liberal e individualista de sujeto de derechos. Establece un reto mayúsculo en la articulación de saberes

jurídicos al nutrirse de una tradición que en ocasiones es diametralmente opuesta a aquella del derecho Occidental.

A nivel metodológico, la obtención de los resultados de investigación se adscriben a una tradición hermenéutica crítica que prioriza la observación participante, la entrevista semiestructurada y la interpretación situada de los discursos indígenas. Esta tradición reconoce que todo conocimiento está atravesado por un lugar de enunciación y que la objetividad positivista resulta insuficiente, e incluso termina siendo una nueva forma de dominación para captar las realidades sociales, jurídicas y espirituales de los pueblos. En este sentido, la investigación asume que el conocimiento se construye en un diálogo, en relación y en reciprocidad con las comunidades, reconociendo sus saberes como fuentes legítimas de teoría y no únicamente como datos empíricos a ser analizados por la ciencia de Occidente y sus estándares estocásticos.

En cuanto a su estructura, la obra presenta una organización temática que permite al lector ir comprendiendo las diferentes aristas del conflicto a medida que avanza en su proceso de lectura. Al finalizar el texto, es factible asumir un entendimiento de la interacción presente entre la crisis climática, el régimen jurídico colombiano y la resistencia histórica del pueblo guajiro. Para este fin, la obra se despliega en una arquitectura argumental de cuatro capítulos principales:

El capítulo primero, sitúa el marco general de la investigación. Allí se reflexiona sobre el reconocimiento constitucional de la diversidad étnica en Colombia, el valor sagrado del territorio para los pueblos indígenas y el vínculo histórico entre despojo, violencia y resistencia. Se expone la pregunta problema: ¿Cuáles son los problemas socio-jurídicos que se dan por el territorio entre clanes Wayuu en el marco de la problemática del cambio climático?, y a partir de ella se define el objetivo general y se presenta la metodología hermenéutica que guía toda la investigación.

El capítulo segundo adopta un tono más narrativo y poético, casi literario, donde a través de la imagen del viento y de la sequedad infinita del desierto guajiro, se construye una lectura sensible del impacto del cambio climático sobre la vida cotidiana Wayuu.

Aquí se entrecruzan las voces científicas y las voces tradicionales, demostrando cómo la crisis climática global se traduce en afectaciones concretas: hambre, desnutrición, desplazamiento forzoso, ruptura de equilibrios espirituales y fragmentaciones territoriales.

El capítulo tercero profundiza en la dimensión sociológica y antropológica de las disputas entre clanes. Se analizan las tipologías de conflicto asociadas al control del territorio, a la jerarquía, al estatus y a la ruptura de normas sociales. Se demuestra cómo el conflicto está intrínsecamente ligado a las lógicas de precedencia, subsistencia y adyacencia, y cómo la ansiedad por el reconocimiento y el poder simbólico intensifica las tensiones entre clanes. Las narraciones de los mayores y autoridades tradicionales tienen aquí un papel central, pues revelan la historicidad viva del conflicto y la memoria del despojo.

Por último, el capítulo cuarto articula la dimensión empírica anterior con una reflexión teórica y normativa, construyendo un puente entre antropología, derecho y decolonialidad. Se cuestiona quién define “la ley verdadera”, se evidencia la coexistencia conflictiva de múltiples racionalidades normativas en el territorio guajiro y se reivindica la mediación intercultural como herramienta central para la gestión de conflictos en contextos multiculturales. Se plantea, a modo de cierre, que la paz en el territorio Wayuu no puede construirse sin el reconocimiento efectivo de su derecho propio y sin una redistribución real del poder jurídico.

El lector se encontrará, entonces, ante una obra que articula territorio, sed y conflicto no como conceptos aislados, sino como dimensiones inseparables de una misma herida colectiva. Una obra que interpela al derecho, a la academia, al Estado y al mismo pueblo Wayuu, desde la palabra. Una obra que, como el viento del desierto, susurra verdades incómodas, pero profundamente necesarias.

**CAPÍTULO PRIMERO**  
**CRISIS AMBIENTAL Y TERRITORIOS EN DISPUTA**



## I. LOS WAYUU: CLANES Y CONFLICTIVIDAD

Desde la Constitución de 1991<sup>1</sup>, Colombia ha sido consagrado como un país pluriétnico y multicultural, donde hacen vida más de 100 pueblos indígenas, que hablan 64 lenguas autóctonas de diversos orígenes, que conservan en disímiles medidas sus usos y costumbres, cosmogonías y formas organizativas y un gobierno propio. Estas encuentran en este hito constitucional un reconocimiento diferenciado como comunidad de especial protección constitucional y una salvaguarda del derecho de propiedad colectiva sobre sus territorios.

Desde la perspectiva de los pueblos indígenas, que es reconocida y protegida constitucionalmente, el territorio trasciende cualquier interpretación basada en factores productivos o patrimoniales y no puede ser analizado como un simple inmueble comercial. En su lugar, es concebido como un espacio sagrado que fundamenta la ley de origen y sostiene la vida ritual y social de las comunidades. Debido a su carácter esencial para la existencia colectiva, los pueblos indígenas se han visto forzados a protegerlo en medio de conflictos armados de vieja data que han generado el despojo de sus territorios ancestrales.

El territorio es entendido entonces como un pilar de la existencia social e individual del ser indígena, y por lo tanto como un elemento decisivo para su permanencia, en tanto pueblos culturalmente diferenciados. No se limita a la tierra en sentido físico-geográfico, sino que se complementa con una relación social y cultural construida históricamente por las distintas comunidades

Desde esta perspectiva, el concepto de territorio étnico supone la preexistencia de una dimensión simbólica, erigida de manera colectiva a través de la historia, que atraviesa y define el vínculo profundo de cada pueblo con la tierra de la que emerge. Los significados otorgados a esta relación entre humanidad y naturaleza

---

1 Constitución Política de Colombia de 13 de junio de 1991, *Gaceta Constitucional* n.º 114, del 7 de julio de 1991, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1687988>].

fundamentan la garantía de la existencia histórica, social y cultural de los pueblos indígenas.

El carácter imprescriptible del derecho al territorio y su centralidad para los grupos étnicos, implica que cualquier afectación o vulneración de este derecho genere consecuencias profundas, tales como la erosión de la identidad y la eliminación sistemática de su cultura colectiva, así como la alteración de sus estructuras político-organizativas, el sino trágico de la reiterada imposibilidad de desarrollar proyectos y planes de vida, en última instancia, el riesgo de desaparición como pueblos étnicos.

En este orden de ideas, la protección de la propiedad colectiva y el aprovechamiento del territorio se erige como un requisito *sine qua non* para la garantía de derechos constitucionales conexos, tales como la identidad cultural, la autodeterminación, la participación, el gobierno propio y el *continuum* de los usos, costumbres, lenguas y tradiciones de los pueblos indígenas.

Este principio ha sido desarrollado por la jurisprudencia de la Corte Constitucional, la cual ha reconocido que la posesión ancestral de los territorios habitados por las comunidades étnicas es un criterio relevante para la configuración del derecho al territorio colectivo: “Sin embargo, cuando la comunidad pierde esa posesión por motivos ajenos a su voluntad (como por definición sucede en caso de desplazamiento forzado), el Estado mantiene la obligación de propender por la recuperación de su territorio; velar porque se haga efectivo el derecho al retorno”<sup>2</sup>.

Si bien los pueblos y comunidades étnicas disfrutan de los mismos derechos que los ciudadanos en general, tanto el Estado colombiano como otros Estados, sobre todo en el continente latinoamericano, el progresismo jurídico ha comprendido la urgencia de reconocer la particularidad de la existencia colectiva de estos grupos. De ahí que se haya creado un marco jurídico específico para

---

2 CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia T-282 de 12 de abril de 2011, M. P.: LUIS ERNESTO VARGAS SILVA, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2011/t-282-11.htm>].

asegurar su permanencia, bajo el principio de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural.

Por derechos étnicos se comprende el conjunto de prerrogativas, protecciones y facultades que corresponden a los pueblos y comunidades étnicas como sujetos colectivos de especial protección. Tales derechos se fundamentan en los usos y costumbres propios de estos pueblos. Muchos de estos han sido incorporados y reconocidos, tanto en estándares internacionales como en el ordenamiento constitucional y legal colombiano.

A raíz de la promulgación de la Ley 1448 del 2011<sup>3</sup>, fueron expedidos los decretos étnicos como elementos de una política pública orientada a garantizar el ejercicio efectivo y dirigida a la atención, protección, reparación integral y restitución de los derechos territoriales de los pueblos indígenas (Dcto. 4633 de 2011<sup>4</sup>) y de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras (Dcto. 4635 de 2011<sup>5</sup>).

Para la población indígena, el derecho fundamental al territorio se configura como un eje central de protección, puesto que de este se desprenden múltiples garantías necesarias para su desarrollo integral. Así, derechos como la autodeterminación, la educación, la lengua propia y la preservación de los usos y costumbres, tienen en el territorio indígena el escenario fundamental para su ejercicio.

A pesar de los avances normativos, en Colombia las demandas históricas de los pueblos indígenas han estado marcadas por la ne-

---

3 Ley 1448 de 10 de junio de 2011, “Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones”, *Diario Oficial* n.º 48.096, del 10 de junio de 2011, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1680697>].

4 Decreto 4633 de 9 de diciembre de 2011, “Por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas”, *Diario Oficial* n.º 48.278, del 9 de diciembre de 2011, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1547958>].

5 Decreto 4635 de 9 de diciembre de 2011, “Por el cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras”, *Diario Oficial* n.º 48.278, del 9 de diciembre de 2011, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1548336>].

cesidad de evidenciar la vulneración del territorio y del conjunto de derechos asociados a él. El reconocimiento de estos derechos en Colombia se dio en el marco de una nueva carta política, que permitió la suscripción y la adherencia de varios mecanismos de protección nacionales e internacionales que facilitaron las bases para la construcción de una política multicultural hacia estas comunidades.

De este modo, en esta nueva etapa, tanto el sistema internacional, integrado por instrumentos como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas<sup>6</sup>, el Convenio 169 de la OIT<sup>7</sup>, la Convención Americana de Derechos Humanos y la jurisprudencia interamericana, como el ordenamiento jurídico nacional, representado por la Constitución de 1991, la consulta previa y la jurisprudencia constitucional, configuran un marco amplio de protección para estas comunidades.

No obstante, puede advertirse una clara brecha entre el marco normativo de protección de los pueblos indígenas y la realidad fáctica que experimentan en Colombia. El caso de la comunidad indígena Wayuu resulta ilustrativo, pues aun contando con todos los instrumentos jurídicos señalados, ha sido afectada por hechos vulnerantes de sus derechos territoriales, tales como el desplazamiento forzoso, reconocido por la Corte Constitucional en el Auto 004 de 2009<sup>8</sup>, donde se subrayó el riesgo específico que enfrenta este pueblo en razón de su relación singular con el territorio.

La población indígena Wayuu en el departamento de La Guajira asciende a cerca de 265.000 personas, siendo este pueblo ancestral el grupo étnico más numeroso del país y representando el 44,9%

---

6 NACIONES UNIDAS – ASAMBLEA GENERAL. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, A/RES/61/295, Nueva York, 10 de diciembre de 2007, disponible en [<https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n06/512/10/pdf/n0651210.pdf>].

7 ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. *Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales*, Ginebra, OIT, 27 de junio de 1989, disponible en [[https://normlex.ilo.org/dyn/nrmlx\\_es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_INSTRUMENT\\_ID:312314](https://normlex.ilo.org/dyn/nrmlx_es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314)].

8 CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Auto 004 de 26 de enero de 2009, M. P.: MANUEL JOSÉ CEPEDA ESPINOSA, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>].

de la población total del departamento. Además, en el estado Zulia, Venezuela, habitan aproximadamente 550.000 indígenas Wayuu, siendo el 11% de la población del estado, dotando a esta comunidad de un carácter transfronterizo<sup>9</sup>. En este contexto, el pueblo indígena Wayuu adquiere una especial importancia debido a los múltiples hechos victimizantes que ha sufrido, así como a las particularidades sociodemográficas de su territorio, las cuales se ven agravadas por una deficiente infraestructura de servicios básicos y por la precarización de sus ingresos como consecuencia del avance de actividades extractivas.

En el pueblo Wayuu persiste una forma tradicional de organización política articulada a un sistema normativo propio denominado *Suküaipa Wayuu*, y una segunda forma de organización política, impuesta por el Estado, representada en la figura del cabildo gobernador. El sistema tradicional reconoce la existencia de la autoridad clanil, conformada por los *Alaülas* o tíos mayores, quienes en determinados casos actúan como palabreros o *pütchipü'ü*, los cuales cumplen la función social de mediar entre diferentes partes de un conflicto, además de sus funciones normales de sabedoras y sabedores, médicos tradicionales y autoridades espirituales *Outsü*.

Como se mencionó anteriormente, la organización política de los Wayuu también está regulada por el Decreto 1088 de 1993<sup>10</sup>, que da continuidad a la Ley 89 de 1890<sup>11</sup>, el cual establece las formas de representación política y organizativa que deben adoptar

---

9 CAMILO ANDRÉS DELGADO RODRÍGUEZ. "Reconocimiento de la diversidad lingüística en las políticas públicas. Reflexiones sobre la experiencia con los wayuu de La Guajira y con otros pueblos indígenas", en MARÍA EMILIA MONTES, CONSTANZA MOYA PARDO, ISABEL VICTORIA ROMERO CRUZ, PAOLA ISABEL MEJÍA RODRÍGUEZ, GEORGE DUEÑAS y Óscar A. Chacón Gómez (eds.). *Estudiar las lenguas y el lenguaje: Trayectorias y retos en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2021, pp. 275 a 290.

10 Decreto 1088 de 10 de junio de 1993, "Por el cual se regula la creación de las asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas", *Diario Oficial* n.º 40.914, del 11 de junio de 1993, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1221761>].

11 Ley 89 de 25 de noviembre de 1890, "Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada", *Diario Oficial* n.º 8.263, del 8 de diciembre de 1890, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1630995>].

los pueblos indígenas de Colombia. De esta manera, las figuras legales de “Autoridades Tradicionales” y “Cabildos” se convierten en la principal estructura organizativa para defender la autonomía de estos pueblos originarios.

En este marco jurídico se crean la figura de las Asambleas, que permiten la instauración de espacios autónomos de gobierno propio. De acuerdo con ALARCÓN<sup>12</sup>, la organización interna de los grupos claniles Wayuu se basa en un vínculo matrilineal, lo que implica que la sucesión de cargos y responsabilidades se realiza intergeneracionalmente a través de las mujeres. En este sistema, los tíos maternos son quienes generalmente asumen la resolución de los problemas familiares y los bienes materiales, así como el poder y el prestigio, se heredan a los sobrinos, siguiendo la línea materna. A pesar del sistema matrilineal, la figura paterna tiene un papel primordial dentro de la sociedad Wayuu, pues es el padre quien resuelve los conflictos y transfiere el prestigio a sus hijos<sup>13</sup>. Los Wayuu, aunque se estructuran en clanes basados en la línea materna, viven en una organización dispersa y no corporativa.

Este sistema ha dado lugar a 22 clanes, entre los cuales se destacan los siguientes:

**Tabla 1. Clanes Wayuu**

|                                                                                                         |                                                                                                      |                                                                                                      |                                                                                                       |                                                                                                       |                                                                                                       |                                                                                                          |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Arpushana</i><br> | <i>Epieyu</i><br> | <i>Sijona</i><br> | <i>Uriana</i><br>  | <i>Pausayu</i><br> | <i>Jusayu</i><br> | <i>Jarariyu</i><br> |
| <i>Pushaina</i><br>  | <i>Uriana</i><br> | <i>Ipuana</i><br> | <i>Urariyu</i><br> | <i>Epinayu</i><br> | <i>Jirnu</i><br>  | <i>Bouriyu</i><br>  |

Fuente: Elaboración propia.

12 JOHNNY ALARCÓN PUENTES. “La sociedad wayuu entre la quimera y la realidad”, *Gaceta de Antropología*, n.º 22, art. 21, 2006, disponible en [<https://digibug.ugr.es/handle/10481/7098>].

13 Ídem.

En el caso del pueblo Wayuu, la producción intelectual se ha orientado principalmente a describir sus dinámicas culturales y transfronterizas y la progresiva pérdida de referentes del límite territorial<sup>14</sup>, así como a analizar las desigualdades estructurales y los procesos de resistencia frente a las empresas transnacionales de extracción de carbón<sup>15</sup>.

Aunque existe una producción académica significativa sobre el pueblo Wayuu, la problemática relacionada con la defensa y el ejercicio de sus derechos territoriales, así como la efectividad de los marcos normativos nacionales e internacionales creados para su protección, no ha sido explorada de manera integral y suficiente.

En este sentido, resulta pertinente desarrollar un abordaje etnográfico desde una perspectiva que articule un enfoque social, histórico y crítico, capaz de considerar tanto la evolución jurídica de los derechos territoriales indígenas, como sus implicaciones reales en la vida comunitaria y de los elementos de la realidad indígena que emergen de la experiencia social y jurídica de la comunidad. Así, aunque a nivel nacional se ha estudiado la evolución normativa y jurisprudencial de estos derechos, a escala regional y local no se ha diagnosticado su concreción ni su implementación efectiva por parte del pueblo Wayuu.

El territorio originario del pueblo Wayuu se localiza en la península de La Guajira, cuya extensión total es de aproximadamente 13.000 km<sup>2</sup>, de los cuales cerca de 10.000 km<sup>2</sup> hacen parte de su espacio ancestral. En la concepción territorial Wayuu, este territorio

---

14 DARY MARCELA ÁNGEL RODRÍGUEZ. "Entre lo urbano y lo rural. El caso de un barrio indígena wayuu de la Baja Guajira", *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, vol. 24, n.º 1, 2022, pp. 156 a 193, disponible en [<https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/view/6516>].

15 ZOHANNY ARBOLEDA MUTIS. "Transformaciones territoriales en el sur de La Guajira: Impactos del proceso de acaparamiento territorial de la industria del carbón sobre las comunidades rurales", *Revista Controversia*, n.º 202, 2014, pp. 165 a 199, disponible en [<https://revistacontroversia.com/index.php/controversia/article/view/10>]; Ver también, VALENTINA BERARDINELLI GARZÓN. "Participación ciudadana en la sociedad wayuu: Un análisis de la influencia de cerrejón a la luz del enfoque de capacidades" (tesis de maestría), s. l., Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, disponible en [<https://tesis.pucp.edu.pe/items/bf26e486-afce-4b4a-adab-3b9572fd8523>].

se encuentra determinado por la existencia de sitios sagrados y por el reconocimiento de su relación con la naturaleza como un vínculo de filiación con otros seres. A partir de los usos del espacio, se han configurado lugares protegidos a los que se les asignan representantes míticos, prácticas rituales y formas de resguardo como ríos, lagunas y zonas donde nacen plantas tradicionales.

Este proceso de apropiación está estrechamente relacionado con prácticas que permiten la apropiación simbólica de los espacios, donde no solo se atiende el valor económico que pueda aportar o proporcionar un espacio en sí, sino a otras dimensiones que satisfagan necesidades socioculturales de la comunidad, que además permiten su reconocimiento dentro del territorio, atendiendo diferentes elementos en la escala de necesidades humanas, que no solo rescatan el carácter fisiológico, sino también existencial del mismo.

Sobre este proceso de ritualización del espacio, BYUNG-CHUL HAN anota que:

Los rituales se pueden definir como *técnicas simbólicas de instalación en un hogar*. Transforman el “*estar en el mundo*” en un “*estar en casa*”. Hacen del mundo un lugar fiable. Son en el tiempo lo que una vivienda es en el espacio. Hacen habitable el tiempo. Es más, hacen que se pueda celebrar el tiempo igual que se festeja la instalación en una casa. Ordenan el tiempo, lo acondicionan (cursiva fuera de texto)<sup>16</sup>.

Esta anotación resulta significativa al momento de reconocer el papel que la ritualización del espacio aporta para las comunidades en cuestión, enmarcando el rol que juega y dotando de un carácter diferenciador al espacio mismo, buscando la apropiación y la participación o la apropiación del mismo.

Es dentro de este universo que se manifiestan los diferentes imaginarios que constituyen la realidad del pueblo Wayuu y la complejidad que supone un acercamiento que atienda su realidad en todas sus dimensiones, puesto que una visión jurídica y/o socio-histórica que no se adentre e intente sumergirse dentro del universo de con-

---

16 BYUNG-CHUL HAN. *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*, ALBERTO CIRIA (trad.), Barcelona, Herder, 2020, p. 12.

figuraciones culturales cimentada en cientos de años de historia de este pueblo ancestral, es incapaz de construir un diagnóstico acertado que pueda contribuir al fortalecimiento de la misma y a una posible salida a las problemáticas que aquejan a la comunidad.

El investigador y lingüista RAFAEL SEGUNDO MERCADO EPIEYU propone en su estudio un acercamiento a la cultura desde un enfoque que reconoce la cosmovisión de la cultura Wayuu, pero que se propone como tarea el construir puentes entre la sociedad de la urbe, de las ciudades capitales y de las dinámicas de la vida moderna en Colombia y la cultura Wayuu.

Para lo anterior, se propone desde un estudio de caso donde propende por comprender los efectos del retorno de algunos miembros de la comunidad Wayuu desde Venezuela, producto de la crisis del vecino país a sus territorios originarios, exponiendo las consecuencias de un desconocimiento y distancia cultural entre los retornados y los miembros activos de la comunidad.

Dentro de esta reflexión se hace hincapié en todo el conjunto de bases de la comunidad no solo como un agregado étnico diferenciador, sino como el referente ético que debe guiar a las presentes y futuras generaciones, para así poder limitar la emergencia de cualquier tipo de conflictos entre los miembros de la comunidad y que, al mismo tiempo, permita a las personas saber cómo comportarse frente a diferentes situaciones.

Este proceso de contextualización se realiza mediante un relato anecdótico y tiene como objetivo brindar un sentido identitario a la comunidad frente a una problemática que, según algunos de los agentes involucrados, es producto de un proceso de desconocimiento de las raíces ideológicas e históricas de algunos participantes de la comunidad. Se rescatan tres momentos esenciales, donde según el autor:

El primer momento se trata de la época cuando nuestros antepasados vivían a partir de las comprensiones de las diferentes posiciones de las estrellas o de la luna, el canto de las aves y el vuelo de los insectos. Nuestros antepasados, cuando veían a las *potshonoi* [libélulas] jugar por los barrancos, interpretaban que en los próximos meses por ahí correrían aguas de lluvia. Si veían en la luna naciente sus

cachos inclinados hacia el sur o al norte, significaba que el verano sería intenso y tenían que buscar la manera como conseguir agua mientras llegaba el invierno. Esa era la época cuando nuestros antepasados dialogaban a partir de la manifestación de la naturaleza<sup>17</sup>.

Este relato constituye una evidencia de la relación entre el individuo que habita el espacio en función de su visión con la naturaleza, y cómo dentro de esta misma se permite habitar el espacio atendiendo los mensajes o señales que la naturaleza emite, un diálogo constante entre el sujeto Wayuu y la naturaleza en medio del espacio que habita:

Llega un segundo momento: la actividad económica que hicieron por medio de la mar. La mar, para nuestros antepasados y para los pescadores actuales, es un gran territorio que está poblado de espíritus femeninos que se llaman *pūloi*, son las señoras de las tortugas y de todos los peces. Estas señoras *pūloi* gustan mucho del olor de la *alouka* [malambo] que es ofrendada por los pescadores antes de ir a la pesca para solicitar protección y guía para tener una buena faena de la actividad de pescar. Nuestro territorio está poblado de seres espirituales que se pasean durante la noche y también los podemos ver por medio de nuestros sueños. La *watchuashii* [desierto], en las noches se puede ver prenderse el fuego de *keeralia*, guardianes de los lugares por donde no podemos transitar nosotros los Wayuu de noche. Está también *wanülü*, espíritu terrible que es enviado por las *pūloi* cuando perturbamos estos lugares sagrados, con la presencia de *wanülü* nos podemos enfermar hasta morir<sup>18</sup>.

La relación con la naturaleza sigue presente y en esta misma hay manifestaciones de tributo y respeto, donde se busca la protección y la abundancia, una relación de cooperación, intercambio y desarrollo mutuo, lejos de una lógica extractivista, sino armónica. Mas adelante, anota el mismo autor que:

---

17 RAFAEL SEGUNDO MERCADO EPIEYU. "Ale'eya conformación de todo lo que existe: La ley de origen de la cultura wayuu", *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 24, n.º 2, 2022, disponible en [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/lthc/article/view/102228>], pp. 273 y 274.

18 *Ibíd.*, p. 274.

Nuestro sistema de gobierno parte del mundo de la espiritualidad, por eso es que debemos estar en armonía, no solamente entre nosotros los Wayuu, sino con todo lo que existe en nuestro territorio –les dije–. Por medio de la mar –continué diciendo– llegó la *ka’ula* [cabra] y la *anneerü* [carnero]. Inmediatamente nuestros antepasados se dieron cuenta de que esta nueva presencia iba a fortalecer la economía que se practicaba por medio de la pesca. A partir de esta nueva presencia se crearon nuevos aprendizajes, como el caso del niño que pastorea: conoce desde temprana edad todo su territorio, los nombres de los lugares que existen dentro de este, como el lugar de pastar sus *ka’ula* y *anneerü*, donde se ejercita el cuerpo por medio de los juegos propios de la cultura nuestra, la ubicación de las plantas medicinales y comestibles. Existe otro aprendizaje que va de acuerdo con nuestra dinámica social de ser colectivos<sup>19</sup>.

Resulta en este punto relevante, destacar que esta estructura social está fuertemente relacionada con su propia relación espiritual con el contexto natural y espiritual del espacio que habita la comunidad. Desconocer esta naturaleza sería una omisión gravísima de un elemento que resulta inseparable del espacio de habitad de la comunidad Wayuu.

Es así, como se puede atender la inferencia de dinámicas que no reconocen la complejidad o la totalidad sociocultural de la comunidad Wayuu y cómo estas interfieren en la mismas. Lo anterior es expuesto en el último momento, donde se señala cómo la injerencia de agentes ajenos a la comunidad afecta la urdimbre sociocultural:

El tercer momento: la creación de las fronteras. Aparecieron nuevos *wanülü* en nuestros territorios que se llaman Guardia Nacional y Ejército Nacional. Muchos de nuestros antepasados murieron por ellos, fueron perseguidos en sus propios territorios y se descalificaron sus actividades económicas con el calificativo de contrabando y bachaquero [...] En medio de este calificativo, nuestros antepasados fueron grandes conductores de camiones, aquí también el conocimiento fue compartido, los mayores enseñaron a sus menores. En esta época, se

---

19 Ídem.

empezó a debilitar la memoria sobre nuestro origen, sobre todo los Wayuu que nacieron y se profesionalizaron en las ciudades nuevas de las dos repúblicas<sup>20</sup>.

En un primer momento, es importante señalar que no se descalifica ni se sanciona la intervención de agentes externos *per se* en este punto, pero de manera enfática se invita a un reconocimiento previo de la naturaleza de la cultura Wayuu para que esto no se traduzca en afectaciones directas o indirectas debido al desconocimiento de las costumbres y/o creencias que configuran el universo cultural y condicionan o influyen en el comportamiento de la población. Lo plantea la pregunta ¿cuáles son esos principios formadores y como se han conformado a lo largo de los años dentro de la cultura Wayuu?

Los principios formadores son los valores esenciales que muestran el cómo y el orden general del mundo dentro de la cultura Wayuu. Estos componentes son mencionados previamente por RAMÓN PAZ IPUANA<sup>21</sup> y hacen lo que los Wayuu llaman su ley o *ale'eya*, entendida como la estructura espiritual, natural y social que controla la vida. Entre los principios formadores se encuentran la *Deidad Suprema*, que es la fuerza *archétiopozoica* primordial que da y quita la vida; *Sawai-Piushi*, la gran abuela y madre eterna, símbolo de la noche y la oscuridad; y *Araliatu'u Warattuy* o *Latu'u Rūlapū*, el gran abuelo y padre luminoso, asociado a la claridad del cielo.

La Tierra *Mma'*, madre fecunda de las plantas, animales y humanos; *Palaa*, el mar, madre salada que purifica y renueva; *Juya'*, el espíritu de la lluvia que fecunda y marca las estaciones; y *Jouttay*, el viento, espíritu infecundo que anuncia la sequía, también son tenidos muy en cuenta. Del mismo modo, *Lapū*, el sueño, que permite el contacto con el mundo espiritual; *Outaa*, la muerte; y *Wanülüü*, el mal, que equilibran las fuerzas de la existencia, son dos principios esenciales. A lo último, pero no menos importante, las constelaciones y astros, como *Shiliwala* (las estrellas) o *Iiwa* (las Pléyades),

---

20 MERCADO EPIEYU. "*Ale'eya* conformación de todo lo que existe: La ley de origen de la cultura wayuu", cit., p. 275.

21 RAMÓN PAZ IPUANA. *Ale'eya: Cosmovisión wayuu relatos sagrados*, t. I, Riohacha, Fondo Editorial Wayuu Araurayu, 2016.

sirven para nada menos que fijar los tiempos de fertilidad, cosecha y actividad humana. Justo aquí empiezan las bases de la cosmología que tienen los Wayuu, puntos de inicio de su propia experiencia vital como construcción sociocultural.

Estos principios, por cuya seguridad se guían desde tiempos inmemoriales, se transmiten de generación en generación de manera oral por los abuelos, que son quienes mantienen viva la memoria de los orígenes a través de los relatos sagrados. Estos relatos no solo hablan del nacimiento del mundo, sino que también enseñan cuáles son los valores fundamentales del ser Wayuu: el respeto a la palabra, el acompañamiento, la reciprocidad, la unión familiar y el equilibrio con la naturaleza. Por ello, los principios formadores no se entienden solo como mitos de creación, sino también como guías éticas y educativas que orientan la vida comunitaria y el sistema de gobierno propio.

RAFAEL MERCADO<sup>22</sup> afirma que, a lo largo del tiempo, la influencia de factores externos como son las fronteras nacionales, la educación Occidental, la religión, el dinero, han ido poco a poco erosionando el sistema Wayuu tradicional y su modo de vida colectivo. Pero, a la vez, reivindica la necesidad de volver a la ley de origen *ale'eya* para restaurar la armonía entre los seres humanos, la naturaleza y los espíritus.

Desde su perspectiva, la educación tiene que partir de estos pilares que forman el ser Wayuu y los relatos sagrados, para que las nuevas generaciones tengan presente su implicación en el territorio y puedan aprender de las siempre lúcidas enseñanzas de los viejos. Los principios formadores son el eje espiritual y cultural de la identidad Wayuu. Por ellos, los Wayuu entienden el origen de todo lo que hay en el mundo –la Tierra, el mar, los sueños, los animales y las estrellas– y se reconocen como parte de una red de vida en equilibrio. Son principios que también enseñan, desde hace mucho tiempo y que ahora usan para fortalecer la educación, la gobernanza y la continuidad cultural del pueblo Wayuu.

---

22 MERCADO EPIEYU. “*Ale'eya* conformación de todo lo que existe: La ley de origen de la cultura wayuu”, cit.

La Guajira ha conformado, a lo largo de su historia, un territorio caracterizado por el multilingüismo y la multiculturalidad, sustentado en cuatro componentes lingüísticos que conviven en el mismo territorio, entre ellos: el criollo, el indoeuropeo y el semítico. En este escenario, la lengua del pueblo Wayuu, el *wayúunaiki*, una lengua aborígen adscrita a la familia de lenguas *arawak*, se entiende como el principal elemento de cohesión social del pueblo al fortalecer su identidad colectiva. En el marco constitucional colombiano, se reconoce el carácter oficial de las lenguas indígenas en sus territorios (art. 10.º Constitucional), reconocimiento que fue reafirmado para el caso concreto del *wayúunaiki* mediante la Ordenanza 0002 de 1992 de la Asamblea Departamental de La Guajira.

El Ministerio de Cultura identifica la existencia de diversos territorios originarios en las zonas cercanas a la Sierra Nevada de Santa Marta y a la Serranía del Perijá, entre los cuales destaca el Cabo de la Vela. Este sitio es entendido como un espacio físico por donde se accede a *Jepirra*, un lugar sagrado vinculado al trayecto final de los espíritus hacia el fondo del mar, conocido como la “tierra de los guajiros muertos” dentro de la cultura Wayuu. Para dicha entidad, la relación territorial del pueblo Wayuu ha posibilitado la delimitación y clasificación simbólica de estos espacios.

La llegada del pueblo Wayuu a la Alta Guajira, territorio reconocido en su idioma como *Ishashima* o tierra virgen, se explica desde su tradicional cultura que articula sentido espiritual y práctica cotidiana. El desplazamiento y poblamiento estuvo orientado por los sueños como guía fundamental y se materializó mediante una agricultura itinerante y estacional. En este proceso, las condiciones de sequía determinaron el abandono temporal de determinadas tierras para permitir su descanso y regeneración.

Para el pueblo Wayuu, el universo es comprendido como una unidad continua en la que el espacio y el tiempo conforman una totalidad. Esta concepción se expresa en la integración simultánea del pasado, presente y futuro, los cuales se articulan como una sola dimensión viviente. Desde lo simbólico, esta cosmovisión se representa a través de la imagen de un espiral.

La vida cotidiana del pueblo Wayuu se expresa en acciones como el tejido, los símbolos, los sueños como instrucciones que orientan el presente, configurando una forma humana de habitar el espacio conocida como *pūloui*. Esta dimensión se complementa con otra forma de vivir el territorio, de carácter sagrado y espiritual, asociada al *Jepirra*, entendido como el mundo de los espíritus y el más allá. Ambas dimensiones coexisten y estructuran la manera en que el pueblo Wayuu comprende y experimenta el espacio. Los sueños cumplen una función de enseñanza, de orientación para la toma de decisiones y de validar la fuerza de la memoria.

Según la socióloga ANA JARAMILLO, los sueños son portadores de mensajes de los espíritus de los parientes y se constituyen en un nexo entre la vida y la muerte:

Para el pueblo Wayuu los sueños son una forma de comunicación entre el mundo espiritual y el mundo cotidiano. La comprensión de la experiencia onírica como el medio a través del cual los espíritus envían mensajes a personas vivas, nos acerca a entender elementos propios de esta cultura como su noción de la vida, la enfermedad y la muerte o su visión del pasado, el presente y el futuro; una espiritualidad definida por la creencia, que se expresa en la experiencia onírica y sus diferentes usos en la cotidianidad, en un mundo dual y en espíritus que se comunican y actúan en la vida material. El sueño es el vínculo más cotidiano con la vida después de la muerte que vive el wayuu, y es un vínculo que los involucra a todos, así no todos tengan sueños que comuniquen mensajes, lo cual le confiere una importancia que surge y se comprende en y desde la cultura [...] El hecho de que los espíritus puedan intervenir desde el sueño en la vida del wayuu, tanto para el bien como para el mal, explica su importancia como herramienta de comunicación y mediación entre las dimensiones material y espiritual de la vida<sup>23</sup>.

Pero adicional a este análisis, un aspecto que es reiterativo en las 35 entrevistas realizadas a las autoridades tradicionales, fue la vincu-

---

23 ANA CAMILA JARAMILLO BELTRÁN. "Sueños que guían, enseñan y recuerdan: Los sueños en la cultura wayuu" (tesis de pregrado), Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2018, disponible en [<https://repository.javeriana.edu.co/items/a1198658-565e-40bb-a83b-54ca9eaf442d>], p. 21.

lación de los sueños con el territorio, lo que le da a la espacialidad física una fuerza espiritual que le confiere identidad y trascendencia. En este sentido, el territorio también es soñado, su ubicación y su heredad provienen de los mensajes espirituales de los antepasados, los cuales orientan la permanencia, la transferencia y el legado del territorio.

