

Soberanía móvil: la nación wayuu entre los sueños, el comercio y la política

Mobile Sovereignty: The Wayuu Nation between Dreams, Commerce and Politics

Soberania móvel: a nação Wayuu entre os sonhos, o comércio e a política

Recibido: 11/03/2024 • Aprobado: 06/09/2024 • Publicado: 01/01/2025

María Ochoa Sierra

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

maria.ochoas@udea.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-8348-6082>

Resumen

Los wayuu son un pueblo indígena binacional que argumenta no tener fronteras. Su movimiento transnacional mantiene activa a esta nación mediante acciones cotidianas que construyen lo que llamo soberanía móvil wayuu. Este artículo es resultado de una etnografía realizada entre 2018 y 2023 que analiza su concepción del tiempo (y del espacio) y la manera en que esto da vida a la nación wayuu y sus afirmaciones soberanas, a partir de tres casos: los sueños y la construcción de la categoría de persona, el comercio transnacional y unas elecciones locales. El pasado es traído a colación como justificación histórica de esta nación, que se actualiza y pervive con él, transformando la concepción hegemónica temporal lineal (pasado-presente-futuro) por medio de otras concepciones de la política y de los seres que intervienen en ella.

Palabras clave: nación wayuu, temporalidades, soberanía, movimiento

Abstract

Wayuu are a binational indigenous people who claim to have no borders. Its transnational movement keeps Wayuu nation active, feeding on daily actions that build what I call Wayuu mobile sovereignty. This article is the result of an ethnography that analyzes the Wayuu conception of time (and space) and the way in which this gives life to the Wayuu nation and its sovereign claims, based on three cases: dreams and the construction of the person; transnational trade and local elections. The past is constantly

brought up as a historical justification of the Wayuu nation, which updates and survives with it, transforming the hegemonic linear temporal conception (past-present-future).

Keywords: Wayuu nation, temporalities, sovereignty, movement

Resumo

Os Wayuu são um povo indígena binacional que afirma não ter fronteiras. Seu movimento transnacional mantém a esta nação ativa por meio de ações diárias que constroem o que chamo de soberania móvel wayuu. Este artigo é o resultado de uma etnografia que analisa a sua concepção do tempo (e espaço) e a forma como esta dá vida à nação wayuu e às suas reivindicações soberanas, a partir de três casos: os sonhos e a construção da categoria de pessoa, o comércio transnacional e umas eleições locais. O passado é constantemente trazido à tona como justificativa histórica desta nação, que se atualiza e sobrevive com ele, transformando a concepção hegemônica temporal linear (passado-presente-futuro) através de outras concepções da política, bem como dos seres que nela intervêm.

Palavras-chave: nação wayuu, temporalidades, soberania, movimento

Introducción

Los wayuu son un pueblo indígena binacional que habita la península de La Guajira, ubicada en el norte de Colombia, y en Venezuela en el estado de Zulia (figura 1). Aunque la Constitución colombiana de 1991 y la venezolana de 1999 incluyen el reconocimiento de los dos países como pluriétnicos y multiculturales, en las dos sociedades todavía hay representaciones adversas de los indígenas. Pese al multiculturalismo, estos no tienen competencia legítima frente al Estado para participar políticamente con discursos y concepciones del mundo propias. Si bien los wayuu buscan su integración en la nación, en buena medida lo hacen para garantizar su autonomía y adquirir derechos básicos de los que disfrutaban otros ciudadanos (agua, alimento, salud, educación)¹.

Los wayuu se organizan en sistemas de clanes² y marcan un territorio mayor que llaman la nación wayuu. Argumentan una existencia previa al Estado y una

1 La ausencia de condiciones mínimas para la vida genera una problemática de hambre en La Guajira colombiana que dejó como saldo 85 niños muertos por desnutrición en 2022, y 24, de enero a marzo de 2023, de acuerdo con cifras del Instituto Nacional de Salud (INS) (Mejía 2023). El cambio climático agudiza esta condición, y las deficiencias de estructuras estatales tampoco ayudan a mejorarla (Puerta 2022). La minería, por su parte, amenaza con contaminar el agua en los dos lados de la frontera.

2 La organización social wayuu es descentralizada; la autoridad de cada unidad familiar es el tío materno. Que una familia se inmiscuya en los asuntos de otra puede ser considerado una ofensa capaz de

relación de posesión por uso y ancestralidad con su territorio. Esta memoria colectiva de un territorio no separado recuerda lugares sagrados ubicados entre Colombia y Venezuela, topografías narrativas fundadas en la descripción de paisajes históricos y morales³.

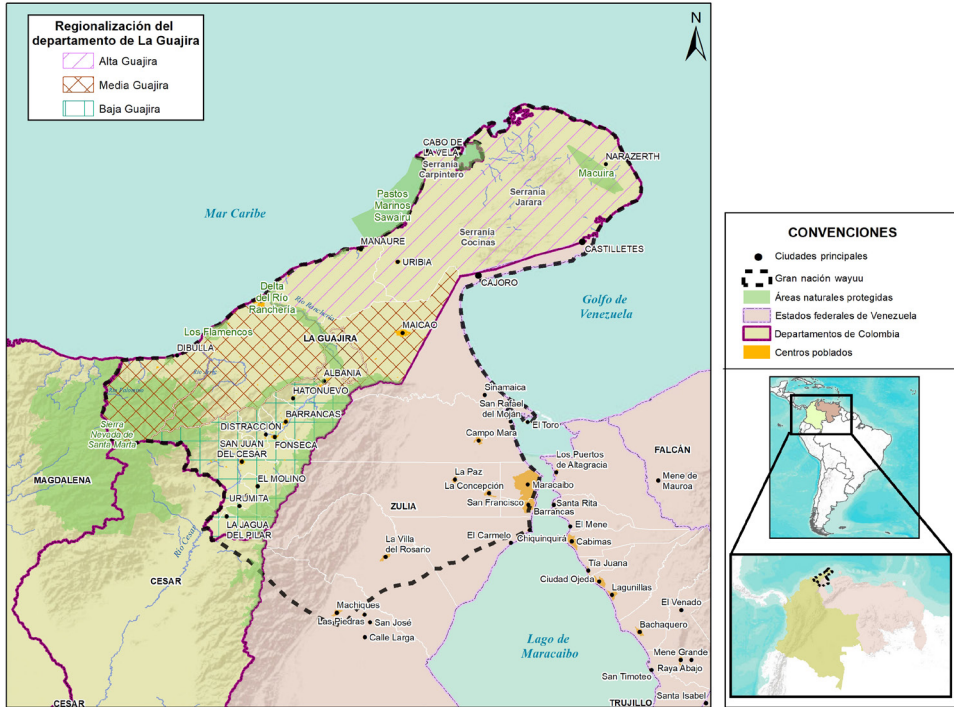


Figura 1. Mapa de la nación wayuu

Fuente: elaboración propia con base en el mapa de Acosta *et al.* (2021). Procesamiento digital de Kateryn Peña.

Los wayuu dicen ser dueños⁴ de un territorio amplio que es el que abarca su nación y otro reducido que corresponde a su parentela. En wayuunaiki, *wattarayaa süülee mma* quiere decir “lo que corresponde a cada comunidad, familia y

.....
 activar la *palabra*, es decir, la necesidad de intervención en un conflicto a través de la mediación de un palabrero (*pütchipü*). Cuando los wayuu dicen *aluwataa pütchii* (enviar la palabra / mandar el sentir), la palabra es agencia encarnada en el palabrero y se envía por caminos para resolver conflictos.

- Como relatan Basso (1988) y Liffman (2012) sobre otros pueblos indígenas, esto es una forma de continuar existiendo.
- Los tibetanos, por ejemplo, en lugar de reconocerse como indígenas, se nombran *sa skye rdo skyes*, lo que significa “nacidos de este suelo y esta roca”; esa es su manera de posicionarse frente a los colonos (Emily Yeh, citada en De la Cadena y Starn 2009).

clan”. Para estas divisiones, las reglas y normas son las mismas y son conocidas por todos. Hay afinidad frente a estas normas, así se violen, y sanciones cuando esto sucede. Cuando un pueblo se considera dueño, quien lo desplaza es usurpador. No es que los Estados no permitan el paso wayuu, pero lo interrumpen o autentican y ello provoca la molestia y disputa de los indígenas, puesto que tampoco hay una sensación generalizada de cuidado por parte de los Estados que los cobijan como ciudadanos.

El concepto de nación wayuu y la relación de equivalencia con otras autoridades, así como la resistencia, pueden rastrearse históricamente. Barrera (1988) plantea que los españoles llamaban a sus contrincantes wayuu *la nación guajira*⁵ y trataban de implantar un sistema de cacique central que estos nunca aceptaron, puesto que facilitaba su rendición e iba en contravía de su organización social: una autoridad por familia, no por pueblo. Los wayuu fueron de los pocos indígenas que, en la colonización, aprendieron a usar armas y las usaron a su favor. La Corona española catalogaba la actividad comercial de intercambio con ingleses y holandeses como contrabando (Barrera 1988). Barrera (1988) argumenta que, cuando se trataba a los wayuu como nación, había tiempos de paz, pero, cuando se los subordinaba o expropiaba, venían las guerras⁶.

