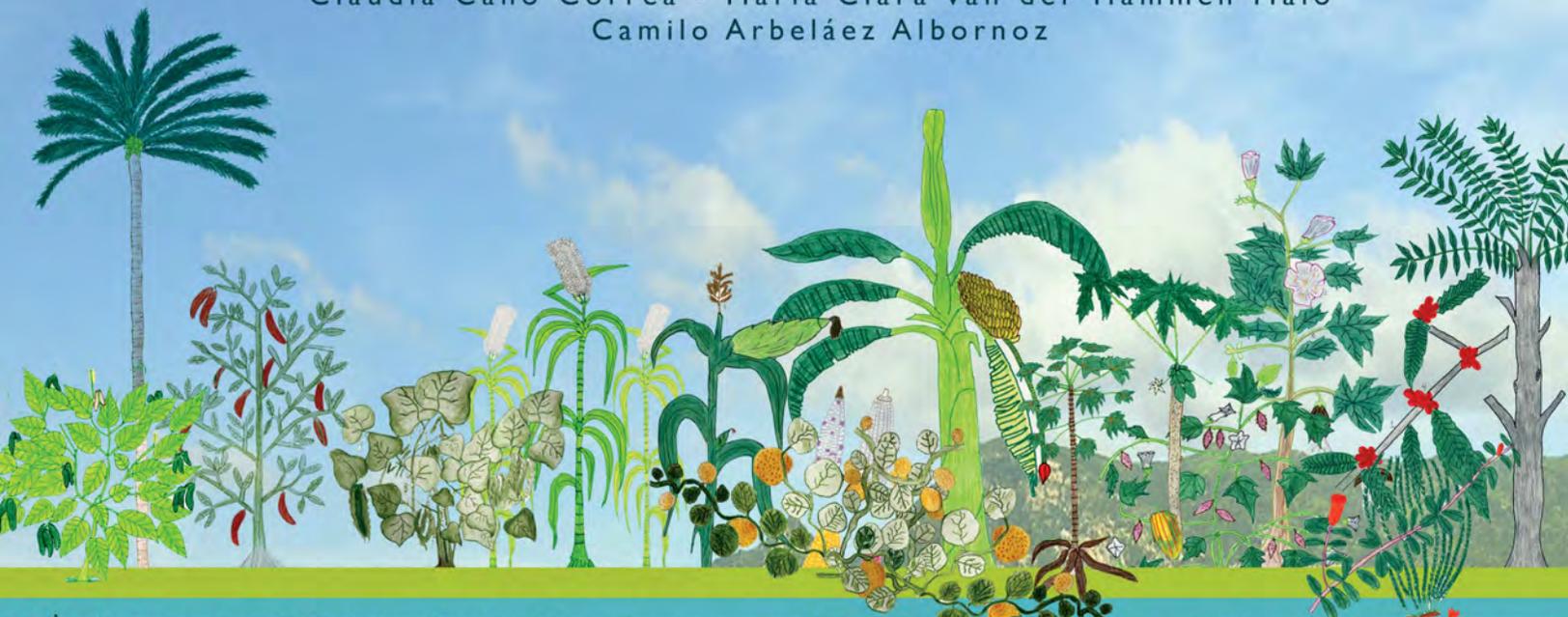


Sembrar en medio del desierto: Ritual y agrobiodiversidad entre los

W A Y U U

Claudia Cano Correa - María Clara van der Hammen Malo
Camilo Arbeláez Albornoz



Sembrar en medio del desierto:

Ritual y agrobiodiversidad entre
los wayuu

Claudia Cano Correa
María Clara van der Hammen Malo
Camilo Arbeláez Albornoz

Sembrar en medio del desierto

Ritual y agrobiodiversidad entre los wayuu

©Universidad Externado de Colombia
©Tropenbos Internacional Colombia
©Instituto Alexander von Humboldt
©Parques Nacionales Naturales de Colombia
©Comunidades wayuu de Nazareth, Siapana, Cabo de la Vela y Kasichi, representadas por sus autoridades tradicionales
©Claudia Cano Correa
©María Clara van der Hammen Malo
©Camilo Arbeláez Albornoz

Ilustración

©Jonny Palmar Walapuana
©Remedios Uriana
©Nicolás Lozano

Fotografías

©María Fernanda Acosta Convers
©María Clara van de Hammen Malo
©Catalina Garcés Mejía
©Diana Gutiérrez

Diseño

Camila Olarte Zethelius

Acompañamiento editorial

Área de comunicaciones TBI Colombia

Realización video documental

©Tropenbos Internacional Colombia
©Instituto Alexander von Humboldt
©Catalina Garcés Mejía
©Federico Arbeláez Cano
©Comunidad wayuu de Siapana, representada por sus autoridades tradicionales

Impresión

Alianza Ediprint Ltda. - Guerra Editores
Bogotá D.C., 2010

Citación sugerida: Cano Correa, Claudia; van der Hammen, María Clara; Arbeláez Albornoz, Camilo. Sembrar en medio del desierto, ritual y agrobiodiversidad entre los wayuu. Instituto Alexander von Humboldt, Tropenbos Internacional Colombia, Parque Nacional Natural Macuira de la UAESPNN. Bogotá D.C., Colombia, 2010.

Palabras claves: agricultura tradicional, Guajira colombiana, pueblo Wayuu, ritual, agrobiodiversidad, territorialidad, ciclo anual.

ISBN 978-958-8343-49-5

Sembrar en medio del desierto:

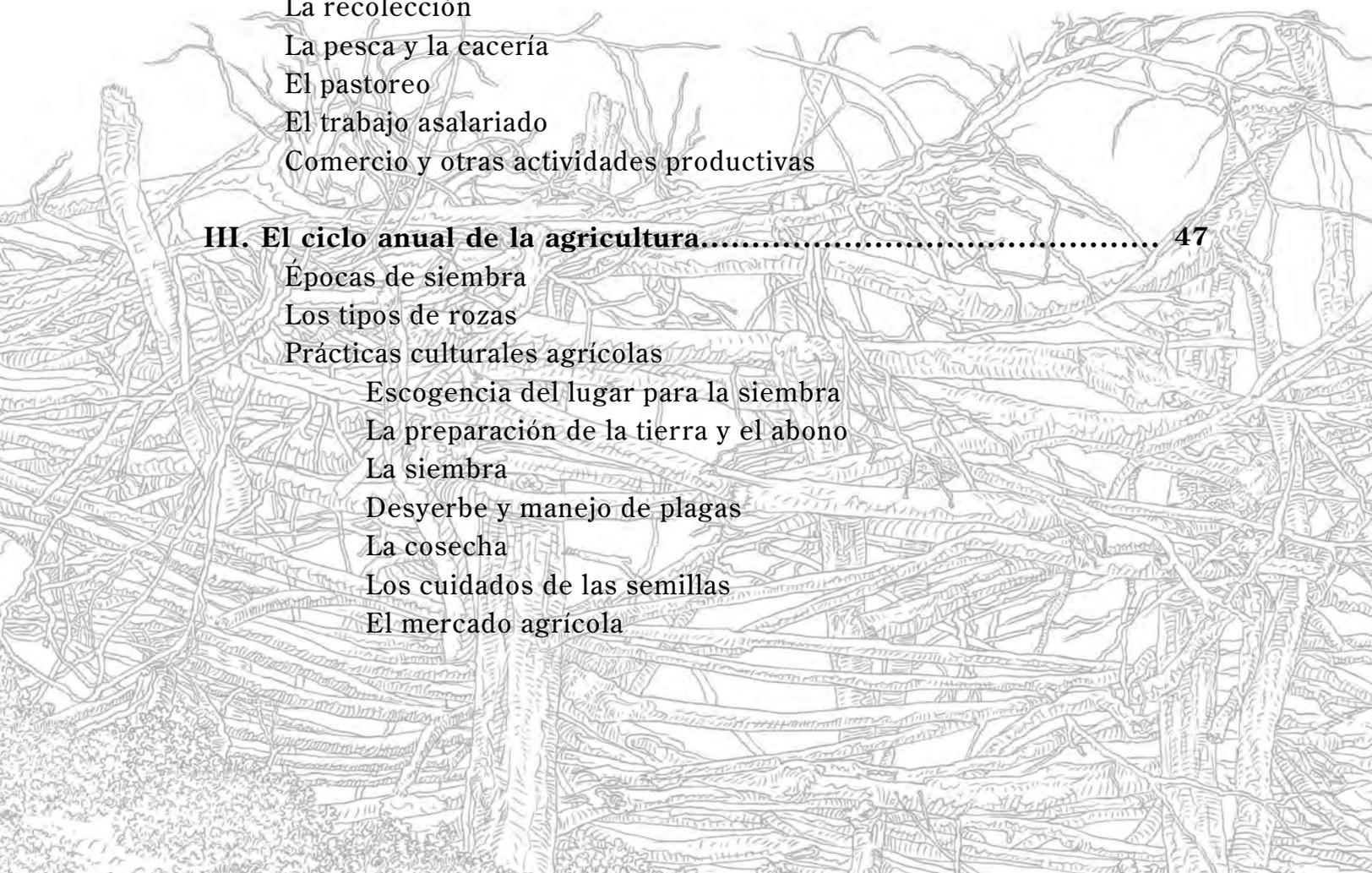
Ritual y agrobiodiversidad entre
los wayuu





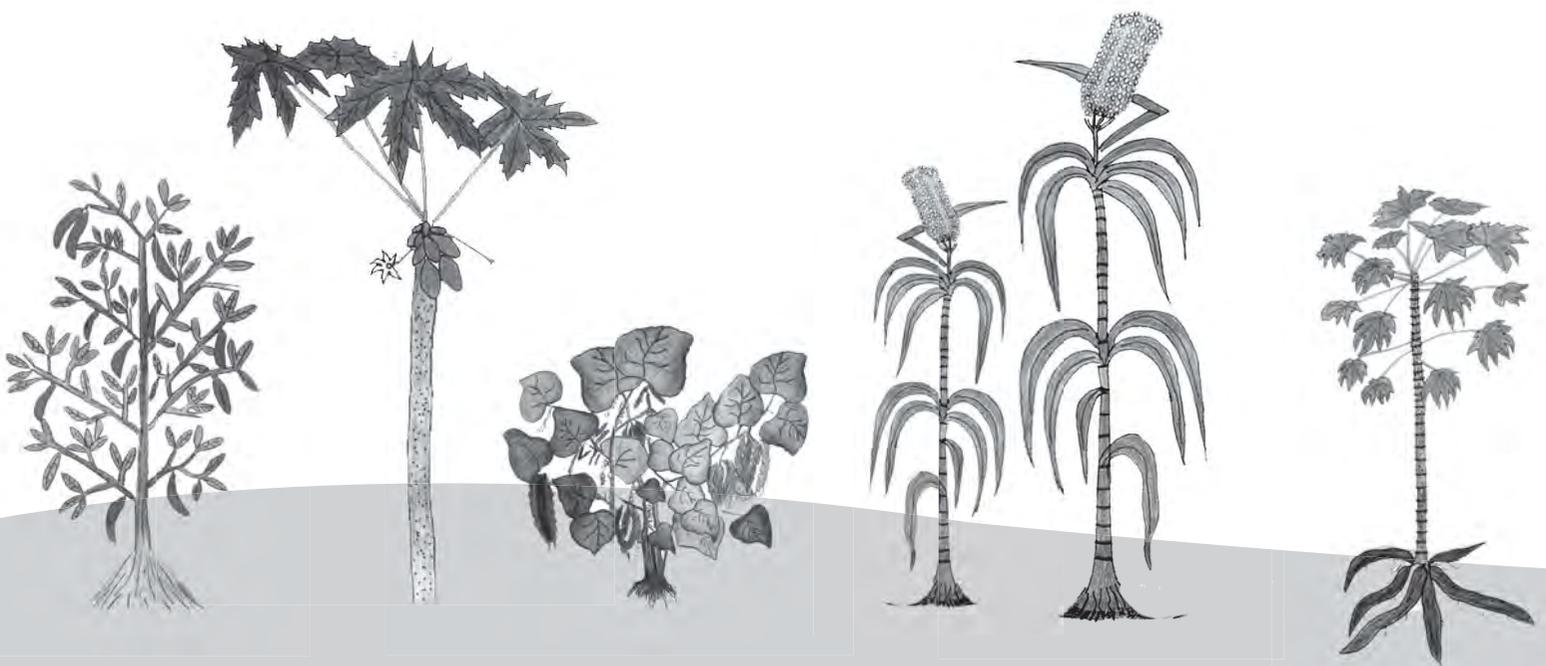
Tabla de contenidos

Presentación.....	9
Introducción.....	13
I. Territorio tradicional, ocupación y normas culturales.....	21
Normas ancestrales y apropiación del territorio	
Préstamo de territorio	
El pago de sangre	
La compra de territorio	
La propiedad de las rozas	
II. Cultura y actividades productivas.....	33
La agricultura	
La recolección	
La pesca y la cacería	
El pastoreo	
El trabajo asalariado	
Comercio y otras actividades productivas	
III. El ciclo anual de la agricultura.....	47
Épocas de siembra	
Los tipos de rozas	
Prácticas culturales agrícolas	
Escogencia del lugar para la siembra	
La preparación de la tierra y el abono	
La siembra	
Desyerbe y manejo de plagas	
La cosecha	
Los cuidados de las semillas	
El mercado agrícola	



IV. La biodiversidad asociada a la roza.....	69
Distribución de cultivos por zonas	
Diversidad por tipo de uso	
Productos alimenticios	
Plantas medicinales	
Productos para manufacturas, construcción y alimento para animales	
Variaciones temporales de la diversidad cultivada	
La composición de cultivos y variedades en las rozas	
Comparación entre los dos registros	
Permanencia y cambio de la biodiversidad agrícola	
V. <i>Ka'ulayawaa</i>: el gran ritual agrícola.....	91
El origen de <i>ka'ulayawaa</i>	
La citación y preparación del <i>ka'ulayawaa</i>	
El inicio del juego	
El desarrollo del juego	
Kaula: los juegos o representaciones en el <i>ka'ulayawaa</i>	
La noche final	
Continuidad y cambio en el <i>ka'ulayawaa</i>	
VI. Las transformaciones en la agricultura.....	127
La acción institucional en el tema agrícola	
Hacia la inclusión de la agrobiodiversidad tradicional	
Notas al pie.....	139
Bibliografía.....	145
Anexos.....	151
Anexo 1	Identificación botánica de las plantas cultivadas en las rozas
Anexo 2	Rozas diferentes regiones de La Guajira
Anexo 3	Participantes del <i>ka'ulayawaa</i> de Siapana
Anexo 4	Algunos <i>jayeechi</i> en el <i>ka'ulayawaa</i>





Presentación

La enorme diversidad biológica que posee Colombia y que nos clasifica como un país megadiverso se relaciona, entre muchas otras cosas, con la agrobiodiversidad y la diversidad étnica; a esto se suma nuestra privilegiada situación geográfica la cual nos permite contar con toda una gama de unidades de paisajes y ecosistemas, desde los más secos, con una pluviosidad inferior a los 400 mm, hasta los más húmedos, con precipitaciones superiores a los 6,000 mm, como es el caso del Chocó Biogeográfico.

Los sistemas agrícolas que cada comunidad desarrolla en cada región se adaptan a las condiciones que imponen las unidades de paisaje y cuentan con un despliegue de métodos y tradiciones particulares a cada territorio; todo esto con el fin de asegurar no sólo una producción, sino también el arraigo de sus habitantes a la tierra. Dentro de este marco se inscribe el tema de la seguridad alimentaria, un tema que es de gran importancia en la agenda nacional y por el cual se presenta el libro a continuación.

El presente trabajo *Sembrar en medio el desierto: ritual y agrobiodiversidad* entre los wayuu intenta dar luces sobre el hecho que existan cultivos en medio del desierto e interpreta este fenómeno como señal de un amplio dominio cultural de los pueblos tradicionales sobre las condiciones ambientales, en este caso, del pueblo wayuu sobre la península de La Guajira.

Los resultados de esta investigación, realizada por las reconocidas antropólogas Claudia Cano y María Clara van der Hammen, en conjunto con el médico Camilo Arbeláez, exponen con gran claridad la fina trama cultural y social en torno a la agricultura y nos plantea una visión integradora del mundo de las plantas cultivadas en los pueblos indígenas, en la cual se sintetiza, bajo una misma mirada, los aspectos simbólicos, la mitología, el ritual, las prácticas de siembra y de cuidado de los cultivos y la transformación y el consumo de los productos agrícolas. La investigación tuvo lugar en varios periodos de tiempo y en una amplia zona de cobertura, por este motivo, muestra las grandes diferencias en las prácticas agrícolas que se presentan, en virtud de las condiciones ambientales, en una misma región; lo cual nos enseña la precaución que se debe tener con las generalizaciones que se suelen plantear al interior de un mismo contexto étnico.

Con este documento se espera posibilitar un conocimiento integral del contexto social y cultural wayuu que desarrolla estas efectivas prácticas agrícolas, así como iniciar un nuevo sendero en la agenda nacional bajo el tema de la seguridad alimentaria que, como se demuestra en las páginas que siguen, se trata de un asunto que debe observar el estrecho vínculo de la cultura y el territorio de un pueblo.

La relación cercana de la agricultura con la parte simbólica y ritual está ampliamente descrita en uno de los capítulos del libro, Ka'ulayawaa: el gran ritual agrícola, en el cual se presenta el Juego de la Cabrita, un ritual que había sido casi olvidado a partir de su prohibición por parte de los misioneros durante muchos años. La recuperación de este ritual contribuirá al fortalecimiento de los sistemas agrícolas en la región, a la educación cultural de los wayuu y a la salvaguarda del patrimonio inmaterial.

El trabajo realizado, producto de un esfuerzo conjunto entre la Universidad Externado de Colombia, el Instituto de Investigaciones Alexander von Humboldt, Tropenbos Internacional Colombia, el Parque Nacional Natural Macuira de la Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Nacionales del Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, las autoridades wayuu y los lugareños muestra la potencialidad de las iniciativas de cooperación para abordar temas de interés en la agenda cultural, social, económica y ambiental del país y de las comunidades locales.

Se espera que esta publicación sirva como material de referencia para las discusiones locales y nacionales sobre seguridad alimentaria e inspire el diseño y la puesta en práctica de proyectos agrícolas acordes con la visión integrada que tienen las comunidades locales. Confiamos que servirá de alimento a las iniciativas existentes y en desarrollo en otras áreas del país dirigidas a documentar, con el detalle necesario, los conocimientos y las prácticas agrícolas de las múltiples comunidades indígenas y campesinas de Colombia, pues es preciso contar con elementos para enfrentar las amenazas a la agrobiodiversidad por parte de la agricultura comercial que se extiende a escala global.

Eugenia Ponce de León Chaux

Carlos A. Rodríguez





Introducción

Es sorprendente descubrir en una travesía por La Guajira la presencia dispersa de rozas o parcelas de cultivo, cuidadosamente cercadas, en medio de una zona semi-árida: toda una muestra del ingenio y la capacidad adaptativa de sus pobladores. Esta región es parte del territorio tradicional del pueblo wayuu, quienes han logrado sobrevivir en este ambiente agreste de arenas salitrosas, vientos incesantes, serranías y playas infinitas, realizando una combinación de actividades productivas como el pastoreo, la horticultura, la recolección y la caza, el comercio, el trabajo asalariado y el contrabando, por las que transitan dependiendo de las condiciones climáticas imperantes en la península, de los flujos de la economía de mercado o del lugar de habitación permanente de sus miembros. A todos estos factores, las poblaciones costeras, denominados *apaalainshi*, le suman los recursos marinos.

El pueblo wayuu, de familia lingüística arawak, es uno de los más numerosos del continente americano y está conformado por cerca de 320,000 personas que habitan en el extremo más septentrional de América del Sur, en la península colombo-venezolana de La Guajira, un territorio semidesértico con un área aproximada de unos 15,000 km² (12,000 km² en Colombia y 3,000 km² en Venezuela), caracterizado por diversos ecosistemas secos donde la pluviosidad anual oscila entre 1,200 mm en la parte sur (sistema montañoso) y 400 mm en la parte norte (zona semidesértica). Su territorio ha sido dividido en 28 resguardos, de los cuales el de la Alta y Media Guajira es el de mayor tamaño; los demás, localizados al sur de la península, son muy pequeños, fruto de procesos sociales y económicos vividos por los wayuu que terminaron por despojarlos de buena parte de los territorios tradicionales que usufructuaron cultural y socialmente en tiempos pasados.

Sus actividades económicas están directamente relacionadas con sus formas específicas de organización social. Esta sociedad está dividida en grupos de ascendencia matrilineal, llamados localmente castas, de los cuales existen más de treinta. Las personas que pertenecen a cada uno de éstos se distinguen por tener ‘un nombre de carne’ o *eirukuu*, asociado a un ‘animal totémico’, pero no siempre existen vínculos precisos de parentesco consanguíneo entre ellos. Además de los *eirukuu*, existen los *apüshii*, que son grupos de parientes matrilineales que entierran los restos de sus muertos en un mismo cementerio durante los segundos funerales y con los cuales se comparte la riqueza y la estratificación social. Al parentesco patrilineal lo denominan *o’upayuu*, que corresponde a los parientes uterinos del padre (Perrin, 1997).

Cada *apüshii* constituye “un grupo residencial de hermanos, mujeres y hombres, que comparten un territorio común. En este territorio están las rancherías y los cementerios, las huertas y los pozos” (Rivera, 1988:36). Las relaciones entre distintos grupos residenciales constituyen y dan identidad al patrón de asentamiento territorial wayuu. Las rancherías son el lugar donde se estructura la organización social y económica; están conformadas por varias casas en las que vive un grupo de personas que comparten la cocina, las enramadas, los corrales y las rozas. Las viviendas están idealmente ubicadas en la vecindad de alguna fuente de agua (jagüey, casimba, pozo y arroyo), pero por lo general tienen que recorrer grandes distancias para obtener el líquido necesario para bañarse, preparar los alimentos, lavar la ropa y los utensilios y darles de beber a sus animales; sólo muy esporádicamente pueden regar las rozas.

Las mujeres en la sociedad wayuu ocupan un puesto predominante. Además de asumir las labores domésticas, elaborar artesanías, participar junto con los hombres en la cría de ganado, en los cultivos y en la organización de los rituales cumplen importantes funciones políticas en la toma de decisiones en múltiples escenarios, internos y externos, tanto así que “de cada diez chamanes ocho son mujeres” (Perrin, 1997:12).