Desde la mirada histórica de CHACÍN<sup>24</sup>, la cosmovisión del pueblo Wayuu se origina en el nacimiento de la *Mma* (Madre Tierra), a partir de la cual cada ser y cada persona ocupa un territorio sagrado, concibiéndose la vida como la máxima expresión de la obra creadora. El término *Wayuu*, traducido al español como “gente de arena” o “gente de sol y viento”, remite directamente a las condiciones desérticas del territorio que históricamente han habitado. En este contexto, el pueblo Wayuu ha resistido durante siglos el abandono, la discriminación y la exclusión de su territorio originario.

Siguiendo a este autor, puede afirmarse que en el pueblo Wayuu coexisten dos formas de comprender el territorio. Por una parte, se encuentra el territorio originario, sustentado en una relación espiritual y cultural; por otra, el territorio físico o geográfico, delimitado políticamente. En términos materiales, este territorio físico es amplio y se extiende transnacionalmente, desde la subregión de la Baja Guajira del departamento de La Guajira en Colombia, hasta el lago de Maracaibo en Venezuela.

El departamento de La Guajira se divide territorialmente en tres zonas: la Alta Guajira, caracterizada por un terreno árido y costero; la Media Guajira, de condiciones semiáridas que se prolongan hasta la Serranía del Perijá; y la Baja Guajira, una región más selvática que integra la Serranía del Perijá, los Montes de Oca y las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta. Este territorio está conformado por 21 resguardos titulados colectivamente a este pueblo indígena, siendo los de mayor extensión aquellos ubicados en la Alta y Media Guajira, como el resguardo de Carraipía.

---

24 HILARIO CHACÍN. *Asombros del Pueblo Wayuu*, Zulía, Venezuela, Ediciones Clío, Fondo Editorial UNERMB, 2016, disponible en [<https://libros.edicionesclio.com/inicio/es/catalog/book/100>].

Desde la cosmogonía Wayuu, el territorio no se concibe como un espacio fragmentado por fronteras, sino como una espacialidad viviente e interconectada. Esta concepción explica la movilidad cotidiana de mujeres y hombres indígenas, quienes se desplazan de manera constante según sus actividades laborales o motivos particulares. Históricamente, este modo de habitar ha dado lugar a un patrón de residencia móvil y disperso, organizado en rancherías o *piichipa*, conjuntos de viviendas habitadas por personas unidas por vínculos de parentesco en torno a la línea materna.

En la revisión bibliográfica sobre la territorialidad de los pueblos indígenas en Colombia, se evidencia una amplia diversidad de información relativa a los derechos territoriales étnicos, que abarca desde enfoques históricos hasta procedimentales. Sin embargo, también se observa que una parte considerable de esta producción está orientada a la capacitación de funcionarios públicos para el ejercicio de sus funciones y no al fortalecimiento del conocimiento que sobre estos derechos deben tener los propios resguardos étnicos, como los de la Alta y Media Guajira, sobre quienes recaen directamente dichas garantías y cuyo conocimiento integral resulta necesario para su goce efectivo.

De este modo, el territorio se encuentra determinado por el uso continuo que se ha transmitido de generación en generación, por las formas culturales de relación con el espacio y por las maneras específicas de habitarlo físicamente mediante la conformación de pueblos y la ubicación de espacios de interés. Estas características configuran una territorialidad propia que diferencia al pueblo Wayuu de otros pueblos indígenas del país.

Para sustentar lo anterior, es pertinente el análisis de las entrevistas realizadas a 35 autoridades tradicionales del resguardo Alta y Media Guajira, a quienes se les indagó acerca del tipo de imaginario social que poseen en torno al territorio y su génesis histórica, así como a los principales conflictos que emergen en el marco de la crisis ambiental y de los problemas asociados a la hidropolítica, así como la aculturación que enfrentan.

La mayoría de entrevistados consideran al territorio como espacio espiritual legado por sus ancestros del cual emerge la identidad Wayuu y que permite el autosostenimiento de la comunidad y lo consideran como una parte integral de la cultura, de la espiritualidad, e inclusive de la seguridad alimentaria de los integrantes de sus distintos clanes. En palabras de una autoridad tradicional:

Esto es para Wayuu, no para Arijunas, los que nos dejaron aquí fueron Wayuu, por ejemplo, yo, mi mamá me dejó aquí, yo nací aquí, no crecí con mi papá, mi mamá fue quien me crío con mis tíos y mi abuela, me quedé aquí porque aquí crecí y esto no es mío solo, ya está listo, ya aquí donde estoy tengo señales por dónde queda mi parte del territorio, porque es mío. Porqué me lo dejo mi mamá, mis abuelos y mis tíos. Aquí mis tíos de verdad quienes me dejaron aquí fueron los viejos Conerrü, Rosendo, quien nos dejó todo esto que vez aquí, y mi tío rirri le dejo a mi hermana. Somos nosotros mismos aquí quienes manejamos nuestro territorio. ¿Por qué decimos que es nuestro?, porque es de nuestros tíos, todas las tierras que están por aquí es de nuestros tíos, no lo compramos, ellos nos lo dejaron. Y sigo diciendo que es nuestro porque nos lo dejo mi tío Rosendo, Conerrü, Cantucha Ipuana se llamaba mi abuela con quién me crie y mi mamá Delfina Ipuana, me crie aquí y si voy para otro lado vuelvo porque sabes que uno trabaja y tiene que irse, pero eso era cuando era joven, ya estoy quieto aquí. El que manda ahora en la tierra, como no están mis tíos, soy yo el que manda aquí, aquí donde estoy yo, no en otras tierras, solo ahí donde me crie porque me lo dejaron a mí y ayudo a quienes buscan de mí, así es que, por eso yo mando aquí, mis hermanos mandan en otras tierras, todo porque mis tíos nos dejaron a cada uno un pedazo de tierra, esta tierra es de los Ipuana y de más nadie. Si preguntan de dónde saqué mi apellido Ipuana pues lo saqué de mi abuela y de mi mamá, no tengo el apellido de mi padre como los Arijunas. Tengo la tierra porque la necesito, para los animales, la siembra, no es para vender sino para estar aquí. La tierra es como la madre de nosotros, es como tomar leche de ella, ¿por qué?, porque comemos si sembramos frijol, maíz, patilla, las personas que la venden están locos. Si uno quiere la tierra es como querer a la madre porque ella no los dejó, si la vendemos es como vender a nuestra mamá.

Del procesamiento y análisis de las 35 entrevistas, es posible afirmar que para los líderes tradicionales del resguardo Alta y Media Guajira, el territorio posibilita raigambre, es el escenario donde se practica la cultura, donde se recrean las costumbres, desde la niñez hasta la vejez, por lo que el territorio hace parte fundamental para la preservación de la cultura, el *ethos* socioeconómico se deriva del territorio y el legado prevalece a través de la oralidad y del poder de la palabra.

Esta tierra antes era de mi papá y me lo dejó a mí, él era el único que estaba en esta tierra, es mi herencia por eso estoy aquí. Ser Wayuu viene desde siempre, desde antes, el nombre de nosotros salió de nosotros mismos, porque nosotros somos Wayuu, así es como lo colocaron los primeros Wayuu y ese es el nombre de nosotros como personas aquí en la tierra, nos identifica, nos lo dejaron nuestros abuelos y quedó así. Lo que hace el hombre es cuidar lo que tiene, sus animales, su siembra, tenemos la tierra porque así debe ser, porque el dueño nos dijo que nos quedáramos aquí, aquí ya crecimos. La vida es sentarse y saber que hay cosas que lo mantienen a uno vivo, solo hay que tener en cuenta aquellas cosas que a uno lo mantienen vivo como la siembra, los animales, los chivos. Entre nosotros mismos buscamos hacer las cosas bien, yo entiendo que es hacer las cosas bien, recogemos entre todos y lo hacemos. Se van a quedar aquí y van hacer las cosas bien, lo que vieron en mí, que no hagan nada que cambie todo lo que hemos hecho hasta ahora, todo debe seguir igual. Si hay personas que creen y quieren hacer las cosas bien se ponen de acuerdo con la palabra. Yo soy el que manda aquí por qué me lo dejaron, los familiares que tenía se fueron y yo quedé aquí porque esto quedó a mi nombre. No se repartió la tierra, el primero fue mi papá, Wayuu Pushaina y también sus sobrinos, pero ya ellos murieron, uno de los que estaba aquí con él murió. Mis hermanos me ayudan aquí, solo somos nosotros porque somos ya grandes y sabemos manejar esto.

Para el investigador WEILDLER GUERRA, el pueblo Wayuu organiza y comprende su relación con el territorio físico a partir de tres principios fundamentales. En primer lugar, se encuentra la precedencia, entendida como la antigüedad del asentamiento en un espacio determinado, la cual se evidencia a través de elementos como el cementerio, las viviendas, los chiqueros, entre otros. En segundo lugar, se establece la adyacencia, asociada a la cercanía entre espacios

productivos de interés. Por último, se identifica el principio de subsistencia, referido al reconocimiento colectivo entre los Wayuu de sus formas de vida y de su permanencia en un lugar determinado<sup>25</sup>.

La siguiente narrativa de una autoridad tradicional de la comunidad del resguardo Alta y Media Guajira, confirma estas tipologías de organizaciones pero le da mayor fuerza a la permanencia en el lugar, destacando que se existe, se es Wayuu, porque se está en el territorio:

Ser Wayuu es vivir, caminar, estar vivo. El ser Wayuu, es que somos Wayuu, estando aquí, cuando llegamos aquí llega nuestro abuelo y abuela la mamá de mi mamá, crecimos aquí, tenemos nuestros hijos, nuestras mamás crecieron aquí, eso hace años cuando no había nada, dormíamos en trojas por los leones, primero llegó nuestra mamá, se quedó aquí y aquí estamos, aquí crecimos y así fue como llegamos aquí. Sí, aquí habían wayuu antes de nuestros abuelos, ya no están, llegó nuestro abuelo y ellos le regalaron la tierra, las personas de antes se querían más se regalaban cosas, nuestros primeros abuelos llegaron aquí con nuestra abuela, aquí nos acostumbramos, después de eso el hijo de mi tío se quedó aquí y maneja esto, Federico, nosotros estamos aquí, pero esto no es nuestro, es del hijo de mi tío porque se lo dejo a él, y así es porque estamos aquí. Wayuu Shantania fueron los primeros, llegó mi abuelo de apellido Apshana detrás de ellos, y ellos se lo dieron a él, por eso estamos aquí, nos acostumbramos, aquí nació mi mamá, mi abuelo trajo a mi abuela, nosotros somos de por allá, solo que nos acostumbramos. No somos nuevos, llevamos tiempo y años aquí, tenemos a nuestros hijos y nietos aquí. No estoy diciendo mentira, pues es mi abuelo Federico y de ahí el hijo que es mi tío, no tengo más que decir, son ellos. Estamos aquí viviendo porque mi mamá es la hija del que era dueño de la tierra, pero primero él se la dejó a las mujeres, a sus hermanas, pero nuestro tío se los quitó y las mujeres perdieron eso, así fue como pasó todo, no fue ahora que llegamos, nuestra madre nació aquí y nuestros hijos también, llevamos tiempo aquí. Sino que Federico, todo quedó en sus manos por su padre, y es así que estamos aquí. Lo que yo le digo a mis hijos es que no quiero nada malo para ellos, yo creo que deben buscar una tierra para ellos solos.

---

25 WEILDLER GUERRA CÚRVELO. *La disputa y la palabra: La ley en la sociedad Wayuu*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.

El territorio es heredado desde una perspectiva netamente ancestral. En este aparte, adquiere validez la forma como se legitima la pertenencia de la tierra, cada autoridad insiste en su génesis histórica como forma de legitimar la pertenencia al territorio y de validar la continuidad de su clan y de reclamar su heredad histórica frente a los otros clanes, las siguientes expresiones denotan la fuerza de los ancestros en la cosmovisión jurídica de adscripción al territorio:

Nuestras tradiciones, es de nosotros, están aquí en nuestra tierra, bueno no es nuestra tierra sino de nuestros tíos quienes nos lo dejaron a nosotros. Primero la tierra, de nuestro tío quien fue dejada por sus papás por el viejo Pielroja, y luego se lo dejó a el viejo Rirri quien fue dueño de esta tierra, se lo dejaron a él para que estuviera ahí, tierra de Epieyus, dueños de esta tierra. Yo mando aquí, es mi tierra, antes mandaba mi tío, pero como me lo dejó, yo mando ahora, yo soy el mayor y así es, luego yo lo dejaré a mis hijos y sobrinos, así como hizo él. Pues como dije, hay que pagar nuestras faltas porque si no pagamos no somos nadie, no hay unión.

Los primeros dueños de esta tierra fue nuestra abuela, el nombre de nuestra abuela era Eima Rosa, quien nos dejó esto a nosotros y por eso estamos aquí en este territorio, fue ella quién nos dejó esto de apellido Ipuana.

En este contexto de pertenencia al territorio, se plantea como guía la siguiente pregunta problema: ¿Cuáles son los problemas sociojurídicos que se dan por el territorio entre clanes Wayuu en el marco de la problemática del cambio climático? Para dar respuesta a esta problemática, se plantea el objetivo general como: Caracterizar los problemas sociojurídicos que se dan por el territorio entre clanes Wayuu en el marco de la problemática del cambio climático.

## II. METODOLOGÍA: LA VOZ DE LOS MAYORES

La comprensión del fenómeno seleccionado se abordó desde una perspectiva epistemológica orientada a la interpretación, propia del paradigma metodológico de la hermenéutica. Esta concepción

parte de la comprensión de los fenómenos sociales a partir de la interpretación de las realidades fenoménicas que se observan, clasifican y jerarquizan, para luego ser interpretadas con base en posturas teóricas previamente definidas por el investigador. Dichas interpretaciones son posteriormente contrastadas y complementadas en el proceso de acercamiento a la realidad social.

En coherencia con esta postura epistemológica, la orientación epistémica se asumió como una postura que permitió integrar un enfoque social, histórico y crítico, delimitando no solo la evolución jurídica de los derechos, sino también las ambivalencias asociadas al territorio, particularmente aquellas de los problemas relacionados con el cambio climático y las conflictividades presentes en la vida cotidiana de la Alta y Media Guajira.

Lo anterior posibilitó la realización de distintos abordajes de la realidad desde una perspectiva holística, permitiendo comprender las contradicciones y complejidades del fenómeno seleccionado y delimitado.

En relación con este paradigma de aprehensión de la realidad social, ARRÁEZ, CALLE y MORENO DE TOVAR precisan lo siguiente:

Actualmente entendemos por hermenéutica la corriente filosófica que surge a mediados del siglo xx y tiene sus raíces en la fenomenología de HUSSERL, quien considera que es una filosofía, un enfoque y un método, pues enfatiza la vuelta a la reflexión y a la intuición para describir y clarificar la experiencia tal como ella es vivida pero con una marcada diferencia, ya que el método hermenéutico trata de introducirse en el contenido y la dinámica de la persona estudiada y en sus implicaciones, buscando estructurar una interpretación coherente del todo, mientras que el fenomenológico se centra en el estudio de esas realidades vivenciales, determinantes para la comprensión de su vida psíquica<sup>26</sup>.

---

26 MORELLA ARRÁEZ, JOSEFINA CALLES y LIUVAL MORENO DE TOVAR. "La hermenéutica: Una actividad interpretativa", *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, vol. 7, n.º 2, 2006, disponible en [<https://revistas.upel.edu.ve/index.php/sapiens/issue/view/259>], pp. 176 y 177.

La comprensión situada de las prácticas sociales de los indígenas Wayuu habitantes del resguardo de la Alta y Media Guajira, se vio favorecida por la adopción del paradigma hermenéutico. Esta aproximación reconoce como centrales las realidades que emergen de la intersubjetividad en los escenarios de la cotidianidad de los actores sociales, entendidos como espacios vivenciales específicos. Sin abandonar la rigurosidad exigida en los procesos científicos, el método hermenéutico permitió comprender las prácticas sociales desde sus singularidades y resaltar el carácter *sui generis* de las vivencias analizadas: es desde las experiencias del mundo de la vida, que se hace posible apreciar las dinámicas del conflicto social y explorar sus alternativas de intervención.

Esta aproximación metodológica se integró a las técnicas de investigación a través de un enfoque cualitativo sustentado en tres principios orientadores:

- Técnica de observación participante en el resguardo Alta y Media Guajira.
- Comprender desde la etnografía la perspectiva de su concepción originaria y cosmogónica del territorio en el análisis de los indígenas Wayuu.
- Dar prioridad al mundo subjetivo de los pueblos originarios como fuente de valor investigativo, enfatizando las aportaciones provenientes de las subjetividades y la comprensión de las acciones sociales en su contexto, las cuales son categorizadas, clasificadas y analizadas en el proceso investigativo.



**CAPÍTULO SEGUNDO**  
**TERRITORIO, SED Y CONFLICTO**



## I. LOS SUSURROS QUE SE PROPAGAN CON EL VIENTO

El viento que se mueve en la península de La Guajira, lleva consigo las voces de todas las generaciones que han habitado esta tierra. Entre susurros, se disfrazan los conocimientos de antepasados que han moldeado la existencia de esta tierra y de este pueblo, que ha aprendido a leer la arena caliente por el Sol y las esquivas fuentes de agua que habitan este territorio. Aquí, donde la tierra seca parece no tener fin y se funde con el horizonte infinito, existe un pueblo que ha aprendido a vivir entre la escasez y la abundancia, entre el agua y el sol de vida y muerte.

Los Wayuu son los habitantes de esta tierras salvajes e indomables, que contra todo pronóstico han sobrevivido por décadas en un territorio donde los más expertos advierten de sus condiciones extremas. Lamentablemente, la humanidad enfrenta un nuevo panorama que afecta su forma de existencia, una crisis que puede amenazar nuestra propia supervivencia. El cambio climático es un fenómeno que no reconoce fronteras artificiales y ha tomado un importante papel en el debate público sobre cómo debemos afrontarlo como especie. Mientras tanto, los territorios periféricos afrontan esta realidad con las herramientas que se pueden permitir como comunidad.

Hoy, la comunidad debe agregar a sus ya múltiples retos, formas que permitan sobrevivir a estos fenómenos que no solo amenazan su territorio, su integridad, su calidad de vida, su relación con el entorno y los espacios espirituales donde cohabitan. El equilibrio entre la aridez y la abundancia se encuentra hoy en crisis debido al cambio climático, y con esto, la comunidad misma se encuentra amenazada por este fenómeno.

La península, que antes resistía los ciclos naturales de sequía y lluvia, se enfrenta ahora a la intensificación de ambos extremos: sequías más prolongadas, lluvias torrenciales más amenazantes, pérdida de fuentes hídricas y un incremento general de la vulnerabilidad ambiental y social. Esta situación no solo supone un enorme reto en términos estructurales para la comunidad, sino que deviene en una fuerte tensión a su relación espiritual con el territorio debido a su paradigma sociocultural.

Tal como lo señalan GUTIÉRREZ ÁLVAREZ *et al.*<sup>27</sup>, el cambio climático en el territorio Wayuu no puede ni debe entenderse únicamente desde indicadores meteorológicos o mediciones técnicas, sino desde la intersección entre el deterioro ambiental y los sistemas de significación cultural.

Y es que expresiones de carácter técnico, como grados de temperatura o milímetros de precipitación, distan del carácter simbólico y la relación de esta comunidad con los elementos de la naturaleza donde cohabitan. La madre tierra *Mma* y el espíritu de la lluvia *Juyá*, para la cultura Wayuu entablan una conversación simbólica.

El cambio constante entre los ciclos de lluvia y calor, no solo constituyen una fuerte crisis agrícola, ganadera y de calidad de vida, sino también una crisis existencial. El mundo mismo de la comunidad Wayuu se está viendo afectado por estas transformaciones de orden geográfico, afectando las bases mismas de sus creencias y por lo tanto de su identidad colectiva.

La cultura Wayuu no reconoce su propio territorio como una propiedad privada o un espacio físico exclusivamente, sino como una extensión de la comunidad, parte de su propia existencia. Las rancherías no se levantan al azar: cada asentamiento responde a la memoria del clan, a las rutas de pastoreo y a los lugares sagrados donde habitan los espíritus protectores. El territorio hace parte del mapa del alma colectiva, donde cada pozo, cada jagüey, cada árbol, tiene una historia y una función en el tejido de la vida. Por lo tanto, la alteración del clima no se percibe únicamente como un problema ambiental, sino como un desequilibrio ontológico: una desarmonía entre los humanos, los ancestros y las fuerzas de la naturaleza.

En las últimas décadas las sequías prolongadas se han intensificado, siendo este el fenómeno más visible asociado al cambio climático en la región. El acceso al agua, que de por sí era ya difícil, es

---

27 NÉSTOR GUTIÉRREZ ÁLVAREZ, MIRYAM ARROYO DE LA OSSA y ROQUE JUAN CARRASCO AQUINO. "Efectos del cambio climático: Un análisis en el territorio Wayuu en el norte de La Guajira, Colombia", *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, vol. 13, n.º 5, 2022, pp. 893 a 904, disponible en [<https://cienciasagricolas.inifap.gob.mx/index.php/agricolas/article/view/3233>].

ahora casi imposible. Los *jagueyes*, represas naturales que los Wayuu construyen para captar el agua de lluvia, quedan completamente secos antes de tiempo. Los ríos que se mostraban intermitentes antes, ahora se han convertido en caminos de polvo permanentes. Esto ha afectado la calidad de vida de la comunidad, obligando a muchas unidades familiares a desplazarse en busca de fuentes de agua y alimento.

Los efectos de este fenómeno –el cambio climático–, se manifiestan en todas las dimensiones de la vida de la comunidad Wayuu. La pérdida de ganado caprino –base de la economía familiar– genera no solo desnutrición y pobreza, sino una profunda herida simbólica: las cabras no son simples animales, sino seres que participan del entramado espiritual y social. Su muerte representa la interrupción del ciclo de reciprocidad entre humanos y naturaleza. De igual manera, la imposibilidad de cultivar alimentos afecta las prácticas rituales y las festividades sociales. Los alimentos funcionan como un incentivo para el encuentro: el lugar que da vida a la interacción y la palabra.

Para algunos líderes de la comunidad, estas situaciones son interpretadas como muestras de un gran desequilibrio. En los talleres participativos descritos por GUTIÉRREZ *et al.*<sup>28</sup>, se consignó el testimonio de algunos líderes que afirmaron que: “ya no llueve como antes”. La explicación desde la cosmovisión se basó en: “es castigo de Dios porque hay mucha maldad en el mundo”. De esta forma, las consecuencias del cambio climático no solo se traducen en los excesos producidos por la explotación indiscriminada de recursos, deforestación, emisiones de carbono, etc., sino al mismo tiempo como una manifestación moral y espiritual de una crisis exponencial de valores. Para los Wayuu, el mundo está enfermo porque los humanos han dejado de escuchar a la tierra.

Para el estudio de caso en referencia, se destaca que el concepto de riesgo ambiental no solo está relacionado con la percepción y el acceso a recursos como agua y alimentos, además, se tienen en

---

28 Ibid., p. 899.

cuenta las prácticas de actividades asociadas a la cultura Wayuu: los saberes ancestrales.

La vulnerabilidad cultural está fuertemente relacionada con la ecológica: al secarse los *jagüeyes*, se interrumpen los espacios de encuentro de la comunidad donde los mayores enseñaban a los niños a través de los diálogos ancestrales a leer las señales del clima, a reconocer los caminos del viento, a interpretar a las aves y su comportamiento. Cada sequía, por lo tanto, no solo erosiona la tierra, sino también la memoria de la comunidad y con eso amenaza su posibilidad de seguir existiendo.

Y es que el conocimiento climatológico de la comunidad Wayuu está estrechamente relacionado con su propio sistema de observación de la naturaleza. Durante muchos años los y las sabias del desierto (*llamas apiache*) han interpretado las señales de su propio entorno: el vuelo de las libélulas anuncia lluvias, el canto del alcaraván predice sequía, el cambio del color del mar augura tormenta.

Este conocimiento empírico, que ha sido transmitido oralmente por generaciones y generaciones, representa una forma de saber que atiende las condiciones del territorio y las herramientas de sus practicantes. Lamentablemente, las consecuencias del cambio climático han afectado esos patrones, afectando ese conocimiento también. La ambigüedad ahora reina entre lo que antes la comunidad podía interpretar con toda facilidad.

Como lo observan GUTIÉRREZ *et al.*: “El conocimiento de la relación naturaleza-sociedad-ambiente en la comunidad Wayuu permitió tener una concepción clara del relacionamiento de la comunidad con los actores del clima y cómo estos influyen en la sociedad”<sup>29</sup>; la pérdida de esta capacidad tiene fuertes efectos negativos para la propia comunidad.

Si la comunidad ya no puede creer en la sabiduría transmitida por medio de múltiples generaciones, la confianza en su cosmovisión se resquebraja. Los mayores, grandes proveedores históricos y agentes de tránsito del saber intergeneracional, pierden autoridad

---

29 Ibid., p. 900.

en esta situación. Los jóvenes ya no los reconocen como autoridad ni a sus saberes, generando una distancia intergeneracional que interrumpe la posibilidad de que los saberes sigan siendo transmitidos con base a los usos y costumbres.

Entonces, el cambio climático no solo rompe con las condiciones climatológicas de la comunidad, sino que tiene fuertes afectaciones sobre la jerarquía de la misma. Surge una tensión generacional entre quienes siguen creyendo en las señales del viento y el diálogo con la naturaleza, y quienes buscan explicaciones en la ciencia moderna Occidental. Esta fractura epistémica reproduce, en pequeña escala, la dicotomía entre conocimiento ancestral y la racionalidad técnica.

El estudio de caso citado previamente resulta relevante para esta discusión, ya que planteó la necesidad de atender esta problemática, la subordinación de saberes producto de conflictos entre los mismos y tensiones en la comunidad. Este enfoque permitió reconocer que los Wayuu como comunidad poseen estrategias de adaptación que, aunque no se expresan en los términos de la ciencia Occidental, son resultado de siglos de observación y práctica en sitio y que no deben ser descartadas *a priori*. Por ejemplo, la siembra en zonas protegidas del viento, la rotación de pastos y el uso de especies vegetales resistentes a la sequía, son prácticas que anticipan conceptos modernos como resiliencia del territorio o manejo sostenible.

En este caso, se hace necesario que se incentive la implementación de políticas que puedan promover un diálogo de saberes que no suponga una relación de subordinación, y que además tenga como uno de sus objetivos fortalecer las prácticas ancestrales de la comunidad Wayuu. GUTIÉRREZ *et al.* señalan que: “Prolongadas sequías ponen en riesgo la etnia, sumado a la inobservancia institucional y a la ausencia de medidas adaptativas acorde a las formas de vida del pueblo Wayuu”<sup>30</sup>.

Según este investigador, esta tensión ha revelado una expresión de colonialidad del conocimiento donde la imposición de una

---

30 Ibid., p. 893.

epistemología ajena en lugar de fortalecer la autonomía de la comunidad, la debilita. Y es que el discurso del desarrollo sostenible cuando no se contextualiza, puede muy fácilmente convertirse en una forma de violencia simbólica.

Esto ocurre porque dentro de los procesos se priorizan soluciones tecnológicas, como la construcción de pozos profundos, sistemas de bombeo o plantas desalinizadoras, que no reconocen la lógica simbólica de la comunidad, lo que inmediatamente genera tensiones en la misma. La dependencia de recursos externos en función de la ayuda técnica refuerza la subordinación frente al Estado y al mercado, generando ambivalencias culturales y sociales dentro de la comunidad: lo que se presenta como ayuda, se transforma en una nueva forma de colonización.

De esta manera, la problemática asociada al acceso al agua para la comunidad es al mismo tiempo una problemática política. El acceso a recursos hídricos ha sido en su mayoría canalizado por empresas privadas y proyectos minero-energéticos que monetizan el capital económico hídrico, lo que deja a la comunidad dependiendo de recursos como entregas intermitentes de agua o incluso pozos que no son aptos para el consumo.

El agua, que en la cosmovisión Wayuu es símbolo de vida y pureza, se convierte en un bien escaso y mercantilizado. Lo anterior es un claro ejemplo de los efectos de los procesos de escases de recursos y la disposición que se da para cada uno de los actores. El cambio climático no los afecta de la misma forma si se apalancan para poder monopolizar recursos a varios agentes que desconocen las necesidades e intereses de comunidades vulnerables.

La intervención del territorio para la extracción de recursos y la priorización del uso de recursos hídricos junto a los efectos negativos del cambio climático en el mundo, han dado como resultado una afectación directa a la comunidad y su bienestar. En el contexto de los proyectos extractivos de recursos minero-energéticos –como la explotación del carbón o los parques eólicos instalados en la zona de vientos constantes– se reconfigura la relación del pueblo Wayuu con su entorno debido a la intervención de estos agentes.

Resulta irónico que la región más rica en recursos naturales y en potencial energético del país e incluso de la región Caribe, es también la más pobre en acceso al agua potable y seguridad alimentaria. La contradicción radica en un discurso circular donde se promete progreso y desarrollo, pero se niega el acceso a los recursos más básicos para poder vivir.

Como se mencionó en párrafos anteriores, la promesa de progreso de la mano con la negación de los recursos básicos, supone una fuerte contradicción que se refleja en la vida cotidiana de la comunidad. Las mujeres Wayuu, quienes por tradición son las encargadas de la búsqueda y administración del agua, son quienes más sufren las consecuencias de esta situación.

Las mujeres se ven expuestas a caminar varios kilómetros bajo un sol incesante para poder llenar los recipientes que utilizan para almacenar el agua. En muchas ocasiones los pozos se encuentran completamente secos o contaminados, lo que supone una situación de riesgo en materia de salubridad. Esta agotadora tarea es al mismo tiempo un acto de resistencia de la comunidad.

El agua no solo se transporta, se honra, se cuida, se bendice. El papel de la mujer como veedora del líquido vital es producto de su rol de cuidadora y dadora de vida, quien mantiene una conexión entre el hogar y el territorio. Sin embargo, la crisis climática ha incrementado su carga de trabajo considerablemente, su vulnerabilidad física y emocional, y además, ha limitado su participación en otros espacios, lo que se traduce en una problemática adicional a las ya mencionadas previamente.

La mujer Wayuu desempeña un papel fundamental dentro de la sociedad en torno al agua, ella es la encargada de realizar la mayoría de las actividades que involucran la utilización del recurso, desde la cocción de los alimentos, la recolección en la fuente de abastecimiento, el transporte en pimpinas y el almacenamiento en la vivienda<sup>31</sup>.

---

31 Ibid., p. 897.

Esto, incluso puede entenderse como una feminización del sufrimiento climático, donde la mujer recibe una carga adicional frente a los efectos del cambio climático en el territorio, específicamente la mujer indígena, quien debe asumir costos más altos asociados a la degradación ecológica. Para la comunidad Wayuu la maternidad se encuentra fuertemente relacionada con el acceso al agua y los alimentos.

La afectación del acceso a estos recursos perjudica la calidad de vida, al mismo tiempo que la continuación del linaje Wayuu. La transmisión cultural –de lengua, de saberes, de rituales de la comunidad– ocurre en los espacios domésticos y comunitarios que el agua hace posible: alrededor del *jagüey*, en la preparación de los alimentos, en los baños rituales, en los espacios de intercambio de saberes. Sin agua, se apaga también la palabra que nombra y enseña.

Un apartado muy interesante en términos lingüísticos, es el que devela la palabra *wüin*. En *wayuunaiki*, lengua de la comunidad Wayuu, *wüin* significa agua y también significa vida. Su raíz aparece en numerosas expresiones relacionadas con la pureza, la fertilidad y el renacimiento.

Se hace evidente que la afectación al acceso regular al agua no solo tiene un efecto material, sino además es la negación de un elemento con un significado cultural muy profundo. Cuando una comunidad deja de practicar los rituales asociados al agua –los cantos a *Juyá*, las danzas de agradecimiento, los baños de purificación–, las palabras que los designan pueden desaparecer del léxico de la comunidad. En este escenario, el cambio climático no solo tiene consecuencias climatológicas sino también semánticas; da paso a un proceso de erosión lingüística donde desaparece un mundo porque sus palabras entran en desuso.

Muchas de las consecuencias de estos procesos son la fractura intergeneracional: “es culpa del cambio climático”<sup>32</sup>. Este fenómeno se ve agravado por la migración hacia zonas urbanas. Las familias afectadas prefieren desplazarse a zonas periféricas de centros urbanos

---

32 Ibid., p. 899.

como Riohacha o Maracaibo, donde se termina de concretar un distanciamiento con las costumbres propias de la comunidad Wayuu.

Nuevas generaciones se ven atrapadas entre sus costumbres originarias y las que promueven una sociedad Occidental hiperconectada. El resultado de esto es la pérdida de tradiciones culturales como el uso del lenguaje, la conexión con la naturaleza y la lectura de esta misma. La lengua, que es también territorio, se va secando como los *jagüeyes*.

El cambio climático realmente aparece como un propulsor de otras tensiones históricas previamente identificadas en esta comunidad; la marginalidad estatal, la exclusión económica, la imposición de modelos educativos que no dialogan con la naturaleza cultural de la comunidad y la dependencia de políticas asistencialistas en un país centralizado.

En este contexto, el cambio climático actúa como un agente motorizadora, donde se reproducen discursos que no dialogan con los saberes propios de la cultura, sino que hacen referencia a modernidad y sostenibilidad. Al final, el conocimiento indígena es reconocido exclusivamente cuando tiene una utilidad práctica e instrumentalizable, una especie de curiosidad que se exhibe como una mercancía o una reliquia.

Existen referentes que buscan exponerse como alternativas donde la tecnología dialogue con las lógicas de la comunidad, un diálogo entre racionalidades. La comunidad Wayuu enfrenta, además, otras barreras estructurales. La falta de inversión pública sostenida, la burocracia institucional y procesos que afectan el desarrollo de estas actividades, dificultan la implementación de soluciones duraderas a largo plazo.

Lamentablemente muchos proyectos son abandonados por la ausencia de recursos para su correcta ejecución, mantenimiento o incluso, en algunos casos, por tensiones entre la comunidad y los agentes ejecutores. Es fundamental que “los planes de gestión ambiental deban construirse desde la base social, reconociendo los sistemas de autoridad tradicionales y los conocimientos

ancestrales”<sup>33</sup> para que pueda existir un ambiente de cooperación entre la comunidad, los otros organismos territoriales y los agentes de ejecución. Un objetivo debe ser que este modelo resulte un principio ético interinstitucional.

La imposibilidad de que dos sistemas logren conciliar sus papeles en el territorio genera fuertes tensiones y conflictos en la comunidad. Por un lado, el Estado demanda que las comunidades se adapten a los marcos técnicos de planificación; mientras que, por otro, los Wayuu reclaman el reconocimiento de su autonomía territorial. La imposibilidad de conciliar estos dos sistemas deriva en problemáticas territoriales entre diferentes agentes. Muy a pesar de las apuestas por una mediación saludable, los *pütchipü’ü* (palabrerros), figuras de mediación cultural, se ven sobrepasados por la complejidad de las negociaciones con empresas y gobiernos. El diálogo, que en la cultura Wayuu se concibe como herramienta de armonía, se transforma en campo de disputa donde pareciera imponerse la razón Occidental, generando una relación de subordinación.