Este artículo identifica algunas formas en que los wayuu deconstruyen el tiempo cronológico (pasado-presente-futuro). En sus historias el tiempo se mueve constantemente de atrás hacia delante y viceversa, y entre seres de diferentes mundos (humanos y no humanos). Guerra (2019) afirma que el tiempo wayuu es transhistórico; no lineal, sino discontinuo, de imágenes en movimiento y sonidos en acción. Esta característica transformativa permite que extiendan la condición de persona a seres no humanos: lo que fue cósmico y ahora es humano puede seguir siendo una cosa y la otra simultáneamente (Guerra 2019). Si bien las metáforas de cada sociedad difieren según sus experiencias, lo que la modernidad

5 *Nación*, en ese momento histórico, hacía alusión a una población diferenciada lingüísticamente y no al concepto actual referido a identidades simbólicas y políticas. No obstante, esta distinción es parte de la trazabilidad de una categoría que diferenciaba a los wayuu y los unificaba con respecto a los otros ocupantes del territorio. Siguiendo a Liliana López Lopera (2019), el concepto de nación comprende hoy la identidad territorial, cultural, étnica, lingüística o política, así como la comunidad de sentimientos, costumbres, derechos o recuerdos compartidos.

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

unifica es una concepción del mundo asociada a la ciencia y a una forma de racionalidad que tampoco es universal (Husserl, citado en Derrida 2005).

Estas diferencias implican la necesidad de nuevos caminos de la política que contemplen un *ethos* nacional alrededor del cual los wayuu articulan normas, recorridos, valores y afectos. Mi argumento contribuye a estos caminos de la política a partir del reconocimiento de la soberanía wayuu, que denomino *soberanía móvil*⁷, atendiendo a la práctica wayuu de trashumancia entre Estados, tiempos y seres. Esta concepción de lo político implica una ciudadanía transnacional y una temporalidad no cronológica, con la presencia pública de actores inusuales en la política, como el territorio, los cerros, los animales, los sueños y otras entidades (Blaser 2018). Este análisis contribuye a que los discursos indígenas adquieran relevancia en la esfera pública de la sociedad mestiza, en lugar de ser considerados irracionales o ilegales; sugiere cambiar el punto de vista, de la mirada estatal a la de los sujetos subordinados y, en este caso, en resistencia, así como comprender a la nación wayuu como una entidad habitada afectiva, simbólica y factualmente.

Inicié la investigación doctoral en el 2018 y la culminé en 2024. Hice trabajo de campo por temporadas de inmersión en Colombia y Venezuela en el transcurso de estos años. La etnografía fue posible gracias a la parentela binacional de los wayuu y a que me permitieron acompañarlos en su tránsito. Esta investigación contribuye a la literatura sobre la binacionalidad wayuu (Guerra 2007; Paz Reverol 2017; Puerta Silva 2010, 2020 y 2022) y las soberanías indígenas (Cattelino 2008; Povinelli 2002; Simpson 2014), y a la literatura etnográfica sobre otros pueblos que habitan entre dos Estados (Lelièvre 2017; Muehlmann 2013).

Lo que me han contado no son narrativas universales del “ser wayuu”, sino interpretaciones particulares, según los relatos de los abuelos y la actualización que cada familia hace de lo que reconoce como tradición, que, si bien tiene elementos compartidos con otras actualizaciones, es dinámica y se entremezcla con el lugar de residencia y las contingencias. En ocasiones, lo que decía alguien era señalado como falso por otra persona; lo que presento son partes de una realidad

7 El concepto de soberanía móvil ha sido usado por Everuss (2020) de una manera diferente a la que propongo. El autor lo define como soberanía por delegación, poniendo énfasis en la acción estatal. Se refiere a las tácticas móviles de los Estados, la desterritorialización y reterritorialización de los espacios soberanos y la expansión de las geografías de control. La movilidad estatal no se corresponde con una reducción defensiva del poder soberano, sino con su expansión y reforzamiento, y con la diferenciación entre movilidad autorizada y desviada. Sus mecanismos de control implican el movimiento forzado o el confinamiento de poblaciones móviles que son despojadas de identidades y derechos políticos para construir el exterior del territorio soberano (Everuss 2020).

extensa, pero no acabada. Personas wayuu que viven en las ciudades y tienen una experiencia múltiple entre las formas de vida de este pueblo y las *arijuna* (no wayuu), como la abogada y literata Estercilia Simanca Pushaina, hija de madre wayuu y padre afro, consideran que ciertas descripciones establecen una esencia identitaria que radicaliza la otredad y las ubica en lo tradicional.

Este artículo consta de cuatro apartados y unas conclusiones. En el primero presento la construcción de la categoría de persona hecha por los wayuu y su relación con los sueños como mandato vinculante, lo que introduce la idea de la movilidad entre espacios y seres de diferentes planos. El segundo se refiere al comercio wayuu como articulador histórico de dos territorios fronterizos. El tercero, a las elecciones y a la manera en que se crea una concepción de ciudadanía transnacional wayuu que pone en acción su nación. El cuarto apartado define la soberanía móvil wayuu.

Los sueños y la idea de individuo

Los cerros tutelares para los wayuu son Epitsü o cerro de la Teta, hito fronterizo entre Colombia y Venezuela —aunque en jurisdicción del primero—; Itoaju o serranía de la Makuira en Colombia, donde se suele situar el origen wayuu; Kamai-chi o Pílon de Azúcar en el cabo de la Vela, que ahora hace parte de Colombia, pero que durante un tiempo fue parte de la Capitanía General de Venezuela, y los cerros de Los Monjes, llamados también Waliraja'u, ubicados en Venezuela (figura 2). Estos cerros forman un triángulo que construye la geografía mítica y humana de la historia territorial wayuu y son recordatorios de una relación que se restaura cíclicamente (Guerra 2019; Riaño, Guerra y Moreno 2020). La temporalidad de la nación wayuu tiene como base el reconocimiento de sus hitos geográficos, asociados a espacios con relevancia espiritual.

Keith Basso (1988) se refiere a esto —recordando a Bakhtin— como la palabra autorizada que vincula y exige ser reconocida. El autor señala que, en el caso de los apaches, la autoridad de la palabra deriva de su procedencia del pasado, lo que la hace jerárquicamente superior. Los nombres se relacionan con historias que se enseñan a todos y tienen un significado moral. El paisaje y las personas están ligados en una reciprocidad permanente que se activa cuando se camina por un lugar, se nombra o se relata una historia sobre él. El pasado cumple una función en el presente como memoria viva; deja de esa manera de ser pasado y se convierte en presente continuo.

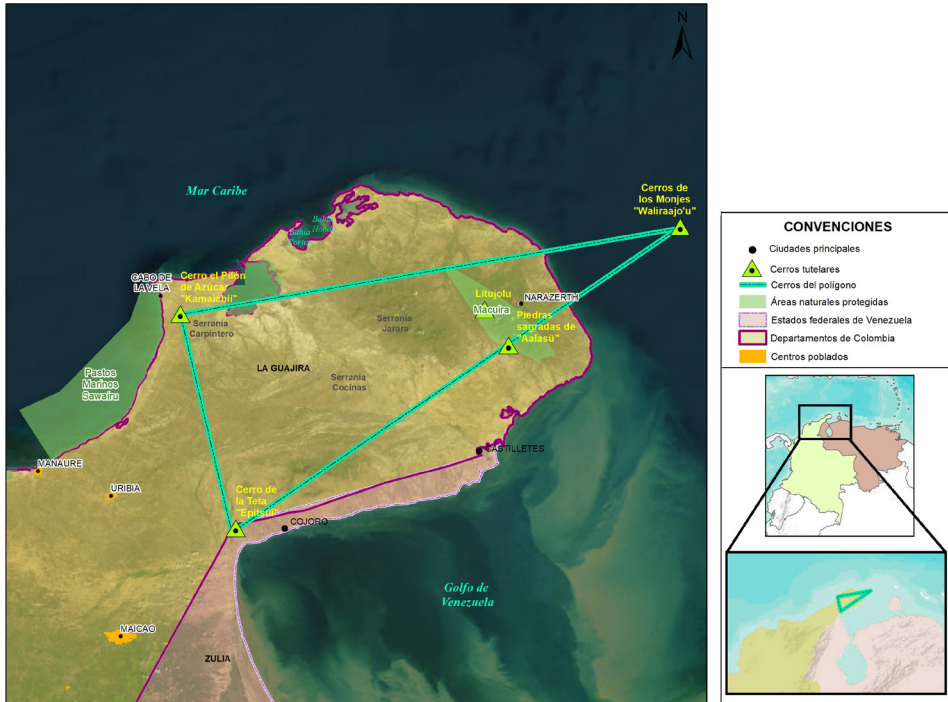


Figura 2. Mapa de los cerros tutelares

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

La nación wayuu se alimenta del movimiento geográfico transnacional, pero también del onírico. Me interesan los sueños por la fuerza vinculante que se le atribuye, su capacidad de enlazar mundos en el proceso del mandato, su facultad para revivir la comunicación con los muertos en el presente inmediato y la distribución temporal alineal en el proceso de su interpretación.

Una acción que parece individual, como soñar, está relacionada con un sujeto capaz de desdoblarse en tiempos y espacios refractarios. Las ideas wayuu de persona y de temporalidad difieren de las occidentales y permiten la existencia de seres partibles (Strathern 2018) o más bien *ensamblables*, como sugirió mi profesora Rihan Yeh⁸. Mediante sueños, se comunican ancestros superiores que trascienden a las familias o al individuo, máximas jerarquías de la espiritualidad, tal y como los describió Jazmín, una amiga wayuu. Los sueños participan en la

8 Todas las entrevistas y comunicaciones personales mencionadas se realizaron entre el 2018 y el 2023.

estructura política en calidad de protectores, en cuanto canales de comunicación a los que se reconoce como autoridad y por medio de los cuales los ancestros cuidan a sus familias. Quien murió sigue participando de la vida de los vivos, construyendo una temporalidad en la que el presente se vincula con los antepasados.