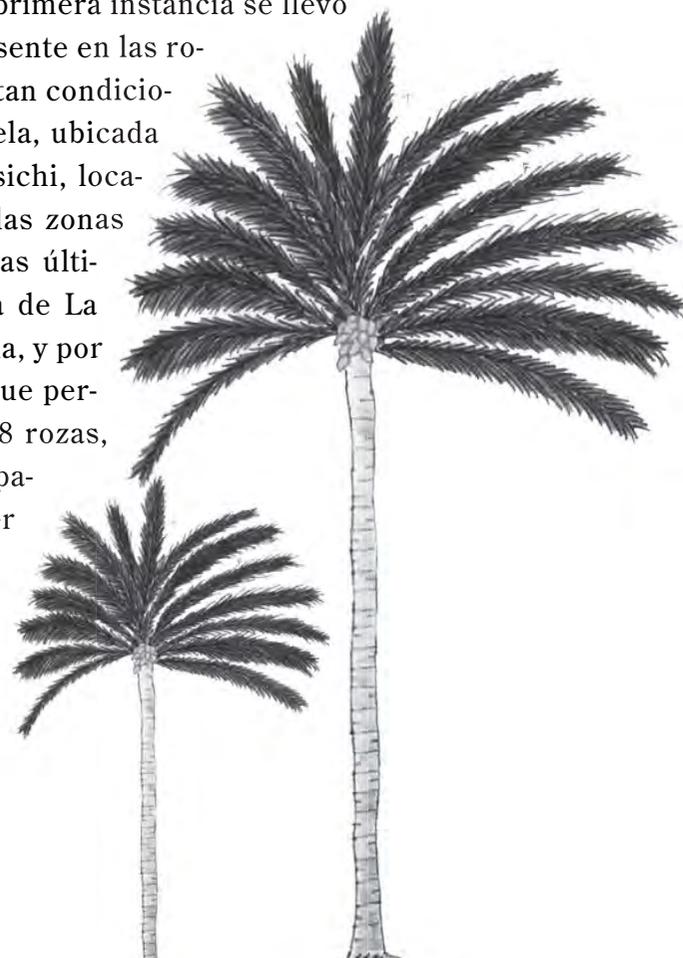
Esta sociedad presenta una marcada estratificación y no necesariamente asociada a los *eirukuus*. Se basa en la riqueza, que antaño estaba respaldada por la posesión de ganado como la forma más importante de acumulación, pero que hoy está más relacionada con las actividades comerciales tanto legales como ilegales, lo cual ha redefinido los estatus de prestigio y poder dentro de la sociedad wayuu.

Los estudios antropológicos sobre este pueblo han abarcado temas como el sistema de parentesco, la cosmovisión, los sueños, la medicina tradicional, la historia de contacto y transformación y la introducción de la ganadería, entre otros. Sin embargo, las prácticas agrícolas son apenas mencionadas por los investigadores como una de las actividades productivas.

En esta publicación se profundiza en la agricultura de subsistencia y los saberes que la acompañan, entendiendo esta actividad como parte de un entramado cultural, es decir, que ese encuentra soportada por mecanismos sociales y culturales que la posibilitan. La diversidad de cultivos que los wayuu han logrado desarrollar con esta práctica tiene una gran importancia para la subsistencia y la calidad de vida, además que conforman un acervo significativo de conocimiento y manejo para otras regiones del mundo que enfrentan procesos de desertificación.

La investigación que aquí se presenta se origina en un interés compartido entre el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, la Universidad Externado de Colombia y Tropenbos International Colombia por los sistemas agrícolas tradicionales y su importancia para la conservación de la agrobiodiversidad, respondiendo a la preocupación por las amenazas que se ciernen sobre estos sistemas, los cuales tienden a desaparecer a nivel global debido al desarrollo de la agricultura moderna. El llamado al estudio de estas prácticas tradicionales agrícolas surge tanto desde la antropología como desde la agroecología. Autores como M. Altieri (1988) han señalado la importancia de estos sistemas, de los principios y procesos que los sustentan, de su aporte a la preservación de la diversidad, de su continuidad en el espacio y el tiempo, de la utilización óptima de recursos y espacios, de la conservación y/o manejo del agua que tienen y del control de la sucesión y provisión de protección a los cultivos. La práctica agrícola wayuu, como se evidenciará en este libro, es una buena muestra de la complejidad de estos sistemas tradicionales.

La investigación tuvo dos momentos distintos, en primera instancia se llevó a cabo una caracterización de la biodiversidad presente en las rozas wayuu en cuatro zonas distintas, que representan condiciones biofísicas y climáticas distintas: Cabo de la Vela, ubicada sobre la costa, con una pluviosidad muy baja; Kasichi, localizada en cercanía de Maicao, representativa de las zonas de sabanas interiores; y Siapana y Nazareth, estas últimas ubicadas en las estribaciones de la Serranía de La Makuira, situada la primera a sotavento de la misma, y por lo tanto más seca, y la segunda, a barlovento, lo que permite una mayor humedad. Se visitaron en total 58 rozas, término con el que los locales denominan los espacios dedicados a la agricultura, con el fin de hacer un inventario de la diversidad de plantas que se encontraban en cada lugar. Esta labor se complementó con detalladas entrevistas a los dueños o dueñas de estas rozas, en las que se indagaron



temas como las prácticas y saberes agrícolas, la territorialidad, la propiedad y la historia particular de cada roza, el manejo de las semillas y el uso de la cosecha.

En cada sitio se llevó a cabo un taller con la comunidad con el fin de debatir el estado de la agricultura y las exigencias actuales en este campo. Estos ejercicios mostraron tanto la importancia que tiene para los wayuu la agricultura y sus productos, como la preocupación por el decaimiento de esta práctica. En la región de La Makuira, los participantes hicieron énfasis en la necesidad de retomar un antiguo ritual ya en desuso desde hace varias décadas y asociado con la agricultura, el *Ka'ulayawaa*, también conocido como el Juego de la Cabrita.

En un segundo momento, se brindó apoyo para la ejecución y documentación de este ritual en el poblado de Siapana, haciendo uso de la etnografía y la documentación fílmica destinada a los procesos de educación propia de la comunidad wayuu. El haber presenciado este ritual permitió tener un mayor acercamiento a los referentes simbólicos, sociales y económicos implicados en la agricultura.

En este libro se recogen los resultados de estos dos momentos de investigación en seis capítulos básicos. El primero trata del territorio y la territorialidad en relación con la agricultura, el segundo acerca de las actividades productivas y su correlación con la agricultura, haciendo mención a la pesca y cacería, a la recolección, el pastoreo, el trabajo asalariado y las actividades comerciales. En el tercer capítulo se aborda el ciclo anual y las prácticas culturales agrícolas, definidas por las escasas lluvias. En el mismo capítulo se incluye la tipología de rozas, la cual depende de la oferta hídrica y demuestra una observación y aprovechamiento de este escaso recurso, además de caracterizar las distintas fases del cuidado de las rozas. El cuarto capítulo aborda la biodiversidad presente en las rozas, la distribución de cultivos por zonas, la variación de la diversidad en el tiempo, los distintos usos de los productos y el estado de esta diversidad agrícola. En el quinto capítulo

se presenta el Juego de la Cabrita, o *Ka'ulayawaa*, haciendo referencia al origen y las distintas fases de este ritual y mostrando su relación con la cosmovisión y la organización social. En el capítulo final se expone un balance del estado actual de la agricultura entre los wayuu, las amenazas que se ciernen sobre la práctica hortícola tradicional y, al cierre, se hace un llamado a considerarla desde las políticas públicas tanto del Gobierno como de las mismas comunidades.



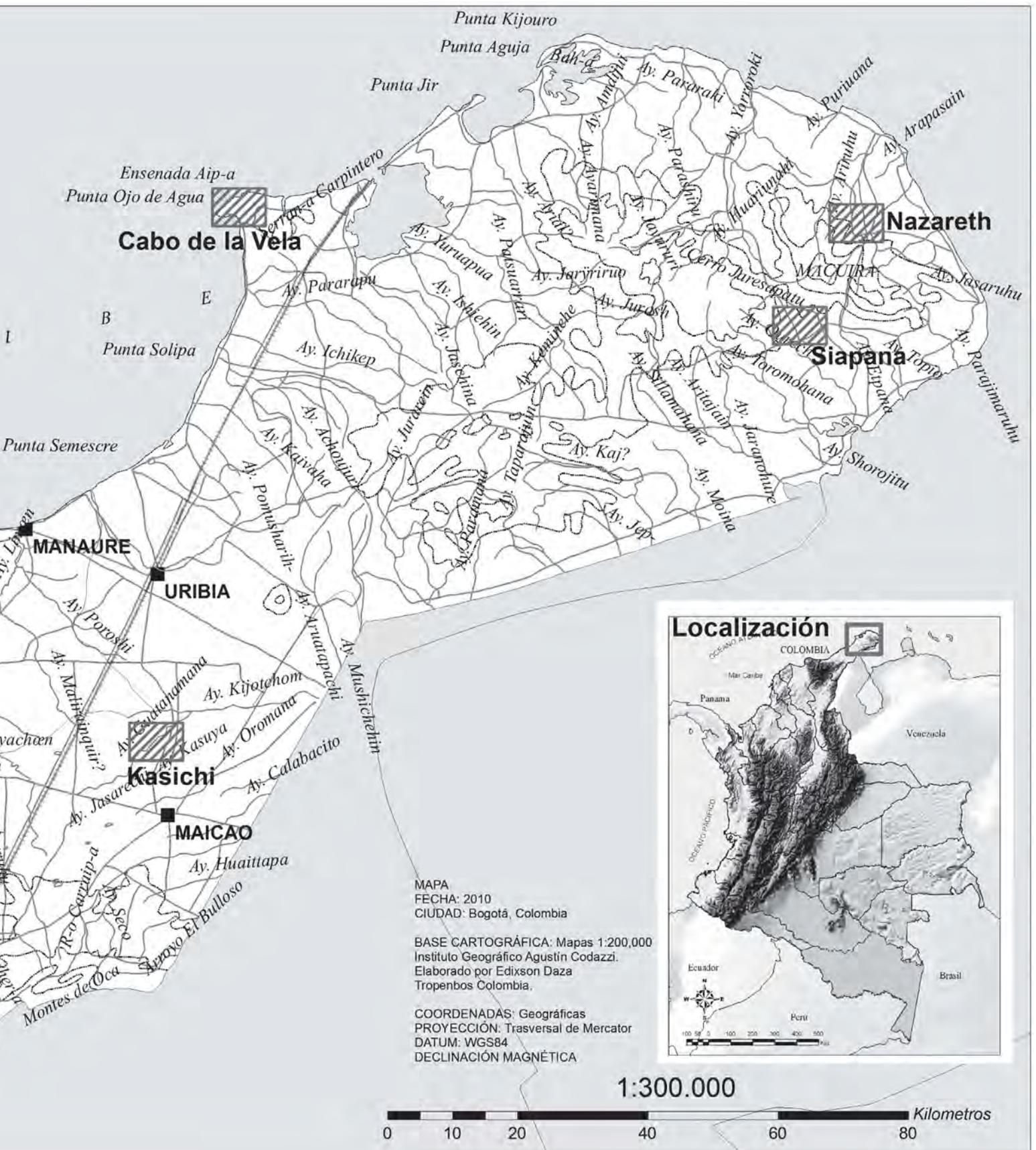
Fueron muchas las personas e instituciones que contribuyeron al desarrollo de este estudio. Queremos agradecer al Instituto Alexander von Humboldt y, en especial, a Inés Cavelier, la entonces coordinadora del Programa de uso y valoración de la biodiversidad: su entusiasmo e interés por los temas de la agrobiodiversidad dieron origen a esta indagación en territorio wayuu. Al biólogo Andrés Montes quien colaboró en la recolección y determinación de las plantas halladas en las rozas. Agradecemos a la Universidad Externado de Colombia pues por su apoyo pudimos dedicar nuestro tiempo investigativo a esta labor, y en especial a Lucero Zamudio, quien se mostró siempre interesada en los resultados de nuestras indagaciones; también a los entonces estudiantes, Bernardo Pinilla y Remedios Uriana, quienes llevaron a cabo parte de los inventarios de las rozas. A Tropenbos International Colombia y su director Carlos Alberto Rodríguez le agradecemos por su acompañamiento y aportes en las discusiones. Al Parque Nacional Natural Makuira, y en especial a su entonces directora María Fernanda Acosta y los funcionarios wayuu: sin el apoyo y entusiasmo de este equipo hubiera sido imposible llevar a cabo las actividades investigativas. A Catalina Garcés y Federico Arbeláez, quienes con gran entusiasmo y dedicación se encargaron de la filmación de *Ka'ulayawaa*. Al médico Ramiro Uribe, director del Hospital Indígena de Nazareth, quien nos brindó todo su conocimiento sobre la sociedad wayuu y su generosa hospitalidad.

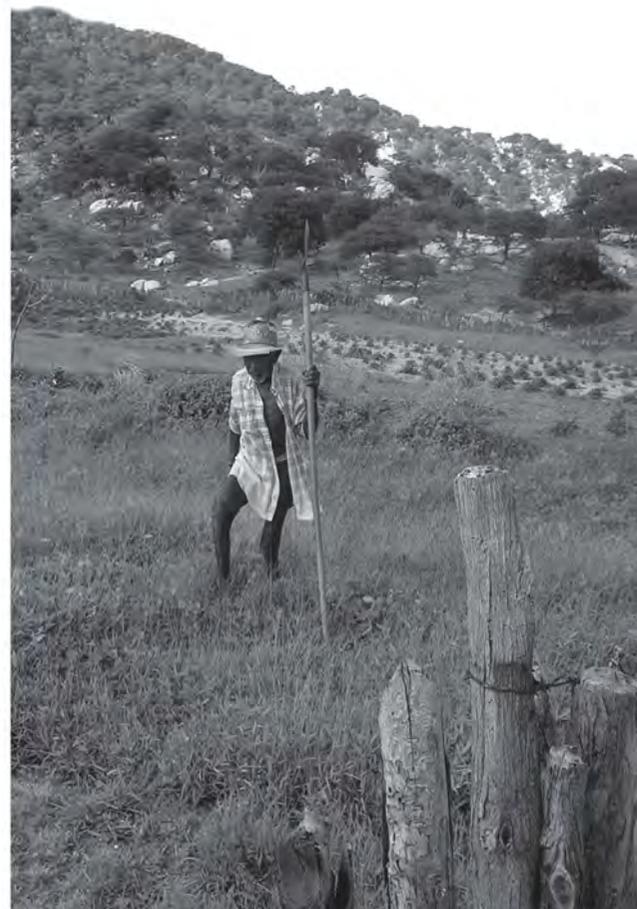


Queremos igualmente agradecer profundamente a las comunidades wayuu, a los dueños y dueñas de las rozas que visitamos, a los cantores del *Ka'ulayawaa* y todos sus asistentes por habernos permitido compartir sus vidas y algunos de sus conocimientos agrícolas, aspecto donde está centrada la mirada que aparece en este documento sobre la sociedad wayuu. Esta publicación pretende aportar a las dinámicas sociales de recuperación de los saberes y prácticas locales asociadas a la agricultura para promover su difusión y uso a nivel étnico y regional con el fin de contribuir al fortalecimiento cultural.

Como *alijunas* esperamos haber sido fieles a las informaciones que nos suministraron los wayuu que participaron en estos procesos y confiamos en poder reflejar el trabajo colectivo realizado con ellos en este libro que busca documentar la importancia de los saberes wayuu asociados a sus prácticas agrícolas. La intención es enviar señales claras al Estado y la academia sobre la necesidad de valorar y proteger, política y territorialmente, estos importantes conocimientos tradicionales, máxime cuando hacia el futuro se ciernen sobre el territorio wayuu serias amenazas estructurales en lo económico, en lo político, en lo social y en lo biológico para la conservación de la biodiversidad asociada a la agricultura tradicional y frente a los determinantes sociales y culturales que la sustentan.

Mapa del territorio





I. Territorio tradicional, ocupación y normas culturales

Cada sociedad establece unas reglas para delimitar los derechos y deberes de cada individuo y comunidad en el acceso al entorno y sus componentes como el suelo, el agua y la biodiversidad. Estas normas son el resultado de un proceso histórico, están relacionadas con la cosmovisión, las nociones de espacio y de tiempo, y son socialmente supervisadas, en pocas palabras, conforman la noción de territorialidad.

El antropólogo Alberto Rivera (1991) señala que no existe un nombre propio en wayuunaiki para designar el territorio étnico. Generalmente se refieren a éste como *W'oumainpa'a* que se podría traducir como 'nuestra tierra' o 'nuestra patria' y que geográficamente coincide en gran medida con la península de La Guajira. Cuando los wayuu hablan sobre su territorio, diferencian tres grandes regiones que lo componen y que aproximadamente corresponden a lo que conocemos como la Alta, Media y Baja Guajira.

En la Alta Guajira diferencian varias zonas: denominan *Wüinpumüin* a la que circunda la Serranía de La Makuira, asociada con numerosos mitos. Allí se encuentra el arroyo Watkasainru, donde según su tradición oral fue el lugar de origen del pueblo wayuu. Hacia el noroccidente de esta región se encuentra la serranía que denominan *Jala'ala* (piedra dura), y hacia el suroccidente se localiza la Serranía de Kosina. Más abajo, en dirección al suroccidente, se encuentran las extensas sabanas de *Wopumüin* que por el



este se extiende hasta el Lago de Maracaibo. Para referirse a las direcciones generales de los caminos distinguen: *Anoulimüin* cuyo significado es hacia la planicie o partes bajas del suroeste, *Palaamüin* que significa en dirección hacia el mar, litoral norte y noroeste y *Jaasale'omüin* que apunta en dirección de las dunas o costa sudeste de la península (Ramírez, 1995).

La toponimia es compleja: un mismo arroyo puede ir cambiando de nombre en la medida que va atravesando distintas patrias, variados caminos, o cuando se encuentra con pozos, es decir, su designación se modifica al avanzar en un territorio y encontrarse con otros elementos distintivos de importancia. Al estudio de estos rasgos se la conoce como toponimia del paisaje y hace referencia a factores naturales, a eventos sociales, ficticios o reales, a oficios, a dialectos y a fenómenos culturales del lugar mismo; en últimas, se involucra con convenciones culturales y sociales de uso cotidiano.

Los nombres que los wayuu dan a su territorio hacen referencia a fracciones y a límites establecidos históricamente que permanecen en la memoria de los *alailaa* (mayores) y de los *pütchipü'ü* (palabreros). La definición de tales límites puede implicar desde coordenadas siderales hasta características evidentes del terreno como cuando, por señalar un caso, se refieren a «la tierra de este lado del matorral» (Rivera, 1990-1991:91).



Normas ancestrales y apropiación del territorio

La apropiación del territorio en el pueblo wayuu ha sido estudiada detenidamente por el antropólogo Wilder Guerra, quien propone tres categorías bajo la ley ancestral que permiten establecer la propiedad sobre un terreno: la precedencia, la adyacencia y la subsistencia (Guerra, 1996-1997).

La precedencia se puede observar en la ocupación continuada por parte de un grupo familiar de un determinado territorio considerado su *woumain* (patria). Cada *woumain* tiene un nombre y se asocia a un grupo familiar constituido por una serie de parientes uterinos que denominan *apüshii*. La ocupación continua se puede establecer por la presencia de un cementerio donde se encuentran enterrados la madre y sus parientes uterinos, por vestigios de una ocupación antigua como la presencia de rozas, corrales, postes para domar o sacrificar los animales, o como se pudo ver en la mayoría de rozas

de la zona de Nazareth en La Makuira, mediante la presencia de metates y manos de moler de piedra. En esta región, se observó, además, que existen ciertas especies de árboles que demarcan los linderos como el peonillo y el indio desnudo.

La adyacencia se basa en un conjunto de elementos que establecen el dominio del *apüshii* sobre un territorio como son las viviendas o rancherías, los cementerios, las fuentes de agua, las rozas, las zonas de recolección o pastoreo y, en la zona costera, las áreas de pesca y las salinas. Cada uno de estos elementos tiene nombre propio al interior de cada territorio particular.

En la Serranía de La Makuira se observó que estos territorios no son necesariamente contiguos y que entre diferentes *woumain* se encuentran franjas que son accesibles a todos los *apüshiis*. Las zonas que no tienen cercado se consideran abiertas al uso por parte de las personas de territorios vecinos. Grandes extensiones se encuentran sin cercar, sin embargo, en Siapana, ubicada en la zona Makuira, se pudo advertir que desde hace unos quince años se ha instaurado la práctica del cercamiento de extensiones de 25, 40 y hasta 80 hectáreas para uso exclusivo de un *apüshii*, el cual la destina principalmente para el pastoreo de animales.

El principio de la subsistencia “consiste en el reconocimiento social hacia un grupo familiar wayuu como explotador inveterado de unos recursos naturales adyacentes a su territorio tradicional” (Guerra, 1996-1997:32). Cuando los pozos construidos por el Estado se encuentran en un *woumain* particular, por poner un ejemplo, el *apüshii* de ese lugar mantiene un mayor control, pero los *apüshiis* vecinos pueden hacer uso de ese recurso tan fundamental en La Guajira.

Estas categorías son relativas y cualquier disputa, dependiendo de cada caso, se soluciona a través del palabrero o *pütchipü'ü*, figura de autoridad legal de la sociedad wayuu. El palabrero es delegado por el *apüshii* correspondiente y tiene la facultad de intermediar en la negociación para la solución de conflictos. En la zona de Siapana nos relataron la siguiente historia:

Un señor sembró en la serranía cerca de su roza, debajo de los árboles, pastizales para los animales y trató de hacer unas trancas por donde entra el ganado pero no lo cercó del todo. Entonces, la gente de otra casta echó sus animales para la serranía y estos entraron al pastizal. El dueño del pastizal les reclamó y les pidió que sacaran sus reses, pero los animales volvieron a entrar y él mató de la rabia una res y eso se lo cobraron. Finalmente le tocó pagar como veinte chivos. Si hubiera hecho una cerca completa hubiera sido más clara la apropiación y no se hubieran presentado estos problemas.