En este panorama los efectos sobre el clima no dan tregua. Las temperaturas aumentan, los suelos se erosionan y los patrones de lluvia se vuelven cada vez más erráticos. Los efectos negativos sobre la salud de la comunidad son terribles: proliferan enfermedades respiratorias y gastrointestinales asociadas al escaso acceso al líquido vital, se intensifican los casos de desnutrición infantil por ausencia de alimentos y aumenta la mortalidad en los periodos de sequía:

La población indígena sigue siendo, hasta hoy, la más desfavorecida, vulnerada y excluida económica, social y políticamente, si se compara con la población no indígena. De acuerdo con la Encuesta Nacional de Situación Nutricional (ENSIN), los niños indígenas menores de 5 años presentaron una prevalencia de desnutrición crónica del 29,6% y una prevalencia de desnutrición global del 7,2%, una diferencia de más del doble si se compara con la obtenida por la población no indígena, que fue del 10% y del 3%, respectivamente<sup>34</sup>.

---

33 Ibid., p. 901.

34 JENNIFER MARCELA LÓPEZ RÍOS, SERGIO CRISTANCHO MARULANDA e ISABEL CRISTINA POSADA ZAPATA. “Perspectivas comunitarias alrededor de la desnutrición infantil en tres comunidades wayúus de La Guajira (Colombia)”, *Revista Ciencias de la Salud*, vol.

La crisis climática adquiere una dimensión adicional: la de crisis sanitaria. Los hospitales y puestos de salud de la región carecen de recursos suficientes para atender estas emergencias, lo que refuerza el ciclo de vulnerabilidad para la comunidad. Un elemento como el sanitario, en estos casos está fuertemente relacionado con los recursos que pueda proporcionar el Estado, un papel que debido a posibles interrupciones en las funciones estatales deriva en afectación del acceso al servicio y consecuencias negativas para la comunidad.

Elementos como la educación, se ven profundamente afectados por los procesos climatológicos de la región. Las escuelas Wayuu que de por sí son construidas con materiales precarios, resultan calurosas y muchas veces con un acceso al agua restringido. Incluso en periodos de calor extremo las jornadas son canceladas o reducidas. Los niños deben participar en jornadas de búsqueda de recursos con sus madres, lo que en muchas ocasiones deriva en deserción escolar definitiva.

La etnoeducación<sup>35</sup> –propuesta por el Ministerio de Educación para incorporar la cultura indígena en el currículo– enfrenta enormes obstáculos asociados a las condiciones de los estudiantes y que escapan incluso de sus competencias, además de la necesidad de financiación regular que muchas veces no se cumple. La escuela, que podría ser espacio de fortalecimiento cultural para la comunidad, corre el riesgo de convertirse en un instrumento de asimilación si no se adapta al contexto sociocultural y no proporciona un ambiente propicio y seguro para los y las participantes de los procesos educativos.

Frente a este panorama, el rol que juegan los ancianos o líderes de la comunidad toma especial relevancia. Estos son los portadores de la memoria y quienes deben resguardar el equilibrio. En momentos de crisis, son quienes mediante antiguos relatos, orien-

---

19, n.º 2, 2021, disponible en [<https://revistas.urosario.edu.co/index.php/revsalud/article/view/10286>], p. 3.

35 EMILCE BEATRIZ SÁNCHEZ CASTELLÓN. "Etnoeducación y prácticas interculturales para saberes otros", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 23, n.º 83, 2018, pp. 166 a 181, disponible en [<https://www.redalyc.org/journal/279/27957772015/html/>].

tan el comportamiento de la comunidad a través de narraciones de resistencia. Cuentan cómo sus antepasados lograron sobrevivir a eventos similares, a sequías prolongadas, cómo lograron resguardar y compartir agua.

De esta manera, los relatos no solo funcionan como una forma de consuelo y aliento para la comunidad, sino que al mismo tiempo proporcionan mecanismos de adaptación y sobrevivencia. De esta forma, la oralidad se configura como una herramienta de resiliencia y adaptación al cambio. Y es que la comunidad en sí no se autopercebe como víctima, sino por el contrario, como un grupo en resistencia. La resistencia se expresa en la continuidad de sus rituales, en la preservación de su lengua y la comunicación con otras generaciones, en la reivindicación de su territorio y sus espacios sagrados.

Cada manta tejida, cada canción en *wayuunaiki* compartida, cada danza *Yonna* ejecutada bajo el sol abrasador, es un acto político de afirmación identitaria y de resistencia existencial. El tejido, actividad adelantada por la comunidad, simboliza el entrelazamiento entre vida y naturaleza: las mujeres, al tejer, reproducen la trama cósmica que une a todos los seres en su cosmovisión, el hombre y la naturaleza. En los motivos geométricos de sus mochilas se encuentran las formas del viento, del agua, del desierto, de la naturaleza y de sus espíritus. Tejer es, entonces, un modo de transmitir su visión del mundo, de mantener viva la conexión con la tierra y la naturaleza. Tejer es un acto de resistencia.

Dentro de la cosmovisión Wayuu, la adaptación se presenta de una forma diferente a la regularmente propuesta dentro de la visión Occidental. Mientras la ciencia moderna concibe el clima como fenómeno externo y objetivable, los Wayuu lo entienden como parte de una relación viva, una entidad propia. *Juyá*, el dios de la lluvia, no es una metáfora sino una presencia real que dialoga con los humanos. “Así, pues, sucedía la vida del mundo. *Juyá* viajaba por los cielos espantando a su padre Sol de aquellos lugares de la tierra donde más quemaba con su calor; entonces, él llegaba y caía con sus aguas y las refrescaba haciendo nacer allí la vida”<sup>36</sup>.

---

36 JOSÉ QUINTERO WEIR, PABLO MANSILLA QUIÑONES y ANDRÉS MOREIRA MUÑOZ. “El exi-

Para invocarla, se realizan cantos y danzas que buscan restablecer la armonía. Estos rituales, más que supersticiones, son prácticas ecológicas simbólicas que refuerzan la cohesión social y el respeto por el entorno, claramente, atendiendo a la cosmovisión de la comunidad Wayuu.

La visión Occidental tiene como centro la idea de control y/o dominación de la naturaleza, asociando las dificultades de orden climático a problemas de gestión técnica. Por el contrario, la cosmovisión Wayuu los comprende como un mensaje del orden cósmico superior que demanda ser escuchado. Esta tensión epistemológica funciona como una explicación para la incapacidad de coordinar esfuerzos en muchas ocasiones entre las acciones estatales y las comunidades indígenas.

Mientras las instituciones buscan “adaptar” a los Wayuu a nuevas condiciones mediante infraestructuras o políticas que busquen solucionar algunas de sus problemáticas, los Wayuu intentan armonizar su relación con el territorio y la naturaleza. Para la comunidad Wayuu el cambio climático no es solo un acontecimiento que atiene caracteres técnicos asociados al exceso de polución, hiperproducción y consumo acelerado, y esfuerzos técnicos por mitigar los efectos negativos de estos fenómenos, sino un desbalance ambiental y espiritual, ya que la naturaleza y la relación que la comunidad tiene con esta misma se encuentra estrechamente relacionada con el orden natural en una dimensión espiritual. Entonces, el cambio climático no es solamente un desafío ambiental, sino también una batalla espiritual.

Esta perspectiva espiritual y relacionada estrechamente con la naturaleza, se distancia de las políticas públicas ejecutadas en general, que tienen como objetivo mitigar los efectos o establecer relaciones de uso eficiente de los recursos. El problema de esta visión es que desatiende la visión sociocultural de la comunidad e invisibiliza las dimensiones culturales del sufrimiento climático. Mas allá de los esfuerzos técnicos del establecimiento por medir las conse-

cuencias del avance del fenómeno, es importante reconocer el proceso de desintegración simbólica que también sufre la comunidad y que al mismo tiempo se manifiesta como una ruptura espiritual con la naturaleza.

El desierto no es, entonces, un espacio árido de difícil acceso y sobrevivencia, es para su propia comunidad un territorio lleno de significados simbólicos, habitado por memorias y espíritus. Destruir su equilibrio, es también destruir parte del alma Wayuu. Esta falta de conciliación entre las visiones se manifiesta en tensiones entre la comunidad y las autoridades, que en ocasiones han encontrado resistencia por parte de miembros de la comunidad Wayuu al momento de recibir ayudas o intentar ser trasladados debido a intentos de protegerlos de condiciones extremas y peligrosas para la supervivencia humana.

No pueden abandonar sus rancherías porque en ellas habitan los espíritus de sus antepasados fallecidos, y estos mismos son parte de la comunidad. En el pensamiento Wayuu, el vínculo con los antepasados garantiza la continuidad del orden cósmico y natural. Separarse de los lugares sagrados, equivale a romper el ciclo vital. En este sentido, la movilidad forzada provocada por el cambio climático representa una forma de destierro espiritual.

Otro elemento que no hemos mencionado previamente, es el factor geográfico. Las fronteras políticas no coinciden con las geográficas ni culturales para la comunidad. La división artificial de la frontera entre Colombia y Venezuela fragmenta clanes y afecta la movilidad, alterando rutas tradicionales. El cambio climático es un elemento que intensifica esta fragmentación, obligando a la comunidad a movilizarse en busca de recursos y bienestar.

No existen esfuerzos institucionales fuertes alrededor de políticas que faciliten o permitan una movilidad segura para los miembros de la comunidad. Esto genera un vacío institucional en el que la comunidad Wayuu queda atrapada entre dos Estados que los reconocen parcialmente, pero que no responden de manera integral a sus necesidades. En este proceso las mujeres juegan un rol fundamental, ya que son ellas las encargadas ahora no solo de la supervivencia física, sino de preservar la identidad cultural mediante esfuerzos por conservar tradiciones y costumbres propias de la comunidad.

A través de estos gestos cotidianos, las mujeres Wayuu transforman la crisis en creación. La sequía no las detiene ni las victimiza; las obliga a reinventar sus estrategias, a combinar la tradición y sus conocimientos ancestrales con innovación. Incluso, algunas comunidades han empezado a producir mochilas con mensajes ambientales destinadas a mercados urbanos. Este intercambio económico, aunque limitado, representa también una forma de visibilización política y de resistencia: el arte Wayuu se convierte en testimonio del cambio climático donde se visibilizan las formas de relacionamiento ancestral de la comunidad con la naturaleza. En los tejidos contemporáneos, las figuras del sol y del *jagüey* seco aparecen junto a símbolos de esperanza, como el pez o la gota, enmarcando el mensaje de urgencia y resistencia.

Como se mencionó previamente, uno de los grandes retos en materia de educación o como se ha denominado para la comunidad, etnoeducación, son las conciliaciones entre la visión Occidental y la de la comunidad. Las escuelas Wayuu, al intentar incorporar contenidos sobre el cambio climático, enfrentan el dilema de cómo enseñar la ciencia sin deslegitimar la cosmovisión local.

En este caso, los maestros casi siempre actúan como “mediadores epistémicos” entre la visión Occidental y la Wayuu. Traducen conceptos como “efecto invernadero” o “emisiones de carbono” al lenguaje del desierto y atendiendo a conceptos propios de esta cosmovisión, explicando que el calor excesivo de la tierra es consecuencia del desequilibrio provocado por el hombre.

Esta traducción lamentablemente no siempre logra conciliar ambas visiones, lo que genera una división entre posturas, donde algunos pueden interpretar el cambio climático como una manifestación divina producto de un castigo por un mal comportamiento humano, mientras otros encuentran el fenómeno explicable como consecuencia de los efectos de desequilibrios en procesos medioambientales por la intervención instrumentalizada que hace la cultura Occidental sobre la naturaleza. La educación, en este caso, no elimina la tensión, sino que la refleja.

En este sentido, se hace evidente que el cambio climático no solo es una amenaza ecológica, es también una prueba moral para la so-

ciudad. Resulta obvia la incapacidad de algunos Estados modernos para dialogar con otras formas de conocimiento que no compartan su episteme. Los Wayuu, con su insistencia en la reciprocidad y el respeto por la naturaleza, ofrecen una alternativa al paradigma del crecimiento ilimitado propia del modelo económico neoliberal. La narrativa de la comunidad Wayuu propone una relación con la naturaleza de reciprocidad, mutuo cuidado y desarrollo sostenible.

Muy a pesar de las dificultades se vislumbran signos de esperanza alrededor de esta situación. La juventud Wayuu articula sus raíces ancestrales con herramientas de comunicación occidentales, promoviendo un enlace entre medios modernos y saberes ancestrales propios de la comunidad. A través de radios comunitarias, redes sociales y proyectos audiovisuales, difunden mensajes sobre la defensa del agua y la preservación del territorio.

El resultado es una sinergia comunicativa de saberes ancestrales como medio de resistencia frente al fenómeno del cambio climático: comunicación intercultural que traduce el dolor y la dignidad del pueblo Wayuu al lenguaje global. Entonces, el cambio climático se presenta como un fenómeno que acerva la confrontación de saberes, tensiones epistémicas, pero que puede ser entendido como una oportunidad para plantear alternativas a las disyuntivas que enfrenta la comunidad.

La comunidad Wayuu no solo busca sobrevivir, sino redefinir su lugar en el mundo. El desierto, su escenario, lejos de ser un paisaje árido, se convierte en un laboratorio de adaptación cultural y de resistencia. Allí, donde la vida parece cada vez más imposible, florece la creatividad y la convicción. La capacidad de los Wayuu para transformar la escasez en oportunidades atendiendo la sabiduría ancestral, demuestra que la adaptación no es únicamente técnica, sino también espiritual.

Puede que el más grande aporte que desde una lectura Occidental puede hacerse sobre la cultura Wayuu es, en definitiva, su relación con la naturaleza y el aporte que significaría para la sociedad enmarcar una relación más cercana a la cosmovisión Wayuu. Sin necesidad de adoptar su inventario cosmológico, la relación con la naturaleza parte del entendimiento de esta como parte de la existencia

misma. Reconocer esta visión y cómo puede aportar a una postura ecológica social mucho más responsable que la que en este momento gobierna las relaciones sociales, podría ser de un importante provecho para la sociedad en general. El cambio climático en el territorio Wayuu se ha convertido no solo en un fenómeno ambiental, sino en una metáfora viva de las crisis civilizatorias contemporáneas.

En el desierto de La Guajira, cuna de la cultura Wayuu, donde la arena y el viento trazan las fronteras del mundo, se revela con claridad implacable la tensión entre dos maneras de entender la vida: una que ve a la naturaleza como aliada y ente vivo, y otra que la percibe como recurso o propiedad controlable. En este desencuentro vive la comunidad Wayuu que sobrevive y resiste. Lo que ocurre aquí no es solo un problema global, sino un reflejo de la relación dañada entre humanidad y planeta como ente vivo.

## II. SOMOS PASTORES

Para comprender los impactos del cambio climático sobre la comunidad Wayuu, resulta necesario situarse en su territorio, atender su cosmovisión y la forma en que se han constituido las diferentes formas de relacionamiento en su contexto medioambiental. El territorio donde se encuentra arraigada esta comunidad, la península al norte de Colombia en frontera con Venezuela, está compuesta por un conjunto de terrenos extremos: suelos secos, precipitaciones escasas e irregulares, temperaturas elevadas, ventiscas constantes, ecosistemas de mangle en la costa, zonas semidesérticas en el interior, cuencas intermitentes y una frontera con el Caribe que aporta salinidad y brisas marinas.

Esta variedad de condiciones supone un reto para diferentes formas de vida, incluida por su puesto la humana. Dentro de este contexto se ha desarrollado la cultura Wayuu por siglos, cultivando conocimiento para su sobrevivencia. La visión Wayuu sobre la relación que establece con la naturaleza no es una relación de explotación, sino una relación de cooperación, una relación de reciprocidad.

En esta cosmogonía lo humano, lo vegetal, lo animal y lo espiritual están conectados: el agua es abuela, la cabra es pariente,

la palabra (el discurso ritual) tiene poder. Los lugares son sagrados, los mitos son tejido del mundo real, las ceremonias regulan el equilibrio del cosmos. En la lengua *wayuunaiki* se nombran vientos, soles, lluvias, sequías, plantas medicinales, sueños y espíritus con un detalle y una sensibilidad que hablan de una ecología simbólica profundamente enraizada.

Las rancherías, que son conjuntos de casas hechas de barro, madera, cortezas de cactus (*yotojoro*), palma y techo de palma, se funden con el paisaje desértico. Los *jagüeyes* (reservorios de agua de lluvia), los pozos, las corrientes ocasionales, los sitios donde brota un ojo de agua escondido en la arena, todos resultan esenciales para la sobrevivencia y la vida. De manera paralela, se realizan actividades económicas que permiten el intercambio de bienes y servicios para el beneficio de los comerciantes y de la comunidad: la crianza de cabras, chivos, y en menor medida ganado bovino, es un pilar económico, pero también social. Los animales son parte del patrimonio comunal, objeto de reciprocidades, intercambios y rituales.

La comunidad Wayuu anticipaba ciclos de sequías, lluvias y vientos como desafíos donde debían adaptarse, moverse y atender con astucia e inteligencia estos cambios, siempre atentos al llamado de la naturaleza y sus señales. Los Wayuu se han encontrado históricamente entre prácticas seminómadas y semisedentarias, lo que les ha permitido desarrollar saberes asociados al pastoreo, recolección de agricultura, cuidado de fuentes hídricas, de uso de plantas resistentes y de rituales para sostener el equilibrio, este último atendiendo su propia cosmovisión de la relación hombre-naturaleza.

Esto nos permite aproximarnos a la comprensión de cómo la cultura Wayuu ha desarrollado herramientas que le han permitido seguir subsistiendo en climas tan extremos. Su génesis ha interiorizado, como grupo, una increíble capacidad de adaptación, por lo menos hasta ahora. Frente a esto, el cambio climático al que se enfrenta el mundo en estos momentos presupone un punto de quiebre. El objeto de esta sección es poder enmarcar los retos que enfrenta la comunidad Wayuu en el contexto del cambio climático, rescatando los diferentes elementos que permitan reconocer de la forma más orgánica posible la situación que enfrenta la comunidad, a la par de

la tensión que implica el contexto de cambio climático y las repercusiones tanto en el territorio como en la comunidad misma.

Una de las manifestaciones más palpables del cambio climático en la denominada Alta Guajira, más específicamente en el territorio Wayuu, es en definitiva el cambio en la regularidad de las precipitaciones y la extensión de las sequías en el territorio. Las rancherías evidencian estos fenómenos cuando por mucho tiempo los *jagüeyes* permanecen secos, las lluvias se presentan tarde y tampoco logran ser suficientes para recargar las reservas de agua necesarias para la subsistencia.

Una práctica histórica como la captación de agua, pierde la eficacia ante la interrupción o insuficiencia de los ciclos en este panorama extremo. Según GALINDO *et al.*: “La alta escasez hídrica que afecta las poblaciones indígenas del departamento de La Guajira, al norte de Colombia, las hace vulnerables al cambio climático y amenaza su subsistencia”<sup>37</sup>; lo anterior, debido a las ya condiciones extremas del territorio. Según información suministrada por la organización Climate & Development Knowledge Network –CDKN–, para el 2018 se registraron periodos extremadamente largos donde se afectaron de forma significativa muchas comunidades:

La última vez que el cielo de La Guajira les envió agua a los indígenas Wayuu fue el 18 de agosto de 2018. La profesora PATRICIA GARCÍA EPIEYÚ lo recuerda muy bien: “¡Cómo olvidarlo si transcurrieron trece meses para que de nuevo un aguacero cayera sobre este departamento colombiano! [...] Fue el 23 de septiembre de 2019 que regresó la lluvia tardía”. Explica la docente que esta disminución de las precipitaciones se viene incrementando desde el 2011 por causa del cambio climático, el cual da espacio a periodos más secos<sup>38</sup>.

---

37 ANDRÉS GALINDO MONTERO, JHONNY Pérez Montiel y ROBERTO ROJANO ALVARADO. “Medidas de adaptación al cambio climático en una comunidad indígena del norte de Colombia”, *Revista U.D.C.A Actualidad & Divulgación Científica*, vol. 20, n.º 1, 2017, disponible en [<https://revistas.udca.edu.co/index.php/ruadc/article/view/75>], p. 187.

38 MARÍA TERESA ARBOLEDA GRAJALES. “Energías del sol y el viento mejoran la vida de los Wayúu”, *CDKN Latin America*, 23 de diciembre de 2019, disponible en [<https://cdkn.org/es/noticia/opinion-energias-del-sol-y-el-viento-mejoran-la-vida-de-los-wayuu>].

Esta situación no solo tiene un efecto en el acceso al agua para la sobrevivencia en el territorio, sino que afecta la posibilidad de acceder al líquido para desarrollar otras actividades como la producción agrícola, el pastoreo y la supervivencia del ganado, que consume muchas veces más agua de la disponible debido a las fluctuaciones en los procesos climáticos en la región. Estos cambios no se reducen exclusivamente a la ausencia de lluvia, sino a manifestaciones extremas de carácter climatológico, lluvias torrenciales e inundaciones, vientos de altas velocidades, entre otras manifestaciones extremas. Las rancherías, los espacios tradicionales donde habitan los Wayuu, se presentan especialmente vulnerables en esta situación debido a los materiales utilizados para la elaboración de los mismo:

Su casa, construida con materiales de desecho como hojalata, madera y lona de plástico, se encuentra en una zona devastada recientemente por inundaciones extremas. La región de La Guajira, habitualmente seca, se ha visto afectada por inundaciones cada vez más frecuentes e intensas, que han sumergido viviendas improvisadas que carecen de servicios básicos como agua corriente o sistemas de alcantarillado. Los fuertes vientos, típicos de la zona, suelen arrancarles el tejado, amenazando aún más sus frágiles condiciones de vida<sup>39</sup>.

Es importante señalar que una ranchería destruida no solo supone la pérdida de una vivienda como espacio práctico, sino también la pérdida de un espacio social, un espacio cultural, un espacio emocional. La pérdida no se limita a lo físico, sino que también convoca otras dimensiones.

La erosión se presenta también como un problema que perjudica a la comunidad, afectando manglares y ecosistemas costeros vitales. Musichi en Manaure, es posiblemente el ejemplo más representativo de esta situación debido a la escasez extrema de agua, ya que este recurso está siendo desviado, lo que afecta el manglar,

---

39 IVÁN VALENCIA y STEVEN GRATTAN. "Sequías, inundaciones e incertidumbre económica. Retratos del pueblo wayúu en el norte de Colombia", *AP News*, 21 de febrero de 2025, disponible en [[https://apnews.com/article/wayuu-colombia-venezuela-retratos-indigenas-cambio-climatico-17715a8499e38f0254f7db18481bdeb7?utm\\_source](https://apnews.com/article/wayuu-colombia-venezuela-retratos-indigenas-cambio-climatico-17715a8499e38f0254f7db18481bdeb7?utm_source)].

secándolo y afectando los ecosistemas que allí se encuentran y destruyendo el equilibrio general que proporciona este mismo con otros sistemas ambientales<sup>40</sup>.

Todo lo anterior, se traduce en una afectación negativa generalizada que tiene consecuencias perjudiciales para la población y su bienestar a corto, mediano y largo plazo. Situaciones como las derivadas de la ausencia de líquido vital y el aumento de la sensación térmica, tiene efectos negativos directos en la comunidad. Y es que en un entorno ya árido y con temperaturas que fácilmente superan los 40° C, un incremento adicional a esa situación extrema *per se* deriva en graves afectaciones en la calidad de vida y la salud de los involucrados.

Como lo señala la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, el incremento térmico deriva en estrés físico, deshidratación, deterioro de la salud, especialmente en los grupos más vulnerables: niños, ancianos, mujeres embarazadas<sup>41</sup>. A esta situación se agrega, además, que las enfermedades de origen hídrico se vuelven más comunes debido a la ausencia del líquido o a la necesidad de acudir a fuentes hídricas contaminadas<sup>42</sup>.

A lo anterior, se suma una grave situación de inseguridad alimentaria. Y es que, ante la dificultad para cultivar, pastorear o pescar, muchas familias Wayuu enfrentan inseguridad alimentaria severa. Los bajos rendimientos agrícolas, la muerte de ganado, la pérdida de cosechas y la necesidad de comprar alimentos, generan incertidumbre para la comunidad.

Según información publicada por un informe del Programa Mundial de Alimentos y el DANE, se encontró que más de dos tercios

---

40 FRANCISCO ALEJANDRO CORREA GIL. "Colombia: Pueblo indígena wayuu demanda rescate de los manglares de Musichi", *Sintrambiente*, 15 de septiembre de 2021, disponible en [<https://www.sintrambiente.org.co/2021/09/15/colombia-pueblo-indigena-wayuu-demanda-rescate-de-los-manglares-de-musichi/>].

41 ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA ALIMENTACIÓN Y LA AGRICULTURA. "El frijol que desafía al desierto: El legado ancestral wayuu frente al cambio climático", 27 de octubre de 2024, disponible en [<https://www.fao.org/colombia/noticias/detail-events/fr/c/1730500>].

42 VALENCIA y GRATTAN. "Sequías, inundaciones e incertidumbre económica. Retratos del pueblo wayúu en el norte de Colombia", cit.

de la población de La Guajira experimentaban inseguridad alimentaria moderada a grave<sup>43</sup>, lo que coincide con información publicada por organizaciones sin ánimo de lucro que también operan en esta región. Todo lo anterior ha derivado en fenómenos como la migración interna:

El empeoramiento de las condiciones ha obligado a muchos Wayuu a emigrar, ya sea a centros urbanos o a través de las fronteras, intensificando aún más sus dificultades socioeconómicas. Este desplazamiento amenaza sus medios de vida tradicionales de agricultura, pesca y pastoreo. Las repercusiones van más allá de la economía, ya que la identidad cultural de los Wayuu, arraigada en su conexión espiritual con la tierra, también está en peligro<sup>44</sup>.

Las familias abandonan sus rancherías en busca de mejores condiciones, agua, empleo, servicios básicos. Este fenómeno conlleva rupturas culturales, fracturas sociales y comunales, pérdida de autonomía y vulnerabilidad frente a la discriminación urbana. Frente a la tensión generada por el cambio de las condiciones climatológicas, se suman conflictos asociados a tensiones socioambientales.

La península de La Guajira posee un gran potencial para la generación de energía eólica debido a los fuertes vientos que se generan para esta región. A pesar de esto, los proyectos energéticos –parques eólicos, líneas de transmisión– se han ejecutado con un limitado acercamiento a la comunidad, lo que ha generado conflictos, tensiones y resistencia hacia este tipo de proyectos. En su mayoría las tensiones están asociadas al desconocimiento de lugares sagrados para la comunidad.

Incluso existe un caso referente, el Parque Eólico Jepírachi, en Uribia (*Jepírachi* significa “vientos del nordeste” en *wayuunaiki*) que funcionó desde el 2004 hasta el 2023. La comunidad alegó no

---

43 INDYA MASON. “Wayúu: Los pueblos indígenas están sufriendo el impacto del cambio climático en Colombia”, *El Nacional*, 22 de julio de 2025, disponible en [<https://www.elnacional.com/2025/07/wayuu-los-pueblos-indigenas-estan-sufriendo-el-impacto-del-cambio-climatico-en-colombia/>].

44 VALENCIA y GRATAN. “Sequías, inundaciones e incertidumbre económica. Retratos del pueblo wayúu en el norte de Colombia”, cit.

haber sido escuchada ni compensada apropiadamente por la ejecución de este proyecto, lo que derivó en su finalización.

Este tipo de conflictos se dan no solo por la tierra o por el espacio, sino por espiritualidad, memoria y autodeterminación que demanda la comunidad. Investigaciones como la adelantada por BACCA, PALMAR y GUERRA<sup>45</sup>, proponen precisamente un acercamiento sobre las implicaciones de este tipo de intervenciones atendiendo no solo la mirada academicista, sino desde la perspectiva de la cultura Wayuu. Anota el texto:

Examina la transición energética en el territorio wayuu, por medio de una reflexión sobre la crisis humanitaria que enfrenta La Guajira desde las interpretaciones ancestrales. La investigación contrasta la promesa de energía limpia, representada por la instalación de parques eólicos en la región, con la realidad de comunidades que aún carecen de electricidad y enfrentan diariamente desafíos relacionados con el acceso al agua, alimentos y servicios de salud<sup>46</sup>.

En síntesis, afirma este texto que proyectos que intervienen en territorios sin atender miradas interculturales, corren el peligro de convertirse en instrumentos de colonialismo verde, desconociendo perspectivas ontológicas locales y derechos colectivos.

En este orden de ideas, resulta vital el reconocimiento del espacio no solo como un derecho colectivo e individual, sino atendiendo el relacionamiento sociocultural de la comunidad. El conjunto de símbolos y construcciones sociales que se ensamblan, dotan de un carácter existencial al individuo. Las rancherías, como se ha mencionado previamente, no solo representan un espacio donde se habita, sino también donde se ritualiza, donde el conocimiento y la lengua es transmitido.

---

45 PAULO ILICH BACCA BENAVIDES, DAYANNA GLADYS PALMAR URIANA y CARLOS MANUEL GUERRA LÓPEZ. *Voces wayuu del agua y el viento: Encuentros ontológicos en La Guajira frente a la transición energética*, Bogotá, Edit. Dejusticia, 2024, disponible en [<https://publicaciones.dejusticia.org/items/2bca1b62-b7f0-44f8-92c7-53075e62eb04>].

46 DEJUSTICIA. "Voces wayuu del agua y el viento: Un libro sobre justicia climática en La Guajira", *Dejusticia*, 5 de marzo de 2025, disponible en [<https://www.dejusticia.org/voces-wayuu-del-agua-y-el-viento/>].

La migración resulta entonces en el abandono de este espacio simbólico, la ruptura de las redes comunales y en el debilitamiento de la comunidad, en la ausencia de transmisión cultural y en el posible abandono del *wayuunaiki* por necesidad de adaptarse al entorno urbano. Todo aquello que desconozca la relación de la comunidad con la tierra, sus sitios sagrados, su relación con la naturaleza, sus espacios ceremoniales y prácticas, amenaza la continuidad de las costumbres y la subsistencia de la cultura en sí misma. La degradación de los espacios esenciales fragmenta la práctica cosmológica de la cultura Wayuu.

La cosmovisión Wayuu reconoce el mundo como tejido de fuerzas vivas. En ese tejido, los vientos, el agua, los espíritus del paisaje dialogan con los humanos. La alteración climática interrumpe esas relaciones; los ritos pueden perder eficacia, los sueños pueden tornarse confusos, las interpretaciones tradicionales pueden sentirse impotentes frente a tempestades inéditas.

El libro en mención habla de la “desconexión ontológica” que se produce cuando las estructuras modernas introducen proyectos (eólicos, hídricos, energéticos) que no reconocen esa cosmología ancestral<sup>47</sup>. Este choque entre cosmologías, una Occidental tecnocientífica y otra indígena biocultural, presupone una tensión profunda. La relación que cada uno comparte con elementos como el espacio territorial y la naturaleza, generan un choque que solo puede ser superado reconociendo la visión del otro. No solo se disputa quién provee la electricidad o el agua, sino cómo se entiende la naturaleza, qué tipo de mundo se puede habitar con dignidad.

También es importante mencionar que no todos los actores son afectados de la misma forma dentro de las diferentes dinámicas. Dentro de la comunidad Wayuu las mujeres, los niños y los ancianos enfrentan especialmente los efectos del cambio climático. Lo anterior se deriva a algunos roles asignados tradicionalmente. Como ejemplo, la carga de la obtención de agua suele estar relegada a mujeres (incluyendo niñas), quienes deben caminar grandes distan-

---

47 Ídem.

cias por el líquido. Específicamente en situaciones donde el acceso a recursos hídricos y/o alimentarios es difícil para la población más afectada, en este caso terminado siendo la población infantil.

La Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios en Colombia (OCHA) de la ONU ha informado de 2.872 casos de desnutrición aguda grave y 71 muertes en niños menores de cinco años en 2023, lo que representa un tercio del total nacional. Además, la escasez de agua potable ha allanado el camino para la propagación de enfermedades infecciosas<sup>48</sup>.

El escaso acceso a recursos puede obligar a parte de la población a migrar de manera definitiva, lo que particularmente, en el caso de las mujeres, supone al mismo tiempo una fuerte situación de riesgo donde esa población resulta expuesta a violencia, explotación y preservación de condiciones de desigualdad. Debe destacarse que, a pesar de las condiciones extremas en términos climatológicos y geográficos, la comunidad Wayuu no se presenta pasiva: estos habitantes resisten, reinventan, retoman saberes ancestrales, participan políticamente, articulan alianzas. Existen procesos educativos que dan respuestas al contexto, atendiendo la relación con la naturaleza, los saberes ancestrales, la participación política, las prácticas de agricultura adaptada, microacueductos comunitarios, sistemas de captación de agua, fortalecimiento de la autonomía alimentaria, entre otras.

Proyectos como la construcción de sistemas de acueducto pequeños para rancherías Wayuu de la mano del trabajo comunitario y con el apoyo de ONG como Solidaridad Internacional, tienen como objetivo mejorar las condiciones de la comunidad y fortalecer la organización social<sup>49</sup>. Otro ejemplo significativo es el de la comunidad

---

48 MASON. "Wayúu: Los pueblos indígenas están sufriendo el impacto del cambio climático en Colombia", cit.

49 SOLIDARIDAD INTERNACIONAL - NAZIOARTEKO ELKARTASUNA. "Comunidades wayuu combaten los efectos del cambio climático y la crisis de la COVID-19", 2020, disponible en [<https://www.solidaridadsi.org/es/que-hacemos/construccion-de-micro-acueducto-en-comunidades-indigenas-del-departamento-de-la-guajira-y-fortalecimiento-de-la-autonomia-alimen>].

*Tutchonka*, gracias a un pozo y sistema hídrico se generaron hasta 45.000 litros diarios que permitieron cultivar frijol guajiro, yuca, pepino y berenjena durante todo el año<sup>50</sup>. Para estos procesos se han realizado innovaciones tecnológicas aplicadas a condiciones y contextos específicos, una necesidad de la comunidad Wayuu por la naturaleza de su contexto utiliza en muchos de sus procesos.

El uso innovador de bombas solares y “bici-bombas” para extraer agua de pozos artesanales, es otro ejemplo de tecnología adaptada al contexto comunitario<sup>51</sup>. Junto a esto, se implementan procesos que permitan el uso eficiente y efectivo de recursos para maximizar la generación y producción de alimentos y productos para el consumo. Estos procesos, a pesar de sus éxitos, necesitan del apoyo gubernamental y comunitario para su efectivo cumplimiento. Para que las comunidades puedan ocupar sus territorios con dignidad, calidad de vida y condiciones de desarrollo se hace necesario, en el contexto del cambio climático, que se atiendan no solo la perspectiva técnica en los proyectos que la acompañan. Se hace necesaria una estructura de justicia ambiental que reconozca derechos colectivos, autonomía, cosmovisiones.

La justicia ambiental nace como un movimiento que se consolida como una mirada interdisciplinar donde convergen intereses de la comunidad, de las instituciones y de otros agentes en busca de desarrollo ambientalmente sostenible. Se puede entender de la siguiente forma: “... como un cuerpo interdisciplinar en la literatura de las ciencias sociales, incluyendo las teorías del medioambiente, las teorías de la justicia, las leyes medioambientales y la gobernanza, las políticas medioambientales y la planificación el desarrollo, la sostenibilidad y la ecología política”<sup>52</sup>.