Cuando un wayuu ha exhumado a un ser querido, este le hace peticiones. Estefanía, una joven a quien conocí en Medellín cuando fue mi profesora de wayuunaiki, ha exhumado a su tía, a dos tíos y a su abuela. Estas personas pueden usar a Estefanía como canal/puente/conexión para mensajes o sensaciones que deban ser realizadas. Su abuela a veces pide café y ella lo toma para saciar una sed que se vuelve propia, aunque a Estefanía no le plazca el café. Se trata de un instante de posesión de un cuerpo sobre otro, un circuito de conexiones parciales de personas ensamblables que implican una pluralidad dentro de sí.

Estefanía dice que la sombra, que nos acompaña a donde vamos, se desconecta cuando la carne duerme, y que esa sombra, *aa'in*, el ser o el alma, se pasea y le indica al cuerpo, por medio de los sueños, la vista de su recorrido y su experiencia futura. La sombra antecede el caminar del cuerpo y, en la noche, transita por caminos que luego lo orientan; la persona se convierte en un ser que se amplifica entre vivos y muertos para extender su experiencia de vida. Afirma Estefanía que los muertos se comunican y conectan a través de *Lapü*, que es la traducción literal de *sueño* y el nombre de la entidad que los rige. Los muertos alertan y cuidan a través de los sueños.

La abuela de Estefanía cuenta que *Lapü* conecta diversos espíritus (*yoluja* o *aseyuu*). Las médicas espirituales (*outsü*) se comunican con *Lapü*, quien les presenta un *aseyuu*, que se pone a su servicio para que continúe con la guía, los equilibrios y las mediaciones. *Lapü* instala nuevos actos de habla⁹ y es, para los wayuu, una estrategia que hace ver, hablar y actuar.

Los sueños se cuentan en la mañana a la hora del primer café. “*Jamüs pulapüin aipa'inka*” (“¿Cómo fue tu sueño anoche?”), pregunta la abuela, la madre o la tía, en todo caso, una mujer con sabiduría que los interpreta; si en el sueño no hubo una instrucción clara y se requiere de intérprete, esta puede ordenar una acción específica.

Strathern (2018) sugiere el concepto de *dividuo*, una persona partible que transita entre la unidad y la multiplicidad, en contraposición a la idea del individuo. Retomando a Marcel Mauss, la autora sostiene que la persona *dividual* no es un

9 Los actos de habla son enunciados con fines comunicativos que tienen la capacidad de crear la realidad que enuncian, no solo de describirla (Austin 1996).

punto de referencia universal ni tampoco implica la idea de un individuo separado de las relaciones de las que forma parte. Al contrario, se compone en función de los vínculos con otros (entidades humanas y no humanas); es inacabada, en la medida en que se configura en cada vínculo. Yo defino la persona ensamblable como aquella capaz de encarnarse en otra u otras, ser una y muchas a la vez, transitar entre dimensiones y cuerpos varios.

Alcides, un joven wayuu, y yo nos conocimos mientras él estudiaba en el programa universitario en el que enseñó. Una vez graduado, llegó al Instituto de Estudios Políticos con una bolsa negra. Estaba llena de mochilas, bolsos tejidos con hilos de colores. Le pregunté si tenía la intención de venderlas. Me dijo: “No, son un regalo para ustedes”. Apenada, insistí en que era mucho trabajo; me daba vergüenza elegir una así, sin más. Alcides me dijo: “No, profe, yo lo soñé”, mientras asentía con la cabeza. Ante su respuesta, yo tuve que elegir una mochila que ahora atesoro, pues entendía el valor de los sueños wayuu y el significado de ese gesto de agradecimiento. Lo soñado se convierte en un mandato que no debe evadirse, requiere cumplimiento para restablecer la reciprocidad; la autoridad de Lapü necesita del acto de habla que ejecuta lo soñado. En la elaboración de las mochilas participaron las mujeres de la familia de Alcides, así que este fue, además, un acto colectivo, como clan, que ratificó dicha autoridad.

La autoridad de Lapü se consolida con el ritual que reafirma la comunidad; un acto de habla performativo (Austin 1996) que ahuyenta los espíritus. En el ritual, la lógica parece consolidarse de manera coherente y casi estructurada, pero, como cualquier mandato, está pleno de contingencias e incertidumbres, repetición y reinterpretación. Tiene apariencia de ritual, no porque se repita de manera irrestricta, sino por el carácter extraordinario y transformador mediante el cual crea una nueva realidad.

Lapü es, para García Gavidia y Valbuena (2004), una entidad que señala el destino. Aparece en una historia de origen en la que Maleiwa¹⁰, después de crear todo, le consulta para nombrar lo creado. Lapü es tan importante en la ontología wayuu que incluso la entidad que crea escucha su recomendación. Teniendo en cuenta que Maleiwa representa el origen, este primer mandato de Lapü no surge de las familias

10 No obstante, Estefanía, hija del clan Arpushana, plantea que Maleiwa es una forma de fe unida con la cosmovisión ancestral, de carácter femenino. Además, argumenta que en esta cosmovisión no existe un ser supremo, sino entidades que ocupan determinados roles; pero los cristianos y católicos consideran que *Maleiwa* traduce literalmente Dios, en un ejercicio de equivalencia entre sus creencias ancestrales y las más recientes, lo que crea una polifonía de interpretaciones espirituales que se imbrican.

o espíritus ancestrales, sino que es una conversación entre entidades superiores que hacen hacer.

La memoria de los sueños como mandatos soberanos arcaicos es tal que el señor Ángel me decía que, en el siglo XVIII, en el momento de la peste española, una mujer wayuu de la Alta Guajira soñó que debía hacerle un homenaje a la luna bailando la *yonna*, sacrificando un ternero y comiendo la carne del animal para prevenir la enfermedad; y que, además, esta señora hizo una sopa de ahuyama, cebo de ovejo y frijol para alimentar al señor de la oscuridad y alejar la enfermedad del ambiente. Esta historia, que nos revela superposiciones de creencias cristianas y ancestrales, independientemente de si realmente sucedió, sirve para contemplar cómo se construyen la autenticación de la autoridad y la supremacía del sueño con argumentos basados en la tradición y la memoria ancestral.

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

Muchas *lanía* (contras o amuletos) fueron creadas a través del sueño por un mensaje de los ancestros; estos mensajes se materializan en un objeto para portar que completa el mensaje y lo perpetúa mientras protege. Por ejemplo, una *lanía* puede estar creada con un trozo de un árbol específico, una piedra, algún fragmento de oro, cenizas de algún familiar, con una preparación para determinado fin dictada a través de los sueños. Una vez hecha, refracta el mensaje que la pide, y, si no se crea, el mensaje queda trunco. El acto de habla realizativo de los muertos se repite y refuerza en ella. Los sueños, en este ejemplo, son a la vez entes ensamblables: de sueño a *lanía*, de *lanía* a protección, mensajes en movimiento que se metamorfosean entre esferas de diversa índole.

Nataly, una joven wayuu, estaba embarazada luego de dos pérdidas, y era un embarazo de alto riesgo, puesto que los doctores le habían dicho que nunca más iba a tener hijos. Su abuela, en sueños, le indicó que debía hacer una *lanía* para la unión familiar y para evitar males en su embarazo; le dio las instrucciones para *substanciarla*: debía conseguir hojas de la planta dormidera, esa que, cuando se desliza el dedo sobre ella, parece cerrarse. Habría de preparar café para toda su familia y dejar el residuo para machacarlo junto con piedra blanca de río por tres días con sus noches de luna llena. Mientras tanto, tejería las mochilas diminutas

que guardarían las lanía de ella y su esposo. Cuando cesara la luna llena, depositaría esto en un trapo rojo y luego en las mochilas, y bebería un poco del residuo en su café. No todo el mundo está autorizado o sabe cómo hacer algo tan especial como una lanía; ella recibió el mensaje y lo puso en práctica. Su embarazo salió adelante y ella se lo agradece a la protección de su abuela y a su acción posterior para hacerla efectiva. Las lanía pasan de generación en generación y es como si quien fallece se quedara en ellas, en otro ejemplo de transpersonalización o ensamblaje.

Además de existir como ensamblajes en los que se relacionan animales, espíritus y entidades oníricas, los sueños existen como argumentos políticos. El señor Alfredo, palabrero wayuu, comenta que, para resolver un conflicto, primero, necesita soñar; son sus sueños los que le ayudan a revelar su proceder. Jazmín, lideresa wayuu, asegura que algunos abuelos requieren soñar para autorizar la consulta previa¹¹ que se necesita para conseguir el visto bueno de la comunidad frente al desarrollo de proyectos extractivos en su territorio. Quiere decir esto que la autoridad territorial está vinculada con los ancestros, entidades y manifestaciones de ellos en otros tiempos y espacios que se entrecruzan con los actuales. Soñar, como proceso de autorización, difiere de la temporalidad del mercado y las empresas transnacionales, en la cual la extracción debe hacerse lo más pronto posible y los retrasos representan pérdidas económicas.