En otras palabras, el argumento de la subsistencia debe ir acompañado con otras evidencias de apropiación del territorio. El hecho de tener enterrados allí sus familiares muertos es fundamental para la propiedad de la tierra, aunque esta situación no siempre es definitiva y puede prestarse a problemas, como lo ilustra el siguiente testimonio:

Yo tuve un problema territorial grande con mi vecina. Hace unos años di permiso a unos parientes para realizar un segundo entierro en mi cementerio, localizado en Sipanao, como a tres kilómetros de mi casa. Estos parientes venían de Siapana donde yo vivía antes. Mi vecina se molestó y me reclamó mucho; me decía que yo no podía hacer eso porque el territorio era de los Aapūshana y no de mi clan y al otorgar permiso para un segundo entierro se podrían presentar problemas con la propiedad del territorio más adelante. Ella me pidió un pago por esta falta a la ley guajira, finalmente tuve que arreglar con ella.

En cada *woumain* se reconoce a los mayores que pertenecen al *apūshii* que gobierna sobre ese territorio como las autoridades tradicionales, denominando los *wayuu aluwatashi jau numain*, o persona que manda/representa el territorio/ tierra. También se le dice *numanjushi*, término que se traduce como ‘dueño de su territorio’. Normalmente sus parientes uterinos menores designan a este líder con el nombre de *ta’laülaa*, lo cual puede ser traducido como ‘mi viejo’, ‘mi tío materno’ o ‘mi jefe’. Él se encarga de organizar los equipos de trabajo para las diversas tareas, de armonizar las tensiones que surjan entre los residentes del asentamiento y de representar a sus parientes uterinos cuando se vean envueltos en disputas con otros wayuu (Saler, 1988:109). Esta persona también puede establecer reglas para el uso de las distintas zonas. Así, en un territorio se pudo constatar que la autoridad tradicional prohibió el uso de un tipo de cardón para las cercas porque atraía serpientes y definió reglas para el uso del pozo que era compartido por varias familias. Igualmente, esta figura cultural puede dar permiso a personas ajenas al *apūshii* para hacer uso del *woumain* así como imponer restricciones al tipo de uso autorizado.

La relación de los *apūshii* con sus *woumain* no es determinada y responde a cambios en las relaciones tanto demográficas como políticas y económicas. Un *apūshii*, como grupo residencial de hermanos, hombres y mujeres en un territorio, puede perder fuerza si en la siguiente generación nacen pocas mujeres, o si ellas, cuando se casan, se van a vivir lejos, o en el territorio del marido. A su vez los hombres pueden traer a vivir con ellos a sus esposas, contribuyendo así al establecimiento de otro *apūshii* en su propio territorio (Goulet, 1981).

Préstamo de territorio

Existen numerosos casos en los que un grupo familiar permite a otro grupo familiar establecerse temporalmente en su territorio. Uno de los casos más frecuentes es cuando se cede un pedazo del territorio por matrimonio, de esta manera llegan al territorio personas ajenas al *apüshii* con quienes se mantienen lazos de afinidad.

También existen ocasiones en que se pide en préstamo un territorio sin que existan lazos de parentesco directo. Esta demostración de solidaridad se solicita y se ofrece en caso, por ejemplo, de una persona huyendo de un conflicto o cuando se presenta una migración por extrema sequía. En principio estas situaciones no conllevan necesariamente el surgimiento de problemas, pues el que ofrece hospitalidad se encuentra ampliando su red de allegados, sin embargo, con el tiempo, esta circunstancia puede dar lugar a problemas cuando los huéspedes reclaman derechos basados en argumentos de precedencia, adyacencia y subsistencia, pero especialmente cuando se establece un cementerio.

Cuando se presentan conflictos entre las personas que ocupan un territorio, una solución puede ser que algunos se muden a otro lugar. El cultivo en terreno ajeno tiene un nombre especial: *o'onos*. Así en la zona de Sipanao, cerca de Nazareth en La Makuira, se visitó una roza que el dueño del territorio le prestó a la directora de la escuela, pero le fueron impuestas condiciones: tenía prohibido sembrar frutales o árboles de carácter permanente que posteriormente pudieran causar conflictos de propiedad.

Este préstamo se asocia con el concepto de *o'onowaa*, que es una práctica que consiste en pedir tierras prestadas durante una temporada, por ejemplo, solicitar en verano la autorización para usar una parcela de tierra sobre un arroyo con el fin de sembrar o una extensión de terreno para el pastoreo en sequía. *O'onowaa* se diferencia del término *apüshii* ya que quiere decir 'vivir arrimado', lo que implica que no permite ningún tipo de apropiación territorial.

Tener un territorio en préstamo genera tensiones, en especial cuando muere quien prestó el terreno o la persona a quien se lo prestaron directamente. Al respecto, una de las personas entrevistadas manifestó lo siguiente:

En este momento no sé qué hacer, vivo en un territorio que nos fue dado en préstamo, pero la persona quien lo prestó ya falleció y un sobrino de esta persona ya me dijo que no puedo construir nada nuevo en ese lugar. Otra persona de ese mismo clan me dice que no hay problema; pero me da susto invertir en la casa para que después tenga muchos problemas. Tengo otro terreno en un

lugar apartado, y que no es muy bueno para la agricultura, hay mucho barranco, es muy escarpado. Hace mucho no vive nadie ahí.

El pago de sangre

El derramamiento de sangre, cualquiera que sea su causa, constituye la principal trasgresión a la ley ancestral y conlleva una situación de alta gravedad que necesariamente deben resolver los *apüshiis* involucrados mediante la intervención de los *pütchipü'üs* designados para representar sus intereses en el conflicto. El fracaso en los intentos de un arreglo directo relativo a los diferentes pagos que establece la ley ancestral ocasiona la temible guerra guajira, el *kasaishiki*, que una vez iniciada es casi imposible de detener y que ha concluido, en varias oportunidades, con la eliminación física de la mayor parte de los miembros del *apüshii* enemigo. Por la temida gravedad de las consecuencias en este tipo de conflictos, como regla general, casi siempre se llega a un arreglo y sólo muy ocasionalmente se concluye en guerra.

Existe un principio de responsabilidad colectiva del *apüshii* frente al comportamiento individual de cada uno de sus miembros, de tal forma que los pagos compensatorios no se realizan a título personal: no es el individuo directamente involucrado quien debe pagar con recursos personales, son pagos colectivos del *apüshii* que se constituyen con el aporte de sus distintos miembros. Todos los parientes «húmedos» deben aportar, cada uno según sus posibilidades.

Existe la creencia errónea, ampliamente difundida entre los *alijuna*, que las mujeres wayuu son mercancías que se compran y se venden. Los pagos colectivos que se hacen entre *apüshiis* para formalizar la unión entre un hombre y una mujer podrían entenderse como procedimientos legales preventivos, pues se recoge para pagar anticipadamente la sangre que ella va a derramar durante sus partos. No es un negocio individual, ni constituye una dote; debe más bien entenderse como un pago de sangre.

Se le dice *jewawou* cuando se trata de un pago por la muerte en parto y *o'jutuu* cuando se trata de un pago por la muerte violenta de un pariente. Es importante anotar que las tierras pueden cambiar de propietario en el caso del pago por muerte.

Así, en la zona de La Makuira, existen varios terrenos que fueron dados en pago por muerte violenta, es decir, como compensación que el *apüshii* del asesino pagó al de

la víctima. Uno de los casos es el de una roza abandonada, *pesuwa*, que se reconoce porque hay muchos árboles de peonillo que forman alrededor una cerca viva y algunos aceitunos que son huella de su uso anterior. Esta tierra en particular fue entregada a otro *apüshii* en pago por un asesinato, como lo señala el siguiente testimonio:

Esto ocurrió en el tiempo que casi no había animales y en el cual este tipo de asuntos se pagaban con tierra. Esa casta no tenía comida y siempre venían a robar yuca, esto ocurrió varias veces y entonces los dueños de la roza se escondieron y esperaron al ladrón y lo mataron con flecha. Se tuvo que arreglar y dar este territorio como pago, pero las personas pertenecientes a esa casta nunca lo utilizaron. Sin embargo, si en algún momento, los dueños llegan a reclamar este territorio lo podrán ocupar.

Los testimonios señalan, también, que antes de que existiera el dinero, o incluso los animales como las cabras o las vacas, el arreglo de un conflicto se hacía mediante la entrega de parte del territorio; es lo que se conoce como *o'jotuu* (el de la caída), refiriéndose al muerto. En este caso, los nuevos propietarios tienen la facultad para hacer lo que deseen en su parcela ya sea fundar cementerios, construir casas, o sembrar rozas, entre otras posibilidades.

Un caso especial que vale la pena mencionar es el de la muerte de una mujer durante el parto. Anteriormente, cuando no había animales, el pago se hacía con tierra; hoy los pagos se realizan de múltiples formas. Esto sucede especialmente cuando la parturienta muere en territorio ajeno en condición de visitante, pues así se la considera así sea ella la esposa del dueño del territorio. *Jewawou* es el nombre del pago por esta muerte: *jewaa* es la acción de morir y *jewawou* es el pago por morir. Este tipo de compensación se da cuando los dueños legítimos del territorio entregan el lugar donde murió la persona a causa del parto, y así lo evidencia el siguiente testimonio:

Una vez una muchacha se murió en un parto y eso se cobraba. Antes cuando no había animales, no había reses con qué pagar, un viejo dijo que sólo había rozas de siembra, entonces se les dio en pago un pedazo de tierra. No había pleito en ese tiempo, le pagaron con tierra.

El pago *jewawou* implica restricciones sobre el uso de este territorio, pues no se pueden construir cementerios, sólo se permite usar el terreno para la continuación de las actividades cotidianas de la fallecida y en beneficio de sus familiares.

La compra de territorio

Finalmente, se dan también casos de compra de tierra como tal. Se trata de personas pudientes que desean, por alguna razón, abandonar su territorio original, como se relata en los siguientes testimonios:

Un abuelo mío, muy rico, llegó a esta zona huyendo porque tenía problemas en su tierra. Vino con muchos animales y aquí compró tierras y diez mujeres, dos de cada clan, y entre otras a mi abuela y a ella le compró una tierra.

Una mujer muy vieja sin marido, gente de mi carne, se aburrió y se vino con sus animales y encontró una laguna, averiguó y negoció con otra mujer de otro clan y le compró un pedazo de tierra y de laguna, y fue por sus familiares para que se instalaran en ese pedazo con ella.

En la zona de la Serranía de La Makuira frecuentemente hay acuerdos y arreglos tradicionales que permiten o prohíben la utilización temporal o permanente de estos territorios y sus recursos. Sin embargo, cabe resaltar que, aunque existe una territorialidad definida al interior de la serranía, no necesariamente el territorio está ocupado con asentamientos humanos o construcciones (Acosta, 2005).

Sin duda, el tema de la propiedad del territorio entre los wayuu constituye una cuestión de gran complejidad que requiere indagaciones mayores para poder establecer las distintas expresiones o formas locales de apropiación que se pueden encontrar en La Guajira. Esto es particularmente importante en lo que se refiere a las rozas, las cuales son un tipo de terreno que parece responder a las mismas normas que hemos señalado anteriormente, pero que también conlleva nuevas situaciones, como lo veremos a continuación.



La propiedad de las rozas

Cuando se encuentran wayuu que no se conocen entre sí, casi siempre se preguntan: «¿Dónde está tu *pesuwa* (roza abandonada)?» o «¿dónde está tu cementerio?» Es una pregunta corriente, y sin embargo, la cuestión de la propiedad sobre las rozas está por esclarecerse aún. Para el antropólogo Otto Vergara, la roza es propiedad de un

hombre que otorga el derecho a sus hijos para trabajar porciones del terreno (Vergara, 1987); mientras que Benson Saler señala que no existen reglas permanentes siempre válidas que indiquen cómo está organizada la propiedad en sí, ni la tenencia de la tierra en particular (Salser, 1988).

Habitualmente se considera que los wayuu son matrilocales¹ y se reconoce el parentesco principal por descendencia uterina, por parte «húmeda» como lo llaman localmente; no obstante, según pudimos observar, esto no es una regla fija como tampoco lo es la herencia de las rozas al interior del territorio de un *apüshii*. Al parecer la propiedad de la tierra cultivada tendría en la ley ancestral un tratamiento especial diferente al contemplado para el conjunto del *woumain* del *apüshii*.

Cada *apüshii* pertenece a un *eirukuu*, denominación que hace referencia a la metáfora de la carne. Existen más de treinta ‘nombres de carne’, adquiridos por matri-filiación. Estos *eirukuus* no son localizados, ni tampoco corporados. Se pueden encontrar representantes de cada uno de estos grupos por toda La Guajira, y las personas se pueden casar tanto dentro como fuera de su *eirukuu*. Sin embargo, los *apüshii* del mismo *eirukuu* o clan reclaman una afinidad especial entre ellos y tienen ciertas obligaciones con sus homónimos, aunque no se trata de lazos de reciprocidad ni de solidaridad económica, política o social cuando se trata de cumplir con las obligaciones que impone la ley ancestral. En consecuencia, la pertenencia a un mismo *eirukuu* no implica compartir territorio pero puede ser un motivo para solicitarlo en préstamo.

En principio, la roza se hereda por la línea materna. Son frecuentes testimonios como el siguiente:

Mi nombre es Ema, esa roza me la dejó mi abuela, se la dejaron a mi abuela; como yo comía de esa roza desde pequeña, ahora que estoy grande me sigo alimentando de ella. Mi abuela se la dejó a mi madre y ahora va a ser mía.

Otros testimonios son también usuales:

La roza se hizo en ese lugar porque era del papá de mis hijos, ahora es mía porque él ya no vive, el día cuando yo me muera va a ser de mis nietos.

Ese lugar es de donde salió la familia de casta *Jaya'ariyu* y que hoy se le conoce como *Mekijanao*, que quiere decir ‘familia sin origen’, antes era un lugar sagrado y esa roza fue construida ahí porque a mis abuelos les fue ordenado por sus sueños.

Yo soy Aapüshana, la dejó mi papá de casta lipuana, estaba ahí antes que yo naciera.

Mi nombre es Germán, mi clan es Uliana, mi territorio es éste aunque no sea mi territorio de origen, es mi territorio porque ahí nací, ahí está mi roza, es una roza tan vieja que la cosecha que da no es buena. Yo tengo esa roza ahí porque un hermano de mi padre me la regaló.

Cuando se presenta un matrimonio pueden suceder varias situaciones. En algunos casos, la pareja recién establecida se va a vivir con los padres de la muchacha. En este caso, según uno de los entrevistados en la zona de La Makuira, para poder abrir una roza, le piden permiso al suegro; entonces éste le puede dar parte de una roza ya establecida o permiso para abrir una propia. Cuando el suegro le hace un préstamo al yerno se llama *anapaja mma*. Si mueren los suegros, y éstos han prestado un terreno, generalmente se presentan problemas que las parejas solucionan estableciéndose en el territorio del marido o buscando un nuevo espacio para fundarse. La regla general es que el mayor hereda el territorio a sus sobrinos, es decir, a los hijos de sus hermanas.

También es posible que la pareja opte por una residencia en el territorio del hombre. En este caso, los hijos terminan viviendo en el territorio uterino del padre. A este parentesco se le llama *o'upayuu*, y dicha pareja se puede llegar a convertir en heredera del terreno (Saler 1988).

Durante el trabajo de campo se recogieron varios testimonios que dan cuenta de los conflictos y de la flexibilidad normativa que permite a las personas moverse e ir buscando las opciones más favorables para su subsistencia. En Kasichi uno de los entrevistados relató lo siguiente:

Esta roza la establecí hace sesenta años, cuando llegué a vivir a esta rancharía yo tenía unos veinte años. Era un lugar muy bueno, muy húmedo porque hay una laguna al otro lado de la roza y cuando llueve se acumula mucha agua. Durante una época abandoné la roza porque tenía muchos conflictos con las otras familias. Luego regresé con otra esposa y otros hijos. Mientras tanto otra señora vivió en este lugar, ella andaba buscando un sitio para sus animales. La dueña del territorio, al ver que ella tenía muchos animales, la despidió. Después de un tiempo y a través de la intermediación de parientes maternos pedimos volver a este lugar y nos dieron acceso otra vez a la roza. Cuando volví encontré el lugar bien destruido pero lo mandamos arreglar y con la

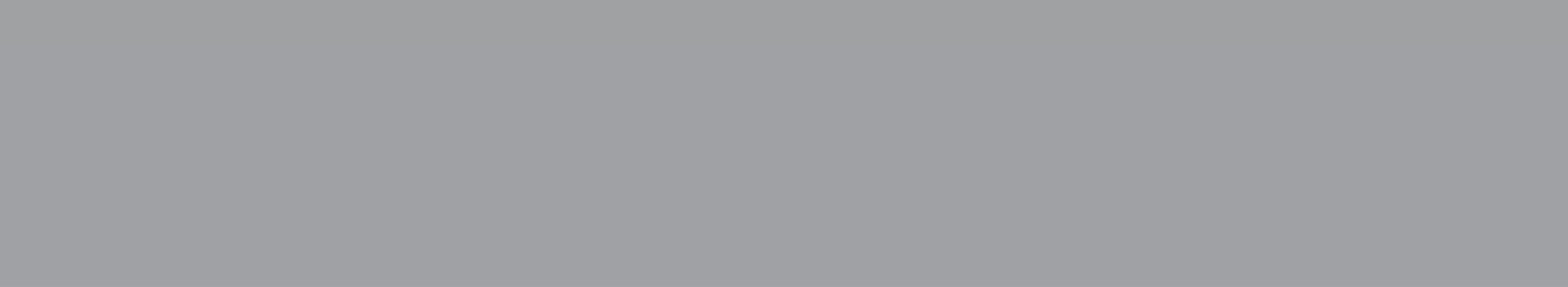
ayuda de los sobrinos y las personas que nos ayudaron a establecernos aquí volvimos a sembrar y estamos muy contentos.

Otra forma de apropiarse de un espacio sin el consentimiento de los dueños es cuando se presentan situaciones de guerra: se pueden tomar por la fuerza las plantaciones de un arroyo, de los ojos de agua, de ciertos caminos y otros espacios territoriales.

Si bien existen algunas incógnitas en cuanto a las reglas de acceso al territorio es claro que funcionan bajo una cierta flexibilidad que le permite a este pueblo acoplarse a los cambios demográficos, a enfrentar el estrés ambiental y a responder a la estratificación socioeconómica. Esta normatividad se pone en juego teniendo en cuenta tanto el parentesco, elemento ordenador de la vida social y cultural de los wayuu, como la historia particular de los clanes en relación con el lugar, y por supuesto, siempre bajo la luz de la ley wayuu.

Hasta el momento, es evidente que las formas particulares de ocupación, propiedad, normatividad cultural permitió al conjunto de etnias que hoy conocemos como el pueblo wayuu su desarrollo demográfico y cultural en un medio agreste y de climas adversos y el uso sostenible de un vasto territorio. Su fortaleza cultural se encuentra firmemente anclada en el paisaje, en los cerros, pozos, serranías distantes, cementerios y rozas; esto es lo que le ha permitido perpetuar su peculiar organización social e imponer su ley ancestral aún fuera de los territorios tradicionales. No obstante, es importante señalar que la ocupación y la herencia ancestral de este territorio étnico se encuentran seriamente amenazadas en la actualidad.



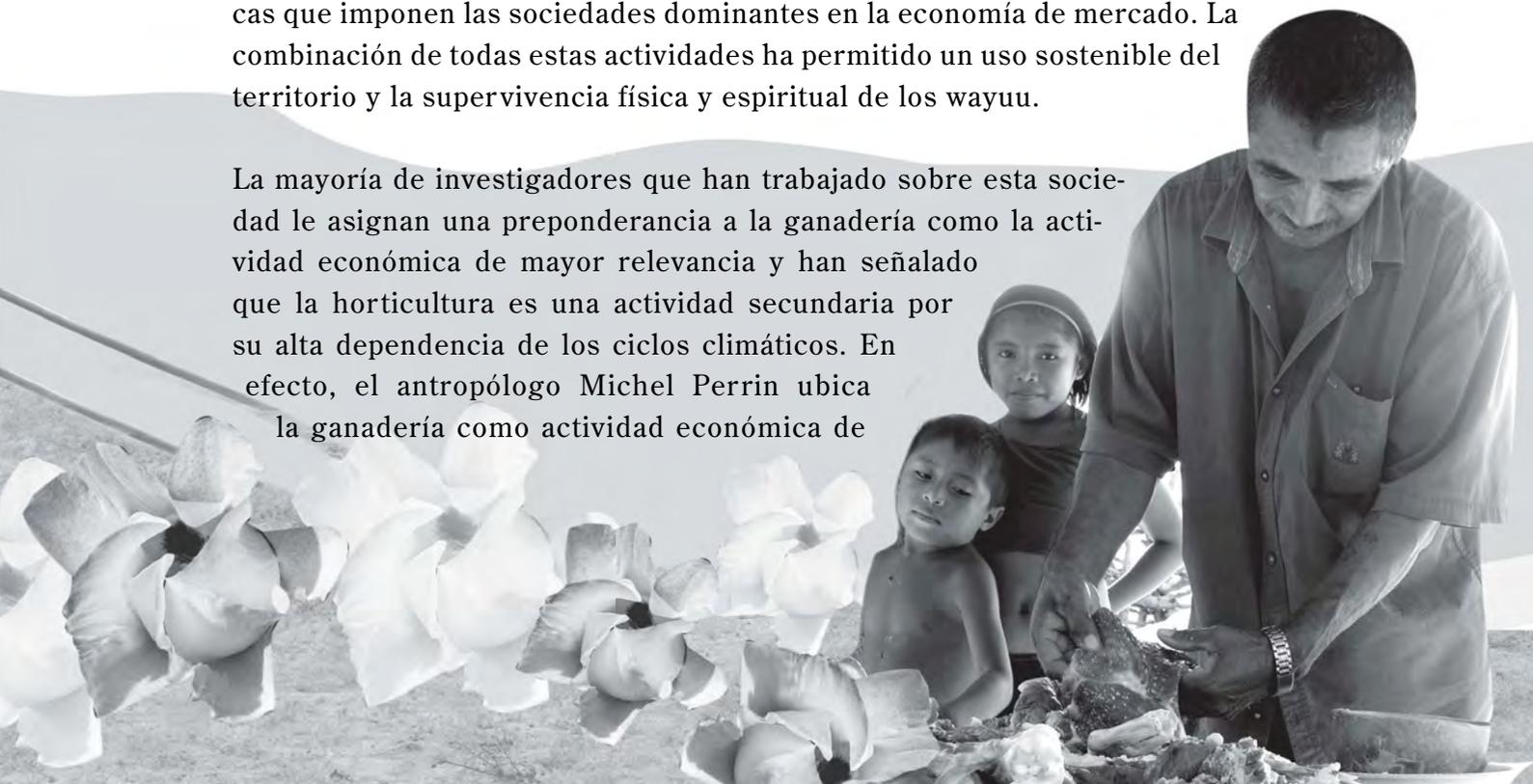


II. Cultura y actividades productivas

La roza forma parte de un manejo cultural del territorio en el que tienen lugar distintas actividades productivas. Su nivel de importancia para la subsistencia ha variado como consecuencia de las condiciones particulares de su desarrollo histórico y de la profundidad del conocimiento ancestral del entorno dispuesto para adaptarse y perdurar como pueblo en las condiciones ecológicas del territorio ancestral.