---

50 PAULA MEDINA. “Las mujeres Wayuú que desafían al desierto: ‘¡Nuestra tierra ahora está viva!’”, *El País*, 20 de junio de 2025, disponible en [<https://elpais.com/america-colombia/2025-06-21/las-mujeres-wayuu-que-desafian-al-desierto-nuestra-tierra-ahora-esta-viva.html>].

51 ARBOLEDA GRAJALES. “Energías del sol y el viento mejoran la vida de los Wayúu”, cit.

52 MERCEDES PARDO BUENDÍA y JORDI ORTEGA. “Justicia ambiental y justicia climática: El camino lento pero sin retorno, hacia el desarrollo sostenible justo”, *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, n.º 24, 2018, disponible en [<https://revistabarataria.es/web/index.php/rb/article/view/415>], p. 92.

Para que esto se haga efectivo, deben atenderse ciertos elementos. El primero debe dar respuesta y generar garantías para el respeto a la consulta previa, el derecho propio y la gobernanza territorial. Los proyectos de mitigación (energía eólica, líneas eléctricas, infraestructuras hídricas) deben implicar consultas libres, informadas y de buena fe, respetando los mecanismos de gobernanza internos Wayuu para que estos procesos sean adelantados sin presiones y buscando el genuino beneficio para la comunidad.

Existen innumerables ejemplos de procesos y proyectos adelantados en territorio considerado sagrado donde la comunidad no fue debidamente consultada<sup>53</sup>, lo que generó fuertes tensiones entre la colectividad y los agentes encargados de su ejecución. El respeto al derecho propio Wayuu implica que las decisiones sobre territorio, uso del agua y proyectos energéticos, se tomen por actores locales en construcciones argumentales con las instituciones estatales, generando espacios de diálogo, cooperación y consenso.

El segundo factor, de igual importancia, es el financiamiento sostenible y la autonomía. Los diferentes proyectos adelantados dentro del territorio necesitan un apalancamiento con los diferentes organismos territoriales, organizaciones no gubernamentales y demás. Esto se hace necesario para el mantenimiento, monitoreo y capacitación. Estos recursos suelen estar atados a requerimientos burocráticos, esquemas de financiación y requisitos transversales que pueden afectar la continuidad de los procesos. Para mitigar los efectos de estos proyectos, se hace necesario que los mecanismos de apalancamiento incluyan criterios de equidad territorial y que existan en los mismos mecanismos de participación directa para la población.

El tercer elemento que debe atenderse es el planteamiento de un diálogo de saberes, una interculturalidad epistémica. Lo anterior se debe a que no puede pensarse la adaptación climática como un problema técnico aislado: debe incorporarse una epistemología

---

53 STEVEN GRATTAN. "Renewable energy ambitions in northern Colombia collide with Indigenous worries", *AP News*, 20 de febrero de 2025, disponible en [<https://apnews.com/article/wind-energy-colombia-wayuu-indigenous-resistance-clash-cemetery-renewable-e55077418352f19349dc27b09f1eee18>].

de diálogo entre el conocimiento Occidental (científico, técnico) y los saberes indígenas (rituales, simbólicos, empíricos). Este diálogo evita que se generen tensiones insondables entre las perspectivas técnico-científicas y la cosmogonía indígena, reivindicando los valores que cada una de estas puede aportar para el desarrollo y el cumplimiento de los objetivos y/o beneficios para la comunidad.

El libro de BACCA *et al.*<sup>54</sup> propone metodologías que denomina de “desconexión ontológica e intercultural” para permitir que actores externos (gobiernos, empresas, instituciones) escuchen y reconfiguren su modo de pensar la justicia ambiental desde la cosmovisión indígena.

Se hace necesario que también se incluyan sistemas de monitoreo para alertas tempranas. Estos sistemas tienen como objetivo anticipar situaciones de riesgo para la comunidad en términos climatológicos. Para este tipo de comunidades supone un reto importante debido a la naturaleza del contexto. Lamentablemente estos sistemas muchas veces son diseñados desde afuera, sin involucrar a las comunidades. Un enfoque participativo implicaría que los Wayuu sean cocreadores de los indicadores, que puedan interpretar las señales del viento, de los cielos, de las nubes, y que sus narrativas formen parte del sistema de monitoreo.

Algunos sistemas, como el que vigila los eventos para la región Andina, buscan proporcionar información climatológica sin atender la cosmovisión de las comunidades, atendiendo el carácter técnico y las necesidades anticipatorias. Propuestas que den respuestas a las necesidades técnicas, podrían representar una gran oportunidad para que se ejecute una propuesta donde no se presente una relación de subordinación de saberes, sino de diálogo epistémico.

Otro elemento que resulta importante, es la necesidad de generar canales de diálogo eficaz multinivel y de coordinación institucional. El cambio climático opera a escalas globales, regionales y locales. Las políticas macro (nacionales, internacionales) muchas

---

54 BACCA BENAVIDES, PALMAR URIANA y GUERRA LÓPEZ. *Voces wayuu del agua y el viento: Encuentros ontológicos en La Guajira frente a la transición energética*, cit.

veces no llegan o no se traducen en acciones locales sensibles al contexto de la comunidad Wayuu.

Lo anterior hace necesario que los planes de ordenamiento territorial, las políticas climáticas nacionales y las leyes ambientales deban articularse con los planes y necesidades locales. Para esto es necesario establecer canales de comunicación eficaz entre los diferentes niveles institucionales, que no solo sean funcionales, sino que además permitan una respuesta activa eficiente. Por eso, trabajar en la coordinación entre instituciones (gobierno nacional, regional, corporaciones ambientales, organizaciones indígenas, ONG, e incluso organismos internacionales) es fundamental, evitar procesos ineficientes, competencia interinstitucional o inexistencia de sinergias interinstitucionales.



**CAPÍTULO TERCERO**  
**CONFLICTO Y TERRITORIO**

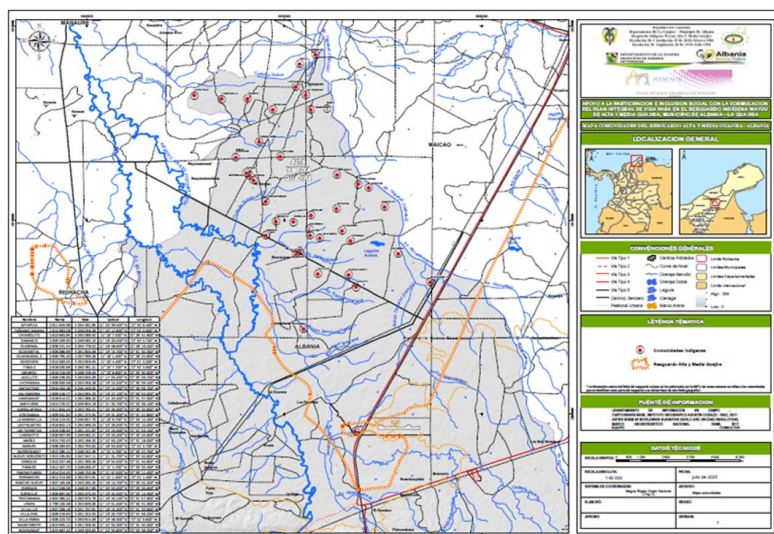


## I. ANSIEDAD POR EL ESTATUS

El resguardo Alta y Media Guajira se encuentra en las cercanías del casco urbano del municipio de Albania, ubicado en el norte del territorio colombiano. Exactamente Albania está en la zona reconocida como Media Guajira, a 72 kilómetros de Riohacha, capital del departamento de La Guajira. Tiene límites por el norte y el este con Maicao y Venezuela, hacia el sur con Hatonuevo y al oeste con Riohacha.

Según caracterización desarrollada en el 2022<sup>55</sup>, en el municipio de Albania existen un total de 2.755 personas que pertenecen al grupo étnico Wayuu. El siguiente mapa ubica las diferentes comunidades indígenas georreferenciadas dentro del resguardo indígena del municipio de Albania.

**Imagen 1. Mapa del municipio de Albania y comunidades Wayuu**



Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 2017.

55 JENNIPHER PAOLA MENDOZA CASSIANI. "Análisis y caracterización del componente económico y productivo en el marco de la revisión y ajuste del plan básico de ordenamiento territorial PBOT del municipio de Albania, La Guajira" (tesis de pregrado), Santa Marta, Colombia, Universidad del Magdalena, 2022, disponible en [<https://repositorio.unimagdalena.edu.co/entities/publication/8da61b2c-f213-47d7-a13e-be547ee35fd9>].

En el resguardo Alta y Media Guajira se pudo constatar la existencia de clanes, es decir un conjunto de agrupaciones a las que se les denomina como organizaciones claniles, las cuales están conformadas por caseríos que se reconocen como rancherías, habitadas por diversas unidades familiares extensas, lideradas por un mayor, el cual es el portador de la autoridad tradicional. La finalidad planteada en el proceso de investigación era aproximarse a la comprensión sobre el origen de los conflictos en el resguardo de la Alta y Media Guajira. Este diagnóstico se estructuró sobre la génesis histórica del conflicto en la cultura Wayuu y la correlación entre conflicto y territorio.

Una de las hipótesis centrales del diagnóstico, es que el conflicto tiene unos antecedentes vinculados con un pasado familiar, puede ser heredado y hay factores socioculturales que lo dinamizan, en ese sentido, el conflicto entre clanes incide directamente sobre el territorio, el cual, como se ha venido señalando en párrafos anteriores, es entendido como un espacio vital y espiritual.

Al acercarse a la génesis histórica de los Wayuu, desde antes y después de la llegada de los españoles, es factible señalar que la violencia y el conflicto son consustanciales a sus formas particulares de resistencia frente al avance de la cultura dominante de los *Arijunas* (termino para referirse a los blancos, o pertenecientes a la cultura foránea).

La guerra, la violencia, la fuerza y la valentía de los Wayuu, así como su rechazo a toda forma de control o intromisión a su territorio, forman parte del imaginario de resistencia que ha creado la nación Wayuu y la cual puede ser observada en la literatura, películas y documentales que existen al alcance de todos<sup>56</sup>. Pasando desde las alianzas estratégicas propiciadas por los Wayuu con holandeses en la época del contrabando, hasta las épocas contemporáneas marcadas por la bonanza marimbera de la década de 1970 y el recrudecimiento alter legal propiciado por el fenómeno del narcotráfico en el pasado más reciente, el conflicto y su resolución, apelan-

---

56 JUAN GOSSAÍN. *La mala hierba*, Barcelona, Seix Barral, 2020.

do a la violencia, ha estado presente en el acontecer vivencial de la nación Wayuu.

De igual forma, el ser Wayuu implica también una histórica resistencia frente a los procesos de aculturación, que de igual manera han estado presentes desde la llegada de los españoles: los procesos de evangelización católica, la educación en internados para socializar y educar al Wayuu (que aún perduran en la actualidad), los procesos de evangelización en la lógica de las iglesias protestantes. Todo lo anterior ha minado el potencial cultural de la etnia y han trastocado su universo cosmogónico, el cual también se ha visto permeado y fragmentado por la monetización de la vida que está inserta en las narrativas neoliberales del mundo contemporáneo.

Es importante advertir que los diferentes conflictos entre clanes no pueden ser comprendidos por fuera de las lógicas cognitivas y emotivas del pensamiento Wayuu. Por ello, es vital aproximarse a la conflictividad desde las narraciones de los habitantes de la Alta y Media Guajira y apreciar en ellas un sistema de ilaciones con el territorio que dota al conflicto de una multiplicidad de factores y variantes que hace difícil su abordaje e intervención.

En perspectiva teórica, el conflicto puede ser explicado desde un conjunto heterogéneo de paradigmas que lo elucidan desde lo bio-psico-social, enfatizando en la importancia de las subjetividades y de las percepciones sobre la realidad, o desde los autores que señalan la fuente del conflicto en la disputa por el control y el manejo de un conjunto de recursos limitados, o simplemente los teóricos que lo supeditan a la estructuración mental de los sujetos (la lucha entre sus diversos deseos, anhelos, valores y sobre todo por el choque de la fuerza de sus creencias).

La teoría sociológica del conflicto y las teorías antropológicas enfatizan en la fuerza de la cultura y la valoración axiológica de los grupos y comunidades para propiciar, fomentar, controlar o limitar el conflicto<sup>57</sup>. Desde el análisis de la sociología del individuo<sup>58</sup>, el con-

---

57 REMO F. ENTELMAN. *Teoría de conflictos: Hacia un nuevo paradigma*, Barcelona, Gedisa, 2002.

58 DANILO MARTUCELLI. *Lecciones de sociología del individuo*, Lima, Pontificia Uni-

flicto puede entenderse como consustancial a la naturaleza humana y como una expresión de las disonancias cognitivas que habitan en el interior de cada persona en una determinada cultura. Es factible entender el conflicto interpersonal en el ámbito de los contextos sociales, pero desde la teoría sociológica de la individuación, el conflicto es orientado desde lo intrapersonal e incide en las relaciones sobre la base de la comunicación, el dominio y el manejo del poder.

En la cultura Wayuu la evidencia empírica etnográfica evidenció que el conflicto emerge en la necesidad de alterar las estructuras sociales en aras de propiciar nuevas reorganizaciones y garantizar el acceso a unos recursos limitados. Existe consenso en que el conflicto implica un enfrentamiento y una fuerte lucha por nivelar las posibles asimetrías, frente a la distribución de recursos limitados. El conflicto también emana en el conjunto de estrategias que usan las personas para moverse en los estados sociales y construir soportes que le permitan afirmar su existencia, esto desde la perspectiva de la sociología del individuo<sup>59</sup>.

La Guajira es una región con un territorio desértico y semiárido, las largas estaciones de sequía hacen que el agua se constituya en un bien de alto valor en el territorio, que obliga desde los tiempos prehispánicos hasta la actualidad a que la nación Wayuu sea una nación en movimiento, en búsqueda de recursos para su subsistencia y la pervivencia de su *ethos* socioeconómico y político. El agua es un elemento vital para la preservación de sus animales domésticos y para la subsistencia de su núcleo familiar: el clan. Una de sus mayores dificultades actuales gira en torno a la escasez del preciado recurso hídrico.

Los clanes o *E'irrukuu* (un concepto que como se explicara no es posible entender desde las limitaciones de la definición de casta) solo pueden ser entendidos desde la idea sociocultural de totalidad que poseen los wayuu sobre el territorio, la cual a su vez está ligada

---

versidad Católica del Perú, 2007, disponible en [<https://repositorio.pucp.edu.pe/items/5319e3fc-540a-4564-b773-cde23b424a69>].

59 Ídem.

a la representación simbólica y fáctica del vientre materno y por lo tanto a lo que se considera como el constitutivo del clan: la carne.

El *E'irrukuu* es dado por la sangre de la línea matrilineal, en este sentido, comprenden a las personas que están unidas por un vínculo de carne dado por la línea materna. Lo que le suceda a un miembro de este clan, afecta a la totalidad del mismo, sus interrelaciones sociales son vinculantes, por lo tanto, las acciones y las significaciones se entrelazan en el marco de los parentescos de consanguinidad materna.

En el marco de la investigación se desarrollaron un conjunto de entrevistas semiestructuradas con las autoridades tradicionales indígenas de 35 comunidades, en las cuales se determinaron estos clanes. Así mismo, atendiendo a la naturaleza de la autonomía y autodeterminación, no se registraron y observaron los clanes de las nueve comunidades no participantes. En la tabla siguiente se precisan los clanes con los que se realizó el proceso de búsqueda y sistematización de la información:

**Tabla 2. Organización en torno a los clanes en el resguardo**

| Emblema wayuu | Clan o Casta | Comunidad       | Autoridad tradicional         |
|---------------|--------------|-----------------|-------------------------------|
|               | Arpushana    | Las Palmitas    | Sindio Miguel Solano Cotes    |
|               |              | Parens Paren    | Claudio Apushana              |
|               |              | Nuevo Horizonte | Justa María González Bruges   |
|               |              | Wanaparepo      | Miguel Abraham Cotes Duarte   |
|               |              | Las Taparitas   | Dalmis Teresa Cotes Arpushana |
|               |              | Itakat 2        | Samuel Simón Duarte Cotes     |
|               |              | Mirralu         | Angelica Ramírez Vangrieken   |
|               |              | Shirrain        | Vicente Ramírez Arpushana     |
|               |              | Mañui           | Jasyelis Cotes Ballesta       |

|  |          |              |                               |
|--|----------|--------------|-------------------------------|
|  | Epieyu   | Katchusao    | Pinte Epieyu                  |
|  |          | La Maravilla | Keiny Vanesa González         |
|  |          | Trocomana    | Dorila Zambrano Ramírez       |
|  |          | Javillito    | José Elías Ramírez López      |
|  |          | Surrulat     | Rubén González Epiayu         |
|  |          | Cañawatamana | Abraham Epieyu                |
|  |          | Malawainpa   | Vicente Epieyu                |
|  |          | Salarakat    | Linchon Epiayu                |
|  |          | Jararou      | Olvis Epieyu Apushana         |
|  |          | Kariyusein   | Elvira Epieyu                 |
|  |          | Waneturumana | Hernán Segundo Epiayu         |
|  | Jusayu   | Kokomana     | Manuel Jusayu                 |
|  |          | Maruri       | María Luisa Jusayu            |
|  |          | Wayakanat    | Leda María Vangrieken         |
|  |          | Villa Parra  | Eloísa Uriana Jusayu          |
|  |          | Urapa        | Luis Ángel González           |
|  | Ipuana   | Rancho Nuevo | Remedios Ramírez Ipuana       |
|  |          | Villa Luz    | Carmen Cecilia Ramírez Ipuana |
|  |          | Aipiapule    | Cristóbal Aguilar Ipuana      |
|  |          | Juchimana    | Camilo Ramírez Ipuana         |
|  |          | Chingolito   | Aledys Ipuana                 |
|  |          | Kalinasirra  | Enastina Ipuana               |
|  |          | Perrancho    | Rangel Ipuana                 |
|  |          | Ishichon     | Bartolo Aguilar Ipuana        |
|  |          | Karralapana  | Reinaldo López Ipuana         |
|  | Pushaina | Damasco      | Miguel Pushaina Uriana        |
|  |          | Orrole       | Lucas Bonivento Arpushana     |
|  |          | Villa one    | Luis Pushaina                 |
|  |          | Guasimal     | Antonio Palmar Pushaina       |
|  |          | Guayabital   | Julio Pushaina                |
|  |          | Guayakanal 2 | José Manuel Sierra            |
|  |          | Kanewakat    | Lucas Cotes Ramirez           |
|  |          | Limoncito    | Catire Pushaina               |

|  |        |            |                     |
|--|--------|------------|---------------------|
|  | Uriana | El Paraíso | Elisa Uriana        |
|  |        | Murrenakat | Nibia Uriana Ipuana |

Fuente: Elaboración propia.

El *Apūshii*, la unidad familiar que está constituida y asentada por las relaciones de consanguinidad que devienen del vínculo uterino, tiene su territorio propio, el cual se constituye por sus edificaciones artesanales, una tierra para la siembra, un espacio para los animales domésticos, un pozo que le permite el recurso hídrico (molino de viento en ocasiones), la enramada y el sitio más importante y que sirve de delimitación del territorio: el cementerio. El cementerio para el wayuu es entendido según SANTAMARIA CHAPARRO, como:

La escritura pública de un territorio, aunque no se requiera ningún documento escrito para demostrarlo. El cementerio se respeta aun por los enemigos, y se hace respetar como el referente cultural de mayor valor y significado espiritual y moral para la familia, por eso la profanación de un cementerio es la mayor ofensa que se puede hacer a un grupo familiar<sup>60</sup>.

Los que pertenecen a este *Apūshii* son sepultados en ese lugar, si no es posible en lo que ellos denominan el primer entierro, se espera que en el segundo entierro las cenizas sean devueltas a este sitio de alta importancia en la vida espiritual de los Wayuu. En palabras de un entrevistado: “El cementerio es la casa de uno, cuando uno se muere esa es su casa. Está allá en la parte de arriba, queda un poquito lejos, no tiene ningún nombre, está dentro del territorio, pero un poquito alejado. Aquí están mis padres y los padres de mis padres, aquí estaremos todos”.

En consonancia con ello, el espacio vital, el espacio donde se vive, donde se desarrolla de una manera plena es la tierra donde

---

60 CAMILA ANDREA SANTAMARÍA CHAPARRO. “Narraciones jurídicas y conflictos territoriales en la Alta y Media Guajira: El proceso de reconocimiento de los derechos territoriales de los indígenas Wayúu de 1960 a 1990” (tesis de pregrado), Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

se nace y que es heredada por su ancestralidad matrilineal. En este aparte, es menester recalcar la característica esencial de los Wayuu en cuanto al papel de los sueños, por medio de ellos se da una comunicación permanente con los parientes fallecidos por medio de *Lapüü*. La pertenencia al asentamiento, al clan familiar es refrendada por los antepasados uterinos cuyos restos están sepultados en el cementerio del *Apüshii*. Muchos precisaron lo siguiente sobre el papel de los sueños:

Hay muchos sueños, para todo hay un sueño, por lo que nos vaya a pasar hay un sueño, hay sueño de muerte, para todo, si hay una persona que se va accidentar, hay un sueño para eso, mira que hay sueños que dicen directamente que va a pasar, y mejor se tiene que bañar con un agua, si ya se pasó, le avisa si va a estar bien.

Hay muchos significados, unos sueñan que va pasar algo que va a suceder, así decían los ancianos, yo si entiendo muy bien de eso, yo solo sueño con mi tierra.

El sueño de un wayuu, hay algunos que sueñan que les va a pasar, les dicen esto te va a pasar ahora, pero sino sueña nada no pasa nada con eso, hay sueños que son malos y hacen sentir mal, pero si el sueño es bueno los hacen sentir bien por eso.

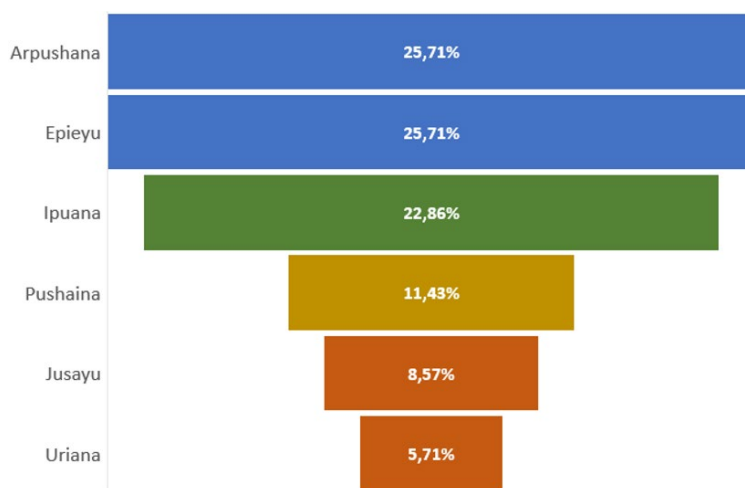
Visto así, en la concepción Wayuu, cuando se nace se hereda la carne maternal (*E'irrukuu*) y viene añadida, adjunta, apegada a esta carne, el territorio: carne y territorio son uno solo. Sin territorio no hay origen de la persona, ni de la familia, no puede existir el clan si no hay territorio. Como lo afirmaba uno de los entrevistados:

Uno de los problemas que pueden hacer sentir mal es no cuidar o estar pendiente a lo que dejó la mamá, si vendemos lo que nos han dejado, si se lo doy a otro, estaría mal, si me lo dejaron fue para que estuviera ahí, por ejemplo, si yo vendo esto, de dónde sacare otra tierra, por más que consiga plata estaría caro para mí, por eso mejor me quedo quieto. Y si pasa algo, algún familiar o si muere alguien, eso puede hacerme sentir mal, si lo matan o algo que no sea buscado por él, duele más si es una persona tranquila que no está buscando problemas.

La *E'irrukuu* está materializada simbólicamente en la unión de territorio y de la cavidad uterina. El nacer de una madre es un privilegio, y dota de sentido los ideales de la cultura Wayuu: es la vida la que se debe resguardar, es la heredad que se legara a los que pronto nacerán, es narrar las historias de los nacimientos del vientre de la madre, de la dadora de vida.

En el resguardo Alta y Media Guajira a partir de las entrevistas realizadas en campo, se puede afirmar que hay un mayor predominio de dos clanes: *Arpushana* y *Epieyu*. las diferencias entre cada clan lo establecen su origen uterino y el lugar de su nacimiento, los dos clanes con una mayor preponderancia en el territorio. Destacando y evidenciando al clan *Arpushana* y *Epieyu* como los pobladores originarios, tal y como lo plantea el gráfico siguiente.

**Gráfico 1. Distribución porcentual del E'irrukuu**



Fuente: Elaboración propia.

## II. CLANES EN MOVIMIENTO

Uno de los grandes equívocos sobre las conceptualizaciones Occidentales para entender el *E'irrukuu*, suele ocurrir cuando se habla de los clanes como castas sociales. La consideración de casta

está asociada al nacimiento en una sociedad altamente estratificada, se nacía vasallo o se nacía noble, pero en el caso de los Wayuu, la conceptualización de casta no logra alcanzar a categorizar la organización matrilineal ni las luchas por las jerarquías sociales, lo cual a través del conflicto y de sus asimetrías o resultados, implica una alta movilidad social.

El *E'irrukuu* conlleva un concepto más holístico que el estrato socioeconómico donde se nace, porque contiene un conglomerado social uterino que comparte la pertenencia a una carne y un arquetipo simbólico y mítico común. Los elementos simbólicos, mitológicos y de historia ancestral no caben en la conceptualización de casta social.

En este orden de ideas, el clan va más allá de la simple organización social. La carne es compartir un origen común, unos rasgos de identidad física similares, un pasado mítico común, una espiritualidad centrada en los antepasados y una narrativa que se transmite por la oralidad.

**Tabla 3. Caracterización del E'irrukuu en el territorio**

| <i>E'irrukuu</i> | Frecuencia | Porcentaje (%) |
|------------------|------------|----------------|
| <b>Arpushana</b> | <b>9</b>   | <b>25,71%</b>  |
| Itaka 2          | 1          | 2,86%          |
| Las Palmitas     | 1          | 2,86%          |
| Las Taparitas    | 1          | 2,86%          |
| Mañui            | 1          | 2,86%          |
| Mirralu          | 1          | 2,86%          |
| Nuevo Horizonte  | 1          | 2,86%          |
| Parens Parens    | 1          | 2,86%          |
| Shirrain         | 1          | 2,86%          |
| Wanaparepo       | 1          | 2,86%          |
| <b>Epieyu</b>    | <b>9</b>   | <b>25,71%</b>  |
| Cañawatamana     | 1          | 2,86%          |
| Jararou          | 1          | 2,86%          |
| Javillito        | 1          | 2,86%          |

## *Conflicto y territorio*

|                 |          |               |
|-----------------|----------|---------------|
| Katchusao       | 1        | 2,86%         |
| La Maravilla    | 1        | 2,86%         |
| Malawainpa      | 1        | 2,86%         |
| Salarakat       | 1        | 2,86%         |
| Surrulat        | 1        | 2,86%         |
| Trocomana       | 1        | 2,86%         |
| <b>Ipuana</b>   | <b>8</b> | <b>22,86%</b> |
| Aipiapule       | 1        | 2,86%         |
| Chingolito      | 1        | 2,86%         |
| Ishichon        | 1        | 2,86%         |
| Juchimana       | 1        | 2,86%         |
| Kalinasirra     | 1        | 2,86%         |
| Perrancho       | 1        | 2,86%         |
| Rancho Nuevo    | 1        | 2,86%         |
| Villa Luz       | 1        | 2,86%         |
| <b>Jusayu</b>   | <b>3</b> | <b>8,57%</b>  |
| Maruri          | 1        | 2,86%         |
| Villa Parra     | 1        | 2,86%         |
| Wayakanat       | 1        | 2,86%         |
| <b>Pushaina</b> | <b>4</b> | <b>11,43%</b> |
| Damasco         | 1        | 2,86%         |
| Karalapana      | 1        | 2,86%         |
| Orrolee         | 1        | 2,86%         |
| Villa One       | 1        | 2,86%         |
| <b>Uriana</b>   | <b>2</b> | <b>5,71%</b>  |
| El Paraíso      | 1        | 2,86%         |
| Murrenakat      | 1        | 2,86%         |

Fuente: Elaboración propia.

Es factible afirmar que la mayoría de conflictos que existen en el resguardo Alta y Media Guajira están relacionados con la propiedad histórica sobre el territorio, estos giran en torno a los procesos de apropiación, protección y traspaso del territorio. Los conflictos

heredados en los diferentes clanes persisten históricamente por la correlación entre la carne y el territorio, y lo exponencial del mismo se da en la medida en que un pariente de la familia se vea incurso en una falta.

La totalidad de la línea materna de este pariente, estará directamente implicada en lo que hizo esta persona y deberá asumir las consecuencias de esta falta o verse implicada en su mediación, su solución, su reparación o prepararse para la guerra que ello implica. Sobre los conflictos, en una breve entrevista realizada para un diario independiente, RAFAEL MERCADO EPIYEU afirma:

Siempre que hay un problema, por mínimo que sea, los Wayuu buscamos borrar ese error a través de la armonización con los animales y las plantas. Si una persona de un clan ofende a otro de otro clan, al ofensor se le transmite un conocimiento a través de la palabra de consejo y es bañado con una planta sagrada al tiempo que se sacrifica un animal. Todo esto busca restaurar el respeto de la naturaleza, el mundo animal y de la tierra, porque todo Wayuu que rompe los principios de la convivencia, que se basan en la paz, tiene que buscar nuevamente esa armonización y equilibrio. Entonces no hay un concepto tan amplio sobre la guerra. Que haya problemas, sí, pero se trata siempre de evitarlos o borrarlos pues no es conveniente para ninguno<sup>61</sup>.

Es en este marco deontológico, surge otro concepto clave para explicar los problemas asociados al territorio: *Koummansii* (los que son propietarios del territorio, es decir los dueños originales del mismo). Los propietarios son los que viven del territorio, los que trabajan la tierra, los que atienden los cultivos, pastorean a los animales, todo lo que está al servicio del que posee el territorio (piedras, aves, el río, el mar, nuevamente la totalidad en la concepción wayuu). Como lo precisó uno de los entrevistados:

---

61 ANDRÉS ORTIZ GUZMÁN. "Guerras, cosmogonía, contrabando: Un palabrero nos habla de lo que implica ser Wayúu", *Cartel Urbano*, 4 de octubre de 2017, disponible en [<https://cartelurbano.com/historias/costumbres-de-los-wayuu-contadas-por-un-palabrero>].

Los viejos, primeros dueños de estas tierras, eran amigos y se visitaban, no había peleas por eso, no es como ahora, antes los viejos eran amigos, se lloraban entre ellos. Sino que la gente de ahora, agarran y agarran partes de tierra, este es mío, este es tuyo, así dicen, pero antes no, todos eran dueños del territorio, así pasó. Como puedes ver, la tierra que es donde está uno por años se queda ahí y es de él y dura, no se reparte, por ejemplo, *shirranka* es de ellos, está ahí y no se repartió. Mira que aquí está el que te dije, Kamaloyoukaisai Pushaina, está Bolívar Duarte Pushaina, la casa de ellos en *walishitoüi*, todos conocían que ese era casa de ellos, también sabían que Carmela Ramírez era conocida por esas tierras, venían personas de otro lado a visitarla, por lo que era conocida en esa tierra. Y también aquí Torrontirrumakana es conocida y también la tierra de los Arpushana, así. Por ejemplo, ahora, que todos quieren tener tierra, cada quien dice este es mío, otro dice este es mío, ese es tuyo dice otro, me lo dieron por mi tío, por mi abuelo, entonces es bueno dejárselo a mis nietos para que no estén por ahí andando sin nada. Si se quedan tranquilos aquí, por eso digo, dárselo a mis nietos e hijos.

Algo que se pudo observar durante el trabajo de campo, es la importancia para el indígena Wayuu de precisar el *E'irruku*. Lo primero es mencionar de dónde provienen, de dónde son hijos, para ubicarse en un contexto de familias, ello permite precisar el origen de la matri-linealidad, esto dota de una identidad al Wayuu y explica su forma de hablar, su procedencia, y su narrativa de origen. Cada *E'irrukuu* tiene un animal totémico que lo representa y que les confiere desde su nacimiento un conjunto de habilidades y características de personalidad y de vida social frente a los otros clanes.

El conflicto también va en consonancia con el comportamiento del animal totémico que define a un clan, sus miembros asumen expresiones que identifican las actitudes y el código de guerra de cada clan.

**Tabla 4. *E'irrukuu* y tótem**

| <i>E'irrukuu</i> | Animal totémico      | Significado                                                  |
|------------------|----------------------|--------------------------------------------------------------|
| <i>Epieyu</i>    | Ave                  | Los que habitan su hogar                                     |
| <i>Uriana</i>    | Conejo, gato o tigre | Los que tienen ojos sigilosos                                |
| <i>Pushaina</i>  | Zorro                | Los que tienen la sangre caliente                            |
| <i>Jusayu</i>    | Culebra              | Los apacibles pero soberbios                                 |
| <i>Sijjuna</i>   | Avispa               | Los que vigilan valientemente su hogar y protegen a su reina |

Fuente: Elaboración propia.

En la perspectiva analítica del antropólogo WEILDLER GUERRA<sup>62</sup>, hay una clasificación que posibilita aproximarse a las diferentes tipologías de conflictos asociados a rivalidades y enfrentamientos en torno al territorio y por ende alrededor del *E'Irrukuu*: la primera es la lucha enconada por el control del territorio y de sus recursos; la segunda está vinculada a las jerarquías de autoridad y a las lógicas políticas que la posibilitan; y la tercera, el problema de la ruptura de la normas sociales, lo que se conoce como *la falta*.

Como se ha planteado en párrafos anteriores, los asentamientos y la dispersión de la población Wayuu está condicionada por el carácter semidesértico del territorio del departamento de La Guajira. Los diferentes *E'irrukuu* deben aprovechar al máximo los limitados recursos y deben estar en movimiento constante para encontrar nuevas fuentes de recursos, controlando los espacios productivos y la actividad económica de su territorio.

Existe un alto distanciamiento entre las rancherías, lo que permite la creación de una especie de áreas comunes, no habitadas, donde los indígenas Wayuu llevan a sus animales, siembran, cortan leña, construyen caminos y demás elementos que permean la cotidianidad socioeconómica de las rancherías. Algo que se logró evidenciar empíricamente en las diferentes visitas de campo en las

---

62 GUERRA CÚRVELO. *La disputa y la palabra: La ley en la sociedad Wayuu*, cit.

márgenes de los límites de las comunidades de Alta y Media Guajira es la delimitación de los territorios. No existen fronteras, pero cada *E'irrukuu* sabe hasta dónde llega su propiedad y cuáles son las delimitaciones y los recursos que pueden usarse, otorgados estos por la línea materna.

Una de las fuentes de conflicto más común es el traspaso de estas fronteras. Cada *E'irrukuu* trata de no violentar los límites fronterizos de los otros *E'irrukuu*, pero las condiciones climáticas, los fenómenos de aridez presentes, producto de los problemas asociados al fenómeno del niño, hace que en muchas ocasiones estos límites se vean trasgredidos para la provisión de agua y pasto: recursos claves para la subsistencia de los integrantes del clan. Aquí es pertinente reflexionar sobre los planteamientos del ya mencionado antropólogo GUERRA, quien señala las formas como se dan los controles de propiedad sobre el territorio: por la precedencia, por la subsistencia y por la adyacencia.