La consulta previa demanda que la comunidad se reúna, delibere y tome una decisión; no obstante, el querer soñar, darse el tiempo para que los ancestros hablen y el alma vea en el futuro lo que sucederá, da cuenta de una construcción de prioridades que para las empresas y el Estado está en el campo de las creencias; es decir, de lo no factible, lo irreal, lo que puede ser anulado porque carece de razón científica. Marisol de la Cadena (2010) señala que de este tipo de conflictos depende la vida de pueblos enteros, y aun así los Estados y corporaciones siguen tratando como *recursos* a entidades que otros toman como personas con las que mantienen relaciones. La reivindicación de los sueños en las negociaciones con la mina del Cerrejón es una afirmación soberana en la que el mundo wayuu exige ser asumido como político y no descartado como creencia.

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

Otros actores que han asediado la península de La Guajira colombiana recientemente son los proyectos eólicos¹². Estos producen energía limpia de petróleo por medio de hélices gigantes que se baten sin cesar con el viento y cuyo ruido altera el sueño de quienes viven en sus zonas de influencia, así como lo hacen el rugido del tren del Cerrejón y la operación que extrae el carbón de la mina. Los proyectos extractivos interfieren más allá de la vida de los vivos; si perjudican la capacidad de soñar del soñante, están agrediendo la experiencia de los muertos y sus espíritus, así como la comunicación entre mundos.

El sueño hace parte de la cotidianidad wayuu e integra en sus narrativas aquello que procede de afuera (el Estado, la mina o los proyectos eólicos). En una lectura que acopla lo global con lo local, los wayuu recurren a los sueños como argumentos políticos. No es que estas reivindicaciones que superan la escala del clan sucedan ahora como una novedad, sino que, frente a las amenazas que los afectan como pueblo (como el hambre y la sed), los wayuu articulan acciones colectivas que median entre las relaciones familiares y el mundo de los acontecimientos territoriales.

Un tropo común es el de los sueños en busca de agua o el de aquellos que guían movimientos en la península para encontrar nuevos territorios habitables y expandir la soberanía wayuu. Alcides cuenta que, antes de asentarse en su ranchería actual, su familia vivía en la Alta Guajira, pero sufrían por falta de agua; los sueños le revelaron a su bisabuelo dónde encontrarla y hacia allí se dirigieron caminando, sembraron cementerios y construyeron territorio. Esta historia no es exclusiva de Alcides. Otros amigos narraron sucesos similares de la generación de sus bisabuelos relacionados con muchas familias que se desplazaron de la Alta Guajira hacia la Media y Baja Guajira en busca de agua, en los que los sueños orientaron la movilidad y auguraron el futuro.

Para los wayuu, la experiencia del sueño es auténtica y verdadera; es decir, ontológicamente sólida. Su interpretación de los sueños es de naturaleza híbrida, puesto que articula elementos simbólicos de valor en su cultura (el agua, el color rojo, la movilidad, entre otros) con la contingencia que expresa cada situación del soñante. La *communitas* se recrea en el sueño y se actualiza durante la vigilia en su interpretación. Que el sueño sea un enlace con los muertos y los espíritus refuerza su carácter sagrado y vinculante.

Este recuento de las formas de entender el movimiento interespecie y sus lazos con entidades oníricas lleva a replantear la noción de individuo como universal y

12 Esta energía no puede ser usada en La Guajira, puesto que no tiene tendido eléctrico; por ello los proyectos eólicos son extractivos.

la de los valores que unen a la comunidad wayuu. También hace evidente el carácter político de los sueños como guías y augurios en el marco de su soberanía móvil. En el siguiente apartado pondré un ejemplo de esta soberanía a partir del comercio transestatal.

El comercio wayuu

Existe el estereotipo del wayuu como contrabandista, en el que se apoyan algunos agentes estatales para criminalizar el tránsito o sacar provecho de él. Los wayuu hablan de comercio y no de contrabando. Es coloquial el término *bachaqueo*, la labor del bachaco, una hormiga que de a poco va consiguiendo su comida, en alusión a un comercio que es sobre todo de alimentos subsidiados del lado venezolano, que se traían a Colombia y, desde hace una década, se llevan de Colombia a Venezuela. También hay comercio de tabaco, licor y drogas, este último más peligroso, especializado y en una escala mayor, que no admite el símil con el bachaco. De este no tuve conocimiento, porque constituye un tema delicado del que no me hablaban y la experiencia de las personas entrevistadas se da en otros ámbitos. Ana, otra mujer wayuu, dice:

La vida del que sea indígena es el comercio. Es el trueque, el comercio. Mi prima viajaba y fue una persona pudiente por eso. Llegó a tener seis, siete carros. Le dio casa a sus hijos. Ahora con la crisis no tiene carros, le tocó venderlos, no conseguía los repuestos en Venezuela. Ahora entran por la trocha, pero ya no es en carro. Porque los carros llevan mucho gasto. Ya no hay motor, ya no hay repuestos, no hay nada de eso allá. Entonces ahora todo es en moto desde Paragoipoa hasta la raya.

La gente le dice a la frontera estatal *la raya*. Llama la atención la literalidad con la que se expresa la demarcación. Este nombre hace referencia a una orientación y significación afectiva de lo que significa la frontera como separación, linde, borde. Dos países en medio del territorio indígena. El comercio wayuu se hacía anteriormente o por las trochas o por la raya, pagando comisiones a los oficiales. Durante el tiempo que la frontera estatal estuvo cerrada¹³, el comercio circulaba

13 Esta frontera tuvo once cierres entre 2005 y 2023. Para hacer un recuento de algunos episodios: de 2015 a 2016, hubo cierre total de la frontera; en 2016, se admitió el paso peatonal, pero no vehicular, salvo para vehículos de carga y en horario nocturno; en 2019, se dio de nuevo un cierre total; en 2020, se dio apertura al paso peatonal, que fue de nuevo clausurado a causa de la pandemia; en 2021, se abrió una vez más para el paso de personas, y en 2023 se reabrió totalmente.

por las trochas, pero también mediante muchas personas que viajaban de un lugar a otro con productos para consumo personal. De lo contrario, debían descargar las cosas en la raya, para que fueran llevadas por carretilleros a través del paso peatonal, y luego transportarlas de nuevo por medio de otro vehículo en el país vecino. Esto, además, aumentaba la inspección de lo que se llevaba, así fueran bienes de uso doméstico.

Las prácticas de comercio son la actividad económica más prominente de los wayuu¹⁴. Hay familias que de generación en generación se han ganado un reconocimiento asociado a la compra y venta de algún producto. Otros traen y llevan artículos aprovechando el tránsito, sin que esta sea su actividad económica principal, pero emplean el paso entre los dos países y las ventajas que ello genera para el intercambio y el abastecimiento, a la vez que sufren los regímenes de movilidad de la frontera, entre los que se encuentran los de la mafia, la guerrilla, los actores armados y los agentes estatales.

El comercio interfronterizo wayuu ha sido catalogado por los Estados como contrabando, lo que ha empujado a la ilegalidad a quienes desempeñan esta actividad. Los indígenas desatienden la prohibición cuando se distancian de esta denominación y en general hablan de comercio superponiendo su imaginario al del Estado. En la frontera se producen relaciones de trabajo, subsistencia, parentesco, resistencia u hostilidad.

Los wayuu reflejan una disputa ancestral y todavía vigente por la soberanía. Desde el siglo XVI, hay información de que el comercio entre ellos y los ingleses y holandeses fue estipulado como contrabando por la Corona española. Los holandeses, atentos a este territorio por su cercanía con Curazao y Jamaica¹⁵, estaban interesados en la compra de ganado, cueros, esclavos y palo de Brasil, que cambiaban por géneros, aguardiente y esclavos negros; los ingleses procuraron abastecer

14 Debido a que el comercio wayuu se da en general bajo condiciones de ilegalidad, no hay cifras al respecto. No obstante, según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombia (DANE), para 2020, luego del último censo y la última encuesta de calidad de vida, se tienen los siguientes datos sobre La Guajira colombiana: el 90,3 % de la población se dedica al comercio informal (no sabemos cuánto de esto es transfronterizo); La Guajira es el segundo departamento más pobre de Colombia (53,7 %), luego del Chocó (61,1 %); dentro de él, el municipio con los índices de pobreza más altos es Uribe (92,2 %), en el que la mayoría de la población es wayuu (DANE 2020).

15 Jamaica se convirtió en el eje de actividades de piratería y era la base para el comercio irregular de los ingleses en el Caribe, además de lo cual tenía tierra fértil para el cultivo de caña de azúcar. En cuanto a Curazao, si bien no tenía agua, fue un puerto libre por el que circularon productos. Esos dos territorios fueron lugares estratégicos desde donde ingleses y holandeses incursionaron en La Guajira y en las islas antillanas (Polo Acuña 2012).

a los wayuu de armas de fuego y adiestrarlos en su uso, para dominar sitios estratégicos que les daban ventajas geopolíticas en el Caribe. Por periodos de tiempo, pero especialmente cuando Cartagena y Santa Marta estaban siendo sitiadas (1815), el contrabando en La Guajira se hizo con la anuencia de las autoridades, que recibían comisión, así que la relación entre ley y contrabando fue de criminalización y permiso a conveniencia de los colonos (Barrera 1988). La denominación colonial de contrabando marcó una distancia en la relación entre los wayuu y los colonos, que se perpetuó a lo largo de la historia y que ha seguido el mismo movimiento: criminalización con permisividad y picos de acción estatal y protesta wayuu (González-Plazas 2008).