En este territorio, su espacio de vida, se desarrollan múltiples actividades productivas dependiendo de los ciclos climáticos, de los recursos disponibles, del lugar de residencia de los miembros de las familias y su estatus socioeconómico dentro de la sociedad wayuu, y dependiendo también de las condiciones sociales y económicas que imponen las sociedades dominantes en la economía de mercado. La combinación de todas estas actividades ha permitido un uso sostenible del territorio y la supervivencia física y espiritual de los wayuu.

La mayoría de investigadores que han trabajado sobre esta sociedad le asignan una preponderancia a la ganadería como la actividad económica de mayor relevancia y han señalado que la horticultura es una actividad secundaria por su alta dependencia de los ciclos climáticos. En efecto, el antropólogo Michel Perrin ubica la ganadería como actividad económica de



lando además que el ganado constituye uno de los principales valores simbólicos de estatus y en el pago de compensaciones e, incluso, es la vía principal de ingreso monetario para la compra de alimentos básicos como la sal, el azúcar y el café; mientras que la caza y la pesca las considera actividades económicas secundarias. En cuanto a la horticultura menciona la siembra de una roza familiar en la cual se plantan, en las primeras lluvias, algunos productos como el maíz, la yuca, diferentes clases de frijoles, melones y patillas para concluir que la horticultura es una actividad limitada pues su aporte a los recursos alimenticios se realiza solo durante dos o tres meses (Perrin, 1980). Por su parte, Vergara señala que los wayuu tienen una economía mixta, pues ninguna de las fuentes de subsistencia es suficiente en cada estación, lo que requiere combinar actividades según las distintas épocas del año (Vergara, 1987).

El énfasis que los investigadores actuales han dado al pastoreo, a la economía informal y al trabajo asalariado como las fuentes más importantes de la producción wayuu contemporánea deja de lado, hasta cierto punto, la importancia cultural que tienen la horticultura, la manufactura de artesanías, la caza y la recolección para comprender mejor la relación integral de este pueblo con el territorio, con los recursos naturales y con la vida social.

A continuación queremos reseñar algunas prácticas socioculturales relacionadas con la producción agrícola y otras actividades productivas como la recolección, caza, pastoreo, elaboración de artesanías, pesca y trabajo asalariado. Más que una descripción de la economía étnica queremos privilegiar sus relaciones culturales y resaltar la relevancia que el conocimiento ancestral tiene para el uso de la biodiversidad en el territorio wayuu.

La agricultura

La horticultura wayuu, como se la conoce hoy en día, es el resultado de una historia de contactos culturales de los cuales se tiene escaso conocimiento. Los datos etnohistóricos sobre el origen de los ancestros de este pueblo, cuya familia lingüística es la arawak, señalan que se trataba de un grupo humano que migró desde las selvas del oriente venezolano, expulsado probablemente por otros grupos étnicos.

La tradición oral habla sobre como “sus ancestros llegaron a la península del Oriente desde una lejana y rica tierra, lo que coincide con la distribución actual de la familia lingüística arawak en las tierras bajas de la hoya amazónica y del Orinoco” (Rivera,

1991:98). La misma tradición señala que en las nuevas tierras los ancestros encontraron gente relacionada con los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta, a quienes expulsaron o con quienes se mezclaron al arribar a la península.

Cuando llegaron los españoles al territorio de La Guajira, según señalan los cronistas de Indias, habitaban en la península varios grupos indígenas, entre otros los caquetíos, makuiras, cosinas, guanebucanes y paraujanos. Los cosinas, que ocuparon la parte central de la península, eran grupos cazadores y recolectores, mientras que el resto de grupos practicaban la horticultura como principal fuente de sustento. “En el curso de los siguientes trescientos años, esos grupos diversos adquirieron una sola identidad a medida que se convirtieron en pastores pero conservaron prácticas tradicionales hortícolas y cazadoras y recolectoras” (Picon, 1983). Rivera señala que “en el siglo XVI la recolección y la caza involucraban a la mitad de los habitantes de la península, la pesca a una cuarta parte y el resto se dedicaba a la agricultura” (Rivera, 1991:87-98).

Esta historia de hibridación cultural, según los pocos datos arqueológicos e históricos existentes, casi todos ellos en referencia a la Baja Guajira, señalan que la horticultura era una práctica que tenía lugar desde tiempos prehispánicos.² Los habitantes de la península fundamentaban su actividad productiva de subsistencia entre la caza, la recolección y la agricultura³, ésta última basada primero en el cultivo de la yuca y, un poco más tardíamente, en el de maíz, como resultado del contacto con los pueblos que habitaban en las estribaciones orientales y sur orientales de la Sierra Nevada de Santa Marta.⁴

Las descripciones de Esteban Martín⁵, quien fuera el intérprete de lenguas indígenas de la expedición de Alfínger a esta región en 1534, hacen mención de cultivos de maíz, yuca y algodón en la Baja Guajira. La importancia de la agricultura como actividad económica se transformó sustancialmente con la llegada de los españoles a la península: fueron ellos quienes introdujeron en la zona la ganadería a mediados del siglo XVI, lo que produjo que cien años después casi una tercera parte de la población se dedicara a esta actividad y que, para el siglo XIX, más de la mitad de la población realizara labores de pastoreo.

Es interesante anotar que, como lo afirma Barrera, es un tanto *sui generis* que “una sociedad pastoril posea una forma matrilineal de parentesco, cuando ésta es más propia de sociedades agrícolas” (Barrera, 2000:98). Picon ve en este hecho la conservación de un rasgo de los grupos prehispánicos que de alguna manera llegaron a ser hegemónicos en el proceso de conformación de la etnia wayuu (Picon, 1983). Esto sin duda también está relacionado con la importancia cultural y social que tiene la práctica agrícola en la cultura wayuu.

Hoy el trabajo hortícola tradicional, si bien contribuye en menor medida a la economía familiar frente a otras actividades económicas, es una actividad importante para el uso y manejo del territorio, para las relaciones sociales entre sus miembros y para de la supervivencia material y cultural del pueblo wayuu.

La recolección

La recolección de frutos y hierbas silvestres en tiempos anteriores se realizaba con mayor frecuencia e intensidad que en la actualidad, pero aún hoy las personas entrevistadas manifiestan tenerla como parte de sus tareas cotidianas o, por lo menos, mencionan que tiene gran importancia para la alimentación y en la cultura tradicional de la salud. Esto es particularmente notorio entre quienes viven alrededor de la Serranía de La Makuira, dada su gran variedad de plantas útiles frente a las cuales han desarrollado un conocimiento ancestral de alta especialización.

La actividad recolectora parece estar asociada a tres factores: la alimentación de subsistencia, la cultura material y la cultura tradicional de la salud. Entre alimentos, plantas medicinales, fibras y materiales de construcción, los wayuu obtienen unos cien productos de recolección. Estas labores productivas se realizan dependiendo de las condiciones que brinda el desierto; algunos de los productos silvestres se dan estacionalmente y otros están disponibles todo el año, pero es claro que la actividad recolectora se intensifica alrededor del mes de mayo en toda la Alta Guajira.

Entre los productos de recolección más utilizados para la alimentación están el fruto del cardón (*yosü*), la tuna (*jayajaya*), las cerezas silvestres (*jaipei*), la aceituna (*iruwa*), la caraota de monte (*kayawat*), el frijol de La Makuira (*palemsa*), el corazón del cardón (*wayamui*) la uva silvestre (*shoo*), los frutos del trupillo (*ai'pia*), la zanahoria de monte (*palilla*), los frutos del guamacho (*siichi o moco-chira*), las variedades de yuca silvestre de la cual comen sus hojas y sus raíces (*wayamara, jitsü, uchipana y matupala*), el jobito (*coushot*), el mamón (*kanewa*), el marañón (*kaujil*), algunas ranas (*wasipunu*), una variedad de gusano (*pit*) y dos de cactus (*jassaz y paruruwa*).

Además, existen productos de recolección que no son alimentos pero que son indispensables para el mantenimiento de la vida material y cultural. Entre ellos está el *yotojolo*, corazón del cardón seco que sirve para hacer cercas, paredes o techos y otras plantas del desierto como el *jihí* y la pringamoza (*yawa*).

En cuanto a la recolección de plantas medicinales el panorama de uso es aún mayor puesto que la cultura tradicional de la salud no sólo tiene como uno de sus componentes la utilización de hierbas medicinales, sino además de otros procedimientos y prácticas terapéuticas. Es quizás en este aspecto en el cual los wayuu concentran hoy su actividad recolectora. Según la investigación del Hospital Indígena de Nazareth en la Alta Guajira en la cual se recolectaron 44 plantas medicinales, es evidente una mayor frecuencia de uso en la tua tua (*aichuwua*), la bija roja (*paliise*), la maravila (*usula*), la cola de alacrán (*jetutze*), la *anuwana*, la *mashula*, el achiote, el jobito (*kousholu*), el matarratón (*maataraton*), el trupillo (*ai'pia*), el dividivi (*ichi*), la tuna (*jaanuche'e*), el aceituno (*irrua*) y la cereza (*jaipai*).

A medida que los wayuu se insertan en actividades propias de la economía capitalista y con el consecuente cambio alimentario, esta tarea ha ido perdiendo la importancia que tenía. Si bien la recolección de frutos y plantas silvestres ha disminuido como actividad económica de subsistencia, el amplio reporte y conocimiento sobre la misma indica que esta disminución es relativamente reciente, particularmente en productos meramente alimenticios, mientras que los recursos medicinales continúan teniendo gran importancia. Esta observación se confirma al constatar el amplio mercado de plantas medicinales wayuu que existe en Maicao.

La disminución en la actividad de recolección es atribuida a la desaparición de algunos productos y a la dificultad para encontrarlos hoy en día y, especialmente, al cambio ocurrido en las costumbres alimenticias. Además de estas razones, el trabajo de recolección parece percibirse como inferior, propio de los *mojuse* wayuu, creencia arraigada en las formas de organización social que existían antaño en la cual prevalecían relaciones de dependencia de los indígenas pobres a los ricos, en las que los primeros recolectaban los productos del monte para sus patronos de mayor jerarquía social. Otro argumento adicional para explicar la disminución de esta práctica fue expuesto durante un taller realizado en la región de Siapana en La Makuira, en el cual los participantes señalaron que los niños y jóvenes, quienes en antaño participaban en esta labor, hoy se encuentran estudiando y no disponen del tiempo necesario, además que han perdido interés por esta actividad.

Frente a la disminución en la recolección de productos silvestres se pudo observar que los habitantes de la región han desarrollado una estrategia de domesticación, sembrándolos dentro de las rozas o en sus alrededores para garantizar el acceso a ciertos productos que antiguamente recolectaban. En la gran mayoría de las rozas visitadas, sobre todo en las de la zona de La Makuira, se encontraron plantados productos de recolección, como se ilustrará detalladamente en la caracterización de la biodiversidad observada en las rozas.

La pesca y la cacería

La pesca es una actividad exclusiva de las comunidades, denominadas *apalainshi*, ubicadas frente a las costas. Según las personas consultadas existe una amplia relación entre los wayuu que viven en el interior de la península y los que habitan las zonas costeras, relación que tiene su arraigo en el parentesco y en las redes sociales de intercambio, y que se manifiesta, entre otras cosas, en el constante trueque de los productos de la roza por pescado. En la zona del Cabo de la Vela, la pesca es la principal fuente de sustento y la agricultura es una actividad marginal debido a las condiciones ecológicas de esa zona, lo que ocasiona un mayor intercambio de pescadores con agricultores que en las otras zonas estudiadas.

Algunos de los entrevistados señalaron que en tiempos antiguos, y probablemente también en la actualidad, cuando se presentaban largos periodos de sequía, los pescadores se movían con sus rebaños hacia el interior de la península, especialmente hacia la Serranía de La Makuira, y pedían permiso a los dueños de los territorios para permanecer allí junto con sus rebaños hasta que volvieran las lluvias. A cambio del préstamo del territorio, sus dueños recibían pescado en la época de lluvias cuando los pescadores volvían a las playas.

Antiguamente, otra de las actividades de subsistencia en la región era la cacería, pero hoy en día está prácticamente abandonada. La gradual desaparición de ésta, según los entrevistados, tiene sus razones en el olvido de la práctica, la falta de tiempo, los cambios en la dieta y la reducción del número de especies de caza por los cambios ecológicos y la introducción de armas de fuego. Sin embargo, en la actualidad se cazan conejos, iguanas, palomas de monte, aves de menor tamaño y machorros; y los viejos todavía recuerdan la caza de venado, jabalí, matabacán, zainos y zorros.

En uno de los talleres realizados por la Dirección del Parque Nacional Natural Makuira los ancianos señalaron que “si una persona abusaba con la caza le salía el espíritu de los animales en fantasma. En los tiempos pasados cuando había muchos venados, que era la caza más practicada, al cazador se le aparecían los venados en fantasma” (Acosta, 2005. Anexo 7.2:12), lo cual evidencia la existencia de ciertos factores culturales de control ecológico en el uso de los recursos, como ocurre en muchos otros pueblos indígenas.

Si bien se han disminuido las actividades de cacería, en las rozas es común la utilización de trampas para animales de monte y pájaros, que son muy apetecidos en la alimentación de los locales, situación que convierte estos espacios en áreas de interés para conocer otros usos extractivos de la biodiversidad.

El pastoreo

La actividad productiva de mayor visibilidad para el visitante es el pastoreo. Su introducción en el territorio wayuu fue realizado por los europeos durante el siglo XVI y generó cambios sustanciales en la organización social, en la situación demográfica y en el uso del territorio.

Según Rivera (1985) “la economía de pastoreo ofreció la posibilidad de mantener una población mayor..., a la vez que permitía la explotación de zonas donde sólo la caza y la recolección eran posibles hasta entonces”. Saler (1988), por su parte, ha señalado que la introducción del ganado vacuno, equino, mular, asnal, ovino y caprino presionó para la expansión del territorio wayuu hacia áreas del interior y al sur de la península, lo que probablemente contribuyó al aumento de la población.

La posesión de ganado fue convirtiéndose paulatinamente en signo de poder y riqueza, generando y acentuando las jerarquías en la sociedad wayuu. “Antiguamente, los animales estaban en manos de pocas familias que tenían el control económico y social sobre aquellos que no poseían animales. Debido a que el pastoreo era la principal fuente de sustento y de prestigio, las personas que no tenían rebaños se convertían en dependientes de las personas que sí los poseían” (Uribe y Arbeláez, 1996: 9).

La adopción de esta actividad productiva y la forma en que combinaron los distintos tipos de actividades como caza, recolección, agricultura y pastoreo para movilizarse espacialmente en el territorio, permitió a ese conjunto de etnias que hoy conocemos como el pueblo wayuu, desde mediados del siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XIX, aprovechar de manera exitosa las condiciones precarias que ofrecía un medio semidesértico.

Pero esta forma de ocupación del territorio y de adaptación al medio ambiente desértico se vio afectada por otras condiciones derivadas de su relación con la sociedad mayor, como fue el apoderamiento por parte de grandes hacendados de los amplios territorios de pastoreo en el sur y centro de La Guajira, la migración a Venezuela como consecuencia del auge de la industria petrolera que captó la fuerza de trabajo necesaria para los desplazamientos del ganado en épocas de sequía (*oounejain*) y las enfermedades epidémicas, como la encefalitis equina venezolana, que diezmaron los rebaños reduciendo de manera considerable el número de animales.

Si bien el pastoreo sigue siendo una actividad de importancia económica y de gran significado como signo de prestigio y riqueza, la agricultura la complementa en varios sentidos. Rivera señala que, a finales del siglo XIX, los dueños de la tierra establecían

alianzas con las familias ricas y promovían activamente trueques entre ellos. Tener una roza no era tan prestigioso como tener ganado, pero la abundancia de productos agrícolas podía permitir el intercambio con las familias poderosas (Rivera, 1991).

Otra relación entre la actividad agrícola y el pastoreo consiste en el hecho de que la gran mayoría de las rozas, cuando no se encuentran en producción, durante los meses secos del año, son una reserva de alimento para todo tipo de ganado sea bovino, caprino o caballar. El rastrojo que queda de las siembras es fuente de alimentación para los animales durante la sequía y las rozas se abren para que puedan pastar allí. Igualmente, todos los desechos de las cosechas, en especial los de maíz y millo, son suministrados a los animales una vez éstas son recogidas.

El trabajo asalariado

Uno de los fenómenos económicos de mayor envergadura y que ha transformado profundamente la estructura social del pueblo wayuu es la incorporación del trabajo asalariado como fuente de subsistencia. La gran mayoría tienen uno o varios miembros de la familia que han migrado a Maracaibo en busca de trabajo.

Este proceso se consolidó a partir de la primera mitad del siglo XX con el desarrollo de la industria petrolera venezolana en la región de Maracaibo, produciendo una altísima migración laboral forzada por los llamados reclutadores. Los wayuu eran reclutados y enviados a Venezuela para reemplazar a los campesinos en las grandes haciendas de ese país, pues las malas condiciones de trabajo y de calidad de vida obligaron a los trabajadores agrícolas venezolanos a migrar a las ciudades para vincularse en la naciente industria petrolera.

Es interesante anotar que la estratificación social que se consolidó con el desarrollo de la ganadería contribuyó de manera sustancial al proceso migratorio laboral sucedida en el territorio ancestral y que Perrin denomina la gran hemorragia humana. Anteriormente, “el carácter estratificado de la sociedad permitía a algunos wayuu ricos y poderosos aprovecharse de individuos y *apüshiis* débiles. Las deudas contraídas por los dependientes pobres eran tradicionalmente pagadas con servicios” (Rivera, 1991:104). La introducción del trabajo asalariado en centros urbanos, si bien permitió a numerosas familias contar con un ingreso monetario que logró proveer de medios de subsistencia a muchos wayuu pobres que de otra forma difícilmente habrían sobrevivido, sus condiciones laborales eran en extremo precarias.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, con el mayor desarrollo de las empresas capitalistas en Venezuela, la migración laboral dejó de ser forzada y se convirtió en una opción de libre elección. Se inicia así una migración masiva que continúa hasta el día de hoy y ocasiona un fenómeno que suscita gran interés puesto que demuestra, una vez más, la fortaleza y la elasticidad de la cultura wayuu en su proceso de adaptación a los cambios que ocurren en el conjunto de la sociedad.

Las transformaciones en la organización social, producto de la migración laboral, permitieron que los más pobres dentro de la estructura social tuvieran otra alternativa para salir de su situación. Igualmente, aliviaron la alta presión demográfica sobre un medio precario en cuanto a recursos naturales y además, gracias al éxito con que han manejado su supervivencia cultural en sus relaciones con la sociedad no indígena, han extendido la influencia de su mundo cultural y del territorio étnico a zonas que antes no formaban parte de éste.

Hace veinte años, Rivera estimaba que en Maracaibo vivían unos 25,000 indígenas asentados en barrios propios donde reproducían las formas tradicionales de vida. “Como enclaves étnicos, estos barrios son más que visibles en el mundo urbano y contrastan fuertemente con las secciones criollas de la ciudad. En ellos el lenguaje de preferencia es el wayuunaiki, la comida es wayuu, la manta wayuu es más común que el atuendo occidental. La construcción de cocinas separadas y enramadas al estilo guajiro llega al punto de que algunos barrios recientes como Las Peonías, en las afueras de Maracaibo, parecen rancherías trasplantadas desde la península” (Rivera, 1991:136).

Estimaciones censales recientes calculan que son aproximadamente 500,000 los wayuu que actualmente habitan en Maracaibo, casi diez veces más que en 1991, mientras que en el territorio ancestral permanecería apenas una cuarta parte de su población. Algunos de los humildes barrios wayuu se han transformado en más de veinte ciudadelas que circundan el centro urbano; obreros, artesanos, profesionales, académicos, ministros de estado y altos funcionarios son wayuu: su influencia cultural es creciente en el ámbito urbano y la ley ancestral continúa vigente hasta el punto de ocasionar conflictos con las autoridades municipales por los planes de desarrollo urbano que afectan sus cementerios (Múnera, 2006).

La incorporación al mercado laboral de Maracaibo ha traído consigo grandes cambios del patrón de vida en el territorio tradicional en La Guajira. Los migrantes son ante todo las personas jóvenes, y por lo tanto, muchas actividades tradicionales han perdido su recurso más importante: la gente. Muchos de los entrevistados en la presente investigación señalaron que la falta de fuerza de trabajo joven es una de las

mayores dificultades para la realización de las actividades en las rozas, que hoy se comprende como un trabajo para los miembros más viejos de las familias, con algunas contadas excepciones.

Por otro lado, esta migración laboral también ha transformado el patrón tradicional de alimentación wayuu. Uribe y Arbeláez encontraron que “la forma más usual de ayuda económica desde Maracaibo es el envío directo de arroz, aceite, café, harina de maíz, pastas y, eventualmente, dulces y enlatados. A su vez los habitantes de la península envían animales en pie para ser sacrificados y vendidos en la ciudad o también cecina (carne de chivo salada y seca) para consumo propio” (Uribe y Arbeláez, 1996:16).