Por precedencia se entiende la posesión en el tiempo por parte de un clan en un espacio físico claramente delimitado. Una forma de evidenciarlo en los usos y costumbres del sistema consuetudinario normativo Wayuu es la existencia de cementerios familiares, las edificaciones o las intervenciones físicas en el territorio que posibiliten verificar esta posesión y el tiempo de la misma. Adyacencia gira en torno a la cercanía de las viviendas del clan a los lugares simbólicos más importantes de un *E'irrukuu*: el cementerio, las zonas donde hay recurso hídrico, las zonas aptas para el cultivo y el pastoreo de animales, y los corrales de los animales.

Un elemento de gran impacto y que en definitiva tiene gran incidencia en fenómenos que han avivado el conflicto en el territorio, como se mencionó en el capítulo segundo, son los efectos del cambio climático. El cambio climático debe entenderse como un proceso de condiciones atmosféricas cambiantes, producto de una alta correlación entre la incidencia del ser humano y sus formas de producción de manera directa e indirecta.

Para la comunidad Wayuu estas manifestaciones de la naturaleza obedecen a diferentes mensajes que culturalmente entienden como un diálogo entre entidades metafísicas y miembros de la comunidad:

“Son estas características particulares del territorio las que generan en el contexto social, relaciones o percepciones sobre el medio en el que viven”<sup>63</sup>, desatendiendo las consecuencia de manifestaciones atmosféricas que tienen incidencia a lo largo del plano global.

Uno de los factores actuales en el resguardo Alta y Media Guajira como fuente de conflictos en la cotidianidad es el de la subsistencia, este se da cuando hay un reconocimiento de los demás clanes a un *E'irrukuu* en particular como dueño de un territorio, es decir como propietario del mismo, por lo tanto, los recursos naturales adyacentes de este territorio pasan a pertenecer a este *E'irrukuu* quien los puede usufructuar.

En el caso de Alta y Media Guajira, la primera tipología mencionada, es decir la de subsistencia, conlleva a la segunda tipología de conflicto, la de precedencia. Dos clanes argumentan ser los propietarios, es decir tener la precedencia de un mismo territorio. El *E'irrukuu* toma parte de un territorio y los desalojados reclaman el suyo. Este problema se traslada a todos los integrantes por la línea materna del clan.

Lo conflictivo emana de las diversas estrategias de los clanes para quedarse con el territorio, por ejemplo, establecer matrimonios o alianzas con otros clanes para estar fortalecidos, poseer lo que en el lenguaje de las entrevistas se mencionaba como el “respaldo”, es decir, tener el poder de reclamar con mayor fuerza simbólica y mayor poder militar, económico o político, el espacio que consideran como propio. A continuación, se grafica la ubicación de los *E'irrukuu* en Alta y Media Guajira por ubicación:

---

63 GUTIÉRREZ ÁLVAREZ, ARROYO DE LA OSSA y CARRASCO AQUINO. “Efectos del cambio climático: Un análisis en el territorio Wayyu en el norte de La Guajira, Colombia”, cit., p. 894.

**Tabla 5. Formas de apropiación del territorio en el resguardo**

| ¿Cómo obtuvo la comunidad el territorio?                                 | Frecuencia | Porcentaje (%) |
|--------------------------------------------------------------------------|------------|----------------|
| Dueños ancestrales del territorio                                        | 14         | 40,00%         |
| Dueños del territorio                                                    | 2          | 5,71%          |
| Herederos del territorio por su padre del clan Epieyu                    | 2          | 5,71%          |
| Territorio de Bolívar Duarte herederos por el clan Arpushaina            | 2          | 5,71%          |
| Asentados en el territorio por el clan Epieyu                            | 1          | 2,86%          |
| Asentados en el territorio por el clan Pushaina                          | 1          | 2,86%          |
| Asentados por Bolívar Duarte quien dona el territorio                    | 1          | 2,86%          |
| Asentados por el señor Bolívar Duarte clan Pushaina                      | 1          | 2,86%          |
| Asentados por el señor Bolívar Duarte clan Pushaina y Mioma Pushaina     | 1          | 2,86%          |
| Por la compra del territorio al clan Ipuana, por compra del municipio    | 1          | 2,86%          |
| Dueños maternos del territorio                                           | 1          | 2,86%          |
| Heredaron el territorio por su padre del clan Epieyu (territorio Epieyu) | 1          | 2,86%          |
| Herederos del clan Epieyu                                                | 1          | 2,86%          |
| Herederos del territorio por Bolívar Duarte clan Pushaina                | 1          | 2,86%          |
| Le compraron el territorio al clan Epieyu                                | 1          | 2,86%          |
| Territorio del clan Pushaina herederos Bolívar Duarte                    | 1          | 2,86%          |
| Territorio donado por el clan Pushaina Bolívar Duarte                    | 1          | 2,86%          |
| Territorio donado por el clan Pushaina Bolívar Duarte (asentados)        | 1          | 2,86%          |

Fuente: Elaboración propia.

La segunda fuente de conflicto la encontramos también en uno de los elementos que destaca el análisis de GUERRA<sup>64</sup>: la ansiedad por el estatus. Ante sociedades fuertemente estratificadas, los diferentes integrantes de los *E'irrukuu* están en la búsqueda constante del reconocimiento social de su fuerza, de su liderazgo y de las capacidades simbólicas que portan como pertenecientes al clan.

Por lo tanto, los contextos disímiles que propician el conflicto, así como la gestión y solución del mismo, se convierten en factores determinantes en el proceso de ascenso y reconocimiento social para aumentar el estatus. Este fenómeno propicia, a su vez, una alta movilidad social. Adicional a esto, alimentan los conflictos, los procesos de aculturación que debilitan el sistema normativo, axiológico y deóntico de la cultura Wayuu.

Fenómenos como el paramilitarismo, el narcotráfico, la corrupción política, así como el ascenso académico y político de los Wayuu en el ámbito de los *Arijunas*, le permite a algunos *E'irrukuu* tener un mayor poder y desequilibrar la balanza en posibles conflictos asociados al territorio. El acceso a los beneficios de las ayudas del Estado y a las políticas públicas, queda controlado por el poder de los líderes tradicionales de las *E'irrukuu*, tal y como lo precisaba este entrevistado:

El problema aquí es que no dan ayuda, por eso quiero una comunidad, nada, no conocemos eso de ayuda. Aja, no conocemos eso, por eso queremos sentarnos en una comunidad y pedir a nuestro nombre para que estemos bien y así, pero aquí estamos como cualquier cosa, no nos regalan nada aquí, nada, en serio. Por ejemplo, ese trabajo es para todos los sobrinos de él no hay para más nadie. Mis hijos trabajan, solos tres que trabajan, pero la familia de él sí trabajan todos, por eso queremos salir de aquí. Hay trabajos dentro de las comunidades wayuu verdad, en cambio aquí no hay nada porque todo está en manos de él. Por ejemplo, si hay un trabajo y si alguien le dice aquí hay alguien para trabajar, él dice no, no hay, así es esto, queremos salir para no pelear con él. Él quiere todo, no piensa que los hijos de mi hermana necesitan, no, porque todo ya se lo di a mi hijo, eso es lo que dice siempre. Así es todo, por eso es que queremos una

---

64 GUERRA CÚRVELO. *La disputa y la palabra: La ley en la sociedad Wayuu*, cit.

comunidad nosotros solos, mira que hay gente que pide a su nombre y les llega todo, pero a nosotros no nos llega nada, por ejemplo, lo que viste aquí son tanques, a nosotros no nos llegan tanques porque no nos llega a nuestro nombre, hay personas que les llegan tanques, chivos, vacas, así estamos, por eso es que queremos salir de aquí, no queremos pelear por eso porque si reclamamos salimos de pelea, él debería decir y repartir para los hijos y nietos de su hermana, él tiene que decir así pero no, eso no pasa, no nos hemos ido porque hace falta plata para alzar nuestra casa, para ir para allá, para construir, porque todo no se hace solo, es así. Los Arijunas regalan, el gobierno regala a todas las personas, así sean ricas no importa, como están en comunidad reciben cosas porque los Arijunas no son negados, pero como nosotros estamos aquí como los pollos, por ejemplo, los pollos solo se le alborota el maíz, así es.

Los conflictos inician con peleas que giran en torno a enfrentamientos triviales, pero que tienden a complejizarse y que pueden terminar en grandes guerras entre los *E'irrukuu*. Estas contiendas banales se dan por la intromisión en espacios del territorio, por enfrentamientos entre niños, esposas, esposos, por peleas en escenarios como juegos, donde se valora la competitividad y “la hombría” de los integrantes del *E'irrukuu*.

Ahora solo hay conflicto, solo problemas, discusiones, aunque estemos juntos con otros wayuu es diferente a como era antes, los wayuu de antes eran buenos amigos, si los animales de uno llegaban a casa de otro se decían y se reconocían los animales entre ellos, se tenía cuidado con el animal, ahora no, ahora se agarra y se comen los animales del otro, por eso es que ya no hay amistad, es lo que pasa ahora, anteriormente decía uno “aquí están los animales amigo, ven por ellos”, ahora no, los matan y se los comen, los venden para Maicao, por eso que ya no hay unión, solo malas palabras siempre. Si una persona está bien, si por ejemplo los alijunas le regalan cosas, los otros wayuu lo ven y dicen este quién se cree, por qué le regalan cosas, de ahí le agarran rabia a uno. Así, por eso ya no hay unión en el territorio. De verdad que, eso sí, ya no hay amistad ahora, por ejemplo, ahí en El Paraíso, aunque estemos viviendo juntos no hay unión ni amistad, por ejemplo, lo que te dije de las personas de antes, que eran amigos, aunque no estuvieran en la misma tierra, por ejemplo, el wayuu que viene de lejos para otra tierra, no se le decía nada, no se preguntaba ¿que buscas? o ¿qué haces por aquí? Al contrario, le decían que está muy bien que llegues amigo, se le preguntaba si sus animales están

pasando hambre nada más, pero ahora ya no se conversa, no se pregunta, si yo construyo mi casa en El Paraíso ya están preguntando qué hago ahí, ya la forma del wayuu es diferente.

Uno de los grandes fenómenos de aculturación y de trastocamiento del orden normativo Wayuu y un gran factor de debilitamiento del sistema de clanes, es la penetración de los vicios de la sociedad Occidental: el alcohol es uno de estos.

Cuando están bajo los efectos del alcohol, muchos de los habitantes del resguardo Alta y Media Guajira ahondan y proyectan a su entorno los conflictos almacenados en el imaginario personal y social: los problemas pasados o los percibidos como nuevos en el presente, se irradian hacia los conflictos que podrían surgir a futuro. Un entrevistado lo decía de la siguiente forma: “Lo que hacemos es regañar y aconsejar a los menores, que se queden quietos y no sigan haciendo nada malo. Por ahora no ha pasado nada así de grande, por ahora solo la locura del aguardiente entre nosotros, no ha pasado más nada grande”.

Elementos de la cotidianidad pueden desencadenar grandes conflictos: chistes, burlas, insultos, riñas, golpes (especialmente bofetadas en la cara, que se consideran como una gran ofensa), perder una competencia, mencionar a un pariente fallecido, recordar batallas y parientes asesinados en guerras pasadas, la infidelidad de la pareja (insulto que implica denominar al otro como un cobarde y falto de hombría) pueden, en el peor de los casos, conllevar a grandes enfrentamientos y guerras sin tregua. Como lo precisa un entrevistado:

Por lo que te dije, por la tierra, por los animales, por las peleas, el robo de animales, de ahí empiezan las peleas y por ejemplo una persona que tiene animales y aquellos que no tienen ya le dicen el rico, no le dicen que bueno que él tenga animales, no dicen eso. Quién será, creo que ya no hay nadie por aquí que cree la unión, nada, no hay. No hay quien empiece con una buena amistad, si alguien busca a otro para crear una buena amistad no lo aceptan, ya todo cambió, no es como antes, ya no se ayudan unos a otros, si se visitaban por las mañanas por algún problema, se decía que había que ayudar al amigo y buscaban algo para ayudarlo, pero segura ya no eso no está, lo que ahora se ve

son problemas. Así que no está bien, por eso digo que no hay nadie preparado para mejorar la unión aquí, porque no hay.

Este tipo de situaciones son manifestaciones del conflicto que siempre está latente, pero en un momento determinado lo hacen manifiesto, generando problemáticas sociales que parten de una persona, pero se irradian a la totalidad de los habitantes. Es preciso señalar que el conflicto en el resguardo también termina siendo una oportunidad para sus habitantes de reorganizar el orden social en torno a alianzas, estrategias de poder y reacomodos en el lugar de disputa territorial.

Todos los conflictos, a nivel micro o macro, inciden directamente en el territorio. Cuando dos *E'irrukuu* o más se enfrentan, surgen los lugares prohibidos. Lugares donde el perteneciente a uno de los clanes en disputa no puede transitar, estas fronteras invisibles restringen la movilidad del *E'irrukuu* en todo el espacio territorial, pero también crean espacios donde el clan puede esconderse o refugiarse, que son los territorios correlacionados con su útero, es decir, con la línea materna.

Los *E'irrukuu* reciben apoyo en los enfrentamientos y asilo en caso de verse obligados a desocupar sus territorios, estos apoyos les dan estatus a los integrantes de las alianzas y crean sinergias en torno a la reorganización de los poderes y el equilibrio del conflicto. La mujer cumple un papel vital dentro del desarrollo del conflicto.

La cultura Wayuu no mata a la mujer. Las mujeres pueden transitar libremente por los espacios sin límites imaginarios posibles, sustentan las prioridades básicas de su clan, son proveedoras en el fragor de la batalla, curan a los heridos y alimentan a los guerreros, generan seguridad para los hombres de su clan y se encargan de los ritos funerarios de los caídos en combate.

Según WEILDLER GUERRA, el rol de la mujer es determinante en las guerras y conflictos:

Sobre las mujeres recae una gran responsabilidad económica durante los períodos de enfrentamientos armados, pues la movilidad de los varones es restringida por la posibilidad de ataques enemigos. Dado que ellas no tienen estas limitaciones, les corresponderá la tarea

tradicional de comercializar los excedentes producidos por el grupo familiar en los centros urbanos y contribuir en la búsqueda de recursos adicionales para mantener los gastos que demanda el enfrentamiento armado. Las mujeres no solo pueden encargarse de satisfacer gran parte de las necesidades básicas del grupo, sino que se preocupan por obtener para sus tíos maternos y hermanos biológicos y clasificados otros artículos de consumo, incluso licor, para evitar que estos se muestren en lugares concurridos en donde serían vulnerables a los ataques de sus adversarios<sup>65</sup>.

Dentro de las dinámicas que se pueden observar desde el trabajo de campo, el conflicto puede ser frenado por el rol que cumplen las autoridades tradicionales y sobre todo los palabreros. El pago de la falta sigue siendo uno de las prácticas tradicionales centradas en las negociaciones alrededor de la palabra. Como lo señaló un entrevistado sobre los procesos de negociación de una falta:

Hay que buscar la manera, si hay que pagar se paga, si existe alguna falta hay que pagar y se recoge para eso. Sino pasa algo muy grande, tú sabes que si pasan muchas cosas como la muerte de alguien se habla o se hace el pago, hay otros que pelean, la mejor solución es cuando se habla y se dice qué hay que hacer, si pelean solo traerá cosas malas. No es bueno. La palabra es lo más valioso, lo que habla acerca de algo grande si le pasa a alguien, es mejor mejorar esto, pero si no se habla se queda ahí y esto empeora y se engrandece, si se habla debe estar alguien mayor quién habla y busca soluciones, pero si mandamos a alguien que no sepa hablar, puede que diga cosas que no son, o si vamos nosotros mismos puede aumentar el problema, por eso es importante enviar a alguien mayor, todo será mejor, el dirá las cosas como son sin aumentar nada. Uno está bien solo si es tranquilo, si no busca peleas, es algo complicado porque si la otra persona es loca, de ahí pueden pasar muchas cosas.

Pero es factible afirmar que existe una tendencia a la pérdida del poder de la palabra, y a la pérdida de fuerza y poder coactivo que se entiende como debilitamiento de las autoridades tradicionales por la penetración de factores endógenos como el detrimento de la

---

65 GUERRA CÚRVELO. *La disputa y la palabra: La ley en la sociedad Wayuu*, cit., pp. 122 y 123.

identidad cultural, los fenómenos religiosos y la educación de los *Arijunas*. Una de las personas que respondió la entrevistaba, afirmaba que:

Se está perdiendo la palabra. El ser wayuu es lo que nos dejaron nuestras abuelas, por eso somos wayuu, pero esto aquí es porque me lo dejo mi abuela a mí. Hay mucho en una palabra, hay buenas, otras que son malas. La palabra que es buena es bien vista la que es mala es mala para el que no. Solo ellos se llevarán mi forma de ser, como yo he sido, como las personas de antes, lo que le dejamos a ellos puede ser que los sigan, si lo hacen igual estaría muy bien, habrá uno que aprenderán otros que no, como he actuado aquí, puede que unos lo sigan y otros no.

En otra arista que también es generadora de conflictos, podemos ubicar los fenómenos de la magia, la brujería o simplemente eventos que son explicados como producto de los maleficios que se envían como evidencias de la maldad, la envidia y la rabia de los miembros pertenecientes a un *E'irrukuu*.

Para los Wayuu una enfermedad personal, o de sus animales, o malas cosechas o simplemente malos resultados en sus negocios, se explican como producto de la maldad de los demás. Las malas vibraciones energéticas, los sentimientos de ira y maldad producen encantamientos mágicos que tienden a hacer el mal a los demás. Ser exitoso en el mundo de la vida Wayuu genera envidia, celos y produce magia que tiende a dañar a un *E'irrukuu* en especial. Al analizar las implicaciones del conflicto, es claro que este activa todas las dimensiones de lo social, tanto lo tangible como lo intangible y que permea todos los ámbitos de la vida social y económica de los implicados. Estamos frente al conflicto como un hecho social totalizante<sup>66</sup>.

Una falta (como se entiende el inicio del conflicto en los Wayuu), es un hecho considerado como afrenta y activa los procesos socio-culturales, los procesos normativos, los procesos propios de su valoración axiológica y en especial los procesos animistas de la cultura,

---

66 MARCEL MAUSS. *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, JULIA BUCCI (trad.), Buenos Aires, Katz, 2009.

como la apelación al mundo de los espíritus y a la brujería dentro del conflicto para propiciar estrategias y alternativas para enfrentarlo.

Uno de los aspectos más preocupantes y que naturaliza los imaginarios sobre el conflicto, es el arquetipo fundante en los procesos socializantes de los Wayuu: la construcción social del enemigo. El enemigo es relacionado con lo peligroso, lo dañino, de lo que hay que temer, desde la niñez se inculca la idea del enemigo. Desde la infancia se alimenta la narrativa del peligro y de la vida cargada de conflicto, se prepara para lidiar con el enemigo desde la fuerza particular que emana del *E'irruku*.

De acuerdo a los analistas de la cosmogonía Wayuu, el territorio puede ser entendido como un espacio vital, es un ámbito espiritual y físico, donde se manifiestan el conjunto de hechos sociales que orientan las estrategias de vida del Wayuu en un momento determinado. Este espacio de vida contiene los objetivos de la persona, sus estrategias y alianzas, la perpetuación y la extensión del clan, la cual se materializa en concordancia con los elementos que integran su dimensión personal y de vida. Según ROBLES EPIEYU, las manifestaciones del conflicto implican una heredad y una reincidencia porque:

En los conflictos entre las *E'irrukuu*, el campo psicológico del pasado influye sobre el campo psicológico del presente de la siguiente manera; un Wayuu toma venganza sobre la muerte de sus parientes uterinos, cuando en el presente recuerda la muerte trágica de sus familiares, y en el acto de cumplir venganza de esos hechos, aprovecha cualquier situación actual, para dar con sus enemigos y matarlos<sup>67</sup>.

Uno de los objetivos centrales del proceso de investigación, era determinar el grado de preponderancia de los clanes sobre el territorio para poder precisar la propiedad histórica sobre el resguardo que es una de las principales fuentes de conflicto. Se determina que

---

67 ÁNGEL SEGUNDO ROBLES EPIEYU. "Origen, herencia y persistencia de los conflictos entre *E'irrukuu* Wayuu: Un aporte en la construcción de nuevas narrativas, para sanar historias de vida y territorio" (tesis de pregrado), Bogotá, Externado de Colombia, 2020, disponible en [<https://bdigital.uexternado.edu.co/entities/publication/b0b1bd44-4422-44ad-927c-fe9c7863d72a>], p. 8.

existen dos clanes con una fuerte dominancia *Arpushaina* y *Epieyu*, técnicamente empatados, pero es necesario recordar que nueve clanes no participaron en el proceso.

Al revisar estas poblaciones y las sumatorias en torno a los clanes en el resguardo Alta y Media Guajira de Albania, el análisis le da la preponderancia al clan *Epieyu*. Técnicamente y por ascendencia en población, este clan sería el que podría históricamente tener preponderancia sobre el territorio ancestral. Sumado a lo anterior, se precisan las fuentes del conflicto en la siguiente imagen:

**Gráfico 2. Tipologías de conflictos en el resguardo**



Fuente: Elaboración propia.



## **CAPÍTULO CUARTO**

### **ANTE LA LEY**



## I. EL DISCURSO DEL DERECHO Y EL DERECHO EN EL DISCURSO

En el desierto, un campesino se presenta frente al guardián y solicita que se le permita refugiarse en la ley. ¿Cuál de todas? le contesta el guardián. El hombre reflexiona y solo atina a responder “la ley verdadera” y le solicita que le permita entrar a la ley. Pero el guardián contesta que por ahora no puede dejarlo entrar. El hombre se sienta y reflexiona. Las puertas de la ley son diversas, y diversos son sus guardianes. Pero el hombre no sabe cómo caminar por la puerta verdadera<sup>68</sup>.

¿Quién define qué es la ley y desde dónde se ejerce su autoridad? Las inquietudes que surgen frente a la naturaleza e identificación de que constituye la “ley verdadera” no son simples reflexiones abstractas, sino una disputa profundamente política: aquella sobre la distribución de la capacidad efectiva del uso de la violencia legítima. En nuestra historia reciente, la ley ha sido aquella producida por el Estado, mientras que los otros productores normativos han sido reducidos a la categoría de costumbre, tradición o práctica informal. En el caso del pueblo Wayuu, esta exclusión no ha implicado la inexistencia de su propio derecho, sino su marginalización dentro del orden jurídico imperante.

Aunque la Constitución de 1991 intenta remediar este daño histórico con la introducción del pluralismo jurídico y el Estado pluricultural, el proceso de empoderamiento de los sistemas normativos indígenas, lo que implica reconocerlos y apoyarlos en su rol como mecanismos efectivos de regulación del conflicto social, aún se encuentra como una tarea incompleta en el marco de las postergaciones históricas de un colonialismo enquistado en los intersticios institucionales.

Los capítulos anteriores permitieron comprender cómo el territorio Wayuu no constituye únicamente un espacio físico, sino un

---

68 FRANZ KAFKA. *Ante la ley: Escritos publicados en vida*, JUAN JOSÉ DEL SOLAR (trad.), Barcelona, Debolsillo, 2012.

entramado complejo de relaciones sociales, culturales, espirituales y políticas que conforman un universo de sentido particular para su pueblo, cartografiado y entendido de una manera particular, que resalta el valor de lo sagrado y la relación de armonía necesaria entre sus distintos habitantes. Así mismo, quedó en evidencia cómo este territorio es profundamente afectado por los efectos del cambio climático, principalmente aquellos relacionados con la afectación de los ciclos del agua, lo que ocasiona consecuencias humanitarias graves como la desnutrición, la agudización de los conflictos territoriales y el desplazamiento forzado. Esto, sumado a dinámicas históricas de conflicto y despojo, que configuran el territorio guajiro como un escenario de permanente tensión y disputa.

En este contexto, los conflictos que se manifiestan entre los distintos clanes no responden exclusivamente a factores ambientales o económicos, sino que están mediados por formas particulares de entender el territorio: la pertenencia, la autoridad y el sentido de la justicia. Desde la cultura Wayuu han emergido sistemas normativos propios que buscan regular la resolución de conflictos dentro de la etnia de manera autónoma, basados en el diálogo, la compensación y la justicia restaurativa.

Muchos de los problemas que atraviesan actualmente al pueblo Wayuu, no pueden ser comprendidos ni abordados exclusivamente desde las categorías del derecho estatal moderno, sino que se debe consultar con las formas propias de organización social y resolución de conflictos, basadas en el *eirruku*, la autoridad de los mayores, el rol del *pütchipü ü* y el sistema de compensación, para captar una imagen holística frente a la realidad total de los conflictos sociojurídicos que enfrenta el territorio guajiro.

Sin embargo, este sistema normativo presenta sus propios desafíos: ha sido históricamente subordinado, desconocido o reducido a la categoría de “costumbre”, frente a la imposición de un modelo jurídico único, centralizado y occidental. Además, ante la agudización de los conflictos territoriales contemporáneos que azotan la península de La Guajira, ha sido incapaz de evitar las venganzas privadas y la escalada de la microfísica del poder entre clanes rivales.

Este capítulo busca aportar, de manera directa y aplicada al caso Wayuu, una lectura sociojurídica de los conflictos que atraviesa actualmente su territorio, entendidos no solo como expresiones de una crisis ambiental o de una disputa material por los recursos, sino como el resultado de un choque histórico y contemporáneo entre distintos sistemas normativos que compiten por definir qué es lo justo, lo legal y lo legítimo en La Guajira.

Busca aportar al marco teórico-jurídico que permite comprender los conflictos del pueblo Wayuu no solo como problemas culturales o ambientales, sino como disputas entre órdenes normativas en relaciones históricas y actuales de dominación. En este sentido, el pluralismo jurídico, el fortalecimiento de la gobernanza étnica y el diálogo interinstitucional, emergen como respuestas necesarias por parte del Estado para empoderar a las comunidades y coadyuvar en que estas resuelven sus propias problemáticas. Es decir, en dar cumplimiento al mandato de protección activa contenido en nuestra constitución política que reza: “Artículo 7. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”.

Para este cometido, en primer lugar y como punto de partida teórica, nos apoyamos en los estudios críticos del derecho que, desde la filosofía del derecho, se han planteado como un discurso, es decir, como una descripción del mundo a partir de unas premisas particulares que proyectan una visión general del estado de las cosas. El análisis del discurso como abordaje intelectual tiene su apogeo en los años 1960 desde la antropología lingüística y la filosofía. Desde estas disciplinas, se ha analizado el discurso por encima del simple entendimiento lógico-proposicional propendiendo por comprender sus dimensiones ontológicas, políticas y simbólicas.

¿Qué significa entender algo como un discurso? Es el afirmar que este actúa como un sistema interconectado de ideas, textos y prácticas que organizan el conocimiento y la realidad social, llenándola a su vez de significado. El discurso mapea el mundo mediante su producción, reduciendo los niveles de complejidad a abstracciones culturalmente aceptables para sus receptores. El discurso no solo es un medio de comunicación, sino que afecta cómo sus receptores entienden e interaccionan con el mundo. El discurso

es el que convierte en robo la recolección de leña seca, en fronteras los ríos y en espíritus los fenómenos de la naturaleza.

El discurso, entonces, debe ser entendido como una práctica social donde el poder y el significado se encuentran entrelazados. Desde FOUCAULT<sup>69</sup>, se entiende el discurso como una práctica regulada del lenguaje que produce significado, orden y relaciones sociales imbuidas en relaciones de poder. Para el filósofo francés, este excluye universos posibles, categoriza conductas y disciplina a los sujetos según los modelos producidos, funcionando entonces como un instrumento del poder y no como una forma neutral de comunicación. El discurso define lo que se considera como verdadero, válido, cierto, sagrado, legal, entre otros, y por lo tanto, cataloga a los sujetos según su concordancia o no con aquellas categorías normativas producidas.

Permanentemente coexisten distintos discursos sobre la naturaleza del mundo y el modo de interacción con él, estos pueden tener distintas relaciones de sinergia o tensión en sus traslapes temáticos en la medida que influyen la conducta de los individuos. Lo ejemplifica FOUCAULT cuando se trata de la designación de un individuo como peligroso:

A medida que la biografía del criminal duplica en la práctica penal el análisis de las circunstancias cuando se trata de estimar el crimen, vemos cómo el discurso penal y el discurso psiquiátrico entremezclan sus fronteras, y ahí, en su punto de unión, se forma esa noción del individuo “peligroso” que permite establecer un sistema de causalidad a la escala de una biografía entera y dictar un veredicto de castigo-corrección<sup>70</sup>.

FOUCAULT afirma que el discurso no describe la realidad propiamente dicha, sino que esta gobierna un “régimen de veridicción” que controla quién puede y qué puede ser pensado, dicho o conocido en un contexto histórico-cultural específico, produciendo “obje-

---

69 MICHEL FOUCAULT. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, AURELIO GARZÓN DEL CAMINO (trad.), Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2002.

70 *Ibid.*, p. 233.

tos del conocimiento” que siempre son situados y contingentes. Las expresiones de verdad sobre los sujetos producidas por las instituciones autorizadas para emitir discursos autoritarios, tales como escuelas u hospitales, los convierten en objetos cognoscibles que modelan las expectativas del discurso, actuando como “ciudadanos responsables”, “personas de bien”, etcétera.

La multi-identidad con la que cargamos las personas, genera lealtades divididas frente a distintos roles y comunidades con las que se identifica el sujeto, donde en una misma persona coexisten identidades de indígena, campesina, colombiana, católica, perteneciente a una familia o clan específico, natal de tal pueblo, etc., cada una marcando de mayor o menor manera la identidad.

La peculiaridad que tiene el derecho como discurso, afirma DANIEL SANDOVAL, es su carácter prescriptivo además de descriptivo, es decir, no solo es una descripción del mundo, sino un mandato autoritativo sobre cómo este debe ser y las pautas de conducta que deben tener las personas, con consecuencias concretas frente a la ruptura de las expectativas de conducta sociales, representadas en la amenaza o uso de la violencia física. Al respecto, afirma el autor:

Esta característica implica, a su vez, dos características de lo jurídico: la posibilidad de que el discurso prescriptivo pueda ser ejercido a través del uso de la violencia física y, la segunda, que este discurso y este uso de la violencia física debe estar a su vez autorizados por un discurso superior emitido por un agente social, a su vez, autorizado dentro de cada sociedad y, por cierto, de maneras posiblemente muy variadas, para ella<sup>71</sup>.

La violencia, o más bien, la amenaza creíble del uso de la violencia, es un componente *sine qua non* del discurso jurídico, es aquello que completa el silogismo legal “si A, entonces B”, donde B representa el disciplinamiento del sujeto transgresor por parte del poder establecido mediante la violencia. Esta violencia, desde WALTER

---

71 DANIEL SANDOVAL CERVANTES. “Apuntes para una metodología de la historia crítica del derecho”, *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, vol. 109, 2014, disponible en [<http://ilitia.cua.uam.mx:8080/jspui/handle/123456789/455>], p. 140.

BENJAMIN<sup>72</sup>, la debemos entender despojada de toda raíz moral, entendiendo en cambio como un medio concreto para un fin específico. La violencia, como medio, no es justa o injusta, moral o inmoral, sino únicamente legítima o ilegítima, criterio marcado por la legalidad que la sanciona como tal.

La violencia del Estado, al ser una violencia sancionada, actúa para proteger los fines del derecho y castigar la extralimitación en la persecución de fines naturales, es decir, el ejercicio de la violencia de manera ilegítima por parte de los sujetos en búsqueda de sus intereses particulares. Es importante señalar que no es la justicia de los fines lo que legitima la violencia, sino la cualidad de ser fines del derecho, es decir, que son descritos como justos y apropiados por el discurso jurídico. Así, aunque todos los fines jurídicos son entendidos como justos, no todos los fines justos son fines protegidos por el derecho, o aquellos por los cuales el derecho autoriza al ejercicio de la violencia.

Esta distinción resulta importante debido a que existen multiplicidad de fines que pueden ser contextualmente entendidos como justos por diversos discursos extrajurídicos, tales como la protección de la vida, la libertad, la igualdad, etc., pero el ejercicio de la violencia en la persecución de estos fines, cuando interesan únicamente al agente concreto y no se encuentran sancionados o autorizados por el derecho, es decir, son fines naturales, representan una extralimitación por parte del sujeto, y por lo tanto, un atentado contra el derecho mismo.

Esto cobra especial relevancia frente a la situación de coexistencia incómoda de distintos discursos jurídicos en el territorio Wayuu, donde una misma acción es entendida de distintas maneras por parte de diferentes comunidades, ocasionando diferentes calificativos jurídicos según el sistema normativo que sea consultado. Si por ejemplo, un Wayuu transporta gasolina desde el lado venezolano hacia rancherías del lado colombiano, el Estado colombiano lo

---

72 WALTER BENJAMIN. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*, Roberto Hlarr (trad.), Madrid, Taurus, 2001.

clasifica como contrabandista de hidrocarburos, incurriendo en un delito contra el orden económico y social.

Sin embargo, desde el sistema normativo Wayuu, esta actividad no se entiende necesariamente como un crimen sino como una forma histórica de intercambio fronterizo ligada a la movilidad ancestral del pueblo Wayuu, que existía mucho antes de la imposición de la línea fronteriza entre Colombia y Venezuela. Para el derecho estatal moderno hay una ruptura de la legalidad; para la norma Wayuu existe continuidad de una práctica legítima de subsistencia y comercio. Así, el Estado colombiano termina calificando de contrabandistas y declarando ilegal actividades que, bajo el entendimiento normativo Wayuu, se encuentran dentro del comercio legítimo y son perfectamente legales.

Algo similar ocurre con la ocupación del territorio y la facultad de las familias Wayuu de desplazarse libremente por el mismo. Cuando familias Wayuu se asientan, se desplazan o se reubican en determinadas zonas de su territorio ancestral, lo hacen sin necesariamente tomar en cuenta las líneas modernas de divisiones administrativas entre municipios o parcelaciones del régimen de propiedad privada.

El Estado puede conceptualizar tales actividades como una ocupación irregular, invasión de tierras o ausencia de titulación legal, al no mediar las formalidades legales de título y modo. Pero para el pueblo Wayuu, y por lo tanto para su sistema normativo, el territorio no se define por una escritura pública notariada ni por catastros estatales, sino por vínculos ancestrales de sucesión y el uso del espacio orientado a la armonía y preservación de los sitios sagrados. Lo que el lenguaje jurídico estatal denomina invasión, el derecho propio puede entenderlo como retorno, recuperación o reafirmación de antiguos derechos territoriales basados en la memoria ancestral.

Pasando a la segunda característica del discurso jurídico de la que nos habla SANDOVAL CERVANTES, el “agente autorizado de maneras muy variadas” para la producción del discurso del derecho, implica que para que este tipo de discurso sea válido, y por lo tanto se dé la transformación de fines naturales a fines jurídicos, se requie-

ren unas formalidades específicas, entre ellas, como mínimo, el sujeto que lo produce y la autorización de este sujeto para producirlo.