Nataly se dedicó por un tiempo al comercio. Comenzó cuando la inflación aumentaba y el sueldo de su padre era insuficiente. En unas vacaciones de sus estudios universitarios, tomó rumbo a Uribia, Colombia, y se encontró con su primo, cuya familia había trabajado trayendo cemento, gavilla y cobre de Venezuela: “Prima, tú sabes que yo me gradué, pero no he conseguido trabajo. Yo quiero emprender un negocio. ¿Será que tú buscas la manera de traer materiales de allá y yo los vendo acá?”, le dijo.

Los materiales de construcción son subsidiados en Venezuela y por ello son de bajo costo, a diferencia de lo que pasa en Colombia. Nataly y su primo vieron una posibilidad comercial transfronteriza en medio de un contexto de escasez, no pensaron en ser delincuentes; lo que el Estado marca como contrabando, ellos lo llaman y entienden como emprendimiento laboral. Su reconocimiento como emprendedores y no como contrabandistas o delincuentes da cuenta de las percepciones relacionadas con la ciudadanía, según las cuales las oportunidades de pertenecer no siempre derivan de lo que el Estado cataloga como rentas legales.

Nataly dejó de trabajar en el comercio de mercancías porque una noche iba con su esposo por la trocha y los secuestraron por unas horas. Unos sujetos a quienes ella desconoce, pero que identificó como wayuu armados, los detuvieron y los robaron. La noche antes de salir, Nataly había tenido un sueño. Se estaba mirando en el espejo, lo que interpretaba como traición. Los atraparon, le apuntaron con el arma a su esposo y amenazaron con matarlo, pero la pistola se encasquilló y, atemorizados, los hombres se fueron con lo robado. La lanía, representación de los espíritus ancestrales que Nataly guardaba en un diminuto bolso de crochet rojo, lo salvó, me dijo ella¹⁶.

16 Kernaghan (2013) analiza sucesos similares a partir de prácticas de adivinación para el transporte de coca en Perú. Por medio de la adivinación, los comerciantes de cocaína buscan eludir la ley estatal y

El control wayuu en la trocha no es total y se ve amenazado por la presencia de actores armados que quieren monopolizar el negocio. No obstante, tampoco lo es la soberanía estatal; se entrecruzan los regímenes de movilidad, se disputan a veces y se arreglan en otras. El comercio, entre muchas actividades, muestra cómo los wayuu tejen lazos de un lado a otro de la frontera con fines de tránsito o abastecimiento; crean una comunidad a partir de acciones cotidianas que se enraízan en una memoria considerada legítima. Algo similar sucede con las elecciones, en las que la nación wayuu supera la división estatal.

Las elecciones como una manera de consolidar la nación wayuu

Para las elecciones locales que detallo más adelante, los wayuu se articularon como nación, una articulación que en las lecturas políticas tradicionales es presentada como compra y venta de votos entre Colombia y Venezuela. Llegué a Uribia un día antes de los comicios de 2019. Había expectativa, y quienes lideraban el comando (lugar y equipo de personas que se encargan de la campaña de un candidato) de Bonifacio Henríquez Palmar se agrupaban para garantizar el éxito electoral del primer candidato wayuu en “la capital indígena de Colombia”.

El comando tenía murales que parecían sacados de historias épicas. Destacaba la imagen de Bonifacio, un busto bajo la sombra de un techo similar al de las enramadas¹⁷ y, en el fondo, un atardecer. Su cara sonriente y sus ojos clavados en el infinito parecían prometer un futuro mejor¹⁸. La promesa que representaba, pese a su apenas incipiente experiencia política en las juventudes liberales (Escobar de Andreis 2019), radicaba en su identidad indígena y en las posibilidades que eso abría frente a anteriores administraciones que, sin ningún arraigo indígena, habían gobernado Uribia.

En una mezcla de pasado y presente de ilustres indígenas, en las otras paredes del recinto había murales de wayuu famosos por sus peleas contra los españoles en la época colonial. Esta estética construía una narración épica que exaltaba lo

.....
 crean temporalidades alternativas de seguridad. Esta creencia funciona como una ruta, una orientación temporal, una certeza que permite lanzarse a hacer algo contra todo pronóstico.

17 Construcciones de espacios para el descanso, elaboradas con materiales naturales.

18 En 2019 había esperanza en la llegada de un candidato wayuu al poder en Uribia, aunque tiempo después terminó decepcionando a sus votantes y, según mis interlocutores, trabajando a favor de los poderes tradicionales del departamento.

indígena y ligaba las resistencias frente a los colonizadores con la figura del nuevo líder, capaz de consolidar la comunidad para que se gobernara a sí misma¹⁹. Las prácticas visuales son “un sitio polémico de la política” (Zamorano Villarreal 2017, 285, traducción propia) y contribuyen a crear imaginarios basados en lo que se interpreta como indigeneidad, que, en este caso, rememora a la nación wayuu en un vínculo anticolonial y una estética romantizada que enlaza lo que fue con lo que es.

Como me contó Juan, un amigo y sabedor wayuu que murió a causa del coronavirus, en la pared se apreciaba a Arijina Ipuana o Coquibacoa, secuestrada por Alonso de Ojeda (1468-1515), quien fundó la fortaleza de Santa Cruz, entre Bahía Portete y Bahía Honda. Esta ciudad sería luego atacada por Arijina, en una acción recordada ahora por algunos wayuu como la primera resistencia a la “conquista”²⁰. También estaba dibujado José Antonio de Sierra o el Capitancito, mestizo de ascendencia wayuu, líder del movimiento armado y muerto en los enfrentamientos del 1.º de marzo de 1769²¹ en El Rincón. Y Yaurepara²², guardián del

19 Vale la pena recordar que, con la Ley 89 de 1890, los indígenas del territorio de Colombia, entre ellos los wayuu, fueron declarados salvajes y excluidos de la Constitución, además de lo cual se les negó su capacidad de autogobierno y se delegó su control a los misioneros católicos. Este tutelaje duró hasta la Constitución de 1991, pero hoy en día siguen existiendo prácticas tutelares que obstaculizan la mayoría de edad indígena (Grisales Hernández 2021).

20 No hay información histórica exacta de Arijina ni se conocen las fechas de estas acciones, pero se documentan maltratos a los indígenas por parte de los primeros colonos desde 1549. Entre 1572 y 1573, se informa que los indígenas seguían rebeldes. En 1581, se tiene noticia de ataques de indios a españoles y del incendio de ranchos. En 1620, luego de una visita del mandatario de la gobernación de Santa Marta y sus provincias a La Guajira, se planteó que los indios guajiros y tupes no eran tan violentos como se decía y que lo que se contaba al respecto tenía el objetivo de justificar su esclavitud. El rey de España, en una cédula del 23 de marzo de 1620, recomendando que se gobierne con “cristiandad”, evitando guerras y sin reducir a los indígenas a la esclavitud. Entre 1643 y 1648, se sabe de una sangrienta guerra del gobernador con los indígenas en la que cien de ellos resultaron asesinados. A partir de esto se detuvo la extracción de perlas y los indígenas prefirieron el trato con los holandeses, además de tomar prisioneras a las poblaciones de Paraxe y Manaure (Barrera 1988).

21 Se documentan enfrentamientos en 1701, cuando los llamados goajiros (wayuu) destruyeron la misión capuchina; y en 1727, 1741, 1757, 1761 y 1768 (Barrera 1990). La más recordada fue la rebelión de 1769, que se diseminó y en virtud de la cual los wayuu “reforzaron su autonomía como pueblo y obligaron la retirada de los destacamentos militares españoles hacia el sur de los ríos Calancala (Ranchería) y Sucuy (Limón), cuyos epicentros fueron las poblaciones de Riohacha [actual Colombia] y Sinamaica [actual Venezuela]” (Polo Acuña 2011, 23; véase también Barrera 1990 y 1988).

22 En 1799, Martín Rodríguez, Yaurepara y Parieme (líderes guajiros) firmaron un tratado con los españoles. Los guajiros se comprometían a no llegar armados a Sinamaica y a dejar que los españoles recorrieran su territorio sin pagar tributos ni peajes. Este pacto se rompió cuando los

camino de Sinamaica, corredor por el que se trazó la frontera y en el que se libraron constantes luchas y se atacaron los fuertes construidos por los españoles (Quintero, Quintero y Quintero 1996).

La víspera de las elecciones, la cabecera municipal de Uribia se veía repleta. Los votantes venían de rancherías lejanas y cercanas, de Colombia y de Venezuela, porque, como me dijo uno de ellos, era su territorio y debía ser gobernado por indígenas y no por los *arijuna* que se habían aprovechado de sus recursos y de las regalías por la explotación de carbón. No todos los entrevistados hablan de la nación wayuu para argumentar su voto (algunos se van con algún peso en el bolsillo u otro beneficio representado en alimentación y transporte para visitar a su familia); en todo caso, no entienden estas votaciones como “trasteo” de votos, sino como producto de la legitimidad que les otorga el ser dueños del territorio.

Al día siguiente hubo comida y celebración porque Bonifacio ganó, incluso por encima de Cielo Redondo, “cacica” del departamento y con quien él trabajó inicialmente. En sus campañas, Bonifacio se apropió del insulto de Redondo, *chinito*, como alusión despectiva a los indígenas. Una de las canciones de campaña en tono de vallenato decía: “Yo voy a votar por el chinito, es por el chinito”. El insulto fue invertido y se convirtió en sinónimo de transformación.