A mediados de los años ochenta, la explotación de las minas de carbón de El Cerrejón, ubicadas dentro del territorio étnico, generó otras fuentes de trabajo asalariado, especialmente para aquellos que viven cerca de la zona del proyecto. Nuevas ofertas de trabajo asalariado que hoy cobran importancia son las instituciones públicas y el comercio.

Igualmente, el abandono de algunas de las rozas fue atribuido a la imposibilidad de realizar los trabajos tradicionales de cuidado y siembra de las rozas por encontrarse laborando por fuera de su territorio. Sin embargo, la roza sigue siendo importante para los ausentes migrantes, como lo ilustra el siguiente testimonio de uno de los pobladores locales:

Hay veces la gente tiene la roza abandonada porque está pendiente de la pesca u otra cosa, otros negocios, una tienda. Sin embargo, el que está fuera de aquí está pendiente de su cosecha, su roza, de remendar su cerca, aunque estén trabajando en la Compañía.

Comercio y otras actividades productivas

Desde tiempos de La Colonia, la ubicación geográfica de la península de La Guajira fue de gran atractivo para quienes se adentraban en las actividades comerciales. Holandeses, franceses e ingleses establecieron una gran actividad comercial en todo el Caribe, que para los siglos XVII y XVIII se expandió de manera considerable y puso en jaque el poder español en materia comercial y militar. El territorio de La Guajira no fue ajeno a este proceso histórico, por el contrario, se convirtió en epicentro estratégico del contrabando o comercio ilegal.

Dadas las condiciones ecológicas de la península y la casi ausencia de las riquezas minerales que buscaban los españoles en América en esa época, además del carácter aguerrido de sus habitantes, La Guajira no fue un territorio fácil para asentamientos estables de los súbditos de la Corona española. Esto permitió que los indígenas, que eran más de dos tercios de la población de la península en ese entonces, controlaran el comercio que circulaba por ese territorio. Dueños de los puertos, proveían de agua y alimentos a los barcos mercantes holandeses, franceses e ingleses quienes, además de intercambiar mercaderías de diverso tipo, los dotaban de armas de fuego. Con ellos aprendieron las artes del comercio ilegal, generando una importante fuente de ingresos, que junto con el pastoreo modificó muchas formas tradicionales de subsistencia.

La fundación de Maicao como puesto de intercambio fronterizo entre Colombia y Venezuela en 1926 y la posterior declaratoria del territorio de La Guajira como zona de puerto libre por el gobierno de López Pumarejo en 1936 contribuyeron de manera sustancial a la consolidación del contrabando como una de las formas de subsistencia para los wayuu. Ellos controlaban los puertos (Puerto López, Puerto Estrella y Portete, entre los más importantes) por donde entraban las mercancías provenientes de las Antillas Holandesas y de la misma Venezuela, y que luego eran comercializadas en Maicao.

En los años setenta, el auge del cultivo de marihuana en las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta terminó vinculando a miembros de familias wayuu en el negocio del transporte y comercialización de este producto, aprovechando su habilidad para moverse ilícitamente en el territorio guajiro y produciendo nuevos cambios en esta sociedad. El historiador José Villalba, señala que “fue una época de confusión para la nación wayuu, la plata enloqueció a mucha gente, sobre todo a los jóvenes mestizos, los hijos de wayuu. Fue una época de muchas fiestas, había mucho dinero, mucho lujo, mucha fantasía; los wayuu veían cosas increíbles. Este abrupto cambio se expresa popularmente diciendo que muchos wayuu pasaron del burro a la ranger (camionetas Ford de lujo) sin pasar por la bicicleta” (Villalba, 2008: 58).

El comercio ilegal de mercancías fue afectado de manera sustancial por la implementación de la apertura económica en los primeros años de la década de los noventa. El gobierno desarrolló activamente nuevas políticas tendientes a legalizar las mercancías y el comercio ilegal; así, los licores, cigarrillos y electrodomésticos se podían conseguir a precios iguales o menores en los mercados del interior del país. El gran auge comercial que había experimentado Maicao durante las épocas del contrabando y de la bonanza marimbera fue disminuyendo aceleradamente; del gran contra-

bando se pasó al contrabando de la miseria, alimentos y gasolina que entraban o salían del país en función de las fluctuaciones de sus precios en Colombia y Venezuela. De esta forma, al desaparecer la mayoría de mercancías ilegales, algunas redes de contrabandistas wayuu fueron progresivamente desplazando su actividad comercial hacia el narcotráfico, ya no de marihuana, sino de cocaína y heroína. En las nuevas circunstancias planteadas por las sociedades dominantes, los wayuu continuaron controlando las redes del comercio ilegal dentro de su territorio.

Estos cambios sociales, culturales y económicos vividos por el pueblo wayuu se han expresado también en la actividad de elaboración de artesanías, que antaño estaba destinada exclusivamente para el uso familiar en distintas actividades de la vida diaria o para el intercambio entre familias, pero que hoy es una creciente actividad productiva insertada en la economía de mercado.

Las artesanías, especialmente las mochilas y chinchorros, por su calidad en la elaboración y por sus diseños novedosos y bellos, se han convertido en una importante fuente de ingresos, participando hasta en los mercados internacionales relacionados con el mundo de la moda. Al igual que ha sucedido con otros aspectos de su cultura, la actividad de elaboración de artesanías que hoy se realiza en el territorio es una muestra clara de la forma cómo los wayuu resignifican su universo cultural cada vez que acceden o se enfrentan a nuevas relaciones con los *alijunas*.

La adaptación del universo cultural asociado al tejido, que surgió como producto de las relaciones con el mercado en un mundo globalizado, no sólo llevó a los wayuu a la incorporación comercial de sus artesanías en los mercados locales, nacionales e internacionales, sino que, además, a mostrarse de manera original en cada uno de estos mercados transformando los diseños tradicionales, especialmente de guaireñas, chinchorros y mochilas, según el gusto de los consumidores de cada uno de estos mercados. Así, han introducido elementos como los símbolos de empresas multinacionales, nacionales o colombo-venezolanas como Polar, Águila, Tommy Hilfiger, Nike, Adidas, entre otros, para el consumo local; nuevos diseños de flores, plantas, animales para los consumidores colombianos; mientras conservan algunos diseños tradicionales para el mercado internacional.

Si bien la venta de artesanías es un nuevo recurso económico en la región para la subsistencia, es claro que en las relaciones comerciales que se dan frente a este tipo de comercio prevalecen condiciones de desigualdad, que están marcadas por la diferencia entre el valor del trabajo artesanal comparado con los precios de los productos que impone el mercado.

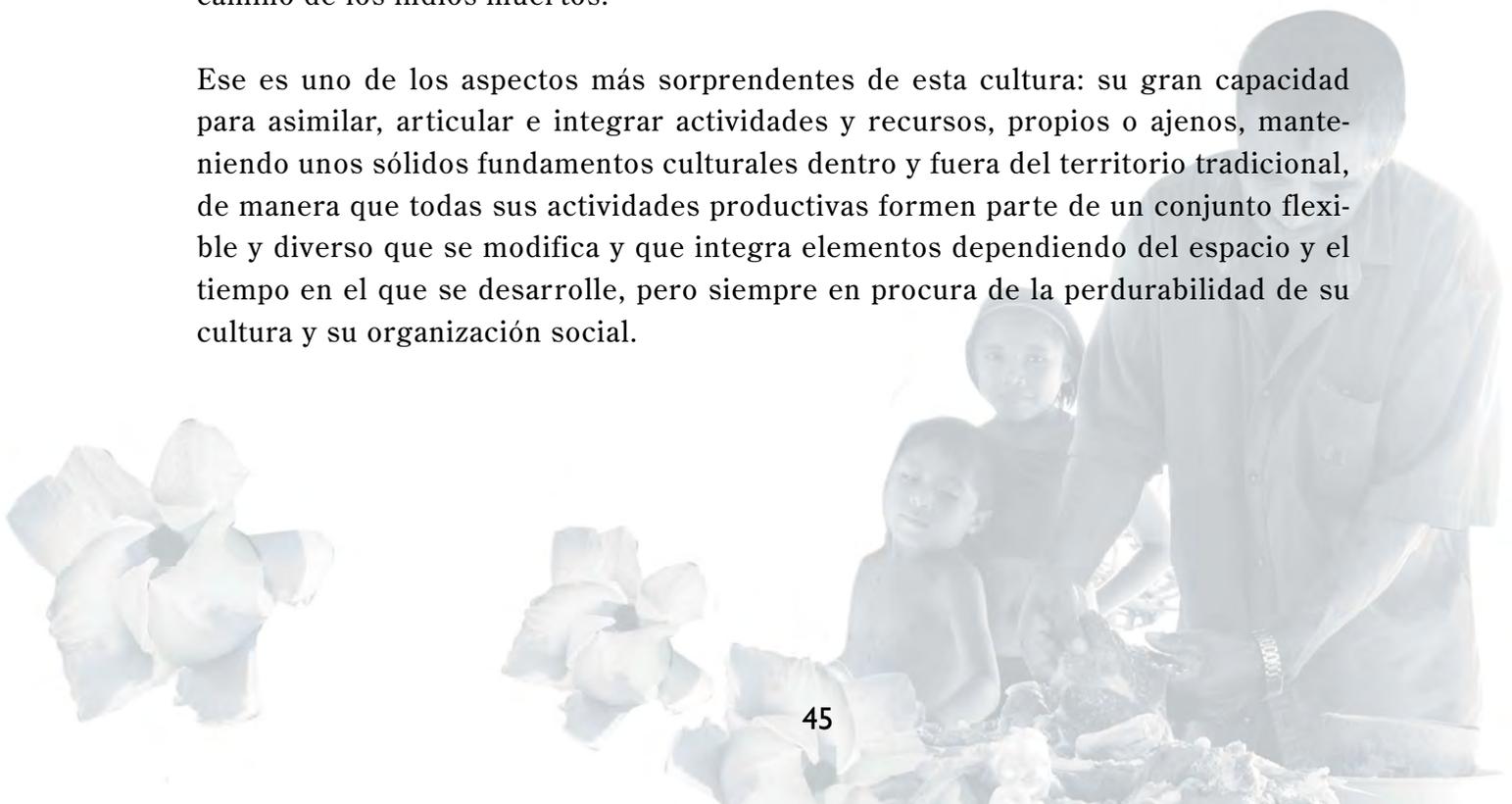
En algunas zonas de la península y dentro del territorio étnico, en el poblado de Manaure, los wayuu implementan otra actividad productiva: la explotación de la sal bajo parámetros tradicionales. Cuando llega el tiempo de la cosecha de sal, muchos wayuu de diversas zonas se desplazan hasta Manaure para trabajar en las charcas recolectando la sal para su posterior venta en el mercado nacional.

Recientemente ha tomado impulso el turismo en La Guajira, especialmente en las zonas costeras y en las áreas naturales protegidas por el Estado, convirtiéndose en otra de las actividades productivas que provee de ingresos monetarios a la región.

Las múltiples actividades productivas que hemos mostrado muestran la versatilidad de la cultura wayuu para adaptarse a un medio ambiente que ofrece limitadas posibilidades para la supervivencia como a las presiones derivadas del proceso histórico que se ha ocurrido en el territorio étnico, con sus respectivas consecuencias sociales, económicas y culturales. Rivera señala que, a pesar del amplio espectro de actividades de subsistencia, los wayuu nunca han sido una comunidad autosuficiente en términos alimenticios, su historia está marcada por periodos de hambruna y escasez que los han obligado a realizar actividades muy variadas para obtener dinero y así comprar alimentos.

En cualquier momento, un individuo wayuu puede trabajar como chofer asalariado en una de las empresas que incursionan en el territorio, simultáneamente puede vender sus artesanías o comerciar otros productos legales o ilegales, sin embargo, siempre pastorea, recolecta y siembra su roza. Igualmente, aún cuando viva en Maracaibo o en cualquier otro lugar del mundo, siempre sabe que regresará a su territorio porque sus restos deben reposar en el cementerio de su woumain para poder emprender el camino de los indios muertos.

Ese es uno de los aspectos más sorprendentes de esta cultura: su gran capacidad para asimilar, articular e integrar actividades y recursos, propios o ajenos, manteniendo unos sólidos fundamentos culturales dentro y fuera del territorio tradicional, de manera que todas sus actividades productivas formen parte de un conjunto flexible y diverso que se modifica y que integra elementos dependiendo del espacio y el tiempo en el que se desarrolle, pero siempre en procura de la perdurabilidad de su cultura y su organización social.





III. El ciclo anual de la agricultura

La cosmología wayuu hace referencia a dos personajes mitológicos fundamentales relacionados con la naturaleza y con su pensamiento que constituyen principios opuestos y complementarios. Uno de ellos es *Juyakai*, que literalmente quiere decir lluvia, y el otro son las *pulowis*, que etimológicamente designan a seres femeninos que habitan en los lugares sagrados o *pülasu*.

Juyakai se concibe como un único personaje masculino andariego, gran cazador y guerrero, que posee una poderosa arma, el rayo (*nüka'apüla juya*) y reside en lo alto.

Juyakai tiene mujeres en distintos sitios de la península. Estas mujeres son las *pulowis*, personajes femeninos múltiples, que permanecen cada una en su morada en las profundidades de la tierra, donde tienen sirvientes y rebaños en abundancia. *Juyakai* se mantiene la mayor parte del tiempo alejado de las casas de las *pulowis*, a donde sólo le permiten entrar después de una larga espera. Cuando *Juyakai* finalmente se une con las *pulowis* llegan las lluvias y con ellas la fertilidad de la tierra (Perrin, 1980).⁵

Juyakai es la personificación de la lluvia que viene del cielo. Los distintos periodos de lluvia son de gran importancia y están asociados a ciertas constelaciones, todos éstos coincidiendo con seres míticos asociados a *Juyakai*. Así, algunos en-



trevistados mencionaron que la estación de mayores lluvias, entre octubre y mediados de diciembre, es llamada juya y está asociada con *Juyo'o*, la estrella Arturo, que desaparece en dirección oeste al ocultarse el sol dando inicio a esta estación; mientras que *Iichi*, asociada a la estrella Vega, indica la terminación del periodo. También señalaron a *Iiwa*, personaje mítico pariente de *Juyakai*, que se familiariza con Las Pléyades, asociado al periodo de lluvias cortas de los meses marzo, abril y mayo y a Orión, o *Patünainjana*, que aparece en mayo al terminar esta estación.

Por su parte, las *pulowis* son la personificación de la sequía que emana del suelo, y están asociadas con las estaciones secas (*Jemaia* y *Jouktale'u*) de enero hasta marzo y de junio hasta septiembre. Estos veranos están asociados con la floración de ciertas plantas silvestres, como lo mencionaron algunos entrevistados quienes señalaron a *uraichisia*, el verano del mes de enero, asociado a la florescencia amarilla de *uraichi*, y a *patsuasi*, época seca entre enero y febrero, cuando florece el *patsua*.

Juyakai está asociado con las plantas cultivadas, mientras que las *pulowis* lo están con las plantas silvestres, como se evidencia en los siguientes relatos mitológicos recopilados en campo, en los cuales se hace referencia a la relación simbólica entre el origen de las semillas y estos dos personajes.

Un wayuu llegó a un lugar *pulowi* y fue raptado por *Pulowi*, quien lo llevó a su morada. La *pulowi* escondió al wayuu. Todas las noches *Juyakai* y sus hijos llegaban donde *Pulowi*. Allí el wayuu vio a *Juyakai* y a sus hijos, vio cómo mandaban los rayos, cómo mandaban las nubes y cómo mandaban la lluvia y vio que gracias a esto, *Pulowi* tenía muchas plantas y mucha comida. Un día el wayuu le dijo a *Pulowi* que él quería tener esas plantas y esa comida en La Guajira. *Pulowi* le dijo que cogiera las flores. En un descuido de *Pulowi*, el wayuu se escapó y se llevó consigo las flores. Cuando llegó a su ranchería decidió dejar las flores en otra casa. Llegó a su casa y le contó a su familia todo lo que le había pasado y lo que había visto y les contó sobre las plantas y la comida que *Pulowi* tenía. Ellos le dijeron que les mostrará las flores. Entonces se fueron a la otra casa y encontraron que todas las flores se habían convertido en las semillas de ahuyama, melón, patilla, frijol, maíz, millo. Y así los wayuu obtuvieron las semillas. [Joaquín Velásquez, de casta Jaya'ariyu]

Una wayuu que llegó a la edad de *majayura* fue internada en su encierro. Allí se le apareció *Juyakai* y la preñó. Como ella estaba en encierro y ningún hombre podía verla ni tocarla, su familia la rechazó. Cuando el hijo nació, lo obligaron a trabajar en cosas pesadas, casi como esclavo, y no lo dejaban entrar a casa y lo castigaban mucho. Un día el niño, que había sido encerrado

en un cuarto como castigo, decidió avisarle a su madre que lo habían encerrado. Entonces abrió una ventana del cuarto y empezó a echar piedritas que había conseguido por el camino y se quedó dormido. Al otro día cada una de las piedras se había convertido en una planta. Así los wayuu pudieron tener las semillas para la siembra. [Zenobia Velásquez, de la casta Jaya'ariyu]

El calendario wayuu, que se corresponde con todo un universo cosmogónico, es consecuencia de una observación astronómica y climática minuciosa, así como de factores ecológicos como la floración y fructificación de ciertas especies o la presencia de ciertos animales. Al ciclo astronómico o ciclo anual lo denominan *Juya*, señalando el lapso de tiempo que pasa entre dos desapariciones consecutivas de la estrella Arturo. Ese lapso de tiempo se divide en cuatro estaciones grandes *juyapü* (invierno) de agosto a diciembre, *jemaia* (verano corto), de enero a marzo, *iiwa* (primavera) de abril a mayo, y *jouktaleu* (vientos fuertes) de junio a agosto. Este último periodo asociado a los vientos alisios y cuando se prolongan al *jouktai* (viento de hambre).

En efecto, la península se caracteriza por un clima cálido y seco; sus precipitaciones son escasas y mal distribuidas y sus aguaceros cortos e intensos. La zona presenta cuatro estaciones bien delimitadas: la gran estación de lluvias, de octubre a noviembre relacionada con la temporada de huracanes en el Caribe; una estación de lluvias menores, de abril a mayo; y dos estaciones secas entre enero y marzo y junio y septiembre, esta última de gran intensidad. La corriente producida por los vientos alisios del noreste es dominante y tiene efecto sobre el territorio todo el año, trayendo consigo importantes especies pelágicas como las tortugas marinas. En los meses de lluvias, de mayo a junio y de septiembre a noviembre, la contracorriente del Darién llega hasta el Cabo de la Vela (Pérez Preciado, 1990).

La sequía aumenta hacia el noreste de la península, siendo la Alta Guajira la región más seca y de clima árido del país. La precipitación anual, varía desde cerca de 1,000 mm anuales en Carraipía, en la parte sur, hasta un poco menos de 180 mm anuales en Bahía Honda y en Uribia, en la Media Guajira, con cerca de 300 mm anuales. A su vez, la evapotranspiración potencial varía desde cerca de 1,700 mm hasta más de 2,000 mm anuales para estos mismos sitios, lo cual denota la gran deficiencia hídrica de la región.

De otra parte, la distribución de las precipitaciones es muy irregular, más del 60 por ciento de las lluvias cae durante los meses de septiembre, octubre y noviembre, el principal y a veces único periodo lluvioso. Alrededor de abril y mayo se sitúa un segundo periodo de lluvias, mucho menos importante que el anterior. Pero además,

estas lluvias caen en forma de unos pocos aguaceros pero de gran intensidad; son comunes aguaceros de entre 50 y más de 100 mm en unas pocas horas, en contraste con periodos de sequía de más de seis meses. Evidentemente, esta situación climática se manifiesta en la estructura y periodicidad de la cobertura vegetal: durante la mayor parte del año en la Baja Guajira y durante todo el año en la Alta Guajira, donde el suelo puede quedar en su mayor parte al descubierto y desprotegido frente a los aguaceros.

El clima de la península se caracteriza también por sus fuertes vientos, en su mayor parte provenientes del cuadrante noreste. Estos vientos, los más fuertes del país, son los responsables de la existencia de los campos de médanos activos del litoral guajiro y de la remoción parcial de las arenas de la llanura central. Éstos, por lo demás, incrementan la evapotranspiración y dificultan el desarrollo de la vegetación.

El piso térmico es cálido, pues su altura varía desde los 0 hasta casi 1,000 metros sobre el nivel del mar en la Serranía de La Makuira. Los meses más cálidos para la Media y Alta Guajira son junio, julio, agosto y septiembre con una temperatura máxima mensual multianual de 38,6 °C; y los meses más frescos son diciembre, enero, febrero y marzo con una temperatura mínima mensual multianual de 19,4 °C. La temperatura media mensual multianual es de 28,5 °C.

En estas condiciones particulares, la actividad agrícola requiere una observación escrupulosa de las condiciones climáticas y en especial del régimen de lluvias. Existen marcadas variaciones en pluviosidad de un año a otro, así, las personas entrevistadas coincidieron en que habían pasado por una época de sequía que en algunos casos había imposibilitado el trabajo hortícola, señalando que el tiempo «se ha desordenado» frente al calendario tradicional de estaciones, que a grandes rasgos se llegaba a cumplir año tras año.

Existen además otros referentes naturales para leer el clima y pronosticar si se puede contar con buenas lluvias para el cultivo. Así durante *iiwa*, el canto del acaraván indica que va a haber buena lluvia, igualmente pasa con el búho *monkoloset* y con la paloma *wawache*. En el Cabo de la Vela alguno de los entrevistados señaló que cuando

...las golondrinas del mar salen bastante de la playa para afuera, eso es para agua..., y si por ejemplo estamos aquí y por la ceja del monte o la orilla de la playa hay un relámpago, lejos pa'lla arriba, ya uno sabe que eso es para lluvia. De igual manera la posición de la luna se observa y cuando ésta se encuentra bien inclinada quiere decir que la lluvia va ser abundante.

La luna indica la llegada de las lluvias cuando está bien sentada. Las lluvias están lejanas cuando la luna está como acostada.

También hay aves que avisan cuando se deben sembrar ciertas especies:

Cariet se llama un ave. Él nos avisa para sembrar lo que es *kanewa* (mamón).

Además de la observación de las aves existen plantas indicadoras:

Hay unas plantas, como la cresta de gallo, que indican si viene o no un verano largo. Si lloran (botan agua) indican que viene un verano, si no botan tanta espuma no va a haber verano.