Desde la filosofía del derecho, HERBERT HART ya nos mencionaba que todo sistema jurídico cuenta con una norma fundamental: la regla de reconocimiento, que es la que permite a los operadores jurídicos determinar qué norma es jurídica y cual no, conteniendo la regla de reconocimiento los requisitos de tipo formal para la existencia y validez de una norma jurídica. Este es un problema de vieja data en la filosofía del derecho, aquel frente a lo que distingue el derecho de la fuerza, o sobre cuál es la esencia de la normatividad, que la convierte en una forma diferenciada y más legítima de dominación. En palabras de HART:

Donde quiera se acepte tal regla de reconocimiento, tanto los particulares como los funcionarios tienen criterios con autoridad para identificar las reglas primarias de obligación. Los criterios así dados pueden, como hemos visto, asumir una o más formas diversas: entre ellas se encuentran la referencia a un texto revestido de autoridad; a una sanción legislativa; a la práctica consuetudinaria, a las declaraciones generales de personas especificadas; o a decisiones judiciales pasadas, dictadas en casos particulares<sup>73</sup>.

¿Quién está autorizado para emitir discursos jurídicos?, ¿cuál debe ser la forma y contenido de los mismos para que estos sean reconocidos y considerados válidos? Distintos discursos normativos han establecido reglas internas de reconocimiento que establecen diversos criterios formales de validez. Al trasladar este esquema a la realidad documentada en La Guajira, la teoría se fractura ante la evidencia etnográfica.

Para un juez promiscuo municipal o un funcionario del Estado central en Riohacha, la regla de reconocimiento es la de la validez formal de los actos privados según las reglas del Código Civil y la escritura pública notarial. En contraste, para una autoridad tradicional Wayuu, la regla de reconocimiento reside en la memoria oral, la

---

73 HERBERT L. A. HART. *El concepto de derecho*, GENARO R. CARRIÓ (trad.), Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1961, pp. 125 y 126.

ubicación de los cementerios ancestrales y los pactos de sangre. El cementerio no es aquí un lugar de reposo sanitario, es la escritura pública del territorio. La validez de la norma que otorga propiedad sobre la tierra no emana de una oficina de registro de instrumentos públicos, sino de la presencia física de los ancestros en el subsuelo.

Ante el conflicto de legitimidades, históricamente el derecho estatal ha buscado elevarse por encima de otros discursos en su influencia en cada uno de los individuos, garantizando obediencia total a sus mandatos, por encima de sus otras lealtades sociales encontradas. El Estado-nación moderno exige a la persona que sea ciudadana antes que cualquier otra cosa, y que, por lo tanto, absorba la racionalidad y los postulados del derecho como verdades, por encima de otras visiones socialmente aprendidas. En este sentido, el filósofo del derecho DANIEL CARLOS BERISSO señala que: “Parece ser, entonces, que la relación ética-derecho reside en el hecho de que existe una verdad a la cual no le alcanza con ser verdad: debe cumplirse o realizarse en el mundo, y para ello debe ser impuesta (*enforced*)”<sup>74</sup>.

Es decir, todo *logos* llevaría a un *nomos* concreto, que busca pasar de ser verdad a ser obligación; siendo que la regulación normativa es producto de la conciencia y el poder que las produce. Esto es especialmente relevante en el territorio guajiro, debido a que su composición étnica lleva al encuentro de distintas racionalidades normativas que coexisten en tensión en el territorio. La verdad percibida por un discurso puede ser contraria al otro, habiendo conflicto de legitimidades y dificultad para la aplicación uniforme del derecho.

El derecho moderno, al ser de producción casi exclusivamente estatal, está necesariamente marcado por las características propias del régimen político imperante, es decir, afirmar que el derecho es reflejo de la sociedad y el Estado que los produce; desde luego, todo discurso parte de un lugar de enunciación en específico, que

---

74 DANIEL CARLOS BERISSO. “De la guerra justa a la guerra jurídica: Colonialidad epistémica y violencia cínica”, *Ciencia Política*, vol. 18, n.º 36, 2023, disponible en [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/101961>], p. 270.

determina la posibilidad de su contenido, así como de su influencia en el mundo material.

La emergencia del derecho moderno como discurso normativo hegemónico no puede ser comprendida únicamente en el marco interno de la configuración del Estado, sino que debe ser leída en estrecha relación con los procesos históricos de expansión colonial, conquista territorial y subordinación de los pueblos europeos que le dieron origen.

La expansión del derecho moderno Occidental no fue un simple proceso de difusión cultural o progreso normativo, sino parte orgánica del proyecto colonial europeo: El derecho viajó junto a la espada y la cruz en el mismo barco. El derecho positivo de Occidente no se limitó a organizar la vida social dentro de las fronteras políticas que le dieron origen, sino que fue proyectado hacia el exterior como una herramienta de legitimación de la violencia imperial, operando como un dispositivo de dominación sobre cuerpos, territorios, saberes y formas de vida que eran clasificadas como inferiores, primitivas o carentes de juridicidad.

En su texto JORGE POLO<sup>75</sup> utiliza la categoría de colonialidad para analizar cómo esta alberga una dimensión jurídica específica, que puede ser conceptualizada como “colonialidad jurídica”, representada en el legado histórico-legal de discriminación de los derechos y del derecho indígena.

La categoría de colonialidad, entendida como las secuelas presentes del proceso histórico del colonialismo, la encontramos analizada sobre todo en el pensamiento crítico latinoamericano. Este señala la centralidad de la división social del trabajo bajo la categoría de la raza, y la división funcional del mundo bajo la jerarquía centro-periferia durante el proceso de colonización como causas fundamentales de unas consecuencias reales y concretas en la estructura del poder político global y nacional, marcadas por

---

75 JORGE POLO BLANCO. “Colonialidad judicial, pluralismo jurídico y ciudadanía republicana”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 78, n.º 297, 2022, pp. 161 a 180, disponible en [<https://revistas.comillas.edu/pensamiento/es/article/view/18572>].

el mantenimiento y profundización de las jerarquías coloniales en las épocas contemporáneas bajo otras formas. De este modo, para POLO BLANCO<sup>76</sup> la legalidad moderna habría nacido inseparable de la colonialidad, constituyéndose como uno de sus principales instrumentos de racionalización, gestión y naturalización.

La imposición del derecho Occidental no implicó únicamente la ocupación militar de territorios, sino también una profunda violencia epistémica, en la medida en que los sistemas normativos propios de los pueblos colonizados fueron negados, deslegitimados o reducidos a la categoría inferior de “costumbres”, “tradiciones” o “usos locales”. Se produjo así un verdadero epistemicidio jurídico, donde las múltiples formas existentes de regulación de la vida social fueron desplazadas por una narrativa única de legalidad, que se autorepresenta como universal, racional y superior.

Este proceso no solo anuló formas alternativas de justicia, sino que configuró la capacidad misma de los pueblos para pensarse como sujetos de derecho y productores legítimos de normatividad. El derecho moderno, al considerar otros sistemas normativos de regulación de la vida social como inferiores o subsidiarios al derecho estatal, reduce su efectividad y campo de aplicación, cuando no lo persigue directamente.

El monismo jurídico, la idea de que solo existe un derecho legítimo, aquel producido por el Estado, se consolidó como una de las manifestaciones más profundas de la colonialidad jurídica. Toda forma distinta de concebir la normatividad fue excluida, subordinada o invisibilizada. Los sistemas jurídicos indígenas no solo fueron marginados del aparato estatal, sino que fueron activamente combatidos en nombre del progreso, la civilización y el orden. A lo largo del siglo XIX y buena parte del XX, la misión civilizadora del Estado implicó la asimilación forzada de los pueblos indígenas, la escolarización obligatoria, la imposición del idioma dominante y la reorganización violenta de sus modos de vida.

---

76 Ídem.

Tal como advierte POLO<sup>77</sup>, las independencias latinoamericanas no significaron una ruptura real con esta estructura de dominación, sino su reconfiguración bajo el ropaje del Estado republicano. Aunque políticamente se sustituyó el dominio imperial, epistémica y jurídicamente se mantuvo intacta la matriz colonial. El nuevo Estado heredó el monismo jurídico europeo, estableciendo una única fuente de validez normativa y un modelo homogéneo de ciudadanía que negó la pluralidad cultural existente en los territorios.

En síntesis, la colonialidad sería la matriz que articula raza, género, saber, poder y ser como ejes de dominación persistente. En el campo jurídico, esta se expresa como colonialidad del derecho, que opera tanto en el plano material (despojo, regulación jerárquica) como en el epistémico (negación de normativas, otras). Su utilidad conceptual proviene del comprender el carácter multifacético de este fenómeno, el cual tiene raíces históricas comunes, pero manifestaciones contextuales diversas. En todos los casos, el derecho ha operado como tecnología de homogeneización, subordinación o eliminación de sistemas normativos propios, en búsqueda de integrar a los pueblos indígenas a la economía de mercado y la sociedad criolla.

En Colombia, esta lógica se manifestó históricamente a través de políticas de reducción territorial, resguardos controlados por el Estado, misiones evangelizadoras y normativas que concebían a los indígenas como sujetos incapaces o ciudadanos de segunda categoría. Aun cuando se reconocía de manera incipiente su existencia colectiva, dicho reconocimiento no implicaba un verdadero respeto por sus órdenes normativas propias, sino una forma de tutela bajo la cual el Estado mantenía el control último sobre sus territorios, sus autoridades y sus decisiones. Lo indígena fue administrado, no reconocido.

En su clásico de la historia colombiana, IGNACIO TORRES GIRALDO<sup>78</sup> señala que el nacimiento de la República se encuentra marcado por tres características fundamentales que son originarias de la violencia: 1) La independencia dejó en pie la estructura política de

---

77 Ídem.

78 IGNACIO TORRES GIRALDO. *Los inconformes: Historia de la rebeldía de las masas en Colombia*, vol. 1, Cali, Universidad del Valle, 2022.

la colonia. 2) Se instituyó el gobierno republicano sobre bases arcaicas: la esclavitud y la tenencia feudal de la tierra. 3) Se mantuvo y profundizó la contradicción de condiciones de vida miserables para la mayoría trabajadora, y una oligarquía que vivía en lujos.

Estas diferencias irreconciliables estallan en guerras civiles nacionales y en un incontable número de rebeliones y conflictos regionales, en un enfrentamiento fratricida que consume a Colombia durante buena parte de su historia. Así, nuestra historia política y constitucional temprana se caracteriza por el intento de mantenimiento de la república, irónicamente a costa de los valores republicanos, en un proceso de exclusión de las mayorías, y concentración del poder en élites políticas, que más que la búsqueda de la emancipación, constituyen una nueva forma de opresión sobre los sectores excluidos.

A un nivel macro, POLO<sup>79</sup> argumenta que el concepto de “Estado-Nación” que se implantó de forma hegemónica fue aquél directamente heredado de la tradición jurídica europea, ignorando la verdadera configuración demográfico-cultural del territorio conquistado, generando una contradicción entre las instituciones formales y la distribución geográfico-demográfica real de las nacientes repúblicas de América. Durante siglos, el derecho fue concebido como un sistema monolítico, indivisible y centralizado, cuya única fuente legítima era el Estado.

Esta idea, profundamente sedimentada en la tradición jurídica Occidental, se convirtió en uno de los pilares del Estado moderno. La noción de soberanía, tal como fue formulada desde los pensadores del contractualismo europeo, implicaba necesariamente la concentración del poder normativo en una sola autoridad suprema. Así, la ley dejó de ser una expresión colectiva de los distintos pueblos, para transformarse en una herramienta exclusiva de los aparatos estatales.

En el caso concreto de La Guajira, tal como lo narran sus mismos pobladores, durante gran parte del periodo colonial permane-

---

79 POLO BLANCO. “Colonialidad judicial, pluralismo jurídico y ciudadanía republicana”, cit.

ció como un territorio de difícil control para la Corona española. A diferencia de otras regiones del país, donde la conquista se consolidó mediante la fundación de ciudades, la imposición de encomiendas y la instauración de cabildos, en la península de La Guajira la presencia colonial fue fragmentaria, inestable y constantemente resistida, concentrada en la pequeña ciudad de Riohacha, dejando la amplia mayoría del territorio desocupado.

La nación Wayuu, con una estructura social descentralizada y con una movilidad constante sobre el territorio, logró mantener amplios márgenes de autonomía frente a las instituciones coloniales, defendiendo no solo de su tierra, sino también de sus formas propias de organización, autoridad y justicia. Sin embargo, esta resistencia no implicó la ausencia de intentos reiterados por parte del poder externo de intervenir, regular y someter el territorio a un orden jurídico ajeno.

Con la Independencia y la consolidación de los Estados republicanos, la relación entre la península y el centro del poder estatal no se transformó en términos de reconocimiento real, sino de reconfiguración de la misma lógica colonial. El nuevo Estado, ahora republicano, heredero de la matriz jurídica europea, no reconoció la pluralidad de órdenes normativos existentes en su interior, sino que asumió, desde sus primeras constituciones y códigos, la existencia de un único sistema jurídico válido: el derecho estatal, escrito, codificado y centralizado, y ahora una misión civilizadora e integracionista, legitimada por deseos aparentemente benévolos de construcción nacional.

La pervivencia de los sistemas normativos indígenas, a pesar de siglos de persecución, coloca en evidencia que el derecho estatal nunca logró ejercer un control total sobre la vida social de la península de La Guajira, en gran medida debido a las dificultades para la expansión estatal que representa la geografía del territorio. Por el contrario, las comunidades continuaron desarrollando sus formas jurídicas paralelas, manteniendo prácticas propias de resolución de conflictos, organización del parentesco, distribución de la tierra y reparación del daño. Estas prácticas, aunque no reconocidas por el Estado, continuaron funcionando como verdaderos sistemas jurí-

dicos, dotados de legitimidad social, coherencia interna y eficacia comunitaria durante gran parte del siglo xx.

Esta coexistencia no puede ser interpretada como una simple superposición de normas. Se trata, en realidad, de una disputa ontológica: una confrontación entre formas radicalmente distintas de comprender el mundo y de administrar la justicia, donde una visión es además respaldada directamente por las armas de la república. Este “pluralismo de facto” no se desarrolló en plano de igualdad, sino que el discurso normativo indígena pudo sobrevivir y seguir siendo diseminado únicamente por la incapacidad real del Estado de hacer presencia institucional en el territorio.

Para el Estado la ley es un texto codificado en normas abstractas de aplicación general. El conflicto es entendido como una infracción individual a una norma previa, con consecuencias patrimoniales o penales en un sistema de propiedad privada y responsabilidad individual. El objetivo principal del sistema es determinar la culpabilidad de una persona y aplicar una sanción adecuada para el delito cometido. En este modelo, la prisión y el castigo ocupan un lugar central como mecanismos de control social. El sujeto del derecho es el individuo aislado. En contraste, dentro del sistema normativo Wayuu, el conflicto no es concebido primordialmente como una infracción individual, sino como una ruptura del equilibrio entre *E'irruku*.

No se busca castigar, sino restablecer la armonía que ha sido alterada. El énfasis no recae sobre la culpa individual, sino sobre la responsabilidad colectiva, donde una disputa entre dos individuos escala hasta convertirse en un conflicto que involucra clanes completos. La justicia, entonces, se conceptualiza no como el castigo a la persona mediante su enclaustramiento, sino como la reparación del daño causado mediante una compensación económica.

Aquí radica el choque ontológico: el derecho estatal, actuando como un dispositivo de disciplina, intenta convertir al Wayuu en un ciudadano, sujeto de derechos y deberes aislados. Pero el sujeto Wayuu es inherentemente colectivo; su existencia jurídica está atada indisolublemente a la carne materna y, por lo tanto, la responsabilidad no es individual, sino vicaria: lo que hace un miembro del clan afecta a la totalidad de su linaje materno, activando mecanis-

mos de solidaridad o de guerra que escapan a la lógica penal de la culpa personal.

El derecho estatal, en su conceptualización de la naturaleza como “recurso” y su división entre los hombres mediante la propiedad privada, choca con un entendimiento del territorio como sitio de habitación colectiva del *E'irruku*, marcado por su relación con los sitios sagrados, las fuentes de agua, los lugares de pastoreo y el cementerio de sus muertos.

Frente a este panorama, la emergencia del concepto de pluralismo jurídico representa una fisura importante dentro del pensamiento jurídico-tradicional y una posible válvula de escape a la tensión histórica producto del enfrentamiento de tan disímiles cosmovisiones. En su sentido más general, el pluralismo jurídico puede entenderse como la coexistencia de múltiples sistemas normativos dentro de un mismo espacio social y político, lo que implica una multiplicidad de productores normativos y de regímenes jurídicos que coexisten en un mismo espacio y que pretenden afectar a segmentos, a veces compartidos, de una misma población. Sin embargo, esta definición básica resulta insuficiente si no va acompañada de un análisis crítico de las relaciones de poder que atraviesa dicha coexistencia.

En ese sentido, CÉSAR BAZÁN<sup>80</sup> analiza un desarrollo relativamente reciente, pero de consecuencias trascendentales para la práctica tradicional del derecho: más de un 40% de los Estados del mundo han legalizado el pluralismo jurídico, aunque lo que eso significa materialmente varía sobremanera de un caso a otro.

Esta ola de legalización del pluralismo jurídico, máxime en un creciente número de Estados del sur global, coloca en cuestionamiento la matriz colonial del poder representada en el concepto de *Estado de derecho*, al cuestionar sus dos elementos fundamentales ya descritos antes: el monopolio del Estado para la determinación

---

80 CÉSAR BAZÁN SEMINARIO. “Decolonising legal theory: The rule of law and the legalisation of legal pluralism”, *Via Iuris*, n.º 36, 2024, pp. 37 a 54, disponible en [<https://revistas.libertadores.edu.co/index.php/ViaIuris/article/view/1335>].

de la validez de los saberes legales y el monopolio del Estado sobre la violencia legítima<sup>81</sup>.

No obstante, no se trata simplemente de reconocer la presencia simultánea de distintos sistemas de normas, sino de comprender que estos existen en un campo desigual, donde unos son legitimados oficialmente, mientras otros cuentan con un reconocimiento meramente simbólico y que, sin el apoyo institucional necesario, estas no logran volverse herramientas eficaces para la regulación de la vida social

En esta misma línea, POLO BLANCO<sup>82</sup> considera que el reto de los Estados plurinacionales es enfrentarse al legado colonial del derecho que los limita en sus esfuerzos fundamentales: reconocer la multiplicidad de naciones existentes bajo un Estado y entrar a garantizar la igualdad sustantiva entre naciones como entre individuos, en aras de una verdadera integración nacional en clave de diálogo intercultural. Para el autor, los procesos político-constitucionales de la última década del pasado siglo en Latinoamérica representaron avances importantes en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y el reconocimiento de un derecho indígena, el “derecho al propio derecho”<sup>83</sup>, representado en reformas constitucionales y la introducción del Convenio 169 de la OIT. Así mismo, advierte el mencionado autor que:

Si se reconoce la existencia de instituciones jurídicas propias, con plena y autónoma potestad, se debe reconocer la validez de su aplicación y la legitimidad de su ejecución (incluso si esta conlleva algún tipo de violencia punitiva). Ese reconocimiento, por lo tanto, implica que los “tribunales ordinarios” del Estado deben inhibirse de intervenir en los procedimientos ejecutados por los “órganos” del poder judicial indígena; de lo contrario, la “jurisdicción especial” carecería de toda operatividad efectiva y su titularidad sería un mero espejismo<sup>84</sup>.

---

81 Ídem.

82 POLO BLANCO. “Colonialidad judicial, pluralismo jurídico y ciudadanía republicana”, cit.

83 *Ibíd.*, p. 163.

84 *Ibíd.*, p. 165.

En este mismo sentido, en su análisis de la realidad ecuatoriana post constituyente, CARLET y FERREIRA<sup>85</sup> sostienen que la talanquera fundamental para la materialización efectiva de un “pluralismo jurídico radical” se encuentra en la conciencia jurídica Occidental y los límites de la racionalidad científica europea. Pese a que en el proceso constituyente ecuatoriano se declaró el Estado plurinacional y se elevó a rango constitucional el mando del pluralismo jurídico, el reconocimiento de la existencia de “otros derechos” se ve limitada en el momento en que este tiene que someterse al marco mental de Occidente, donde se espera que para una correcta comunicación con el Estado, deba conceptualizarse de la misma manera el mundo que el derecho Occidental, convirtiendo ese pluralismo y esa autonomía en consignas inermes.

La implementación de instrumentos normativos internacionales, como el Convenio 169 de la OIT<sup>86</sup>, constituye un ejemplo claro de esta ambigüedad. Aunque este convenio reconoce el derecho de los pueblos indígenas a conservar sus instituciones, formas de organización social, tradiciones y sistemas jurídicos, su aplicación se ve constantemente obstaculizada por intereses ligados al extractivismo, la minería, la agroindustria y los megaproyectos de infraestructura. La consulta previa, libre e informada, en lugar de funcionar como un mecanismo real de autodeterminación, se convierte en muchos casos en un trámite administrativo sin incidencia efectiva en la toma de decisiones.

## II. LEGALIZANDO EL PLURALISMO

En nuestro caso nacional, el reconocimiento del pluralismo jurídico en Colombia tiene como fuente principal la Constitución de 1991, el bloque de constitucionalidad y los desarrollos de la jurisprudencia

---

85 FLÁVIA CARLET y J. FLÁVIO FERREIRA. “Para una socio-antropología jurídica poscolonial: Del ethos occidental a las narrativas de resistencia afroecuatorianas”, *Oñati Socio-Legal Series*, vol. 8, n.º 5, 2018, pp. 647 a 676, disponible en [<https://opo.iisj.net/index.php/osls/article/view/807>].

86 ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. *Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales*, cit.

de la Corte Constitucional. Desde un punto de vista constitucional, partimos de la caracterización de Colombia como un Estado social de derecho “democrático, participativo y pluralista”, principio que se complementa con el reconocimiento explícito de la diversidad étnica y cultural de la Nación. Estos postulados no constituyen simples declaraciones simbólicas, sino que operan como el sustento normativo de un modelo estatal que admite la existencia de múltiples formas legítimas de organización social, cultural y jurídica.

En este marco se inscribe la Jurisdicción Especial Indígena –JEI–, consagrada en el artículo 246 de la Constitución y las Entidades Territoriales Indígenas –ETIS– aprobadas en el artículo 286, como expresión concreta de la autonomía normativa de los pueblos indígenas. Estos dos pilares del pluralismo jurídico en Colombia, consagran constitucionalmente la coexistencia del derecho indígena propio con el sistema jurídico nacional en cuanto a administración de justicia, producción normativa y administración propia de sus territorios. Ambas figuras deben ser desarrolladas por normas secundarias que establezcan sus alcances, límites y mecanismos de coordinación con la jurisdicción ordinaria, y los departamentos y municipios respectivamente. Sin embargo, en ambos casos, a la fecha de la realización de este libro, el Congreso de la República no ha expedido tales estatutos. Frente a este primer apartado, con respecto a la JEI la Constitución Política señala:

Artículo 246. Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la república. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional<sup>87</sup>.

De estas disposiciones constitucionales, la jurisprudencia de la honorable Corte Constitucional ha precisado tres principios principales: 1) maximización de la autonomía de las comunidades indíge-

---

87 Constitución Política de Colombia de 1991, *Gaceta Constitucional* n.º 114, del 7 de julio de 1991, cit.

nas; 2) mayor autonomía para la decisión de conflictos internos; y 3) a mayor conservación de la identidad cultural, mayor autonomía.

**Tabla 6. Principios fundamentales**

| <b>Principio</b>                                               | <b>Desarrollo</b>                                                                                                                     | <b>Sentencias hito</b>           | <b>Nivel de variación</b>                                                              |
|----------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------|
| A mayor conservación de la identidad cultural, mayor autonomía | Debe conferirse mayor grado de autonomía a las comunidades indígenas que tengan mayor grado de preservación de sus usos y costumbres. | T-354/94<br>T-617/10             | Jurisprudencia con alto nivel de variación y reinterpretación.                         |
| Maximización de la autonomía de las comunidades indígenas      | La autonomía de las comunidades indígenas solo puede ser limitada para proteger intereses constitucionales superiores.                | T-354/94<br>C-139/96<br>T-617/10 | Jurisprudencia pacífica con tendencia expansiva del marco de protección del principio. |
| Mayor autonomía para la decisión de conflictos internos        | La autonomía debe ser mayor cuando se trate de un problema puramente interno de la comunidad indígena.                                | T-617/10                         | Jurisprudencia pacífica con tendencia expansiva del marco de protección del principio. |

Fuente: Elaboración propia.

Este ejercicio jurisprudencial, que da inicio con la sentencia fundacional T-254/94<sup>88</sup>, puede ser dividido analíticamente en tres fases históricas: fundacional (1991-1998), donde la Corte establece las bases conceptuales para pasar de una visión integracionista (Ley 89 de 1890) a una visión pluralista (Constitución de 1991), definiendo

---

88 CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia T-254 de 30 de mayo de 1994, M. P.: EDUARDO CIFUENTES MUÑOZ, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1994/t-254-94.htm>].

los primeros criterios para solucionar conflictos entre el derecho mayoritario y los sistemas normativos indígenas; de consolidación o refundación dogmática (1998-2025) dependiendo del principio en estudio, donde la Corte unificó su criterio, resolviendo tensiones pendientes dejadas sin resolver por las sentencias anteriores y solidifica los tres principios en nuestro sistema constitucional; y de reformulación y enfoque intercultural (2009), donde se reevalúa el principio de: A mayor conservación de la identidad cultural, mayor autonomía.

Como punto de partida general, la Corte Constitucional reconoce la tensión axiológica existente en el ordenamiento constitucional al consagrar al mismo tiempo la figura de los derechos fundamentales, de inspiración universalista y de pretensión transcultural, y el principio de diversidad étnica y cultural, que implica un cierto relativismo axiológico en cuanto a los tratamientos y prerrogativas que cada cultura confiere al individuo. Esta tensión es permanente en los posteriores desarrollos jurisprudenciales, donde la Corte ha establecido una senda intermedia entre el monismo radical y el relativismo cultural absoluto.

En primer lugar, esta sentencia fundacional establece que la jurisdicción especial indígena es una norma constitucional de aplicación directa. Aunque las modalidades específicas de su ejercicio pueden ser reguladas por una ley expedida por el Congreso de la República, esta ley no es requisito necesario para la existencia y aplicación de la JEI. Es decir, a partir de la vigencia de la Constitución de 1991 y sin necesidad que medie norma secundaria de desarrollo, los pueblos indígenas son graduados como productores legítimos de sistemas normativos y retoman la capacidad de en el ahora, publica y legítimamente, aplicar sus leyes propias para solucionar sus conflictos.

A falta de una norma secundaria de reglamentación, la Corte establece unos criterios mínimos de interpretación del artículo:

1. A mayor conservación de sus usos y costumbres, mayor autonomía.

2. Los derechos fundamentales constitucionales constituyen el mínimo obligatorio de convivencia para todos los particulares.
3. Las normas legales imperativas (de orden público) de la República priman sobre los usos y costumbres de las comunidades indígenas, siempre y cuando protejan directamente un valor constitucional superior al principio de diversidad étnica y cultural.
4. Los usos y costumbres de una comunidad indígena priman sobre las normas legales dispositivas.

El grado de autonomía y ponderación del principio expresado, se haría de acuerdo al nivel de conservación de su cultura de los diferentes pueblos indígenas, bajo el principio: “A mayor conservación de sus usos y costumbres, mayor autonomía”, donde aquellos que se encuentran más integrados a la sociedad nacional tendrían menos nivel de autonomía, que aquellos que aún preservan mayores rasgos que la diferencian de la misma. En este sentido, la Corte ha afirmado que:

La realidad colombiana muestra que las numerosas comunidades indígenas existentes en el territorio nacional han sufrido una mayor o menor destrucción de su cultura por efecto del sometimiento al orden colonial y posterior integración a la “vida civilizada” (Ley 89 de 1890), debilitándose la capacidad de coerción social de las autoridades de algunos pueblos indígenas sobre sus miembros. La necesidad de un marco normativo objetivo que garantice seguridad jurídica y estabilidad social dentro de estas colectividades, hace indispensable distinguir entre los grupos que conservan sus usos y costumbres – los que deben ser, en principio, respetados–, de aquellos que no los conservan, y deben, por lo tanto, regirse en mayor grado por las leyes de la República, ya que repugna al orden constitucional y legal el que una persona pueda quedar relegada a los extramuros del derecho por efecto de una imprecisa o inexistente delimitación de la normatividad llamada a regular sus derechos y obligaciones<sup>89</sup>.

---

89 CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia T-254 de 1994, M. P.: EDUARDO CÍFUEENTES MUÑOZ, cit.

Esta postura es reevaluada por la Corte en su jurisprudencia más reciente, sin embargo, fungió como uno de los principios fundamentales para la resolución de conflictos de competencia entre las jurisdicciones, así como para determinar las facultades de la jurisdicción indígena, durante los primeros años de formulación de la jurisprudencia. Por ejemplo, en la Sentencia T-496 de 1996<sup>90</sup> la Corte utiliza el principio para negar el fuero indígena a un miembro de la etnia Paez. Argumenta que, debido a su contacto con la sociedad mayoritaria y su entendimiento de los códigos de la cultura dominante (aculturación), no aplicaba una diferencia valorativa suficiente para eximir de la jurisdicción ordinaria. Aquí, el grado de conservación cultural operó como un factor para limitar la aplicación de la jurisdicción especial.

En esta misma providencia, la Corte clarifica los casos donde aplica la jurisdicción indígena, habiendo dos fueros de atracción principales: *personal* (que el hecho hubiese sido cometido por una persona indígena) y *territorial* (que el hecho se hubiese cometido en territorio indígena). La plena vigencia de los derechos fundamentales en todo el territorio nacional, incluyendo los territorios indígenas, fungen como límites a la autonomía, actuando como normas mínimas de convivencia entre los diferentes pueblos que la componen y presupuesto del diálogo intercultural promovido por el ordenamiento constitucional.

En la Sentencia T-349 de 1996<sup>91</sup>, ante la dificultad de ponderar la diversidad cultural, la Corte establece la regla de “maximización de la autonomía de las comunidades indígenas”, y por lo tanto, la de la minimización de las restricciones. Bajo este entendido, las restricciones a la autonomía solo son admisibles si: (i) Son necesarias para salvaguardar un interés de superior jerarquía; y (ii) Son la medida menos gravosa para la autonomía de la comunidad.

---

90 CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia T-496 de 26 de septiembre de 1996, M. P.: CARLOS GAVIRIA DÍAZ, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/t-496-96.htm>].

91 CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia T-349 de 8 de agosto de 1996, M. P.: CARLOS GAVIRIA DÍAZ, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/t-349-96.htm>].

Además, en esta sentencia se introduce por primera vez el criterio de “Mayor autonomía en conflictos internos”, donde se distingue claramente entre situaciones donde intervienen culturas distintas y situaciones “típicamente internas”, es decir, donde autor, víctima y hechos ocurren dentro de la comunidad. En los conflictos internos, el grado de autonomía conferido sería ampliamente mayor, donde el límite no es “los derechos fundamentales” en su totalidad, sino solo aquellas normas cuyo incumplimiento resulta verdaderamente intolerable por consenso intercultural: el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud, de la tortura y el principio de legalidad.

En cualquier caso, el pluralismo se materializa en la primacía de la legislación indígena frente a las legislaciones dispositivas, es decir, aquellas del nivel secundario, como son las normas del derecho civil, comercial, penal, laboral, etc. Es decir, la intervención limitante del Estado en el derecho colectivo de las comunidades étnicas a mantener su singularidad cultural solo tiene cabida cuando esta se realiza para proteger un principio constitucional o derecho individual de algún miembro de la comunidad o de un tercero afectado. Esta misma jurisprudencia es reiterada por la Corte Constitucional, en la declaratoria de exequibilidad de las anteriores normas que regulan la autonomía indígena, en la cual afirma la misma Corte que:

Los grupos étnicos, calificados hace un siglo como “salvajes”, son considerados por la Constitución actual como comunidades culturales diferentes y las personas que las constituyen, en consecuencia, tratadas como portadoras de otros valores, con otras metas y otras ilusiones que las tradicionalmente sacralizadas con el sello de Occidente. No son ya candidatos a sufrir el proceso benévolo de reducción a la cultura y a la civilización, sino sujetos culturales plenos, en función de la humanidad que encarnan, con derecho a vivir a tono con sus creencias y a perseguir las metas que juzgan plausibles, dentro del marco ético mínimo que la propia Constitución señala<sup>92</sup>.

---

92 CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia C-139 de 9 de abril de 1996, M. P.: CARLOS GAVIRIA DÍAZ, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/c-139-96.htm>].

La transición del régimen integracionista de la Ley 89 de 1890, al régimen pluralista de la Constitución de 1991, representa un cambio fundamental del modelo estatal, pasando de un enfoque de asimilación e integración forzada de las comunidades indígenas a un Estado social de derecho, pluralista y participativo, que reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación.

En este sentido, continúa afirmando que de la lectura del artículo se desprenden cuatro elementos normativos centrales: 1) La posibilidad de que existan autoridades judiciales propias de los pueblos indígenas. 2) La potestad de estos de establecer normas y procedimientos propios. 3) La sujeción de dicha jurisdicción y normas a la Constitución y a la ley. 4) La competencia del legislador para señalar la forma de coordinación con el sistema judicial nacional<sup>93</sup>.

Los dos primeros elementos normativos recogidos en esta sentencia constituyen el núcleo del derecho a la autonomía de los pueblos indígenas, mientras que los dos últimos los límites y reglamentaciones que puede sufrir este derecho. Frente a estos límites, en mencionadas sentencias la Corte aclara que la sujeción a la constitución y la ley, así como la facultad del legislador para reglamentar la institución, deben interpretarse en el entendido de que la diversidad étnica y cultural es así mismo un precepto de rango constitucional, por lo que toda limitación a dicha diversidad solo puede estar justificada constitucionalmente por la afectación de un principio constitucional o valor superior al de la diversidad étnica y cultural.

La solidificación de estos principios los podemos situar en un momento clave de este recorrido, como lo fue la Sentencia de unificación de jurisprudencia SU-510 de 1998<sup>94</sup>, que constituye un verdadero hito en la consolidación dogmática de los criterios sobre jurisdicción indígena. A diferencia de las sentencias anteriores, cuyo alcance fue principalmente fundacional y exploratorio, esta cumple una función de cierre doctrinal provisional.

---

93 Ídem.

94 CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia SU-510 de 18 de septiembre de 1998, M. P.: EDUARDO CIFUENTES MUÑOZ, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1998/su510-98.htm>].

En este caso, la Corte resolvió un conflicto complejo entre la libertad religiosa de un grupo evangélico y el derecho del pueblo Ika (Arhuaco) a preservar su integridad cultural frente a prácticas que consideraba perturbadoras de su orden social y espiritual. Lejos de tratar el problema como una simple colisión de derechos individuales, la Corte lo asumió como una confrontación entre proyectos normativos y formas distintas de entender la vida en comunidad.

En el caso analizado, indígenas Ika feligreses de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia –IPUC– habían iniciado actividades de proselitismo y celebración pública del culto cristiano en territorio del resguardo de la comunidad indígena. Esta situación generó enorme preocupación en las autoridades tradicionales, al considerar tales creencias y prácticas como contrarias a la cultura y como serias amenazas para la sostenibilidad armónica y el modo de vida de la comunidad Ika. Por este motivo, deciden prohibir la celebración pública y el proselitismo de creencias ajenas a la de la espiritualidad tradicional Ika. Al ver su derecho a la libertad religiosa vulnerado, los feligreses afectados deciden interponer una acción de tutela contra sus autoridades tradicionales, arguyendo la violación de sus derechos constitucionales.

En este contexto, el tribunal unificó su postura y reafirmó los tres principios jurisprudenciales ya explicados, que pasarían a estructurar buena parte de su jurisprudencia posterior: la maximización de la autonomía de las comunidades indígenas; la mayor autonomía en la resolución de conflictos internos; y la relación entre conservación cultural y grado de autonomía.