Es probable que las cédulas colombianas de los ciudadanos venezolanos wayuu hayan contribuido al triunfo de Bonifacio. El documento que procura hacer legible al individuo para el Estado (Scott, Tehranian y Mathias 2002) oscurece una cualidad previa: su identificación con la nación indígena, que lo invita a habitar el territorio propio de maneras inusitadas para la delimitación de la soberanía ciudadana. En este caso, los wayuu votan como grupo, con lo que crean *de facto* una soberanía indígena con una ciudadanía transnacional²³.

En el siguiente apartado mostraré, con base en lo señalado hasta acá, cómo construyen los wayuu la soberanía móvil a la que hago alusión.

.....
colonizadores mataron a dos importantes líderes guajiros sin pagar por ello, lo que generó una retaliación (Hylton y Durango-Loaiza 2022).

23 Esterilia Simanca Pushaina elevó en 2019 sus reclamos a la Corte Constitucional colombiana y demandó el literal c del numeral 2 del artículo primero de la Ley 43 de 1995 por considerarlo inconstitucional. No profundizaré en esto, pero esa acción consiste en cuestionar la necesidad de que exista un tratado binacional previo para hacer efectiva la nacionalización automática de los ciudadanos wayuu en los dos lados. La escritora también explicó, en comunicación personal, la importancia de una cédula indígena binacional, pero su lucha a este respecto sigue siendo infructuosa.

“Nosotros no tenemos fronteras”: soberanía móvil wayuu

Pese a que la idea de la nación wayuu no es uniforme, sí lo es otra que se asemeja en su versión coloquial: “Nosotros no tenemos fronteras”. A este acto de habla, a la manera de una ideología móvil (Lelièvre 2017), recurren los wayuu para construir su nación.

El señor Vicente, abuelo, palabrero wayuu y autoridad (*alaüla*) en la ranche-ría El Paso, lo resumió en una expresión, recordando los viajes por la península: “Antes nos visitábamos”. La tradición polirresidencial de esta nación fue importante durante años, en las épocas de sequía, como estrategia de sobrevivencia; estuvo ligada a la construcción del parentesco wayuu y su sistema de poligamia, y favorecía el pastoreo y la búsqueda de territorios con agua (Archila y García 2015). Esta necesidad se convirtió en una tradición e hizo que los wayuu tuvieran una percepción de sí mismos asociada a la movilidad. *O'onowa* es la práctica de prestar el espacio para pastorear a quienes no tienen donde hacerlo.

Simpson (2014, 185) usa el concepto de afirmaciones soberanas para referirse a situaciones en las que los mohwaks disputan la soberanía estatal que se fundamenta en un colonialismo todavía existente²⁴. Este colonialismo pretende eliminar las afirmaciones soberanas indígenas y, para ello, racializa sus sistemas políticos de tal manera que parecen inferiores y menos legítimos que los estatales (Simpson 2014; Povinelli 2002).

Decir “Los wayuu no tenemos fronteras” es una forma de definir su comunidad imaginada y de posicionarse frente a los *arijuna* y a los dos Estados fronterizos. Por supuesto que las fronteras estatales tienen efectos para los indígenas, pero este posicionamiento revela cómo la nación wayuu se construye discursivamente en asociación con su habitabilidad como pueblo indígena binacional.

Antes de 2015, cuando la frontera estatal estaba abierta para el tránsito peatonal y vehicular, era más cómodo pasar por la raya. A veces, los guardias exigían “una colaboración” o se podían perder algunas mercancías, si se llevaban; pero muchas personas preferían esta comisión que la incertidumbre de las trochas en las que circulan diversos actores armados.

.....

24 A la disputa soberana algunos autores la han llamado soberanía en vilo (Uribe de Hincapié 1998), anidada (Simpson 2014), incrustada e informal (Hansen y Stepputat 2006), en capas (Bishara 2017) o interdependiente (Cattellino 2008). Estos conceptos se refieren a sistemas de poder fragmentados, que construyen actores diversos (desde comunidades en resistencia, empresarios y gamonales hasta grupos armados) y que coexisten en connivencia con la soberanía estatal o desafiándola.

Dulcinea, una señora wayuu de sesenta años, vivía en su casa en Riohacha junto a una de sus hijas y tres nietas luego de venir de Maracaibo. Contaba que un día los oficiales de la Guardia Venezolana le pidieron documentos en la frontera y ella, muy brava, les respondió: “¿Qué me vas a pedir papeles tú a mí?”, haciendo énfasis en los pronombres diferenciadores. Dulcinea agregó en tono exaltado: “¿Yo te pido papeles a ti?”. Normalmente, a ella no le piden papeles, pero asume que esa vez, por llevar varias cajas de alimentos, los guardias intentaban cobrar algún tipo de soborno en medio de la crisis alimentaria en Venezuela. Su gesto fue un reclamo de su derecho a pasar de un país a otro sin presentar documentos, un cuestionamiento al poder de los entes que autentican su paso.

Dulcinea no se deja revisar las maletas cuando viaja para que no le quiten nada de lo que lleva, que son sobre todo víveres para su familia; y no es solo subir el tono de voz lo que la autoriza, sino su identidad wayuu y lo que se asocia a ella: ser poseedores ancestrales²⁵ y legítimos de un territorio. Dulcinea está convencida de que tiene un derecho que precede al Estado y que ella reclama por conocerlo, lo que le permite hacer su *performance* de autoridad, que en todo caso no todos los wayuu hacen, pues no gozan de reconocimiento, autoridad tradicional ni liderazgo.

La autoridad que enviste a Dulcinea como matrona local la lleva a la tercera afirmación: “¡Tú! Se nota que eres indígena; ¿tú por qué te prestas para esto?”. De esta manera interpela al guardia y lo vincula con una ideología indígena ancestral en la que la frontera no existe; impone su palabra y relaciona al policía con una identidad “anterior”, lo que crea también un fundamento de autoridad emulado del estatal, pero en inversión²⁶.

Nataly comenta que, cuando le preguntan, ella siempre dice que es wayuu:

No si soy venezolana o colombiana. Cuando uno se refiere a La Guajira, no te van a decir: “¿De La Guajira colombiana o venezolana?”. No, te van a decir: “Soy de La Guajira”, o el nombre de la ranchería, el corregimiento, pero nunca te van a decir “Yo soy wayuu, pero wayuu venezolana”.

25 Cuando hablan de lo ancestral, parecen referirse a antes de la división fronteriza, aunque también, a veces, da la impresión de que lo utilizan como un recurso para aludir a antes de la colonización y la imposición de valores *arijuna*.

26 Simpson (2014) muestra cómo el rechazo al reconocimiento estatal es una propuesta política de algunos actores para salir de la *performance* de aprehensión. En este caso, muchos iroqueses se niegan a “jugar el juego” del Estado, rechazan la política de membresía estatal y no usan los pasaportes para viajar, sino una documentación propia que en algunos casos impide su movilidad; ratifican su ciudadanía como proveniente del clan y allí ubican su membresía.

Esa prerrogativa de apelar a fronteras estatales que distinguen ciudadanos de un lado y otro se borra en el llamamiento a una identidad wayuu que recuerda que camina por el territorio como forma de vida, pero también como respuesta a cercamientos de actores coloniales y estatales. Cuando me refiero a la soberanía móvil, hago alusión a la tradición del movimiento wayuu que se instituyó por la necesidad, por las características del territorio y las guerras entre clanes, y mucho antes por la colonización y su desterritorialización, y así creó nuevas relaciones.

Caminar en la península luego de periodos de largas sequías en busca de asentamientos con agua es una historia frecuente de los abuelos (Archila y García 2015). Adriana Campos Umbarila (2020) identifica mitos recopilados por el antropólogo Michel Perrin en 1973 y por el escritor wayuu Miguel Ángel Jusayú en 1975. Uno de ellos, el relato del hambre, cuenta que Joutai, el viento, enemigo de la lluvia, castiga a los wayuu con largas sequías. Por lo general, Joutai, la sequía, trae a Jamui, el hambre. Según este relato, muchos wayuu emigraron hacia tierras lejanas donde se oía que había abundancia de comida; algunos murieron en el camino y otros se dispersaron. Esta memoria oral de hambre-sequía-movimiento se transmite de generación en generación como parte de la historia wayuu.

Dice Alcides que, cuando se levantan una casa, un corral, una cocina, un cementerio y una enramada, ya ahí hay territorio wayuu; no quiere decir que a donde llegan hacen territorio, puesto que se privilegia aquel donde reposan los ancestros, pero, cuando el movimiento es forzoso e implica a toda la parentela, los wayuu construyen formas móviles de creación espacial como la siembra de cementerios (salvo que el lugar tenga dueños que lo reclamen). Esta construcción del movimiento como forma de vida ha permitido la pervivencia de la nación y los lazos con sus parientes y amigos que viven en Venezuela.

El territorio de origen de la familia de Estefanía era Aremasain, pero, cuando construyeron la vía central, se desplazaron a tres kilómetros de allí, luego más arriba y pronto más alto hasta llegar a Paiñarrie; allá se quedaron, en busca de agua y arroyos. Se establecieron porque el Gobierno del entonces presidente de Colombia y golpista militar Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957) dotó a la región de molinos de viento para pozos y excavó jagüeyes o reservorios de agua. El dictador es recordado por los wayuu por ser el primer presidente en llevar molinos y cavar pozos. Esto nos muestra la escasa interacción que tuvieron por muchos años los gobernantes con este pueblo, incluso con relación a sus necesidades básicas, lo que profundizó la identidad de la nación wayuu.