En la región de Nazareth en La Makuira, en donde los vientos alisios traen nubes que se descargan sobre la serranía, muchas personas pronostican las lluvias por la forma y la altura en la que se encuentran las nubes. Para los agricultores de esta zona no todas las lluvias son benéficas; así, de las lluvias *iichi* en diciembre se dice que pudren cualquier cosa: las hojas de los árboles y muchos arbustos. Por su parte, las lloviznas que caen al final del periodo de *juya* se dice que dañan los cultivos de maíz. Por lo general, sin embargo, las lluvias se asocian a las épocas de abundancia y a la agricultura, mientras que los veranos y los vientos son indicativos de periodos de escasez y de hambre.



Épocas de siembra

Durante las dos estaciones de lluvia, *juya* e *iiwa*, se siembran las rozas. Algunos cultivos que se siembran en *juya* no se pueden sembrar en *iiwa*, pues esta última es una estación más corta y algunos cultivos no alcanzan a crecer y madurar. Otros cultivos se siembran preferiblemente en *iiwa* porque son muy sensibles al exceso de agua que los llega a dañar fácilmente, como es el caso del melón y la patilla que sí se siembran en época de *juya*, hacia el final de la temporada cuando los cultivadores prevén que no va llover mucho [ver tabla N°1].

Tabla N° 1
Cultivos asociados a las épocas de lluvia

Estación	Nombre wayuu	Nombre común	Nombre científico
<i>Iiwa</i>	<i>Maiki pejetchi</i>	Maíz temprano	ZEA MAYS
	<i>Kepeshuna pejetchi</i>	Frijol temprano	PHASEOLUS SP.
	<i>Kalapasü</i>	Patilla	CITRULLUS LANATUS
	<i>Meeruna</i>	Melón	CUCUMIS MELO
	<i>Waana pejetchi</i>	Millo temprano	SORGHUM VULGARE
	<i>Wirr</i>	Ahuyama	CUCÚRBITA MAXIMA
<i>Juya</i>	<i>Waana</i>	Millo	SORGHUM VULGARE
	<i>Kepeshuna</i>	Frijol (todas las variedades)	PHASEOLUS SP.
	<i>Maiki ishoululu</i>	Maíz rojo	ZEA MAYS
	<i>Kaloula</i>	Frijol caraota	
	<i>Aii</i>	Yuca	MANIHOT ESCULENTA

Es preciso destacar que algunas de las variedades para las distintas estaciones también corresponden a semillas que se usan para las diferentes épocas de siembra que los wayuu han conservado y desarrollado durante su larga historia de vida en la península y que clasifican en dos categorías: *pejetch* y *wutsü*. “La palabra *pejetch* significa ‘cercano’ o ‘pequeño’, y las semillas de este tipo tienen un tiempo de germinación y cosecha bastante corto, tardan entre 30 y 40 días en dar los frutos, necesitan poca cantidad de agua y por esto son las más apropiadas para sembrar en la primavera. Las semillas *wutsü* necesitan más agua y tardan entre 2 y 3 meses para dar las cosechas. Su rendimiento equivale aproximadamente al triple del de las semillas *pejetch*, pero las probabilidades de que se pierdan por falta de lluvias son mucho mayores” (Rivera 1985: 98).

En *iiwa*, que es una estación más corta, se siembra la patilla que es de crecimiento veloz y se puede cosechar a los dos meses, así como las variedades tempranas de maíz y frijol, a las que se les dice también cuarentenas porque producen frutos en cuarenta días. *Juya*, en cambio, es una época especial para sembrar cultivos con las variedades *wutsü* de maíz y millo y la ahuyama, productos que necesitan buena cantidad de agua para no quemarse o ser destruidos por los gusanos. Estos cultivos requieren mayor tiempo para su crecimiento y maduración y se cosechan a los cuatro o cinco meses.

En el Cabo de la Vela varias personas señalaron que si bien anteriormente respetaban las diferentes épocas de siembra, «hoy en día, si llega a llover, siembran de todo para ver si logran sacar algo», y prefieren arriesgarse a perder la cosecha que a dejar pasar la oportunidad para sembrar. Para las rozas sobre arroyo en la zona de Nazareth en La Makuira, que se describirán en el siguiente apartado, esta división de cultivos no se mantiene, pues la abundancia de agua permite sembrar productos durante todas las épocas.



Los tipos de rozas

La región de la Alta Guajira no es homogénea en cuanto al clima. La presencia de las dos más grandes serranías, Jaa'lala y Makuira, permite la existencia de variados microclimas, lo que a su vez hace variable el desarrollo de la actividad agrícola. La Serranía de La Makuira es un lugar privilegiado en cuanto a oferta hídrica, pues presenta las mejores características para la agricultura por generarse allí un ecosistema de bosque nublado que contrasta fuertemente con las zonas más secas de la península. Esta serranía tiene un efecto importante sobre el clima dado que se convierte en obstáculo para los vientos alisios que vienen del mar y absorbe la humedad que estos traen hacia su interior. La región cercana a Nazareth se encuentra también en una situación privilegiada, comparada con el resto, al existir en el subsuelo una corriente de agua dulce que la convierte en un oasis y en un lugar muy apto para la agricultura.

En este sentido, los microclimas tienen influencia directa sobre el tipo de rozas tradicionales existentes en la península, especialmente por la diversidad generada según la disponibilidad de agua. Como lo veremos a continuación, podemos diferenciar al menos cinco tipos de rozas: rozas de invierno, de verano, de arroyo, de monte o permanentes, de jagüey o laguna.

La más común de los tipos de roza es la llamada «de invierno», de hecho se encuentra en todas las zonas estudiadas, y su práctica consiste en la activación de la productividad agrícola de la roza solamente en tiempos de lluvias.

La segunda práctica, que también se observa en todas las zonas pero con algunas pequeñas variaciones entre ellas, es la llamada roza de arroyo, que consiste en establecer los huertos dentro del cauce de los arroyos que se forman cuando llueve, pero que no son permanentes. En La Makuira, a diferencia del Cabo de Vela, los arroyos mantienen un cauce húmedo relativamente constante durante los meses de verano; pero, según señalan los entrevistados, «no salen a la superficie». En estos huertos es común encontrar pozos de agua para regar la roza en tiempos de verano. Durante los meses de invierno, estas rozas permanecen activas pero, al igual que las anteriores, están expuestas al peligro de perder la cosecha con las crecientes de los arroyos y, sobre todo, generan mucho trabajo adicional debido a la destrucción de los cercados a causa de la fuerza de las aguas.

Un tercer tipo de roza se encuentra exclusivamente en La Makuira donde la siembra se da sobre el arroyo permanente, aún corriendo el riesgo de que en las épocas en las que se intensifican las lluvias, las crecientes se lleven los cultivos. Este patrón hortícola se conoce con el nombre de *luoopo* en wayuunaiki. En este tipo de rozas, de las cuales se visitaron dos en el sector de Sipanao, en cercanías a Nazareth en la zona Makuira, la diversidad de productos es mucho mayor, y cuenta con pautas de manejo especiales como los canales de riego.

Otra práctica que está entrando en desuso, exclusiva también de la Serranía de La Makuira, es la siembra permanente en plena montaña, sin cercado, y de grandes extensiones, ubicada fuera de los arroyos pero en las que se aprovecha la humedad relativa del ambiente.

Finalmente están las rozas que aprovechan los reservorios de agua. En cercanías de La Makuira se visitó una roza en una laguna artificial, construida para impulsar cultivos de palma africana y coco, según señalaron quienes allí vivían, en la cual la siembra tiene lugar en las orillas en el momento en el que el nivel del agua empieza a bajar. En la zona de Kasichi se encontraron dos rozas: una de ellas en los alrededores de una laguna artificial y otra en las inmediaciones de un jagüey. En estos casos, la roza y el espejo de agua quedan bajo un mismo cercado, lo que asegura tanto el cuidado del agua como el de la roza y permite el uso el agua de estos reservorios para regar las plantas en los meses de verano.

Se encontraron grandes diferencias en el tamaño de las rozas probablemente debido a las condiciones climáticas de las tres zonas de estudio. El tamaño promedio

alcanzado por las rozas del Cabo de la Vela apenas llega a 0,3 hectáreas, mientras que en Kasichi sube a 1,3 hectáreas, en Nazareth a 1,4 hectáreas y en Siapana a 6,8 hectáreas. El gran tamaño de las rozas en este último sector se explica teniendo en cuenta que dos de las cinco rozas visitadas eran rozas de arroyo semi-permanente.

La gran mayoría de las rozas, en todas las zonas estudiadas, se encuentran cercadas con un tejido de madera de trupillo (*ai'pia*) muy tupido que impide la entrada de animales. Existen igualmente cercas de otro tipo de maderas como *puler*, *kurala* y *caraño*. Los cercados de cardón (*yosü*) son comunes en las rozas de la Serranía de Jaa'lala y en las costas. En La Makuira, en el sector de Yorijaru, se encontró una sola roza, ya abandonada, con un cercado de un tipo de cardón conocido con el nombre de *kulalu yosü*, que fue sembrado allí por los dueños y que se encuentra aún vivo y en crecimiento. En algunos casos, muy pocos, los wayuu más pudientes han introducido el alambre para cercar las rozas. Sin embargo, por los altos costos que implica esta práctica no se ha extendido en la Alta Guajira, aunque es cada vez más común en la Media y Baja Guajira.



Prácticas culturales agrícolas

El conocimiento del ciclo anual y de las condiciones físicas del territorio marcan la prácticas agrícolas entre los wayuu, que se manejan con la minuciosidad que caracteriza las acciones ampliamente arraigadas en la cultura y en el territorio. Cada uno de los pasos y de las maniobras que requiere la actividad agrícola, así como la división de género en las labores hortícolas, son ampliamente descritos y los agricultores los detallan con prolijidad, como veremos a continuación.

Escogencia del lugar para la siembra

Los wayuu consideran diversos factores para escoger un sitio para la roza (*apain* o *yüja*), pero se puede señalar que hay tres formas básicas: por sueños, porque se sembró ahí de antiguo y porque se ve que la tierra es buena. En todos los casos es necesario pedir autorización y consejo a los mayores, quienes son los portado-

res del conocimiento de los mensajes de los sueños, de las características de los buenos suelos y de la historia de los lugares.

Los sueños juegan un papel primordial para la vida de los wayuu ya que “ordenan el pasado, deciden el futuro” (Perrin, 1995:51). Ellos han construido un complejo sistema de claves oníricas que les permite interpretar los mensajes que emiten los sueños y generar pautas para su actuar en el mundo. Así, en varios casos se mencionó que existían rozas que se habían abierto en un determinado lugar siguiendo las indicaciones recibidas en sueños, que eran interpretados por los mayores o, en algunos casos, por las *outsü* o *piaches* (chamanes) quienes indicaron no sólo el lugar de la siembra sino los productos a sembrar y el resultado de la cosecha.

Por otro lado, muchas personas, especialmente en la zona de La Makuira, mencionaron que, en tiempos anteriores, los únicos lugares que se podían utilizar para abrir una roza eran aquellos que ya habían sido usados para ese fin: las *pesuwa* o rozas abandonadas. Estos lugares se reconocen por los vestigios de antiguas cercas, por la presencia de algunos árboles o porque ahí se encuentran metates y manos de moler de piedra. La ventaja de establecer la roza en una *pesuwa* es que no hay que construir toda la cerca, muchas veces es cuestión de una reparación menor.

En cuanto a las características de los suelos, si bien no se pudo hacer un trabajo agrológico sobre los tipos de suelos que son utilizados para la roza, se recopiló la siguiente clasificación wayuu de tierras que están ordenadas de mayor a menor aptitud para la agricultura [ver tabla N°2].

Tabla N°2
Clasificación de suelos de acuerdo con su aptitud agrícola⁶

Nombres castellano	Nombres wayuu
Tierra arenosa	<i>Mmamaa kashurrasuu</i>
Tierra amarilla	<i>Mmamaa (Marriyasuu) marokata</i>
Tierra negra	<i>Mmamaa muusiyasuu</i>
Tierra amarilla dura de barro	<i>Mmamaa (Marriyasuu Ishesuu) potshi</i>
Tierra arcillosa	<i>Mmamaa jasay</i>

Como complemento de esta clasificación, algunas entrevistas realizadas en La Makuira señalaron lo siguiente:

Hay varios tipos de tierra para rozas. Una de tierra dura llamada *shimai* que no sirve para sembrar, otra de tierra dura y fuerte llamada *tai* y otra tierra fuerte y blanda llamada *jasau* que es la mejor para sembrar.

La tierra buena para sembrar recibe varios nombres: en las tierras de la serranía se escoge la tierra floja que recibe el nombre de *ureshi* y en las partes bajas se escoge la tierra suelta que recibe el nombre de *anoi*.

Otros indicadores para la escogencia del lugar de siembra tienen que ver con la topografía del terreno. Algunos entrevistados señalaron que «los terrenos ondulados donde se estanca el agua son buenos para sembrar». Como un indicador de calidad de suelo, también se fijan en la presencia de ciertos arbustos y pastos.

El acceso al agua, como se vio anteriormente, es un factor importante a considerar en el momento de escoger un lugar para establecer la roza. Las exigencias varían cuando se cultiva en una roza sobre un arroyo permanente, sobre un arroyo de invierno, en cercanías de un jagüey o laguna o en lugares sin acceso a agua, especialmente en lo que tiene que ver con la mano de obra requerida para cuidar la roza en épocas distintas del año.

Algunas personas mencionaron que los antiguos corrales de los animales son buenos para sembrar pero que se debe esperar por lo menos tres años antes de usarlos para evitar que los cultivos se quemen. En la zona de Kasichi se reportó la práctica de establecer una pequeña roza detrás de un corral de chivos u ovejas, de tal manera que el abono de estiércol alcance a llegar a la roza. En el Cabo de la Vela se observó que una de las rozas sobre arroyo de invierno estaba localizada aguas abajo de un corral para los animales, de tal manera que, cuando llueve, el agua pasa primero por el corral y luego, arrastrando materia orgánica, entra a la roza.

La decisión final para la elección del lugar para la roza es una tarea masculina. El hombre durante su salida de pastoreo reconoce las características del territorio, siguiendo las indicaciones de sus sueños o de los miembros de la familia, los rasgos de los suelos o la historia de los lugares, para finalmente determinar cuál es el mejor lugar para establecer la roza. Hoy en día, la mayoría de las personas construye su roza cerca de su casa para facilitar el transporte de la cosecha y para espantar más fácilmente a los animales y a los ladrones, aunque para lo demás utilizan los mismos saberes culturales que antaño determinaban la selección del terreno.

La preparación de la tierra y el abono

Una vez escogido el terreno, construyen el cercado o, en caso de cultivar en una roza ya establecida, reparan las cercas, pues una de las mayores amenazas para los cultivos son los rebaños que andan sueltos y pueden acabar con una siembra si encuentran por dónde entrar. Esta es una tarea masculina que se realiza preferiblemente en un *yanama*, un trabajo colectivo, al cual se invita a participar a los familiares uterinos que viven cerca y se les ofrece *ishiruna* (chicha fermentada) y en ocasiones, carne de chivo y otras comidas preparadas por las mujeres.

La segunda tarea consiste en la limpieza del terreno. Este trabajo es predominantemente masculino, pero también pueden participar las mujeres. Se usa un palo, un machete o una pala larga para arrancar las hierbas, que por lo general las mujeres van amontonando a lo largo de toda la roza. En algunos casos, los montículos de hierba se queman para abonar la tierra siendo esta, al parecer, la única técnica de abono que utilizan exceptuando los casos ya señalados en el apartado anterior en los que se hace uso de la boñiga de los animales. En las rozas sobre arroyo la hierba se utiliza para canalizar y almacenar el agua.

Durante esta labor se revuelve bien la tierra para aumentar la capacidad de absorción de agua de la tierra. Varios entrevistados señalaron que hoy en día «uno ve en los huertos agua estancada cuando llueve y eso daña los cultivos». Afirmaron que eso es una muestra de que la gente «no invierte suficiente trabajo en esta práctica y que siembran por sembrar». El proceso de arado y limpieza de la tierra antes de la siembra se conoce con el nombre de *ajaarala*. La formación de montículos de hierba se denomina *ajalaa*.

La limpieza se considera importante porque evita que se presenten plagas en la roza cuando se siembra. Las rozas se dejan listas para las primeras lluvias, ya sea de *iiwa* y de *juya*. Sólo en los casos en que la siembra se realice en un lugar por primera vez no se puede limpiar la tierra. Algunos testimonios reportan que en ese caso se marchitan los cultivos porque «la tierra es muy fresca».

En los huertos sobre arroyo permanente es necesario construir y mantener canales de riego que exigen una limpieza periódica. Esta labor también es masculina. Cuando el arroyo crece se requiere estar pendiente y restaurar los surcos y canales. En una roza sobre arroyo en el Cabo de la Vela, se reportó la importancia de preparar la tierra para que el agua que escurra alcance a pasar por todo el pedazo que se va a sembrar, como lo ilustra el siguiente testimonio:

Nosotros removemos con el pico o cavador, aquí nos ayudan hasta las mujeres, los hijos, entonces ya cuando llueve la tierra está removida, de ahí entonces el agua no se va sino que se empoza, entonces ahí uno puede sembrar ya.

De la misma manera, algunas personas informaron que anteriormente era más frecuente encontrar rozas con un sistema de riego. El siguiente relato muestra esta situación:

Los antiguos tenían un sistema de riego a través de surcos pequeños. Éste consistía en que abrían un hueco grande en la tierra que llenaban con agua del arroyo y a partir de ese hueco hacían pequeños canales por donde escurría el agua y sobre la tierra, entre los canales, sembraban sus productos. Estas rozas con riego llevan el nombre de *apalaajia*. *Uluwa'a*, quiere decir canal. A la zanja le dan el nombre de *kaala*. Estas zanjas se usaban para tiempos de verano. En tiempo de invierno las zanjas eran cerradas; ya la gente es muy floja y no hace esto.

La siembra

Con las primeras lluvias y la roza lista se inicia el proceso de la siembra. En primer lugar, se preparan las semillas. Las mujeres, que se han encargado del cuidado de las semillas almacenadas, ahora las sacan al sol y las arreglan. En los casos del frijol, el maíz y el millo, las semillas se dejan en remojo en una totuma con agua limpia durante una noche para sembrarlas al día siguiente. Las otras semillas no se pueden remojar. La práctica del remojo en agua se usa para que las semillas germinen más rápidamente.

Cuando las semillas están listas, se realiza la siembra misma que recibe el nombre de *apunajaa*. Esta labor se efectúa con un palo llamado *apünajia* con el cual se abren huecos, con una distancia de 50 cm entre uno y otro, para proceder luego a introducir entre 5 y 8 semillas en cada uno. Para la siembra también se puede organizar un *yanama*.

Algunas personas mencionaron que se debe alternar los cultivos: «donde se sembró maíz después se siembra frijol, esto oxigena la tierra. Cada planta se siembra aparte sino se daña». Otros aseguraron que si en un lugar se dio bien un cultivo hay que volver a sembrarlo en ese mismo lugar. Algunos informantes recomendaron cambiar de lugar donde se siembra cada dos años para que la tierra no se canse.

Cada agricultor wayuu entrevistado compartió sus propias creencias; algunos señalaron que para que la patilla y el melón den buena cosecha hay que sembrarlos en la tarde, otros mencionaron que es importante pronunciar ciertas fórmulas en el momento de la siembra para asegurarse de una buena cosecha, como lo señala el siguiente testimonio:

Para sembrar la yuca hay que decir que sea como la vaca. Al poner el palo hay que decir que sea como la vaca amantando sus hijos. Los viejos al decir eso entierran el palo de la yuca. Al frijón le dicen que debe tener muchos hijos como la muria, a la patilla hay que decir que sean como cuñadas, como muchos no quieren a la cuñada, de esta manera las matas no se van a entrelazar sino que crecen bien separadas.

Los wayuu establecen reglas estrictas frente al cuidado de las rozas en todas las etapas de su manejo. Algunos de los entrevistados afirmaron que es favorable si una mujer embarazada o un niño manipulan las semillas y las siembran, pues ellos tienen una energía benéfica para las plantas. En cambio está totalmente prohibida la presencia en la roza de las mujeres que hayan sacado restos mortuorios⁷ porque están pūlasü, contaminadas con la muerte. También las mujeres con el periodo de menstruación tienen un efecto negativo sobre las plantas debido a la energía fuerte que generan sobre los cultivos: «el olor de la mujer con el periodo es muy fuerte y los cultivos no se desarrollan normalmente y se marchitan, por lo tanto es prohibido para estas personas que entren en el cultivo hasta no haya terminado su periodo». De igual manera, las mujeres recién paridas tienen totalmente vetado entrar a la roza.

Desyerbe y manejo de plagas

Tres veces hay que limpiar la roza antes de cosechar. La primera, como ya lo mencionamos, para preparar la tierra para la siembra. Cuando la plántula alcanza los 20 cm, altura que en wayuunaiki se denomina *jieraiipa*, se realiza la segunda limpieza de la roza que lleva el nombre de *ousa'a*. Inmediatamente antes de que la plántula dé fruto se realiza la tercera y última limpieza, que lleva el nombre de *apokoloojo*.

En el caso de que no llueva o se hayan sembrado plantas medicinales o frutales que requieren abundante agua es importante regar las plantas: «se puede regar agua por las mañanas o por la tarde solamente a lo silvestre y a las frutas, a los frijoles y la patilla y la ahuyama no se le puede echar agua porque son cultivos de lluvia».

Las rozas son visitadas por distintos animales que se convierten en plaga si no se les hace un control adecuado. En las entrevistas, las personas nombraron como las principales plagas que atacan los cultivos al gusano, el comején, las hormigas, el conejo, el zorro, la iguana y las aves, como lo señala el siguiente testimonio:

Las rozas tienen varios enemigos así: la patilla y el melón son atacados por los zorros, el mapurito y los perros que se comen los frutos, y se combaten con trampas. Los frijoles son atacados por pájaros, especialmente el cardenal y la perdiz; se combaten con banderas rojas o blancas dispuestas dentro de la roza y con los niños que los dispersan con sus caucheras. El maíz es atacado por los pájaros, especialmente por los loros y los periquitos; se combaten igual que se hace con los pájaros que atacan el frijol. El millo es atacado por los pájaros, especialmente por los canarios; para combatirlos igual usamos las banderas y a los niños. Las hormigas atacan todos los cultivos. Las hormigas motilan las plantas. No se puede dejar que motilen la planta dos veces porque se mueren. Los gusanos y los piojitos también atacan las plantas.