La Corte reconoció en esa oportunidad, que el pueblo Arhuaco poseía un alto nivel de conservación de su identidad cultural, lo cual justificaba un amplio margen de autogobierno, inclusive en decisiones que restringían ciertos derechos individuales tales como la libertad de culto público dentro del territorio, en aras de preservar la continuidad de su cosmovisión, siempre que tales restricciones no vulneraran el núcleo más básico de los derechos humanos, entendido principalmente en términos de vida, integridad personal y prohibición de la esclavitud.

De esta manera, consolidó dentro del régimen constitucional colombiano el reconocimiento cada vez más extensivo del pluralismo jurídico y la autonomía de los pueblos indígenas como productores normativos, sobre todo en aquellos que se encuentren en alto grado de preservación de su cultura y particularmente en aquellas situaciones que traten de disputas puramente internas dentro de la etnia. De esta forma, la Corte afirmó con claridad que la diversidad cultural no podía reducirse a un simple adorno multicultural del orden constitucional, sino que implicaba reconocer la legitimidad de decisiones colectivas que, desde una lógica externa, podrían resultar problemáticas o incluso inadmisibles.

Este razonamiento reviste una enorme importancia para el caso Wayuu. Si se aplica en *strictu sensu* la *ratio decidendi* de la citada Sentencia SU-510/98, el Estado debería reconocer que los conflictos entre clanes Wayuu, una etnia con alta grado de preservación cultural, resueltos mediante sus propios mecanismos tradicionales, son asuntos internos sobre los cuales la autonomía de configuración normativa y de administración de justicia son considerables. Donde el pueblo Wayuu está facultado plenamente por el ordenamiento constitucional para imaginar las soluciones más diversas a la multiplicidad de conflictos internos que se le presentan en el seno de la etnia.

Parte de este proceso de reconocimiento de autonomía normativa, pasa entonces por la manera en cómo desde la opinión pública y el poder se nombran y describen las cosas, es decir, el discurso utilizado, y por lo tanto, la teoría del cambio, imaginada como proceso de resolución de las problemáticas. Cuando se habla de “debilidad del Estado de derecho”, “problemas de gobernabilidad” o “falta de presencia del Estado” en el territorio tradicional guajiro, hay que entender que esa figura que nombramos, el Estado, como la representación Wayuu de este Estado: la entidad territorial indígena representada en la autoridad tradicional.

Otra cosa sería un pluralismo jurídico meramente de papel, pues la facultad de administrar justicia y de producir normas de obligatorio cumplimiento, va acompañada de la facultad de administrar un territorio en el cual sean obligatorias estas normas, que

sea moldeado por esta normatividad y estas definan el cómo se relacionan los seres humanos entre sí y con su hábitat. Esto es posteriormente afirmado por la Corte en su Sentencia T-617 de 2010, donde afirma que un componente fundamental para la definición de la competencia de la JEI es, además de los elementos personal, territorial y objetivo, el llamado elemento institucional u orgánico que: “Se refiere a la existencia de autoridades, usos y costumbres, y procedimientos tradicionales en la comunidad, a partir de los cuales sea posible inferir: (i) cierto poder de coerción social por parte de las autoridades tradicionales; y (ii) un concepto genérico de no-cividad social”<sup>95</sup>.

Es decir, para que exista la JEI y esta sea competente para atender algún conflicto social, no solo es necesario que el conflicto se presente entre miembros de una etnia, en territorio de la etnia, sino que esta etnia cuente con un proceso de recuperación y fortalecimiento de su sistema normativo y de legitimación social de sus autoridades tradicionales, de tal manera que estas puedan impartir justicia de manera vinculante. Es importante señalar que en esta jurisprudencia la Corte sienta una presunción de capacidad a favor de las comunidades indígenas, donde basta con la comunicación por parte de la autoridad tradicional de su voluntad de asumir la conducción de un pleito, para que se presuma satisfecho este elemento institucional, pudiendo hacerse solo verificaciones *ex-post facto* en caso de violación de algún principio superior.

Durante esta segunda etapa de consolidación, los principios de maximización y mayor autonomía en conflictos internos se mantienen estables y robustos, sirviendo como barrera ante la intervención estatal, limitándose solo por el “núcleo duro” de principios superiores mínimos. Por el contrario, el principio de “a mayor conservación, mayor autonomía”, evoluciona de ser una regla de proporcionalidad, que podía limitar derechos a comunidades aculturadas, volviéndose por lo tanto problemática e incluso revic-

---

95 CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia T-617 de 5 de agosto de 2010, M. P.: LUIS ERNESTO VARGAS SILVA, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2010/t-617-10.htm>].

timizantes con aquellas comunidades indígenas más fuertemente afectadas por la colonización, a ser una herramienta hermenéutica que busca evaluar los esfuerzos que deben realizar las autoridades estatales en la aproximación y traducción intercultural del derecho propio de la comunidad indígena.

En concreto, en el caso de la relación del Estado con una comunidad más aculturada, es decir, que ha adoptado más patrones Occidentales de comportamiento, es más laxa la obligación de realizar una aproximación cautelosa, pues la necesidad de traducción de las instituciones y formas de vida para garantizar un entendimiento mutuo es mucho menor. Tal y como lo afirma la Corte en la Sentencia T-514 de 2009:

Es claro que la pérdida de ciertos aspectos de la cultura tradicional, usos y costumbres, modos de producción, formas de relacionarse con el ambiente, visiones religiosas por parte de una comunidad indígena, no puede servir de fundamento para disminuir su capacidad de decidir autónomamente sobre sus asuntos. Esa posibilidad sería incompatible con los principios constitucionales de no discriminación e igual respeto por la dignidad de todas las culturas. La decisión de una comunidad indígena, con un grado escaso de conservación de sus tradiciones, en el sentido de iniciar un proceso de recuperación cultural debe ser respetada, de la misma forma y en el mismo grado que la decisión de otra comunidad, con alta conservación de sus tradiciones, de incorporar formas sociales propias de la cultura mayoritaria<sup>96</sup>.

Además, este entendimiento entre las diferentes autoridades debe hacerse no solo en clave de diálogo y traducción intercultural, sino de fortalecimiento directo mediante el presupuesto público. Ya en la Sentencia T-704 de 2006<sup>97</sup>, la Corte había precisado que los derechos colectivos de los pueblos indígenas estaban predicados en su eficacia al derecho que poseen las autoridades indígenas de recibir

---

96 CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia T-514 de 30 de julio de 2009, M. P.: LUIS ERNESTO VARGAS SILVA, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2009/t-514-09.htm>].

97 CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia T-704 de 22 de agosto de 2006, M. P.: HUMBERTO ANTONIO SIERRA PORTO, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2006/t-704-06.htm>].

rubros del presupuesto general de la nación para financiar sus planes de vida y el desarrollo de los sistemas propios de salud, educación y agua potable.

La autonomía, para materializarse, requiere condiciones institucionales y, sobre todo, condiciones presupuestarias concretas. Sin recursos, toda forma de autogobierno queda reducida a una proclamación vacía. No existe jurisdicción propia sin infraestructura, no existe gobierno propio sin capacidad de gestión, no existe autoridad real sin medios para ejercerla.

El reconocimiento jurídico, cuando no viene acompañado de presupuesto público suficiente y oportuno, se convierte en una modalidad sutil de negación: se reconoce el derecho, pero se imposibilita su ejercicio efectivo. Está obligación fiscal del Estado fue reiterada por la Sentencia C-921 de 2007, donde se afirma que:

Una comunidad indígena que no tenga a su disposición los recursos básicos para realizar sus derechos constitucionales fundamentales a la salud, a la vivienda digna, a la educación, a disponer de agua potable, no está recibiendo un trato digno y se está desconociendo el derecho constitucional fundamental de la colectividad. Es más, corre el riesgo de sufrir una discriminación injustificada por la pertenencia a una cultura determinada cuando las posibilidades de hacer efectivos sus derechos constitucionales fundamentales se contrastan con las que tienen otros sectores de la población<sup>98</sup>.

Es en esta temática que surge el segundo pilar del pluralismo jurídico en Colombia: las entidades territoriales indígenas –ETIS–. Las ETIS son una promesa inconclusa de la Constitución de 1991 que, a la fecha de la terminación de este libro, todavía no se han materializado en el país. A diferencia de lo que sucede con la JEI, que la Constitución reguló de forma directa y empezó a regir desde el cambio de régimen político. Las ETIS han visto su existencia enmarañada en un laberinto durante estos 30 años de vigencia constitucional.

---

98 CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia C-921 de 7 de noviembre de 2007, M. P.: CLARA INÉS VARGAS HERNÁNDEZ, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2007/c-921-07.htm>].

No hay que confundir los resguardos indígenas con las ETIS. Los resguardos son una figura de origen colonial, conformados por cédula real, que funcionaban como rostro benévolo de distribución espacial del poder durante el reinado del imperio español. Estos buscaban, como indica su nombre, resguardar a los indígenas de los atropellos sufridos por el proceso de colonización, no permitiendo que se extinga por completo su estirpe.

Estos resguardos, no obstante, deben entenderse como dispositivos del poder para la reubicación estratégica y control de los pueblos sometidos. Su permanencia en épocas republicanas se debe al reconocimiento que de los mismos se hace en el Congreso de Cúcuta, donde por disposición legal se ordena dividir estas tierras colectivas en parcelas de propiedad privada y adjudicadas a título individual a cada uno de sus habitantes.

Estos esfuerzos de disolución de los resguardos indígenas y de integración de estas tierras y personas al sistema nacional de mercado, tuvo distintos grados de éxito en diferentes zonas de la geografía nacional, conservándose de mejor manera los resguardos de la zona surandina del país, por la dificultad de explotación económica y la poca inserción en la economía nacional, caso contrario a la situación de la costa caribe, donde la mayoría de resguardos coloniales fueron disueltos.

Este proceso de disolución y privatización de las tierras fue revertido por distintas movilizaciones del movimiento indígena durante el siglo xx, que tomaron como consigna la recuperación del territorio, entendido como la extensión de la tierra física atada a la memoria y a la importancia simbólica que le asigna cada pueblo. En este proceso se expidieron distintas normas que buscaban la reagrupación y expansión de estos resguardos, por ejemplo, el Decreto 2001 de 1988 que definió al resguardo indígena como:

... una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una comunidad o parcialidad indígena, que, con un título de propiedad comunitaria, posee su territorio y se rige para el manejo

de este y de su vida interna, por una organización ajustada al fuero indígena o a sus pautas y tradiciones culturales”<sup>99</sup>.

Como culminación de esta demanda histórica, la Constitución de 1991 reconoce el carácter colectivo de la tierra de los resguardos y le confiere las características de imprescriptible, inembargable e inalienable. Este carácter colectivo es el punto central de la figura del resguardo, pues al asignar su administración a la comunidad en general, en cabeza de sus autoridades tradicionales, establece una lógica completamente distinta a la del desarrollo capitalista.

Fuera de idealizaciones y fantasías de nobles salvajes, es una observación empírica el señalar que el uso y distribución de la tierra en un resguardo está orientado por criterios ajenos a los meramente economicistas, que pueden estar en cambio justificados por cualquier otra amalgama de criterios culturales, sociales o políticos propios de esta comunidad. Bien temprano en la jurisprudencia, la Corte reconoce el papel central de la tenencia colectiva para la autonomía indígena, en la Sentencia T-188/93 afirma:

El derecho de propiedad colectiva ejercido sobre los territorios indígenas reviste una importancia esencial para las culturas y valores espirituales de los pueblos aborígenes. Esta circunstancia es reconocida en convenios internacionales aprobados por el Congreso, donde se resalta la especial relación de las comunidades indígenas con los territorios que ocupan, no solo por ser estos su principal medio de subsistencia sino además porque constituyen un elemento integrante de la cosmovisión y la religiosidad de los pueblos aborígenes. Adicionalmente, el Constituyente resaltó la importancia fundamental del derecho al territorio de las comunidades indígenas. Sin este derecho los anteriores (derechos a la identidad cultural y a la autonomía) son solo reconocimientos formales. El grupo étnico requiere para sobrevivir del territorio en el cual está asentado, para desarrollar su cultura.

---

99 Decreto 001 de 28 de septiembre de 1988, “Por el cual se reglamenta el inciso final del artículo 29, el inciso 3° y el parágrafo 1° del artículo 94 de la Ley 135 de 1961 en lo relativo a la constitución de Resguardos Indígenas en el territorio nacional”, *Diario Oficial* n.º 38.515, del 29 de septiembre de 1988, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1755876>].

Presupone el reconocimiento al derecho de propiedad sobre los territorios tradicionales ocupados y los que configuran su hábitat<sup>100</sup>.

Estos resguardos indígenas, que son una realidad actual y vigente, de herencia colonial, están llamados a transformarse en las ETIS, entidades territoriales propiamente dichas, sujetos de derecho público, que en la arquitectura constitucional de 1991, son planteadas como uno más de los distintivos órganos mediante los cuales se va a distribuir el poder del Estado territorialmente, de conformidad con la ley orgánica de ordenamiento territorial, tal como afirma la Constitución Nacional:

Artículo 329. La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial. Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable. La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales formen parte<sup>101</sup>.

La falta de expedición de una normativa reglamentaria sobre esta materia ha generado que se perpetúe la figura del resguardo, incumplándose el mandato Constitucional que materializaba el pluralismo jurídico mediante la posibilidad de las comunidades étnicas de administrar su territorio de acuerdo a sus propias normativas internas. El resguardo no es un reemplazo de la ETI y el tratamiento normativo que ha tenido a lo largo de los años es prueba de esto.

Imagínese por un momento que, a partir de la Constitución del 91, para la existencia del nuevo régimen municipal fuese necesaria la expedición de una ley orgánica de ordenamiento territorial que regulará la materia. Imagínese que las promesas constituciona-

---

100 CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia T-188 de 12 de mayo de 1993, M. P.: EDUARDO CIFUENTES MUÑOZ, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1993/t-188-93.htm>].

101 Constitución Política de Colombia de 1991, *Gaceta Constitucional* n.º 114, del 7 de julio de 1991, cit.

les de elección popular de alcaldes, iniciativas normativas locales, cabildos abiertos, servicios públicos municipalizados, entre otros, fuesen meras expectativas teóricas a la espera de la voluntad política para reglamentar un cada vez más oscuro artículo constitucional. Imagínese, por un momento, que más de 30 años después de la expedición de la Constitución de 1991, los colombianos y colombianas al tratar con sus autoridades locales, todavía se encuentren con las alcaldías del régimen de 1886. Una situación similar viven los pueblos indígenas a la espera de la reglamentación de las ETIS.

Lastimosamente, un análisis jurisprudencial profundo frente a los desarrollos en cuanto a las ETIS no es posible, debido a que precisamente a diferencia de la JEI, las ETIS requieren para su funcionamiento una ley que todavía no ha sido expedida. Como medida alternativa, la Constitución Política plantea dentro del artículo 56 transitorio, la posibilidad del Gobierno nacional de expedir por decreto las normas necesarias para el funcionamiento de las ETIS a falta de reglamentación por parte del Congreso de la Republica.

En esta materia, la falta de voluntad política del ejecutivo se asemeja a la del legislativo. Solo hasta el final del gobierno de JUAN MANUEL SANTOS<sup>102</sup> se expide la primera norma que revive esta problemática en la discusión pública: el Decreto 632 de 2018<sup>103</sup>. No obstante, este restringía la conformación de estas ETIS a áreas no municipalizadas de los departamentos de Amazonas, Guainía y Vaupés, no dando cumplimiento al mandato constitucional de modernización de la gobernanza indígena, y para el especial interés de esta reflexión, imposibilitando el desarrollo de entidades territoriales indígenas en el territorio Wayuu como mecanismo de fortalecimiento de su gobierno propio, empoderamiento de sus comunidades y resolución de sus propios conflictos.

---

102 40.º presidente de la República de Colombia, del 7 de agosto de 2010 al 7 de agosto de 2018.

103 Decreto 632 de 11 de abril de 2018, "Por el cual se dictan las normas fiscales y demás necesarias para poner en funcionamiento los territorios indígenas ubicados en áreas no municipalizadas de los departamentos de Amazonas, Guainía y Vaupés", *Diario Oficial* n.º 50.561, del 11 de abril de 2018, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=30034960>].

A partir de estas realidades, el gobierno de GUSTAVO PETRO<sup>104</sup> expidió el Decreto 488 de 2025<sup>105</sup>, el cual expande esta posibilidad al resto del territorio nacional y estipula las normas fiscales necesarias para el funcionamiento de estas nuevas entidades territoriales. Se espera que, a partir de esta norma, en los próximos años se produzca un reordenamiento del territorio, dando cumplimiento a las promesas de autonomía y fortalecimiento de la gobernanza ética del Constituyente de 1991.

Además, es precisamente el territorio Wayuu de la Alta Guajira el espacio piloto para la implementación de este nuevo nivel de fortalecimiento del pluralismo jurídico con la expedición del Decreto 482 de 2025<sup>106</sup>.

Después de 30 años, Colombia ha comenzado a materializar lo que la Constitución de 1991 ya había previsto para los pueblos indígenas. Los citados Decretos 482 y 488 de 2025, así como los 1275 de 2024<sup>107</sup> y 462 de 2025<sup>108</sup>, entre otros, marcan un punto de

---

104 42.º presidente de la República de Colombia, desde el 7 de agosto de 2022 (actualmente en el cargo a la culminación de este libro).

105 Decreto 488 de 5 de mayo de 2025, “Por el cual se dictan las normas fiscales necesarias y las demás relativas al funcionamiento de los territorios indígenas y su coordinación con las demás entidades territoriales”, *Diario Oficial* n.º 53.109, del 6 de mayo de 2025, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=30054871>].

106 Decreto 482 de 1.º de mayo de 2025, “Por el cual se establece el régimen transitorio, se dictan normas fiscales y demás necesarias y se imparten instrucciones a las entidades del Gobierno nacional para la puesta en funcionamiento, con fines político-administrativos del territorio indígena de la Zona Norte Extrema de la Alta Guajira (*Wuinpumüin*)”, *Diario Oficial* n.º 53.109, del 6 de mayo de 2025, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=30054866>].

107 Colombia - Decreto 1275 de 15 de octubre de 2024, “Por el cual se establecen las normas requeridas para el funcionamiento de los territorios indígenas en materia ambiental y el desarrollo de las competencias ambientales de las autoridades indígenas y su coordinación efectiva con las demás autoridades y/o entidades”, *Diario Oficial* n.º 52.910, del 15 de octubre de 2024, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=30054083>].

108 Colombia - Decreto 462 de 22 de abril de 2025, “Por el cual se reglamentan parcialmente los artículos 45 y 46 de la Ley 2294 de 2023 en relación con la implementación de la política de catastro multipropósito en territorios y territorialidades indígenas, y se adiciona el Capítulo 8 al Título 2 de la Parte 2 del Libro 2, las Secciones 1 al 9 al Capítulo 8 del Título 2 de la Parte 2 del Libro 2, las Subsecciones 1 al 7 a la

inflexión: las ETIS dejan de ser idea constitucional no implementada, para convertirse en una estructura real, al menos en regiones amazónicas y algunos territorios priorizados.

Por lo reciente de la expedición normativa, todavía no existen casos de estudio donde podamos evaluar la efectividad de esta figura en la solución de las problemáticas que aquejan a los pueblos indígenas. Sin embargo, algo ha quedado rotundamente claro, el modelo anterior, basado en el monismo radical que marginaliza el sistema jurídico Wayuu, sumado a un centralismo político que ignora las necesidades de los territorios periféricos, nunca iba a ser capaz de solucionar los problemas de La Guajira. Ante la incapacidad histórica del Estado de copar el territorio guajiرو y de garantizar el cubrimiento de las necesidades básicas de sus habitantes, es necesario un momento de humildad epistemológica, política y jurídica: reconocer que la única y la mejor gobernabilidad posible, es aquella que nace y se legitima desde las bases sociales del territorio.

Implementar la JEI y las ETIS con los recursos necesarios y mecanismos de coordinación eficaces, facilitará la reducción de la violencia territorial al fortalecer canales locales de reparación y regulación, mejorar la gestión del agua mediante decisiones colectivas y planes territoriales que prioricen usos esenciales y recuperar la legitimidad de las autoridades tradicionales y, por lo tanto, su eficacia como administradores. Sin embargo, hay límites reales: la JEI no puede suplir por sí sola la política nacional del agua o la regulación de grandes transnacionales; las ETIS requerirán voluntad política nacional expresado en la participación del presupuesto.

Se observará detenidamente si estas, al igual que muchas otras reformas normativas nacionales e internacionales, que han destacado por su alto contenido axiológico, la riqueza de sus tradiciones jurisprudenciales y lo histórico de sus intenciones, también sufri-

---

Sección 5 del Capítulo 8 del Título 2 de la Parte 2 del Libro 2, y las Subsecciones 1 al 2 a la Sección 7 del Capítulo 8 del Título 2 de la Parte 2 del Libro 2 del Decreto número 1170 de 2015, por medio del cual se expide el Decreto Reglamentario Único del Sector Administrativo de información Estadística”, *Diario Oficial* n.º 53.097, del 23 de abril de 2025, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=30054817>].

rán el destino en el cual, por culpa de la falta de voluntad política para la reglamentación interna y el suficiente apoyo presupuestario y logístico para el cumplimiento de sus objetivos, sus intenciones se estrellan con una realidad en la cual el discurso del derecho promete normas que en muchos casos se quedan en promesas.

### III. EL CAMINO DE LA MEDIACIÓN INTERCULTURAL

Frente a las dinámicas y problemáticas planteadas, se hace imperativo la creación de una política pública para el fortalecimiento de la cultura Wayuu. Esta política debe implicar la creación de un centro de pensamiento para el fortalecimiento y la conciliación Wayuu. El centro tendría como razón de ser, un análisis de los conflictos asociados al territorio y la forma como se construye al enemigo en los procesos de socialización y educación dentro de la comunidad Wayuu, partiendo de las problemáticas del resguardo Alta y Media Guajira.

Otro aspecto a tener en cuenta, es el de revitalizar el poder simbólico de la mujer como mediadora en los procesos de conflictos micro, para que estos problemas de la cotidianidad no escalen y lleguen a convertirse en macro conflictos. El pluralismo jurídico implicaría revisar y fundamentar este rol que se ha visto desplazado por los fenómenos de aculturación.

Un tercer aspecto, es revisar los métodos alternativos de solución de conflictos centrados en la interculturalidad, en especial para los operadores jurídicos y los funcionarios públicos, así como para las autoridades tradicionales. Tras una revisión bibliográfica, suele haber un primer consenso en torno a la ambigüedad o dificultad de definir los métodos alternativos de solución de conflictos –MASC, de ahora en adelante para su uso en singular o plural–.

De ahí que exista toda una variedad de expresiones que intentan señalar el mismo proceso: mecanismos alternativos de tratamiento de conflictos, tratamiento alternativo de resolución de conflictos, medios alternativos de solución de conflictos, justicia informal, justicia comunitaria, justicia propia, entre muchos otros. Si bien nominalmente existe una diferencia, cada uno de estos conceptos refieren a modos de justicia similares (todos ellos distintos a la justicia ordinaria), pero con orígenes históricos disimiles.

Pese a ello, desde una visión global y para fines de este ejercicio, los MASC pueden ser entendidos inicialmente como el conjunto de procedimientos que se encuentran previstos legalmente y que tienen como fin administrar justicia a la mayoría de los ciudadanos, no se encuentran integrados a la justicia ordinaria y sus decisiones no se imponen por medio de la fuerza coactiva del Estado. Ese grupo de fórmulas tiene como propósito servir como herramientas para que los ciudadanos puedan resolver conflictos por sí mismos, sin tener que recurrir a los despachos judiciales.

Dentro del contexto latinoamericano, estos métodos han cobrado especial importancia, pues desde sus comienzos se presentaron como una alternativa idónea para descongestionar los sistemas judiciales; además de posicionarse como una herramienta para acercar la justicia a la comunidades y grupos que no contaban con los recursos para acceder a esta. No obstante, pese al avance en la implementación de estos mecanismos los resultados no han sido los esperados.

Colombia no es ajeno al debate hasta ahora planteado. Sin embargo, a pesar de tener un desarrollo constitucional y legislativo en materia de los MASC (puntualmente las Leyes 446 de 1998<sup>109</sup> y 1563 de 2012<sup>110</sup> catalogan como MASC la conciliación, el arbitraje y la amigable composición), las características multiculturales y pluriétnicas han restringido el alcance de estas herramientas. Así mismo, las dinámicas propias del conflicto armado vigente en una parte de su territorio y un posconflicto producto del Acuerdo de Paz firmado con la guerrilla de las FARC, hacen más apremiante buscar

---

109 Ley 446 de 9 de julio de 1998, "Por la cual se adoptan como legislación permanente algunas normas del Decreto 2651 de 1991, se modifican algunas del Código de Procedimiento Civil, se derogan otras de la Ley 23 de 1991 y del Decreto 2279 de 1989, se modifican y expiden normas del Código Contencioso Administrativo y se dictan otras disposiciones sobre descongestión, eficiencia y acceso a la justicia", *Diario Oficial* n.º 43.335, del 8 de julio de 1998, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1660326>].

110 Ley 1563 de 12 de julio de 2012, "Por medio de la cual se expide el Estatuto de Arbitraje Nacional e Internacional y se dictan otras disposiciones", *Diario Oficial* n.º 48.489, del 12 de julio de 2012, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1683448>].

instrumentos que permitan la construcción de una paz verdadera en un territorio plural, multiétnico y diverso.

Una de las estrategias que hace frente a parte de la complejidad planteada, es la mediación intercultural. Precisamente, se trata de una herramienta de gestión de conflictos donde se prevé el encuentro de distintas culturas. Este tipo de mediación busca incentivar la convivencia pacífica y, al mismo tiempo, promover la igualdad y el respeto a la diferencia. Esta perspectiva pretende ir más allá de la concepción multicultural, debido a que esta hace referencia únicamente a la coexistencia entre diversas culturas sin implicar necesariamente una convivencia. Así, bajo el paradigma intercultural, se busca abordar las complicaciones de un mundo plural, más allá del simple reconocimiento o asimilación de la diferencia.

MACÍAS<sup>111</sup>, señala que la mediación intercultural ha experimentado tres fases: i) la etapa inicial, situada en los años 1990 y caracterizada por enfocarse en la resolución de conflictos específicos entre agentes de diferentes nacionalidades; ii) una segunda etapa que va alrededor del inicio del siglo XXI y se distingue en que los mediadores interculturales expandieron su área de acción al apoyar en la solución de conflictos en el sector educativo; iii) y una tercera etapa, que se distingue por alejarse de los campos tradicionales señalados, orientándose más como una estrategia para crear o mejorar espacios de convivencia y paz promocionando aspectos como la justicia social, la igualdad, la inclusión, entre otros.

En este sentido, también llama la atención que en el territorio latinoamericano no haya proliferado este tipo de herramientas, solo hasta hace relativamente muy poco, se puede notar la revisión académica y empírica de estrategias de resolución de conflicto con este enfoque diferenciador. Siendo que el territorio latinoamericano es diverso por antonomasia, donde no solo conviven población

---

111 MARÍA JOSÉ MACÍAS MANTECA. "La acción transformadora de la sociedad multicultural en una nueva sociedad intercultural, mediante la implementación de la mediación y/o de sus principios y herramientas", *MSC Métodos de Solución de Conflictos*, vol. 1, n.º 1, 2021, pp. 135 a 156, disponible en [<https://revistamsc.uanl.mx/index.php/m/article/view/13>].

migrante culturalmente diferenciada, sino que, además, conviven etnias que históricamente han estado en conflicto.

Así, desde un enfoque más integral, actualmente la mediación intercultural rompe su esquema tradicional y aborda un papel más activo como una actividad integradora en un contexto intercultural global. Por ejemplo, VÁZQUEZ CAÑETE no solo aboga por una metodología o estrategia puntual para la resolución de conflictos interculturales, sino también por identificar los discursos y elementos estructurales presentes en la sociedad que alimentan la discriminación e impiden la construcción de un mundo más inclusivo. Al respecto comenta:

La construcción de una sociedad inclusiva exige, por un lado, la identificación y rechazo de actitudes racistas y xenófobas que consideran al otro como enemigo y amenaza a la sociedad, y por otro, comprender cómo en un contexto de multiculturalidad significativa, se producen cambios y conflictos que requieren atención<sup>112</sup>.

Como se puede denotar, este enfoque no se centra en el afloramiento de un conflicto intercultural en particular, sino que, por el contrario, presenta la mediación intercultural como una herramienta para la construcción de un diálogo, la acción comunitaria y la construcción de una cultura de paz. Así, en esta etapa, el énfasis no solo está puesto en la atención y mediación del conflicto interétnico, sino en el uso de herramientas para su prevención mediante la construcción de una sociedad que aprenda y se alimente de su propia diversidad.

En una línea similar, GIMÉNEZ ROMERO<sup>113</sup>, aunque se preocupa por precisar los presupuestos conceptuales de la mediación intercultural, también se dedica al análisis por la incidencia de esta herramienta en la transformación cultural de la ciudad. Así, destaca las

---

112 ANA ISABEL VÁZQUEZ CAÑETE. "A. Mora Castro (ed.) (2018). Mediación intercultural y gestión de la diversidad. Instrumentos para la promoción de una convivencia pacífica", *Migraciones*, n.º 46, 2019, disponible en [<https://revistas.comillas.edu/revistamigraciones/es/article/view/11583>], p. 210.

113 CARLOS GIMÉNEZ ROMERO. *Teoría y práctica de la mediación intercultural: Diversidad, conflicto y comunidad*, Madrid, Edit. Reus, 2019.

potencialidades metodológicas de esta herramienta precisándolas y diferenciándolas de los otros modelos de mediación.

Como nos anticipó MACÍAS<sup>114</sup>, es visible el cambio de paradigma y la deslocalización del tratamiento conceptual y práctico de la mediación intercultural. Entonces, como una de las principales conclusiones, podemos señalar que, aunque existe un desarrollo en la praxis y en lo académico significativo, aún no se ha agotado el debate en torno al alcance de la mediación intercultural como una herramienta para la construcción de paz en territorios plurales.

Bajo este modelo, juega un papel clave la interpretación de características culturales con el fin de garantizar un entendimiento asertivo entre las partes; diferencias que, en otro contexto no se tendrían en cuenta o no serían tan relevantes. De esta manera, se busca no solo superar brechas lingüísticas, sino acercar cosmovisiones que dan lugar, por ejemplo, a distintas concepciones de territorio, como es el caso de los habitantes del resguardo Alta y Media Guajira de Albania en el departamento de La Guajira.

De lo hasta ahora expuesto, es posible considerar la necesidad de herramientas de mediación intercultural como puente entre los conflictos multiculturales en el territorio colombiano y por ende en la nación Wayuu. Un espacio donde no solo suelen convivir comunidades culturalmente diferenciadas, como las comunidades indígenas o las comunidades negras, sino otros grupos que también suelen tener intereses mezclados con el uso y el aprovechamiento de la tierra, como las comunidades asentadas en el resguardo.

En este escenario, se plantean los límites y el alcance de los MASC, en especial de la mediación intercultural, como herramienta para una gestión de conflictos multiculturales en el territorio de la nación Wayuu. Sobre todo, se propone hacer énfasis en el análisis de la mediación intercultural como instrumento trascendental para la gestión de conflictos culturales y como herramienta para el sostenimiento de la paz en el territorio colombiano.

---

114 MACÍAS MANTECA. "La acción transformadora de la sociedad multicultural en una nueva sociedad intercultural, mediante la implementación de la mediación y/o de sus principios y herramientas", cit.



## CONCLUSIONES

Al cerrar este viaje por las voces del pueblo Wayuu, lo que queda no es solo un conjunto de datos, ni una suma de conflictos, ni un listado de normas enfrentadas. Lo que queda es el rumor del desierto: ese murmullo antiguo que recuerda que la tierra no es solo suelo, sino madre dadora de vida; que el agua no solo es recurso, sino vida y sacralidad; y que la palabra de los mayores no son cuentos de viejos, sino conocimiento propio transmitido de manera intergeneracional, actualmente en cuestionamiento por los efectos nocivos del cambio climático y la erosión de las culturas autóctonas.

Al final del camino, esta investigación nos permite afirmar que, para entender las problemáticas de La Guajira, es imperativo aprender a escuchar un territorio que piensa, que siente, que dicta su propio derecho a través de la memoria de sus habitantes: la nación Wayuu. La palabra caminada a través de esta obra permitió evidenciar que el territorio Wayuu constituye un entramado vital donde confluyen dimensiones ecológicas, espirituales, históricas, económicas y jurídicas que no pueden ser comprendidas desde las categorías clásicas de los análisis presentes en la racionalidad occidental, ni desde la lógica moderna del derecho estatal.

La Guajira, más que un espacio físico, se configura como tejido de significado que articula el mundo físico y el mundo intangible, donde las lógicas modernas se superponen a una herencia ancestral aún vigente en el territorio, donde los vivos y los muertos, los clanes y sus memorias uterinas, los ciclos del viento y del agua, las narrativas que los mayores y los saberes *Arijunas* devienen de forma ambivalente en un mismo espacio en disputa.

La lectura integral del texto demuestra que la conflictividad interclánica, lejos de ser un fenómeno aislado, es expresión cristalizada de procesos históricos profundos, donde el cambio climático, el despojo territorial, la presión extractiva y la colonialidad jurídica se trenzan en una sola herida que atraviesa y agudiza las tensiones de la vida Wayuu.

El primer gran entendimiento que aporta esta investigación, consiste en evidenciar que la crisis ambiental que azota a La Guajira no puede ser concebida únicamente como un fenómeno natural, sino como una problemática sociojurídica donde adquieren relevancia las decisiones estatales, las políticas de manejo hídrico, la distribución desigual de los recursos y la fragmentación histórica del territorio. La sequía persistente, la desertificación y la alteración de los ciclos del agua, descritos con claridad desde la voz de las comunidades, impactan directamente las relaciones entre clanes, pues transforman los patrones tradicionales de movilidad, las prácticas de pastoreo, la disponibilidad de jagüeyes y la estabilidad misma del orden normativo Wayuu.

El clima no solo erosiona la tierra: erosiona también las formas de regulación social, que por siglos garantizaron equilibrio entre los *E'irrukuu*. Al mismo tiempo, la investigación confirma que los conflictos interclánicos no pueden interpretarse bajo una categoría única. Son conflictos que condensan disputas por precedencia territorial, luchas por estatus, tensiones por las líneas de parentesco materno, reclamos ancestrales no resueltos y, sobre todo, narrativas que se reactivan en contextos de precariedad ambiental.

Los hallazgos etnográficos del capítulo tercero, mostraron que el conflicto Wayuu es un fenómeno total que moviliza dimensiones espirituales, políticas, económicas y simbólicas, y que incluye prácticas como la reparación, la compensación, la mediación del *pütchi-pü ü* y, en ocasiones, la venganza como mecanismo de equilibrio. La obra evidencia que estas dinámicas no deben ser romantizadas, pero tampoco deben ser reducidas al estigma de la violencia anárquica: forman parte de un universo normativo complejo donde la justicia se concibe desde la restauración del vínculo, la dignidad clanil y el restablecimiento del equilibrio entre los vivos y los ancestros.