Las memorias de movimiento fueron relatadas para Nataly por su abuela, en Maracaibo. Le describía cómo viajaba en buses a la Alta Guajira a comerciar,

buscar maíz, arroz, frutas y vegetales; cómo observaba el sol y las estrellas, la dirección hacia la cual soplaban el viento o si aparecían remolinos. Su abuela tenía que caminar días para visitar a familiares enfermos que enviaban a alguien a darle el mensaje o de cuya situación se enteraba por los sueños.

Hay otro tipo de movilidad que aparece en las historias de la abuela de Nataly. Una movilidad forzada por prácticas esclavistas, por búsqueda de oportunidades educativas o laborales, o por las guerras entre clanes o dentro de ellos que marcaron una tradición caminante que sitúa a la familia en un lugar importante, sea para huir de otro clan con el que se estaba en guerra, sea porque, huyendo, se encontró refugio donde familiares no tan cercanos. Muchos de los parientes de la abuela de Nataly fueron entregados a otras familias para que los criaran y pudieran estudiar, mientras pagaban con tareas del hogar u otro tipo de trabajos. Su suegra, que tuvo ocho hijos, debió dar a dos para que los criaran unos *arijuna*. Cuenta la abuela que, a principios del siglo XX, llegaban embarcaciones a La Guajira que venían de Falcón (Venezuela) y los ganaderos cambiaban alimentos por wayuu; se los llevaban y, aunque tuvieran nombre e identidad, los dejaban sin tierra:

Mi madrina, que es una familiar lejana, vino a conocer a su familia cuando tenía treinta años y regresó a Maracaibo. En una embarcación de esas... los llevaron chiquitos a trabajar con su mamá en el estado de Zulia. Eran gochos (personas blancas) los que los llevaban, e iban a partes frías, montañosas. Investigando, preguntando..., apenas se acordaba del nombre de su abuelita. Hasta que conoció a sus primos. Un señor se los había llevado a trabajar la tierra, habían sido cambiados por sacos de maíz. Ella dice que le preguntó a una señora: “Yo estoy perdida, pero hablo wayuunaiki”, y la señora le dijo: “¿Cómo se llama tu mamá?”. Y ahí empezó a averiguar. “¿No te sabes tu casta? Vamos pa llevarte pa donde una gente que sabe”. Y la llevó a donde mi abuela, que era su prima, se quedó allá y ayudaba a mi mamá.

Las redes familiares y la estructura de parentesco hacen parte del intercambio necesario para la sobrevivencia; se activan por afinidad y estatus en alianzas situacionales como matrimonios, guerras, funerales, negocios, compensaciones o compadrazgo (Jaramillo 2014). De hecho, en tiempos de sequía, muchos wayuu viajaban de Colombia a Venezuela a donde sus familiares y hay formas de asentamiento que permiten la residencia temporal de otros en el territorio propio (*o'onowa*). Nataly, quien había vivido lejos de buena parte de su familia a causa de la huida de su abuela de una guerra dentro del clan, conoció a sus tíos en Colombia cuando

era adulta, en una práctica que se actualiza constantemente como la activación de lazos parentales a través de viajes y conversaciones alrededor del pasado.

La soberanía móvil wayuu se sabe legítima y reconocida por una comunidad, pero no es una soberanía estatal porque no busca contraponer otro Estado a los ya existentes²⁷. Concibe dentro de su regencia a seres no humanos, entidades oníricas y mundos intangibles con los que las personas establecen relaciones de parentesco. Para los wayuu hay cuatro generaciones: primero aparecieron los astros y la tierra, la lluvia, el sol, la luna, las estrellas y los sueños; luego vino la segunda, que es la del mundo vegetal que nace de la tierra; la tercera generación es la del mundo animal, que son los abuelos ancestrales de los clanes, y posteriormente llegaron los humanos (Delgado Rodríguez 2012). Los clanes toman su nombre de uno o varios animales y las cualidades de estos seres se relatan en historias de cuando los animales eran los únicos wayuu, antes de que aparecieran las personas; esta relación de parentesco con los animales y sus antecesores, los elementos de la naturaleza (Guerra 2019), conlleva otras concepciones de la persona y de los seres presentes en las dinámicas políticas y familiares wayuu.

Si bien los indígenas reivindican la nación wayuu, su organización descentralizada y en clanes dificulta acciones en bloque, salvo en contingencias específicas; por eso su mejor forma soberana es móvil (en el sentido de intermitente y fragmentaria). Aunque la soberanía de este pueblo no se exige por medio de un proyecto unificado, hay un concepto para las alianzas entre clanes: *painhirrawa*, que traduce “nosotros estando unidos”, como un resultado y una acción en ejecución (Jaramillo 2014, 71). La soberanía móvil no es un esquema programático, ni separatista o revolucionario; más bien, se afirma mediante acciones cotidianas insistentes, espontáneas, con *performances* múltiples y sistemáticas no organizadas, algunas de ellas mostradas en este artículo. Estas acciones no logran reestructurar la soberanía estatal, pero la desafían, creando nuevas ideas sobre cómo debería funcionar el poder (Bishara 2017).

Conclusiones

En este artículo analicé la movilidad transnacional que hace parte de la retórica wayuu y su expresión en la construcción de soberanía como movimiento geográ-

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

fico y de posicionamientos. A partir de ello describí lo que llamo la soberanía móvil wayuu, que interpreta sus acciones fuera de los marcos del salvajismo, la ignorancia o la violencia. Este caso desestabiliza categorías modernas como individuo, soberanía, nación, ciudadanía y tiempo, y nos ayuda a pensarlas de otro modo.

La concepción de la soberanía móvil retoma conceptualizaciones de la soberanía en disputa y con múltiples actores, y añade la particularidad del movimiento correspondiente a la organización wayuu y a acciones trashumantes alrededor de la frontera estatal. Los wayuu comparten una memoria de despojo frente a la que responden con su modo de vida, que a veces implica ignorar al Estado y sus normas, otras, rebatirlas y, en ocasiones, servirse de ellas a un lado y otro de la frontera, sin asumir una lealtad específica.

La idea de soberanía móvil difiere de la estatal, aparentemente fija, continua y territorializada en los márgenes del Estado. Si bien ya algunos autores han hablado de soberanías delegadas, nómadas o desterritorializadas para referirse a la hegemonía de algunos Estados en territorios extranjeros, soberanías imperiales que sobrepasan sus fronteras a cambio de beneficios o sanciones (Feldman 2004), con *soberanía móvil* me refiero a una soberanía propia de las naciones que han sido subordinadas por los Estados sin su reconocimiento y a la manera en que estos pueblos construyen una memoria e identidad nacional en la que el uso de tiempos no lineales es crucial.

La soberanía móvil se manifiesta de manera discontinua y, en el caso de los pueblos indígenas binacionales, transestatalmente. Buena parte de las batallas de un pueblo como los wayuu se libran en el campo de la memoria. Esta soberanía modifica momentáneamente el estatus de ciudadanía que otorga el Estado —de inclusión excluyente (Agamben 2003)— en uno de equivalencia, en el que los wayuu crean un atajo por medio de una ciudadanía transnacional que ratifica su movilidad. Las acciones que describo en el artículo se presentan con intermitencia en diferentes lugares y pueden ser ejecutadas por sujetos dispersos en el territorio.

Moverse de un lado a otro y construir familia donde se llega, así como encontrarla en el camino, hacen parte de las trayectorias de movilidad wayuu en las que la parentela funciona como red entre uno y otro Estado. Esas trayectorias han creado una tradición caminante que, como he descrito, ha estado influenciada por movi­lidades forzadas a causa del hambre, la sed, las guerras y la búsqueda de trabajo o estudio que expanden el territorio wayuu. Esta territorialidad móvil, en diferentes situaciones históricas, ha tenido como correlato la reivindicación de afirmaciones soberanas; de no ser así, es probable que, como sucedió con otros pueblos indígenas en Colombia (kankuamos, yupka, awa, entre otros), los wayuu

estuvieran diezmos. La movilidad les ha permitido seguir existiendo y construir una imagen de nación, así como afianzar su red, su parentela, un comercio binacional y estrategias de aprovisionamiento frente a cada Estado.

Así como el soberano estatal actúa sobre los ciudadanos y ejerce el poder para administrar, ordenar y legislar, los sujetos, y especialmente aquellos marginados históricamente, resisten y, en algunos casos, confrontan las ideologías nacionales. Con esta disputa, los wayuu buscan el poder necesario para vivir en su *akuaipa* (*akua*: pasos; *aia*: noche-inicio; *ippa*: la piedra donde están grabados los símbolos de los *eiruku* o clanes); es decir, seguir los pasos que han recorrido los clanes “desde los inicios”. La soberanía móvil equilibra la relación de dominación, en un movimiento y posicionamiento momentáneo, pero constante, de los wayuu con relación a los Estados, que es una práctica legítima para establecer propiedad y autoridad.

Agradecimientos

Este artículo resume parte de los hallazgos de mi tesis doctoral y de mis discusiones con asesores, profesores y amigos. Agradezco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conacyt) y al Gobierno mexicano, que con su beca me garantizaron desarrollar esta investigación. A la Universidad de Antioquia y el Instituto de Estudios Políticos, que me permitieron, mediante la comisión de estudios, dedicarme al doctorado. A mi profesora Rihan Yeh, Paul Liffman, Gabriela Zamorano, Jonathan Echeverri, Natalia Quiceno, Nicolás Espinosa, Estefanía Frías Epinayu, Jazmín Romero Epiaayu, Keren Marín, Marisol Grisales, Claudia Puerta, Sandra Gómez, Irene Piedrahita, Jenny Perdomo y José Leonardo Cataño por su amable lectura, comentarios y sugerencias en este proceso.