Varios entrevistados señalaron que es muy importante mantener desyerbada la roza para evitar que los gusanos, las hormigas y el gorgojo de la paja alcancen a coger fuerza.

Una de las plagas de mayor impacto es la de los gusanos: «hay gusanos de tierra que no dejan crecer las plantas». Muchas personas contaron que anteriormente se hacía una zanja alrededor de la roza, en la cual caían los gusanos, que luego eran recogidos y quemados para espantar las plagas. Otras personas mencionaron que antiguamente tostaban y se comían los gusanos grandes llamados pir, pero que hoy en día los recogen y los queman para espantarlos. Algunos recomendaron quemarlos con sal, pues de esta manera rebotan y se alejan del cultivo.

Para controlar las hormigas se esparce ceniza de leña y se prende fuego en el camino que usan hasta que cambian de ruta. El zorro, el mapurito y los perros se comen las patillas y los melones. Por este motivo, cuando los conejos y los zorros empiezan a molestar en una roza se les pone una trampa que se arma con cuerdas en el curso de su camino, y para hacerlo se basan en el conocimiento de los hábitos de estos animales que siguen siempre el mismo camino. A esta trampa se le denomina *auliya*.

Los pájaros se espantan poniendo dentro de la roza trapos rojos o blancos. Los niños tienen una importante tarea en espantar las aves con ayuda de una cauchera

(*junaya*), especialmente cuando hay cosecha de frijol, millo y maíz. Se mencionaron con nombre propio a aves como el cardenal, perdiz, codorniz, loros, periquitos y canarios. A los pájaros además les hacen trampas en el suelo: éstas se hacen de palitos en forma de una pirámide, a las cuales se les pone comida adentro para atraer a los pájaros. Una vez los atrapan, los preparan como comida, especialmente a las perdices y codornices.

Una persona en La Makuira comentó la siguiente práctica: «para controlar la cantidad de pájaros también utilizamos el veneno de la yuca brava, se ralla la yuca y se deja en agua y se echa a los pájaros. Ellos al comer de esta yuca mueren».

En La Makuira además se mencionan otros animales que causan daños en las rozas como: «puerco de monte que ataca la roza en horas de la noche, y a los micos que se comen la papaya, además de las ratas y los ratones que llegan en la noche, y por eso hacer un buen cercado es tan importante».

Algunos pocos mencionan que utilizan insecticidas químicos como el Aldrin y Lannate, y que los utilizan en las primeras fases de crecimiento de las plantas.

Es importante señalar que aunque parezca una tarea menor, varias personas mencionaron que hoy en día las áreas cultivadas son menores porque «ya no hay quien las cuide y espante las aves». Esto recalca la ausencia de los niños que van a la escuela y demuestra un desinterés en las labores tradicionales.

La cosecha

La cosecha se espera con ansiedad. Hay sueños premonitores que indican si va a ser o no abundante: «por ejemplo si yo sueño con una iguana va a haber mucho maíz, si sueño con una culebra (*sarut*) es para que la ahuyama produzca mucho. La ahuyama se enreda, se vuelve larga como esa culebra. Para la patilla es el conejo».

A la cosecha se le llama *ashana'a*. Algunas personas mencionaron que el momento más propicio para la cosecha es durante luna nueva o *puyushoulu*, que quiere decir oscuridad, porque así no le entra el gorgojo.

La recolección de la cosecha es una labor predominantemente femenina aunque en algunos casos ayudan los niños. La mujer es la que recolecta el frijol, el maíz y la que arranca el millo. Para obtener los granos de maíz una vez se ha cosechado se realiza

el procedimiento de *awaya'ja* por medio del cual introducen el maíz en un saco y van desgarrando los granos por medio de garrotazos. El desgrane del millo se realiza con las manos y recibe el nombre de *arolojo'o*.

La cosecha se guarda hoy en día en sacos de lona, anteriormente se conservaba en tinajas, en calabazos llamados *amulü* o también se almacenaba en un armazón especial construido de palos en forma de mesa, llamado *turooja*. Para evitar que el producto cosechado sea atacado por el gorgojo algunos entrevistados señalaron que aplican venenos comprados en el mercado, otros que sacan a asolear el producto y unos más que muelen y tuestan la cosecha para evitar este mal.

La producción obtenida es utilizada, en primer lugar, para el consumo del *apüshii*, pero es también importante para mantener las redes sociales. Los agricultores se sienten obligados a intercambiar sus productos cuando son solicitados, especialmente si la solicitud viene de alguien proveniente de otra zona geográfica. Varias personas entrevistadas mencionaron que la agricultura puede ser un medio para ir construyendo riqueza, para ir intercambiando productos agrícolas por animales. Por lo general, los parientes cercanos que viven en las ciudades y pueblos de guajiros intercambian con sus parientes agricultores café, azúcar, sal y otros productos a cambio de los productos agrícolas.

Los cuidados de las semillas

La conservación de las semillas es el eslabón más importante de la agricultura tradicional. Los wayuu ponen la mayor atención en garantizar que de cada cosecha se seleccionen las mejores semillas para la futura siembra y las cuidan con esmero; igualmente son extremadamente celosos en los intercambios de semillas tradicionales a personas ajenas a la comunidad.

Las mujeres son las encargadas de la selección y el cuidado de la semilla, una pieza del ciclo fundamental para la conservación de la diversidad del germoplasma, en especial si se tiene en cuenta que pueden pasar largos periodos entre una estación lluviosa y otra.

Las mejores semillas son seleccionadas antes de repartir la cosecha entre los miembros del *apüshii*, teniendo en cuenta varios factores como el tamaño de los frutos, la producción de vainas en las leguminosas y por la brillantez y el color de los frutos en el caso del maíz, el millo, la ahuyama, la patilla, el melón y la yuca, entre otros.

Este conocimiento es transmitido de generación en generación a través de las mujeres quienes desde tiempos antiguos han aprendido a afinar sus procesos de selección, garantizando con ello la supervivencia de la biodiversidad agrícola wayuu.

Las semillas, que en wayuunaiki se denominan *wayyee*, se almacenan en una calabaza llamada *japuu*, en una tinaja *amuushii* o en un trapo amarrado en el caso del maíz. Antes de almacenarlas las han dejado secar previamente al sol, y sólo cuando están bien secas se guardan en los recipientes mencionados. Hoy en día, las mujeres wayuu utilizan botellas de vidrio para almacenar las semillas pero no usan materiales de plástico por considerar que no son buenos para la conservación de las mismas.

Algunos cultivadores señalaron que para una mejor conservación de las semillas de frijol y maíz, éstas deben dejarse resecando en su mismo caparazón hasta que estén completamente secas para luego proceder a almacenarlas en los recipientes destinados para este fin. Mensualmente, preferiblemente durante luna nueva, las semillas se extienden al sol, en un lugar donde los animales no se las puedan comer.

El cuidado de las semillas es una parte integral de la vida de los agricultores y de la cultura wayuu, puesto que no sólo garantiza el mantenimiento de la producción agrícola tradicional a través de la supervivencia de la diversidad de especies y variedades propias, sino que también sostiene y refuerza la salud y la seguridad alimentaria.

El mercado agrícola

Para las personas entrevistadas en las tres zonas de estudio⁸, los mercados locales son un referente crucial tanto para la venta de los productos excedentes de las rozas como para la consecución de la semilla. En Maicao, Uribia, Manaure, Riohacha y Maracaibo existen mercados de productos agrícolas a los que accede la población wayuu para comprar o para vender sus propios productos y, en algunos casos, para conseguir semillas.

En una visita realizada al mercado de Maicao⁹, encontramos que los puestos de mercado propiamente indígenas son muy pocos, sólo se encontraron dos manejados por mujeres wayuu que vendían los productos tradicionales de frijol y maíz —tenían más o menos diez bolsitas de aproximadamente 200 gramos cada una, de cada uno de estos productos— con ventas no superiores a 3 libras de frijol y 2 o 3 potes de maíz diariamente. Adicionalmente, estos dos puestos vendían productos no tradicionales como el maíz amarillo que era comprado por sus dueñas en el mismo Maicao para

ser revendido en sus puestos, pero señalando que provenía de San Juan del Cesar, Dibulla o Mingueo.

Según la información suministrada por estas dos mujeres, las bolsitas de frijol y maíz tradicional procedían de sus mismas rozas o de las rozas de sus parientes, señalando que sólo muy ocasionalmente compraban estos productos a otros wayuu. Igualmente, sus compradores eran exclusivamente wayuu.

Al indagarles sobre la venta de semillas tradicionales, ellas manifestaron que las semillas no se venden, sólo se intercambian entre familias, aunque es posible que algunos wayuu compren las bolsitas de frutos de maíz y frijol que ellas venden para guardarlas y utilizarlas como semillas en sus rozas. Señalaron también que las semillas *pejetch* sólo es posible adquirirlas en la Alta Guajira mediante intercambio tradicional entre matrilineajes. En cuanto a los productos más tradicionales como las diversas variedades de melón, patilla, ahuyama, maíz millo, *katsalia*, o las variedades tradicionales de maíz y frijol sólo muy ocasionalmente son llevados por wayuu de la Alta Guajira a este mercado para ser vendidos.

En cuanto a las relaciones de intercambio de productos agrícolas tradicionales entre los wayuu y los *alijunas* en el mercado de Maicao, se pudo evidenciar que aparentemente existe una relación comercial desigual entre ambos cuando los primeros llevan a vender sus productos a los tenderos *alijunas*, aunque en este aspecto se requiere una mayor investigación para conocer las razones de estas desigualdades.

Si bien la producción agrícola de las rozas wayuu es casi exclusivamente para el consumo propio y de sus parientes, cuando llevan los magros excedentes de su cosecha al mercado de Maicao para su venta a los tenderos *alijunas*, estos productos son comprados a precios inferiores que los de los mismos productos que proceden de otras regiones del país. Los tenderos *alijunas* entrevistados manifestaron que, si bien los productos traídos al mercado por los wayuu son de alta calidad, los precios son muy diferentes de los otros, debido a la cantidad del producto ofrecido o porque el bulto wayuu «es más suelto».

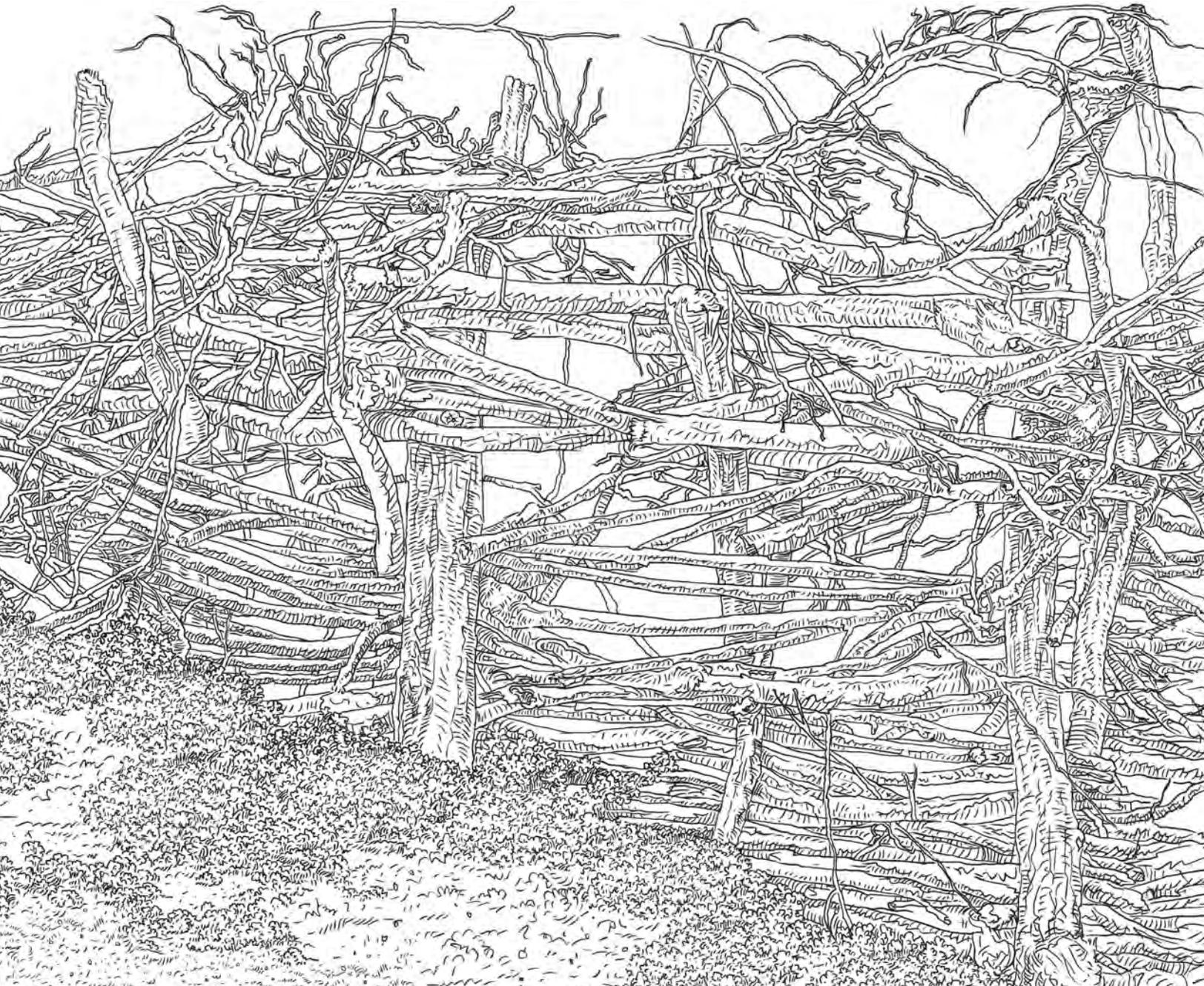
Un hallazgo sorprendente de esta visita al mercado de Maicao es que mientras los productos hortícolas tradicionales no tienen mayor presencia en esta plaza, en una calle aledaña existe un gran mercado de hierbas medicinales utilizadas en la medicina tradicional wayuu, manejado enteramente por mujeres, que venden a la población wayuu y *alijuna*. Estas mujeres conocen toda la tradición asociada a este conocimiento y explican a los compradores las dosis de cada planta necesarias para curar las dolencias que manifiestan padecer.

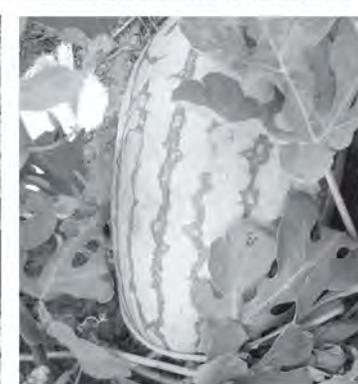
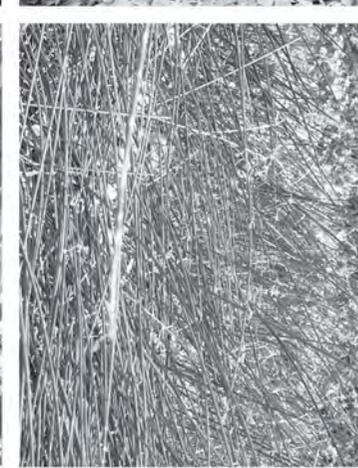
Según lo evidenciado en esta primera indagación sobre la participación de los excedentes de la producción agrícola de las rozas en los mercados de los centros urbanos de la región, resulta patente que no se trata de grandes cantidades. Esto indica que la producción agrícola tradicional no está destinada al intercambio comercial, sino a la seguridad alimentaria de las propias familias y al mantenimiento de las redes tradicionales de intercambio entre familias, entre agricultores y pescadores y entre los habitantes de las rancherías y de los wayuu que viven en las ciudades.

El amplio conocimiento de las características del territorio étnico y de los ciclos climáticos anuales que se plasma en su mitología y en su cosmogonía moldea la con-



formación de los tipos de rozas, su tamaño, las épocas de siembra, el manejo de las semillas y su sistema de intercambio, los productos sembrados y la práctica agrícola, mostrando cómo la riqueza de actividad agrícola wayuu se extiende más allá de la siembra de unos productos para la subsistencia y abarca toda la organización social, económica y cultural de este pueblo. La agricultura y su saber asociado forman una sólida unidad, la cual constituye una de las fortalezas internas para la conservación *in situ* de la biodiversidad asociada a los espacios agrícolas tradicionales.





IV. La biodiversidad asociada a la roza

Uno de los aspectos más desconcertantes de la práctica agrícola wayuu es la diversidad de especies y variedades cultivadas si se tienen en cuenta las características agrológicas y climáticas que definen el territorio étnico. En la presente investigación fueron encontrados 75 especies diferentes, que aumentan a 119 si se incluyen las diversas variedades de productos como las leguminosas, el maíz, la yuca, la patilla, el melón, la batata y el mango, y a 122 si, además, se cuentan los productos cuyo cultivo ya ha sido abandonado, como dos variedades de yuca brava y el fique [ver anexo N°1].¹⁰

La cantidad y diversidad de productos agrícolas y la importancia cultural que tienen las rozas son un indicativo de que los wayuu han logrado una exitosa adaptación a un medio hostil, desarrollando técnicas de cultivo y sistemas de selección y de almacenamiento de semillas que permiten obtener las mejores cosechas en las condiciones climáticas y agrológicas más adversas.

En este capítulo nos proponemos hacer una descripción de la biodiversidad asociada a los espacios productivos agrícolas, a partir de la información obtenida en tres zonas del estudio: Cabo de la Vela, La Makuira y Kasichi. El propósito es mostrar las diferencias y similitudes entre los productos que



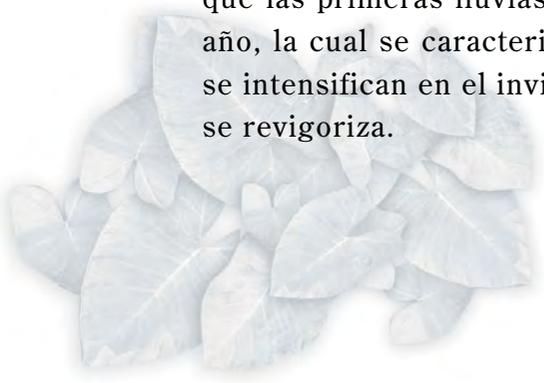
se siembran en cada una de estas zonas, la diversidad encontrada por tipo de uso, la variabilidad anual y la permanencia o conservación de la biodiversidad agrícola a lo largo de la historia.

Cada una de las zonas estudiadas representa condiciones hidrológicas y climáticas diferentes en medio del ecosistema semidesértico característico de La Guajira y también poblaciones con diversas formas de acceso a los recursos. Ambos factores juegan un papel predominante en el rol que desempeña la agricultura en el territorio étnico de cada una de estas regiones.

Así, la región del Cabo de la Vela es la más seca de las tres, está influenciada fuertemente por los vientos marinos y su población está compuesta por comunidades de pescadores o *apalainshis*, cuya principal fuente de subsistencia es la pesca. Kasichi, por su parte, se encuentra ubicada en las sabanas de la Media Guajira, muy cerca a Maicao, y sus pobladores tienen un mayor acceso a las actividades comerciales y a los bienes y servicios de la sociedad occidental. La Makuira, que para esta investigación se dividió en dos grandes sectores, Nazareth y Siapana, es la tierra por excelencia de la agricultura y presenta, como ya lo hemos visto, condiciones muy favorables desde el punto de vista climático e hidrológico.

A pesar de estas grandes diferencias, la primera gran inferencia que se deriva de la revisión de los productos sembrados en las rozas visitadas es que durante el periodo de investigación de campo, que cubre los meses de junio y julio de 2005, la agricultura era una actividad importante en todas las zonas. Tan sólo 2 de las 59 rozas visitadas se encontraban abandonadas, las restantes 57 se hallaban activas, es decir, que durante el último año habían sido sembradas. Aún así, las dos rozas abandonadas —una en el Cabo de la Vela y otra en Makuira— eran visitadas ocasionalmente por sus dueños, en busca de productos agrícolas como la ahuyama, que ahora crece de manera espontánea.

De las 57 rozas activas, 48 se encontraban en el momento de la visita en producción plena o semiplena. Desde luego, es preciso aclarar que el año 2005 y los dos anteriores habían sido relativamente ricos en lluvias, condición fundamental para la producción agrícola tradicional en La Guajira. Sin embargo, en la época de la visita no se esperaba, según los datos preliminares recogidos, la presencia de una actividad agrícola como la encontrada, pues el mes de julio es precisamente un periodo en el que las primeras lluvias del año han cesado y se consolida la temporada seca del año, la cual se caracteriza por aguaceros ocasionales en agosto y septiembre que se intensifican en el invierno de octubre y noviembre, cuando la actividad agrícola se revigora.



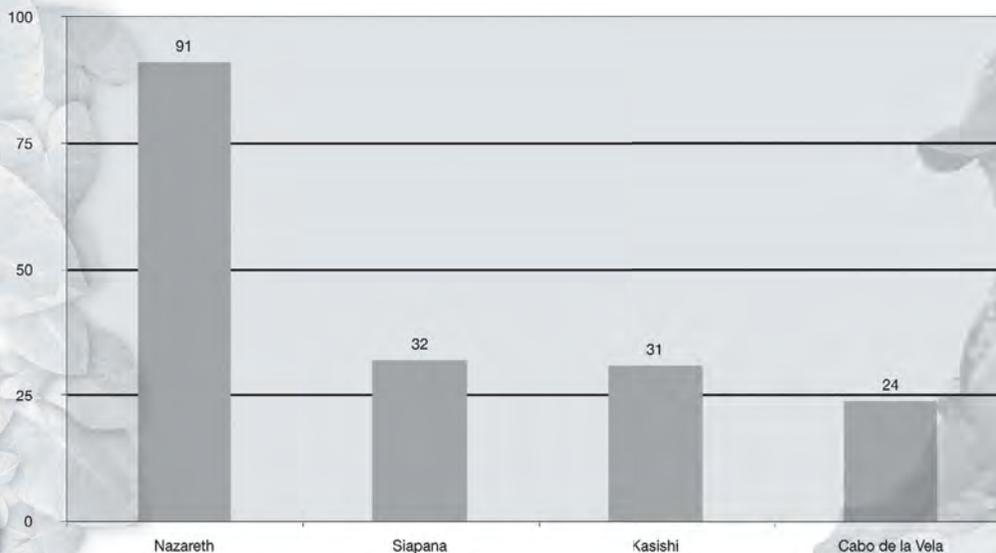


Distribución de cultivos por zonas

Las distintas condiciones climáticas y ecológicas de las tres zonas estudiadas marcan una diferenciación muy clara en la distribución de la biodiversidad de los productos de las rozas. De los 75 productos encontrados, 73 se encuentran presentes en las rozas de la Serranía de La Makuira, frente a tan sólo 23 en Kasichi y 18 en el Cabo de la Vela, regiones mucho más áridas. Estos datos indican que el 97 por ciento del universo total de los 75 productos encontrados en las rozas fueron reportados en la región de La Makuira, mientras que en las zonas de Kasichi y Cabo de la Vela tan sólo fueron encontrados el 30 y el 24 por ciento, respectivamente.