Un segundo cierre fundamental se deriva del análisis de este debate frente al sistema normativo Wayuu: el *E'irrukuu* como categoría sociojurídica. El texto demuestra que traducirlo como “casta” es un error epistemológico que obstruye su comprensión profunda. Este constituye, más que un linaje, una totalidad uterina, una comunidad de carne que vincula identidades, obligaciones éticas, territorialidades y memorias de origen. Para el pueblo Wayuu, lo que le ocurre a un miembro afecta al conjunto entero, por lo tanto, los conflictos no emergen entre individuos aislados, sino entre cuerpos colectivos que comparten sangre, espíritu y territorio.

Esta perspectiva invita a reconocer que las disputas territoriales no son simplemente desacuerdos sobre los linderos de las distintas fincas que se pueden encontrar en otras latitudes de la geografía colombiana, en cambio, estos deben comprenderse como desacuerdos sobre la continuidad de la vida familiar, sobre la reproducción simbólica y material de los clanes, sobre la protección del vientre ancestral que los nutre.

El análisis de los datos recogidos en campo, evidencia la predominancia territorial de los clanes Arpushana y Epieyu, pero demuestra también una compleja red de alianzas, tensiones y memorias que subyacen a dicha preponderancia. Las diferentes formas de acceso al territorio, la herencia ancestral, la donación, el asentamiento autorizado por otro clan, la compra, la posesión, etcétera, revelan un mosaico jurídico plural que se aleja de la idea moderna de propiedad individual y se acerca más a una racionalidad relacional, negociada y comunitaria.

Un tercer cierre importante, surge de la lectura del pluralismo jurídico. El libro plantea con contundencia, que el derecho Wayuu no es una costumbre residual sino un sistema normativo pleno que coexiste, se confronta y dialoga con el derecho estatal. La Constitución de 1991 abrió formalmente la puerta al reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas, pero la investigación visibiliza que dicha apertura sigue siendo incompleta, pues la colonialidad del poder continúa permeando las instituciones encargadas de implementar este reconocimiento.

El análisis realizado en el capítulo cuarto ilustra la encrucijada del pluralismo jurídico colombiano, donde el reconocimiento formal por medio de la Constitución no es suficiente ante la falta de desarrollo normativo de las instituciones que deben darle vida: la jurisdicción especial indígena –JEI– y las entidades territoriales indígenas –ETIS–.

La obra expone que, sin un reconocimiento real y operativo del sistema normativo Wayuu, no habrá paz duradera en el territorio. La imposición de lógicas jurídicas Occidentales: centralizadas, formalistas, punitivas, desconoce que para los clanes la justicia es un proceso de mediación intercultural, de reparación del daño y de recomposición del tejido social. Por ello, el libro propone fortalecer mecanismos como el *pütchipü ü*, promover el diálogo entre autoridades tradicionales y jueces estatales, y consolidar prácticas de mediación intercultural que permitan resolver disputas desde la equivalencia de racionalidades normativas.

Este es un aporte crucial, pues desplaza el debate de la tradicional conceptualización del pueblo Wayuu como víctimas sin agencia, a protagonistas de la solución de sus propias problemáticas, reclamando una reconfiguración profunda de la relación entre el Estado colombiano y el pueblo Wayuu. Un aporte clave de esta investigación fue exponer que la colonialidad no es un concepto abstracto, sino una experiencia cotidiana que atraviesa cuerpos, territorios y decisiones públicas.

La presencia de empresas extractivas, la persistencia del despojo, la entrada de diversas comunidades religiosas con proyectos moralizantes, la monetización acelerada de la vida y el abandono institucional, configuran un escenario donde lo wayuu debe negociar permanentemente su existencia. En este contexto, la crisis ambiental se convierte en una forma de violencia estructural que direcciona a los clanes a disputarse los últimos recursos disponibles, intensificando conflictos que antes podían resolverse con mayor equilibrio.

Desde esta perspectiva, la conflictividad interclánica no debe leerse únicamente como un escenario interno, sino como un fenómeno que se intensifica por factores externos: la expansión minera, la precarización económica, la intervención de iglesias, la educación descontextualizada, la monetización acelerada de la vida y

los desplazamientos forzados. Estas dinámicas erosionan el tejido social, fragmentan el orden simbólico y exacerbaban tensiones históricas que, en condiciones de equilibrio ambiental, encontraban mecanismos más sostenibles de resolución.

Por último, desde el punto de vista metodológico y epistémico, esta investigación reafirma la importancia de escuchar a los mayores, a los palabreros, a las mujeres cuidadoras del agua y a los jóvenes que cargan la memoria del territorio. La hermenéutica no solo permitió interpretar relatos, sino reconocerlos como teoría, como práctica social y como fundamento de una epistemología propia y de un sistema normativo propio. La palabra *wayuu* no es entonces tomada como un insumo más dentro de la investigación, sino como un horizonte de comprensión frente a la problemática planteada. Asumir esta postura de-coloniza la investigación, desplaza el foco desde el observador académico hacia los sujetos territoriales y produce un conocimiento que no habla “sobre” ellos, sino “con” ellos.

En síntesis, esta investigación ofrece una comprensión profunda del territorio guajiro como una dialéctica de relaciones en crisis; del *E'irrukuu* como estructura normativa encarnada; del conflicto interclánico como hecho social; y del pluralismo jurídico como horizonte indispensable para la construcción de una paz real y persistente. Los hallazgos permiten concluir que la problemática territorial Wayuu no puede ser abordada sin articular la crisis climática, la justicia ambiental, la reparación histórica, el fortalecimiento del derecho propio y la construcción de puentes interculturales que permitan, no la subordinación de una ley por otra, sino su coexistencia en condiciones de dignidad.

El mensaje final es claro: la paz en el territorio Wayuu solo será posible cuando el Estado colombiano asuma la pluralidad jurídica y cultural como fundamento, y no como excepción; cuando la sed de agua sea entendida junto a la sed de justicia; y cuando las visiones de Occidente sobre el territorio sean compatibles con una cosmogonía que lo entiende y siente como una memoria viva, como un cuerpo colectivo, como una madre. Solo entonces los clanes podrán transitar hacia formas de convivencia que honren su historia, protejan su futuro y fortalezcan su autonomía frente a los desafíos que impone un mundo climática y políticamente convulsionado.



## REFERENCIAS

- ALARCÓN PUENTES, JOHNNY. “La sociedad wayuu entre la quimera y la realidad”, *Gaceta de Antropología*, n.º 22, art. 21, 2006, disponible en [<https://digibug.ugr.es/handle/10481/7098>].
- ALFONSO SIERRA, TATIANA; LIBIA GRUESO CASTELBLANCO; MAGNOLIA PRADA RIVAS y YAMILE SALINAS ABDALA. *Derechos enterrados: Comunidades étnicas y campesinas en Colombia, nueve casos de estudio*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2011, disponible en [<https://repositorio.uniandes.edu.co/entities/publication/f189a27e-fd60-437a-ba0f-c0c8dd5d772d>].
- ANAYA, JAMES. *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*, Madrid, Trotta, 2005.
- Ángel Rodríguez, Dary Marcela. “Entre lo urbano y lo rural. El caso de un barrio indígena wayuu de la Baja Guajira”, *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, vol. 24, n.º 1, 2022, pp. 156 a 193, disponible en [<https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/view/6516>].
- ARBOLEDA GRAJALES, MARÍA TERESA. “Energías del sol y el viento mejoran la vida de los Wayúu”, *CDKN Latin America*, 23 de diciembre de 2019, disponible en [<https://cdkn.org/es/noticia/opinion-energias-del-sol-y-el-viento-mejoran-la-vida-de-los-wayuu>].
- ARBOLEDA MUTIS, ZOHANNY. “Transformaciones territoriales en el sur de La Guajira: Impactos del proceso de acaparamiento territorial de la industria del carbón sobre las comunidades rurales”, *Revista Controversia*, n.º 202, 2014, pp. 165 a 199, disponible en [<https://revistacontroversia.com/index.php/controversia/article/view/10>].

- ARRÁEZ, MORELLA; JOSEFINA CALLES y LIUVAL MORENO DE TOVAR. “La hermenéutica: Una actividad interpretativa”, *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, vol. 7, n.º 2, 2006, pp. 171 a 181, disponible en [<https://revistas.upel.edu.ve/index.php/sapiens/issue/view/259>].
- BACCA BENAVIDES, PAULO ILICH; DAYANNA GLADYS PALMAR URIANA y CARLOS MANUEL GUERRA LÓPEZ. *Voces wayuu del agua y el viento: Encuentros ontológicos en La Guajira frente a la transición energética*, Bogotá, Edit. Dejusticia, 2024, disponible en [<https://publicaciones.dejusticia.org/items/2bca1b62-b7f0-44f8-92c7-53075e62eb04>].
- BAZÁN SEMINARIO, CÉSAR. “Decolonising legal theory: The rule of law and the legalisation of legal pluralism”, *Via Iuris*, n.º 36, 2024, pp. 37 a 54, disponible en [<https://revistas.libertadores.edu.co/index.php/Vialuris/article/view/1335>].
- BENJAMIN, WALTER. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*, Roberto Hlarr (trad.), Madrid, Taurus, 2001.
- BERARDINELLI GARZÓN, VALENTINA. “Participación ciudadana en la sociedad wayuu: Un análisis de la influencia de cerrejón a la luz del enfoque de capacidades” (tesis de maestría), s. l., Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, disponible en [<https://tesis.pucp.edu.pe/items/bf26e486-afce-4b4a-adab-3b9572fd8523>].
- BERISSO, DANIEL CARLOS. “De la guerra justa a la guerra jurídica: Colonialidad epistémica y violencia cínica”, *Ciencia Política*, vol. 18, n.º 36, 2023, pp. 265 a 293, disponible en [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/101961>].
- BERMÚDEZ ANDERSON, KIRA; REYES GARCÍA DE CASTRO MARTÍN-PRAT, HUMBERTO GARCÍA GONZÁLEZ-GORDON, ABDESSAMAD LAHIB, FRANCISCO JAVIER POMARES FUERTES, GENISA PRATS SAN ROMÁN, JUAN SÁNCHEZ MIRANDA y ELIZABETH URIBE PINILLOS. *Mediación intercultural: Una propuesta para la formación*, Madrid, Popular, 2002.
- BETANCUR, JUAN CARLOS y SERGIO CORONADO DELGADO. *Derechos territoriales de las comunidades negras: Una mirada desde la diversidad*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2012, disponible en [[https://etnoterritorios.org/apc-aa-files/92335f7b3cf47708a7c984a309402be7/cartilla\\_derechos\\_territoriales\\_de\\_las\\_comunidades\\_negras\\_1.pdf](https://etnoterritorios.org/apc-aa-files/92335f7b3cf47708a7c984a309402be7/cartilla_derechos_territoriales_de_las_comunidades_negras_1.pdf)].

## Referencias

- CARLET, FLÁVIA y J. FLÁVIO FERREIRA. "Para una socio-antropología jurídica poscolonial: Del ethos occidental a las narrativas de resistencia afroecuatorianas", *Oñati Socio-Legal Series*, vol. 8, n.º 5, 2018, pp. 647 a 676, disponible en [<https://opo.iisj.net/index.php/osls/article/view/807>].
- CASTAÑEDA VARGAS, ANA CAROLINA. "Etnicidades incorrectas: Alternativas políticas a lo étnico/racial en Colombia durante los procesos de consulta previa" (tesis de doctorado), Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín, 2018, disponible en [<https://ri.unsam.edu.ar/handle/123456789/63>].
- CASTRILLÓN ORREGO, JUAN DIEGO. *Globalización y derechos indígenas: El caso de Colombia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- CHACÍN, HILARIO. *Asombros del Pueblo Wayuu*, Zulía, Venezuela, Ediciones Clío, Fondo Editorial UNERMB, 2016, disponible en [<https://libros.edicionesclio.com/inicio/es/catalog/book/100>].
- Colombia - Decreto 2001 de 28 de septiembre de 1988, "Por el cual se reglamenta el inciso final del artículo 29, el inciso 3º y el parágrafo 1º del artículo 94 de la Ley 135 de 1961 en lo relativo a la constitución de Resguardos Indígenas en el territorio nacional", *Diario Oficial* n.º 38.515, del 29 de septiembre de 1988, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1755876>].
- Colombia - Decreto 1088 de 10 de junio de 1993, "Por el cual se regula la creación de las asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas", *Diario Oficial* n.º 40.914, del 11 de junio de 1993, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1221761>].
- Colombia - Decreto 4633 de 9 de diciembre de 2011, "Por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas", *Diario Oficial* n.º 48.278, del 9 de diciembre de 2011, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1547958>].
- Colombia - Decreto 4635 de 9 de diciembre de 2011, "Por el cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras", *Diario Oficial* n.º 48.278, del 9 de diciembre de 2011, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1548336>].

Colombia - Decreto 632 de 11 de abril de 2018, “Por el cual se dictan las normas fiscales y demás necesarias para poner en funcionamiento los territorios indígenas ubicados en áreas no municipalizadas de los departamentos de Amazonas, Guainía y Vaupés”, *Diario Oficial* n.º 50.561, del 11 de abril de 2018, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=30034960>].

Colombia - Decreto 1275 de 15 de octubre de 2024, “Por el cual se establecen las normas requeridas para el funcionamiento de los territorios indígenas en materia ambiental y el desarrollo de las competencias ambientales de las autoridades indígenas y su coordinación efectiva con las demás autoridades y/o entidades”, *Diario Oficial* n.º 52.910, del 15 de octubre de 2024, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=30054083>].

Colombia - Decreto 462 de 22 de abril de 2025, “Por el cual se reglamentan parcialmente los artículos 45 y 46 de la Ley 2294 de 2023 en relación con la implementación de la política de catastro multipropósito en territorios y territorialidades indígenas, y se adiciona el Capítulo 8 al Título 2 de la Parte 2 del Libro 2, las Secciones 1 al 9 al Capítulo 8 del Título 2 de la Parte 2 del Libro 2, las Subsecciones 1 al 7 a la Sección 5 del Capítulo 8 del Título 2 de la Parte 2 del Libro 2, y las Subsecciones 1 al 2 a la Sección 7 del Capítulo 8 del Título 2 de la Parte 2 del Libro 2 del Decreto número 1170 de 2015, por medio del cual se expide el Decreto Reglamentario Único del Sector Administrativo de información Estadística”, *Diario Oficial* n.º 53.097, del 23 de abril de 2025, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=30054817>].

Colombia - Decreto 482 de 1.º de mayo de 2025, “Por el cual se establece el régimen transitorio, se dictan normas fiscales y demás necesarias y se imparten instrucciones a las entidades del Gobierno nacional para la puesta en funcionamiento, con fines político-administrativos del territorio indígena de la Zona Norte Extrema de la Alta Guajira (*Wuinpumüin*)”, *Diario Oficial* n.º 53.109, del 6 de mayo de 2025, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=30054866>].

Colombia - Decreto 488 de 5 de mayo de 2025, “Por el cual se dictan las normas fiscales necesarias y las demás relativas al funcionamiento de los territorios indígenas y su coordinación con las demás entidades territoriales”, *Diario Oficial* n.º 53.109, del 6 de mayo de 2025, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=30054871>].

## Referencias

- Colombia - Ley 89 de 25 de noviembre de 1890, "Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada", *Diario Oficial* n.º 8.263, del 8 de diciembre de 1890, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1630995>].
- Colombia - Ley 446 de 9 de julio de 1998, "Por la cual se adoptan como legislación permanente algunas normas del Decreto 2651 de 1991, se modifican algunas del Código de Procedimiento Civil, se derogan otras de la Ley 23 de 1991 y del Decreto 2279 de 1989, se modifican y expiden normas del Código Contencioso Administrativo y se dictan otras disposiciones sobre descongestión, eficiencia y acceso a la justicia", *Diario Oficial* n.º 43.335, del 8 de julio de 1998, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1660326>].
- Colombia - Ley 1448 de 10 de junio de 2011, "Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones", *Diario Oficial* n.º 48.096, del 10 de junio de 2011, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1680697>].
- Colombia - Ley 1563 de 12 de julio de 2012, "Por medio de la cual se expide el Estatuto de Arbitraje Nacional e Internacional y se dictan otras disposiciones", *Diario Oficial* n.º 48.489, del 12 de julio de 2012, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1683448>].
- COMAROFF, JOHN L. y JEAN COMAROFF. *Etnicidad S. A.*, CAROLINA FRISZMAN y ELENA MARENGO (trads.), Madrid, Katz Editores, 2011.
- Constitución Política de Colombia de 13 de junio de 1991, *Gaceta Constitucional* n.º 114, del 7 de julio de 1991, disponible en [<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1687988>].
- CORREA GIL, FRANCISCO ALEJANDRO. "Colombia: Pueblo indígena wayuu demanda rescate de los manglares de Musichi", *Sintrambiente*, 15 de septiembre de 2021, disponible en [<https://www.sintrambiente.org.co/2021/09/15/colombia-pueblo-indigena-wayuu-demanda-rescate-de-los-manglares-de-musichi/>].

CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA

Auto 004 de 26 de enero de 2009, M. P.: MANUEL JOSÉ CEPEDA ESPINOSA, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>].

Sentencia T-188 de 12 de mayo de 1993, M. P.: EDUARDO CIFUENTES MUÑOZ, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1993/t-188-93.htm>].

Sentencia T-254 de 30 de mayo de 1994, M. P.: EDUARDO CIFUENTES MUÑOZ, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1994/t-254-94.htm>].

Sentencia C-139 de 9 de abril de 1996, M. P.: CARLOS GAVIRIA DÍAZ, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/c-139-96.htm>].

Sentencia T-349 de 8 de agosto de 1996, M. P.: CARLOS GAVIRIA DÍAZ, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/t-349-96.htm>].

Sentencia T-496 de 26 de septiembre de 1996, M. P.: CARLOS GAVIRIA DÍAZ, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/t-496-96.htm>].

Sentencia SU-510 de 18 de septiembre de 1998, M. P.: EDUARDO CIFUENTES MUÑOZ, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1998/su510-98.htm>].

Sentencia T-704 de 22 de agosto de 2006, M. P.: HUMBERTO ANTONIO SIERRA PORTO, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2006/t-704-06.htm>].

Sentencia C-921 de 7 de noviembre de 2007, M. P.: CLARA INÉS VARGAS HERNÁNDEZ, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2007/c-921-07.htm>].

Sentencia T-514 de 30 de julio de 2009, M. P.: LUIS ERNESTO VARGAS SILVA, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2009/t-514-09.htm>].

## Referencias

- Sentencia T-617 de 5 de agosto de 2010, M. P.: LUIS ERNESTO VARGAS SILVA, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2010/t-617-10.htm>].
- Sentencia T-282 de 12 de abril de 2011, M. P.: LUIS ERNESTO VARGAS SILVA, disponible en [<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2011/t-282-11.htm>].
- DEJUSTICIA. “Voces wayuu del agua y el viento: Un libro sobre justicia climática en La Guajira”, *Dejusticia*, 5 de marzo de 2025, disponible en [<https://www.dejusticia.org/voces-wayuu-del-agua-y-el-viento/>].
- DELGADO RODRÍGUEZ, CAMILO ANDRÉS. “Reconocimiento de la diversidad lingüística en las políticas públicas. Reflexiones sobre la experiencia con los wayuu de La Guajira y con otros pueblos indígenas”, en MARÍA EMILIA MONTES, CONSTANZA MOYA PARDO, ISABEL VICTORIA ROMERO CRUZ, PAOLA ISABEL MEJÍA RODRÍGUEZ, GEORGE DUEÑAS y Óscar A. Chacón Gómez (eds.). *Estudiar las lenguas y el lenguaje: Trayectorias y retos en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2021, pp. 275 a 290.
- DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. *Pueblo Wayúu. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*, DANE, 16 de agosto de 2019, disponible en [<https://www.dane.gov.co/files/censo2018/informacion-tecnica/presentaciones-territorio/190816-CNPV-presentacion-Resultados-Guajira-Pueblo-Wayuu.pdf>].
- ENTELMAN, REMO F. *Teoría de conflictos: Hacia un nuevo paradigma*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- ESCOBAR, ARTURO. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*, EDUARDO RESTREPO (trad.), 2.<sup>a</sup> ed., Popayán, Universidad del Cauca, 2015.
- ESTUPIÑÁN MOJICA, JAIRO y ORLANDO GONZÁLEZ GUTIÉRREZ. *Narrativa conversacional, relatos de vida y tramas humanas*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2015.
- FOUCAULT, MICHEL. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, AURELIO GARZÓN DEL CAMINO (trad.), Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2002.

- GALINDO MONTERO, ANDRÉS; JHONNY Pérez Montiel y ROBERTO ROJANO ALVARADO. "Medidas de adaptación al cambio climático en una comunidad indígena del norte de Colombia", *Revista U.D.C.A Actualidad & Divulgación Científica*, vol. 20, n.º 1, 2017, pp. 187 a 197, disponible en [<https://revistas.udca.edu.co/index.php/ruadc/article/view/75>].
- GIMÉNEZ ROMERO, CARLOS. "La naturaleza de la mediación intercultural", *Migraciones*, n.º 2, 1997, pp. 125 a 160, disponible en [<https://revistas.comillas.edu/revistamigraciones/es/article/view/4888>].
- GIMÉNEZ ROMERO, CARLOS. *Teoría y práctica de la mediación intercultural: Diversidad, conflicto y comunidad*, Madrid, Edit. Reus, 2019.
- GÓMEZ MULLER, ALFREDO. "Debates europeos sobre la justicia cultural y la interculturalidad", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 25, n.º 88, 2020, pp. 136 a 145, disponible en [<https://www.redalyc.org/journal/279/27962172012/html/>].
- GOSSAÍN, JUAN. *La mala hierba*, Barcelona, Seix Barral, 2020.
- GRATTAN, STEVEN. "Renewable energy ambitions in northern Colombia collide with Indigenous worries", *AP News*, 20 de febrero de 2025, disponible en [<https://apnews.com/article/wind-energy-colombia-wayuu-indigenous-resistance-clash-cemetery-renewable-e55077418352f19349dc27b09f1eee18>].
- GUERRA CÚRVELO, WEILDLER. *La disputa y la palabra: La ley en la sociedad Wayuu*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.
- GUTIÉRREZ ÁLVAREZ, NÉSTOR; MIRYAM ARROYO DE LA OSSA y ROQUE JUAN CARRASCO AQUINO. "Efectos del cambio climático: Un análisis en el territorio Wayyu en el norte de La Guajira, Colombia", *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, vol. 13, n.º 5, 2022, pp. 893 a 904, disponible en [<https://cienciasagricolas.inifap.gob.mx/index.php/agricolas/article/view/3233>].
- HAN, BYUNG-CHUL. *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*, ALBERTO CIRIA (trad.), Barcelona, Herder, 2020.
- HART, HERBERT L. A. *El concepto de derecho*, GENARO R. CARRIÓ (trad.), Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1961.

## Referencias

- JARAMILLO BELTRÁN, ANA CAMILA. "Sueños que guían, enseñan y recuerdan: Los sueños en la cultura wayuu" (tesis de pregrado), Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2018, disponible en [<https://repository.javeriana.edu.co/items/a1198658-565e-40bb-a83b-54ca9eaf442d>].
- KAFKA, FRANZ. *Ante la ley: Escritos publicados en vida*, JUAN JOSÉ DEL SOLAR (trad.), Barcelona, Debolsillo, 2012.
- LÓPEZ RÍOS, JENNIFER MARCELA; SERGIO CRISTANCHO MARULANDA e ISABEL CRISTINA POSADA ZAPATA. "Perspectivas comunitarias alrededor de la desnutrición infantil en tres comunidades wayúus de La Guajira (Colombia)", *Revista Ciencias de la Salud*, vol. 19, n.º 2, 2021, pp. 1 a 22, disponible en [<https://revistas.urosario.edu.co/index.php/revsalud/article/view/10286>].
- MACÍAS MANTECA, MARÍA JOSÉ. "La acción transformadora de la sociedad multicultural en una nueva sociedad intercultural, mediante la implementación de la mediación y/o de sus principios y herramientas", *MSC Métodos de Solución de Conflictos*, vol. 1, n.º 1, 2021, pp. 135 a 156, disponible en [<https://revistamsc.uanl.mx/index.php/m/article/view/13>].
- MARTUCCELLI, DANILO. *Lecciones de sociología del individuo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, disponible en [<https://repositorio.pucp.edu.pe/items/5319e3fc-540a-4564-b773-cde23b424a69>].
- MASON, INDYA. "Wayúu: Los pueblos indígenas están sufriendo el impacto del cambio climático en Colombia", *El Nacional*, 22 de julio de 2025, disponible en [<https://www.elnacional.com/2025/07/wayuu-los-pueblos-indigenas-estan-sufriendo-el-impacto-del-cambio-climatico-en-colombia/>].
- MAUSS, MARCEL. *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, JULIA BUCCI (trad.), Buenos Aires, Katz, 2009.
- MEDINA, PAULA. "Las mujeres Wayuú que desafían al desierto: '¡Nuestra tierra ahora está viva!'", *El País*, 20 de junio de 2025, disponible en [<https://elpais.com/america-colombia/2025-06-21/las-mujeres-wayuu-que-desafian-al-desierto-nuestra-tierra-ahora-esta-viva.html>].

- MENDOZA CASSIANI, JENNIPHER PAOLA. “Análisis y caracterización del componente económico y productivo en el marco de la revisión y ajuste del plan básico de ordenamiento territorial PBOT del municipio de Albania, La Guajira” (tesis de pregrado), Santa Marta, Colombia, Universidad del Magdalena, 2022, disponible en [<https://repositorio.unimagdalena.edu.co/entities/publication/8da61b2c-f213-47d7-a13e-be547ee35fd9>].
- MERCADO EPIEYU, RAFAEL SEGUNDO. “Ale’eya conformación de todo lo que existe: La ley de origen de la cultura wayuu”, *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 24, n.º 2, 2022, pp. 269 a 284, disponible en [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/lthc/article/view/102228>].
- MORA CASTRO, ALBERT (coord.). *Mediación intercultural y gestión de la diversidad: Instrumentos para la promoción de una convivencia pacífica*, Madrid, Tirant lo Blanch, 2018.
- NACIONES UNIDAS – ASAMBLEA GENERAL. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, A/RES/61/295, Nueva York, 10 de diciembre de 2007, disponible en [<https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n06/512/10/pdf/n0651210.pdf>].
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA ALIMENTACIÓN Y LA AGRICULTURA. “El frijol que desafía al desierto: El legado ancestral wayuu frente al cambio climático”, 27 de octubre de 2024, disponible en [<https://www.fao.org/colombia/noticias/detail-events/fr/c/1730500>].
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. *Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales*, Ginebra, OIT, 27 de junio de 1989, disponible en [[https://normlex.ilo.org/dyn/nrmlx\\_es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_INSTRUMENT\\_ID:312314](https://normlex.ilo.org/dyn/nrmlx_es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314)].
- ORTIZ GUZMÁN, ANDRÉS. “Guerras, cosmogonía, contrabando: Un palabrero nos habla de lo que implica ser Wayúu”, *Cartel Urbano*, 4 de octubre de 2017, disponible en [<https://cartelurbano.com/historias/costumbres-de-los-wuayuu-contadas-por-un-palabrero>].
- PARDO BUENDÍA, MERCEDES y JORDI ORTEGA. “Justicia ambiental y justicia climática: El camino lento pero sin retorno, hacia el desarrollo sostenible justo”, *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, n.º 24, 2018, pp. 83 a 100, disponible en [<https://revistabarataria.es/web/index.php/rb/article/view/415>].

## Referencias

- PAZ IPUANA, RAMÓN. *Ale'eya: Cosmovisión wayuu relatos sagrados*, t. 1, Riohacha, Fondo Editorial Wayuu Araurayu, 2016.
- POLO BLANCO, JORGE. "Colonialidad judicial, pluralismo jurídico y ciudadanía republicana", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 78, n.º 297, 2022, pp. 161 a 180, disponible en [<https://revistas.comillas.edu/pensamiento/es/article/view/18572>].
- QUINTERO WEIR, JOSÉ; PABLO MANSILLA QUIÑONES y ANDRÉS MOREIRA MUÑOZ. "El exilio de Juyá: Geonarrativas del agua frente al cambio climático en La Guajira", *Revista Alternativa*, n.º 13, 2023, pp. 4 a 34.
- RESTREPO, EDUARDO. *Etnización de la negritud: La invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*, Popayán, Universidad del Cauca, 2013.
- ROBLES EPIEYU, ÁNGEL SEGUNDO. "Origen, herencia y persistencia de los conflictos entre E'irrukuu Wayuu: Un aporte en la construcción de nuevas narrativas, para sanar historias de vida y territorio" (tesis de pregrado), Bogotá, Externado de Colombia, 2020, disponible en [<https://bdigital.uexternado.edu.co/entities/publication/b0b1bd44-4422-44ad-927c-fe9c7863d72a>].
- RODRÍGUEZ-PIÑERO ROYO, LUIS. "La OIT y los pueblos indígenas en el derecho internacional: Del colonialismo al multiculturalismo", *Revista Trace*, n.º 46, 2006, pp. 59 a 81.
- SÁNCHEZ CASTELLÓN, EMILCE BEATRIZ. "Etnoeducación y prácticas interculturales para saberes otros", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 23, n.º 83, 2018, pp. 166 a 181, disponible en [<https://www.redalyc.org/journal/279/27957772015/html/>].
- SANDOVAL CERVANTES, DANIEL. "Apuntes para una metodología de la historia crítica del derecho", *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, vol. 109, 2014, pp. 139 a 175, disponible en [<http://ilitia.cua.uam.mx:8080/jspui/handle/123456789/455>].
- SANTAMARÍA CHAPARRO, CAMILA ANDREA. "Narraciones jurídicas y conflictos territoriales en la Alta y Media Guajira: El proceso de reconocimiento de los derechos territoriales de los indígenas Wayúu de 1960 a 1990" (tesis de pregrado), Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

- SEMPER, FRANK. “Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional”, *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano 2006*, tomo II, Montevideo, Konrad-Adenauer Stiftung, 2006, pp. 761 a 778, disponible en [<https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/anuario-derecho-constitucional/article/view/30326>].
- SOLIDARIDAD INTERNACIONAL - NAZIOARTEKO ELKARTASUNA. “Comunidades wayuu combaten los efectos del cambio climático y la crisis de la COVID-19”, 2020, disponible en [<https://www.solidaridadsi.org/es/que-hacemos/construccion-de-micro-acueducto-en-comunidades-indigenas-del-departamento-de-la-guajira-y-fortalecimiento-de-la-autonomia-alimen>].
- TORRES GIRALDO, IGNACIO. *Los inconformes: Historia de la rebeldía de las masas en Colombia*, vol. 1, Cali, Universidad del Valle, 2022.
- TOSTÓN SARMIENTO, MARÍA PAULA. *Los pueblos étnicos de Colombia: Derechos territoriales y reparaciones. Módulo de formación para procuradores y servidores del Ministerio Público*, Bogotá, Edit. Dejusticia, 2020, disponible en [<https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2020/09/Los-pueblos-etnicos-de-Colombia.pdf>].
- VALENCIA PEÑA, INGE HELENA. “Identidades del caribe insular colombiano: Otra mirada del caso isleño-raizal”, *Revista CS*, n.º 2, 2008, pp. 51 a 73, disponible en [[https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista\\_cs/article/view/411](https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/article/view/411)].
- VALENCIA, IVÁN y STEVEN GRATTAN. “Sequías, inundaciones e incertidumbre económica. Retratos del pueblo wayúu en el norte de Colombia”, *AP News*, 21 de febrero de 2025, disponible en [[https://apnews.com/article/wayuu-colombia-venezuela-retratos-indigenas-cambio-climatico-17715a8499e38f0254f7db18481bdeb7?utm\\_source](https://apnews.com/article/wayuu-colombia-venezuela-retratos-indigenas-cambio-climatico-17715a8499e38f0254f7db18481bdeb7?utm_source)].
- VÁZQUEZ CAÑETE, ANA ISABEL. “A. Mora Castro (ed.) (2018). Mediación intercultural y gestión de la diversidad. Instrumentos para la promoción de una convivencia pacífica”, *Migraciones*, n.º 46, 2019, pp. 209 a 212, disponible en [<https://revistas.comillas.edu/revistamigraciones/es/article/view/11583>].
- VILLALBA HERNÁNDEZ, JOSÉ A. “Wayúu resistencia histórica a la violencia”, *Historia Caribe*, vol. 5, n.º 13, 2008, pp. 47 a 66, disponible en [[https://revistas.uniatlantico.edu.co/index.php/Historia\\_Caribe/article/view/83](https://revistas.uniatlantico.edu.co/index.php/Historia_Caribe/article/view/83)].

## LOS AUTORES

EDIMER LEONARDO LATORRE-IGLESIAS

Sociólogo, con estudios de Maestría en Literatura y Escrituras Creativas; estudios de Maestría en Filosofía. Doctor en Sociología Jurídica e Instituciones Políticas; Doctor *Honoris Causa* en Investigación Socio-Jurídica. Postdoctor en Ciencias Sociales, Educación e Interculturalidad con un segundo Postdoctorado en Epistemology. Categorizado como Investigador Senior de Minciencias en la convocatoria 957 de 2024. Es Director de Investigación e Innovación y Director del Grupo de Investigación Joaquín Aaron Manjarrés categorizado en A1 del programa de Derecho de la Universidad Sergio Arboleda, seccional Santa Marta.



E-mail [[edimer.latorre@usa.edu.co](mailto:edimer.latorre@usa.edu.co)]

ORCID [<https://orcid.org/0000-0002-5683-6718>]

SIRLEY SOLANO COTES

Gobernadora del resguardo Alta y Media Guajira del municipio de Albania. Miembro de la comunidad indígena Wayuu, dedicada a la vida comunitaria del pueblo Wayuu, liderando el fortalecimiento de los tejidos ancestrales a través de la cultura y la tradición.

E-mail [[resgualdoaltaymediaalbaniagmail.com](mailto:resgualdoaltaymediaalbaniagmail.com)]



CYNTHIA BONIVENTO



Abogada y Especialista en Derecho Comercial de la Universidad Libre, Especialista en Contratación y Magíster en Derecho de la Universidad Sergio Arboleda. Es investigadora de grupos étnicos, fenómenos sociales y su armonización con el sistema jurídico nacional e internacional. Posee experiencia laboral en defensa jurídica de entidades territoriales, pueblos indígenas, trabajadores informales y grupos sociales. Tiene un amplio conocimiento en la implementación de los estándares internacionales en derechos humanos, de la población indígena, el diseño y seguimiento de políticas públicas.

Es reconocida por su trabajo en comunidad y sectores sociales para la articulación de su construcción social, a su vez gestiona con organizaciones públicas en pos del mejoramiento de la calidad de vida y superación de la pobreza del pueblo Wayuu

E-mail [[cbonivento7@gmail.com](mailto:cbonivento7@gmail.com)]

JULIÁN GABRIEL BLANCO MOLINARES

Joven indígena Mokana, investigador socio-jurídico, con estudios en Derecho en la Universidad del Norte y estudios profesionales en Ciencias Políticas de la Universidad del Atlántico. Destacado por su liderazgo comunitario orientado a la preservación de la cultura indígena Mokana. Miembro activo de semilleros de investigación interdisciplinarios, con intereses intelectuales en pueblos indígenas, derechos humanos, pensamiento crítico latinoamericano y de-colonialidad con enfoque en epistemologías del sur.



E-mail [[julymalamb@gmail.com](mailto:julymalamb@gmail.com)]

ORCID [<https://orcid.org/0009-0004-1913-6095>]



Editado por el Instituto Latinoamericano de Altos Estudios –ILAE–,  
en diciembre de 2025

Se compuso en caracteres Cambria de 12 y 9 ptos.

Bogotá, Colombia