Referencias

- Acosta, Álvaro, Ana Suárez, Owen González, Cristina Ospina y Juan Osorio.** 2021. “Territorio híbrido: transculturación y paisaje cultural en La Guajira”. *Módulo Arquitectura CUC* 27 (1): 35-60. <http://doi.org/10.17981/mod.arq.cuc.27.1.2021.02>
- Agamben, Giorgio.** 2003. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Archila, Mauricio y Martha Cecilia García.** 2015. “Violencia y memoria indígena en Cauca y La Guajira”. *Memoria y Sociedad* 19 (38): 24-40. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.mys19-38.vmic>
- Austin, John.** 1996. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

- Barrera Monroy, Eduardo.** 1988. “Guerras hispano wayuu del siglo XVIII”. *Revista Universitas Humanística* 17 (29): 122-143.
- . 1990. “La rebelión guajira de 1769: algunas constantes de la cultura wayuu y razones de su pervivencia”. *Credencial Historia* 6, junio, 8-11.
- Basso, Keith.** 1988. “‘Speaking with Names’: Language and Landscape among the Western Apache”. *Cultural Anthropology* 3 (2): 99-130. <https://doi.org/10.1525/can.1988.3.2.02a00010>
- Bishara, Amahl.** 2017. “Sovereignty and Popular Sovereignty for Palestinians and Beyond”. *Cultural Anthropology* 32 (3): 349-358. <https://doi.org/10.14506/ca32.3.04>
- Blaser, Mario.** 2018. “¿Es otra cosmopolítica posible?”. *Anthropologica* 36 (41): 117-144. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/19242>
- Campos Umbarila, Adriana María.** 2020. “El contrabando de sueños y el tejido de sangre: una lectura ontológica de la poesía de Vito Apüshana”. *Visitas al Patio* 14 (2): 24-41. <https://doi.org/10.32997/RVP-vol.14-num.2-2020-2778>
- Cattellino, Jessica.** 2008. *High Stakes: Florida Seminole Gaming and Sovereignty*. Durham: Duke University Press.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística).** 2020. *La información del DANE en la toma de decisiones de los departamentos*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/planes-desarrollo-territorial/050220-Info-Gobernacion-La-Guajira.pdf>
- De la Cadena, Marisol.** 2010. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”. *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn.** 2009. “Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio”. *Tabula Rasa* 10: 191-224. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3091700&orden=0&info=link>
- Delgado Rodríguez, Camilo Andrés.** 2012. “¿Los animales son mis abuelos o son parte de una organización política? A propósito de las metáforas en la educación intercultural bilingüe wayúu”. *Forma y Función* 25 (2): 161-184. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=21928398008>
- Derrida, Jacques.** 2005. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Escobar de Andreis, Carlos.** 2019. “La historia del ‘Chinito’ Bonifacio que logró un milagro en Uribia”. *Las 2 Orillas*, 14 de noviembre. <https://www.las2orillas.co/la-historia-del-chinito-bonifacio-que-logro-un-milagro-en-uribia/>
- Everuss, Louis.** 2020. “Mobile Sovereignty: The Case of ‘Boat People’ in Australia”. *Political Geography* 79: 102162. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2020.102162>

- Feldman, Allen.** 2004. "Securocratic Wars of Public Safety: Globalized Policing as Scopic Regime". *Interventions* 6 (3): 330-350. <https://doi.org/10.1080/1369801042000280005>
- García Gavidia, Nelly y Carlos Valbuena.** 2004. "Cuando cambian los sueños. La cultura wayúu frente a las iglesias evangélicas". *Opción* 20 (43): 9-28. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31004301>
- González-Plazas, Santiago.** 2008. *Pasado y presente del contrabando en La Guajira: aproximaciones al fenómeno de ilegalidad en la región*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Graeber, David y Marshall Sahlins.** 2017. *On Kings*. Chicago: Hau Books.
- Grisales Hernández, Marisol.** 2021. "Gobierno delegativo: tutelaje y concesión en la incorporación de los motilones a la nación colombiana (1863-1983)". Tesis de doctorado en Historia, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Guerra, Weidler.** 2007. "Estudio sobre el desarrollo de la zona de integración fronteriza (ZIF) entre el departamento de La Guajira en Colombia y el estado de Zulia en Venezuela: antecedentes e identificación de temas y proyectos prioritarios". Observatorio del Caribe Colombiano, Grupo Regional de Investigación en Economía y Competitividad en el Caribe Colombiano.
- . 2019. "Ontología wayuu: categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península de La Guajira, Colombia". Tesis de doctorado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Hansen, Thomas Blom y Finn Stepputat.** 2006. "Sovereignty Revisited". *Annual Review of Anthropology* 35: 295-315. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123317>
- Hylton, Forrest y Miguel Durango-Loaiza.** 2022. "Os limites da Revolução Atlântica: poder indígena, espectros de São Domingos e a Conspiração de Maracaibo de 1799". *Mundos do Trabalho* 14: 1-22. <https://doi.org/10.5007/1984-9222.2022.e86968>
- Jaramillo, Pablo.** 2014. *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Kernaghan, Richard.** 2013. "Readings of Time: Of Coca, Presentiment, and Illicit Passage in Peru". En *Times of Security: Ethnographies of Fear, Protest, and the Future*, editado por Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen, 80-102. Nueva York: Routledge.
- Leclère, Michelle.** 2017. *Unsettling Mobility: Mediating Mi'kmaw Sovereignty in Post-Contact Nova Scotia*. Tucson: University of Arizona Press.
- Liffman, Paul.** 2012. *Huichol Territory and the Mexican Nation: Indigenous Ritual, Land Conflict, and Sovereignty Claims*. Tucson: University of Arizona Press.
- López Lopera, Liliana.** 2019. *Lugareños, patriotas y cosmopolitas: un estudio de los conceptos de patria y nación en el siglo XIX colombiano*. Medellín: Editorial Eafit.

- Mejía, Eliana.** 2023. “En La Guajira han muerto 24 niños por desnutrición este año y tribunal impone multas”. *El Tiempo*, 15 de mayo. <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/ninos-wayuu-mueren-por-desnutricion-sancion-a-funcionarios-por-desacato-768587>
- Muehlmann, Shaylih.** 2013. *Where the River Ends: Contested Indigeneity in the Mexican Colorado Delta*. Durham: Duke University Press.
- Nájera, Mildred y Juanita Lozano.** 2009. “Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación, segundo velorio y segundo entierro entre los wayúu: rituales y prácticas sociales”. *Boletín de Antropología* 23 (40): 11-31. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.6473>
- Paz Reverol, Carmen.** 2017. *Pueblo wayuu; rebeliones, comercio y autonomía. Una perspectiva histórico-antropológica*. Quito: Abya-Yala.
- Polo Acuña, José.** 2011. “Los indígenas de La Guajira en la independencia de las provincias caribeñas de la Nueva Granada: una aproximación”. *Memoria y Sociedad* 15 (30): 21-37. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysociedad/article/view/8273>
- . 2012. *Indígenas, poderes y mediaciones en La Guajira en la transición de la Colonia a la República (1750-1850)*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Povinelli, Elizabeth.** 2002. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Puerta Silva, Claudia.** 2010. “El proyecto del Cerrejón: un espacio relacional para los indígenas wayuu, la empresa minera y el Estado colombiano”. *Boletín de Antropología* 24 (41): 149-179. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.7975>
- . 2020. “La crisis venezolana y la crisis alimentaria wayuu en Colombia”. *Estudios Políticos* 57: 92-114. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n57a05>
- . 2022. “Los mapas del hambre: los wayuu de La Guajira colombiana en la intersección de las geografías de la riqueza y de la exclusión”. En *Cartografías, mapas y contramapas*, editado por Carlo Piazzini Suárez y Vladimir Montoya Arango, 154-202. Medellín: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia.
- Quintero, Magello, Roberto Quintero y Vianka Quintero.** 1996. “Orígenes históricos de Sinamaica”. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 83 (331): 120-178. <https://biblat.unam.mx/hevila/BoletindelaAcademiaNacionaldeHistoriaCaracas/2000/vol82/no331/8.pdf>
- Riaño, Pilar, Weidler Guerra y María Moreno.** 2020. *Relatos con GPS: una geografía mítica e histórica de La Guajira*. S. l.: The University of British Columbia. https://www.researchgate.net/publication/343696948_02_RELATOS_CON_GPS_GUAJIRA_digital_1

- Scott, James C., John Tehranian y Jeremy Mathias.** 2002. "The Production of Legal Identities Proper to States: The Case of the Permanent Family Surname". *Comparative Studies in Society and History* 44 (1): 4-44. <https://doi.org/10.1017/S0010417502000026>
- Simpson, Audra.** 2014. *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.
- Strathern, Marilyn.** 2018. "Persons and Partible Persons". En *Schools and Styles of Anthropological Theory*, editado por Matei Candea, 236-246. Londres: Routledge.
- Uribe de Hincapié, María Teresa.** 1998. "Las soberanías en vilo en un contexto de guerra y paz". *Estudios Políticos* 13: 11-37. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.16280>
- Zamorano Villarreal, Gabriela.** 2017. *Indigenous Media and Political Imaginaries in Contemporary Bolivia*. Lincoln: University of Nebraska Press.