La gran diversidad presente en las rozas de La Makuira se concentra casi totalmente en el sector de Nazareth, a barlovento de la serranía, con una presencia de 68 productos diferentes, mientras que Siapana, a sotavento de la serranía, muestra una presencia muy similar a Kasichi con 24 productos presentes en sus rozas. Así, el sector de Nazareth, perteneciente a la zona de La Makuira, contribuye con el 91 por ciento del universo total de productos encontrados en las tres zonas analizadas [ver gráfica N° 1].

Gráfica N° 1
Distribución porcentual de productos cultivados según sector
(Guajira, 2005)



La gráfica N° 1 corrobora claramente testimonios de personas de otras zonas de La Guajira en los que se señala a la Serranía de la Makuira, y más concretamente al área de Nazareth, como la gran reserva alimentaria de los wayuu y el mayor banco genético de semillas de la península.

Esta percepción se confirma cuando se analizan los productos sembrados exclusivamente en una zona. Del total de productos sembrados, el 52 por ciento son propios del sector de Nazareth en la Serranía de La Makuira. De los productos exclusivos de este sector, un 59 por ciento corresponde a diversos tipos alimentos: un 26 por ciento a plantas medicinales y un 15 por ciento a materiales para manufacturas, construcción y alimento para los animales. Por su parte, en el sector de Siapana en esta misma serranía se presentaron tres productos exclusivos: una variedad de yuca brava llamada *matupala*, una variedad de algodón *maui* y un cactus *jaamuche'e*; mientras en Kasichi se reportó exclusividad en dos productos: ajonjolí y ceiba. En la zona del Cabo de la Vela, por su parte, no se encontró ningún producto que no hubiera sido reportado en las otras zonas de estudio.

Es preciso aclarar que si bien los productos exclusivos pertenecen al reporte de las rozas visitadas, esto no significa que no existan o no hayan existido en las zonas que no los tenían sembrados al momento de la visita; pero, desde luego, es un indicativo de la variación de la biodiversidad de las rozas a lo largo del territorio étnico, que confirma una vez más que el sector de Nazareth en la Serranía de La Makuira juega un papel importante como banco de germoplasma.

Los productos sembrados que comparten las tres zonas de estudio representan un 15 por ciento del total de productos, de éstos el 99 por ciento son alimentos y el 1 por ciento plantas medicinales, datos que serán analizados más adelante por ser los de mayor frecuencia de siembra. Los productos alimenticios sembrados en las tres zonas corresponden a diversas clases de leguminosas, patilla, millo, yuca dulce, ahuyama, maíz, ají y pepino silvestre, los cuales representan componentes esenciales para la alimentación tradicional y el intercambio familiar. La *tua tua (aichuwua)* es la única planta medicinal sembrada en todas las zonas de estudio [ver tabla N° 3].



Tabla N° 3
 Productos compartidos por las tres zonas (Guajira 2005)

Nombre común	Nombre wayuu	Nombre científico
Frijol	<i>Kepeshuna</i>	PHASEOLUS SP.
Frijol	<i>Katsalia</i>	
Lenteja	<i>Pirrujui</i>	VIGNA RADIATA
Patilla	<i>Kalapasü</i>	CITRULLUS LANATUS
Millo	<i>Waana</i>	SORGHUM VULGARE
Yuca	<i>Aii</i>	MANIHOT ESCULENTA
Ahuyama	<i>Wirr</i>	CUCÚRBITA MAXIMA
Maíz	<i>Maiki</i>	ZEA MAYS
Ají	<i>Wainpiraincha</i>	
Pepino	<i>Shimunna</i>	CUCUMIS DIPSACEUS
Tua tua	<i>Aichuwua</i>	JATROPHA GOSSYPIIFOLIA

Las regiones de Kasichi y La Makuira comparten ocho productos, especialmente algunos tipos de frutales y de plantas medicinales que no se encuentran en el Cabo de la Vela. Entre tanto el Cabo de la Vela y La Makuira comparten cinco productos, principalmente alimentos y plantas medicinales, que no se encuentran en Kasichi. Las zonas del Cabo de la Vela y Kasichi comparten un único producto, el trupillo (*ai'pia*) que no se encontró reportado como sembrado en las rozas de La Makuira.

Algunos de los datos sobre la presencia o ausencia de determinados productos en las rozas estudiadas en cada región son un indicativo de variaciones importantes en la práctica agrícola de las zonas, que corresponden tanto a factores de índole natural como también a múltiples circunstancias de orden social, como lo veremos a continuación.

Si bien el trupillo no se siembra en las rozas de La Makuira, este árbol crece silvestremente por toda La Guajira y tiene múltiples usos para los wayuu, incluso para los que viven en esta zona. Su ausencia de las rozas se debe a que no es un árbol que deliberadamente se siembre en ellas pues su utilización se concentra más en la re-

colección de sus frutos y su madera. Lo mismo sucede con productos como la tuna y el cardón (*yosü*) en las zonas de Cabo de la Vela y Kasichi.

La ausencia total de melón en las rozas de Kasichi es una situación que requiere un mayor estudio, ya que este producto es de alta presencia tanto en La Makuira —presente en el 74 por ciento de las rozas visitadas— como en el Cabo de la Vela donde el 55 por ciento de las rozas lo siembran. Esto puede deberse a que el melón no es una fruta de gran aprecio, aunque sí lo siembran con regularidad por la facilidad de su cultivo en épocas de sequía.

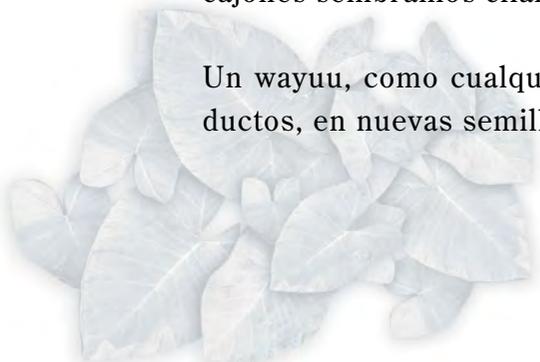
El caso del ajonjolí, que sólo se encontró en una roza en el sector de Kasichi, demuestra el estado de abandono de esa planta, lo que puede ser atribuido a la pérdida del conocimiento sobre la preparación de aceite de sésamo, que en tiempos anteriores era utilizado en la culinaria.

La alta presencia de frutales en la región de La Makuira, que contrasta con su ausencia total en el Cabo de la Vela y parcial en Kasichi, responde a las condiciones ecológicas propias de La Makuira las cuales permiten el crecimiento y desarrollo de estos productos.

Uno de los productos encontrados en muy pocas rozas pero que merece ser mencionado por su posible riqueza botánica es el café guajiro (*kayawat*), encontrado en una de las rozas de la Makuira y en una de las de Kasichi. Aunque otras investigaciones sobre la alimentación wayuu¹¹, señalan que este producto, como en el caso de otro tipo de frijol, se obtenía en la recolección de frutos silvestres, una práctica que ya ha sido abandonada; sin embargo, en la roza N° 12 del sector de Kajashiwou en Nazareth fue visto como sembrado y el dueño de la roza manifestó que con los granos de este producto preparaba una bebida similar al café.¹²

Otros productos presentes en las rozas, como el cilantro o el cebollín, fueron introducidos a través de programas gubernamentales y no gubernamentales que han intentado promover productos y sistemas de siembra foráneos, iniciativas que por lo general no han tenido mayor impacto. Un entrevistado contó una de estas experiencias: «hace algunos años vino el SENA y nos enseñó a sembrar en cajones altos de madera, los cuales se abonaban con estiércol de chivo y arena y se regaban y se esperaba a que brotará el pasto primero y luego sí se sembraban las semillas. En esos cajones sembramos cilantro y cebollín».

Un wayuu, como cualquier otro agricultor, siempre está interesado en nuevos productos, en nuevas semillas y en nuevas técnicas de cultivo que le permitan explorar



otras posibilidades dentro de sus rozas. Así, suelen encontrarse muchos productos poco extendidos como el noni y algunas plantas medicinales traídas principalmente de Venezuela.

El análisis de la distribución de los productos cultivados en las tres zonas de estudio señala que definitivamente la Serranía de La Makuira, especialmente la vertiente noreste, además de constituirse en el gran banco genético de las especies silvestres de los diversos tipos de bosque seco que la caracterizan, es también un importante centro de conservación de semillas de tipo agrícola adaptadas a las condiciones de estos ecosistemas y, quizás lo más significativo, es que el saber ancestral asociado a la práctica agrícola garantiza la conservación y el uso y manejo sostenible de los recursos y del territorio.



Diversidad por tipo de uso

El principal uso de la roza está relacionado con la alimentación, pero también cultivan plantas medicinales que cumplen una función primordial para la salud y plantas que son materia prima para la elaboración de importantes elementos de la cultura material.

Si bien la producción hortícola que se obtiene en las actuales condiciones climáticas, sociales y económicas no alcanza a cubrir en la mayoría de los casos la alimentación durante todo el año, las rozas son una fuente de alimento imprescindible para la seguridad alimentaria de los wayuu. A pesar de que la actividad de las rozas está determinada por la presencia de lluvias, su conocimiento de los ciclos anuales de la aguas y manejo de las cosechas hacen que la productividad agrícola se extienda por el mayor tiempo posible en aras de mantener alimento para la familia por largos periodos.

También las rozas tradicionales son espacios que tienen una enorme importancia para la cultura tradicional de la salud, en especial en lo relativo al acceso a las plantas medicinales de mayor uso. Igualmente, a través de la siembra de ciertas plantas, tienen al alcance múltiples elementos indispensables para la elaboración de algunas manufacturas necesarias para la vida cotidiana, para la construcción y para la alimentación de los animales.

La producción agrícola es fundamental, además, para mantener las relaciones sociales, no sólo con el vecindario directo a través de las *yanamas* y el intercambio de productos, sino con una red de parientes y allegados mucho más amplia, sin olvidar que permite incluso el intercambio de productos entre regiones geográficas distintas.

Productos alimenticios

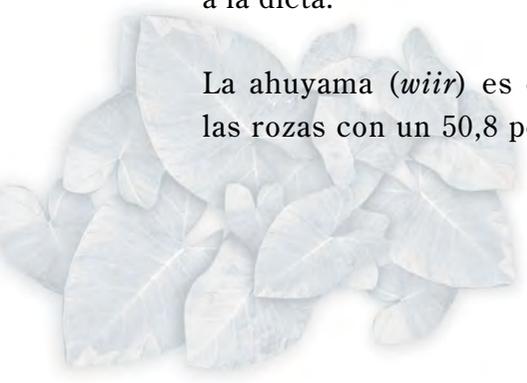
La producción hortícola para la provisión de alimentos es la principal función de las rozas wayuu. De las 75 especies encontradas en las rozas, 48 son productos sembrados para este fin, y representan el 68 por ciento del total de productos sembrados.

Los wayuu referencian la siembra de seis grandes clases de leguminosas que denominan con los nombres de *kepeshuna*, *katsalia*, *kaloula*, *pirrujui*, *konchoncho* y *morocho*, todas con un reporte de siembra en el 85 por ciento de las rozas visitadas. Entre las leguminosas que denominan *kepeshuna* diferencian ocho variedades diferentes, entre las que se encuentran *wuleulü pejetchi*, *paraujana*, *shalanoulü*, *kemeulü*, *kasuwolü*, *ishoulü*, *petchikoulü* y *mutsiaka jipou*. La *katsalia*, por su parte, tiene dos variedades: la roja (*ishoulü*) y la blanca (*kasuwolü*).

Si se tienen en cuenta las variedades de leguminosas se encuentra que estos productos representan un 20 por ciento del total de los productos y variedades sembrados, lo que junto con la alta frecuencia de siembra es un indicativo importante de lo que representan para la alimentación tradicional.

El segundo producto alimenticio más representativo en las rozas es la patilla (*kalapasü*) que está presente en el 80 por ciento de las rozas visitadas. Es uno de los productos que se siembra principalmente en *iiwa*, el invierno corto, porque requiere de menos agua, motivo por el cual si llueve demasiado, se pierde la cosecha. En el caso de la patilla se pudieron identificar cinco variedades que son *kasuwolü*, *moloucatoulü*, *matashu*, *turanger* y *wuyaliwoutat*. Una de las personas entrevistadas lo señaló así: «Existen varios tipos de *kalapasü*: la roja grande que es introducida, la roja pequeña que es nativa y la amarilla que es nativa. Todas las variedades se siembran durante la primavera porque la patilla no resiste tanta agua». Las semillas de la patilla se consumen tostadas y crudas y representan un importante aporte de proteínas y vitaminas a la dieta.

La ahuyama (*wiir*) es el tercer producto alimenticio en importancia sembrado en las rozas con un 50,8 por ciento de presencia. Crece casi de manera silvestre en La



Guajira y, a pesar de que almacenan también su semilla, lo más frecuente es que su reproducción se dé allí mismo en la roza como producto de los frutos no recogidos o de la propagación de la semilla realizada por las aves. En las rozas abandonadas, una de ellas por más de quince años, todavía se recolecta ahuyama. El testimonio de un entrevistado en el taller de Siapana en la zona Makuira así lo corrobora: «Las semillas para mí caen del cielo, me acuerdo de la vez pasada que abundó la ahuyama, en todas partes había ahuyama, hasta en los montes había». Este producto presenta cinco variedades conocidas con los nombres de *iperilla*, *karawataya*, *aalitaya*, *pe-ttaya* y *moloucatoulû*.

Otros productos hortícolas de alta frecuencia de siembra son el melón (*meeruna*), el millo (*wanna*), la yuca (*aii*), el maíz (*maiki*), el pepino silvestre (*shimunna*), la batata (*jaichi*) y el ají (*wainpiraincha*).

Algunos de estos productos también tienen variedades. El melón (*meeruna*) tiene dos variedades: *kasuwoulü* o amarillo e *ishoulü* o rojo; la yuca dulce (*aii*) tiene ocho variedades: *kalinashku*, *kasuwolü*, *motilones*, *mulou*, *pejetchi*, *pejetchi ishoulü*, *pejetchi kasuwolü*, *wuitoulû* y *shunku* o yuca de huevo. El maíz, por su parte, presenta nueve variedades: *cariaco*, *ishoulü*, *kasuwoulü*, *moloucatoulû pejetchi*, *pejetchi*, *pejetchi kasuwoulü*, *wuleulü moloucatoulû*, *kutana* y *pejetchi jawawashosuu* o maíz morado blando.

Los wayuu identifican dos tipos de pepino silvestre (*shimunna*): uno peludo y uno liso, aunque en las visitas de campo sólo se encontró el peludo. Se trata de una planta que crece silvestre en las rozas cuando llueve y es muy apetecida para la preparación de sopas. Además reportan también tres tipos de batata (*jaichi*): la roja (*ishoulü*), la blanca (*kasuwoulü*) y la *moloucatoulû*.

Es interesante anotar que en la investigación del hospital indígena de Nazareth realizada en 1994 y 1995¹³, años en los que La Guajira sufrió una larga sequía, se señaló el peligro en el que se encontraban productos como el maíz y el millo, no porque se hubieran dejado de sembrar sino por su facilidad para ser comprados en las tiendas. Para la presente investigación estos dos productos aún son una demostración que los wayuu aún en periodos de larga sequía logran conservar las semillas para épocas más abundantes en agua.

Las cuatro variedades de yuca brava que reportan los wayuu (*tukala*, *wayamala*, *matupala* y *sawainru*) jugaban también un papel fundamental para la alimentación tradicional; sin embargo, estos productos están casi totalmente abandonados por diversas razones que se analizarán más adelante. Sólo se encontraron sembradas dos variedades en dos rozas de la Serranía de La Makuira.

Los frutales son otra importante fuente de alimentos para la subsistencia representando 27 por ciento del total de productos sembrados, sin embargo, la siembra de estas plantas se circunscribe casi exclusivamente a la región de Nazareth en la Serranía de la Makuira; sólo unos pocos se encontraron sembrados en las rozas de Siapana en la misma serranía y en Kasichi, mientras que en el Cabo de la Vela no se encontraron frutales sembrados.

Los principales frutales sembrados en las rozas son marañón (*koujir*), mango (*monku*), tamarindo (*tamarrit*), papaya (*ko'ii*), mamoncillo (*kanewa*), guanábana (*ula*), coco (*koko*), anón, limón (*limuna*), naranja, níspero, guayaba y granada.

La gran mayoría de los frutales están localizados en las rozas de arroyo permanente. Es interesante señalar el caso de las dos rozas visitadas en Sipanao, en las cuales existen árboles de mango y coco de gran antigüedad y cuyos dueños individuales son familias de diferentes castas que velan por las cosechas de sus frutos separadamente.

Algunos de los frutales sembrados en las rozas antiguamente eran productos silvestres de recolección, tales como la aceituna (*iruwa*), el guamacho (*si'ichi o mokoshii*), el jobito (*kausholu*), la cereza (*jaipai*), la uvita (*koushot*) y el mamoncillo (*kanewa*).

La presencia de estos frutos de recolección en las huertas permite pensar que los wayuu ya no salen, o salen muy poco, a recolectar productos del monte y simplemente tienen algunos de ellos sembrados en sus huertos, lo que les garantiza un acceso fácil cuando los necesitan.

Los productos hortícolas aquí señalados fueron encontrados en todos los tipos de roza, tanto en las de arroyo permanente u ocasional como en las «de invierno». La diferencia de productos por tipo de roza se centra más en la presencia de árboles frutales y de gramíneas para diversos usos, posiblemente por sus requerimientos de agua, por lo cual es más frecuente encontrar ese tipo de planta en las rozas de arroyo permanente de la zona de La Makuira.

Todos estos productos hortícolas hacen parte fundamental de la alimentación de los wayuu. La proteína vegetal que ingieren proviene en su gran mayoría de legumbres frescas como la ahuyama y el pepino, las diversas variedades de leguminosas, la yuca dulce, el mijo y el maíz. La mayor fuente de calorías proviene de la chicha de maíz (*ujor*) que se reparte constantemente durante el día y a la que le adicionan azúcar o panela. La patilla, el melón y las frutas complementan la dieta alimentaria vegetal tradicional.



Plantas medicinales

La cultura tradicional de la salud tiene como uno de sus componentes el uso de plantas medicinales, además de otros procedimientos y prácticas. El uso de algunas plantas es amplio y frecuente pero restringido en otras, como en el caso de las plantas que requieren preparaciones especiales que sólo las *outsü* o piaches y otros agentes de la medicina tradicional saben manejar.

De la lista de las 44 plantas medicinales referenciadas por el estudio del hospital indígena de Nazareth (Uribe y Arbeláez, 1996) se identificaron 28 en las rozas visitadas. En este aspecto es importante aclarar que las plantas sembradas que tienen un uso medicinal exclusivo representan el 15 por ciento de la totalidad de productos sembrados. Sin embargo, si le sumamos a éstas, aquellas plantas que tienen uso tanto medicinal como alimentario, el porcentaje presente en las huertas asciende al 39 por ciento.

Los wayuu usan siete tipo de frutales: jobito, cereza, coco, limón, naranja, granada y mango; cinco productos para manufactura, construcción o alimento para animales: trupillo, dividivi, *arama*, algodón y tuna; tres productos hortícolas: patilla, ahuyama y maíz; y variadas plantas medicinales.

De las plantas exclusivamente medicinales, es decir, que no tienen otro uso más que el medicinal, la más importante y con mayor presencia en las rozas visitas fue la tua tua, la cual está presente en las tres zonas de estudio. Otra planta medicinal de gran importancia es la bija roja (*paliise*), que usan como medicina para curar hemorragias, en el parto, para recién nacidos y para atender la primera menstruación. Es también una de las plantas que se usa para preparar el *wunuu laania* (amuleto wayuu).

La alta presencia de plantas medicinales en las rozas indica que es fundamental tener a la mano, o por lo menos muy cerca de su alcance, aquellas plantas de mayor uso tales como la sábila, la tua tua, el tabaco, la cola de alacrán, entre otras. Las plantas medicinales suelen sembrarse cerca del lugar de habitación, en una roza pequeña que permite un fácil acceso desde la casa, como nos lo cuenta uno de los entrevistados: «los wayuu siempre tenemos cerca de las casas de las rancherías sembradas algunas plantas medicinales de uso doméstico como la cola de alacrán que sirve para la rasquiña y las cortaduras, la sábila que usan para cortaduras y como purgante y contra la gastritis, y el tabaco».

Es interesante señalar que en varias de las rozas visitadas se encontraron plantas medicinales traídas de Venezuela, puesto que en ese país se está desarrollando un amplio programa de salud basado en herbolaria que recoge los estudios realizados por médicos cubanos sobre la utilización de plantas medicinales en el Caribe.

En una roza visitada, localizada dentro de la escuela del sector de Sipanao en la zona de La Makuira, se encontró un pequeño huerto de plantas medicinales que provienen de un proyecto llevado a cabo hace unos años por una organización no gubernamental. Esta institución que inició la construcción de una roza experimental de plantas medicinales en la escuela, pero luego abandonó dejando a sus usuarios sin acompañamiento para la terminación del proyecto. Hoy, a pesar de estar aún viva gracias a los cuidados de los niños y niñas de la escuela, no cumple la función para la cual fue hecha.

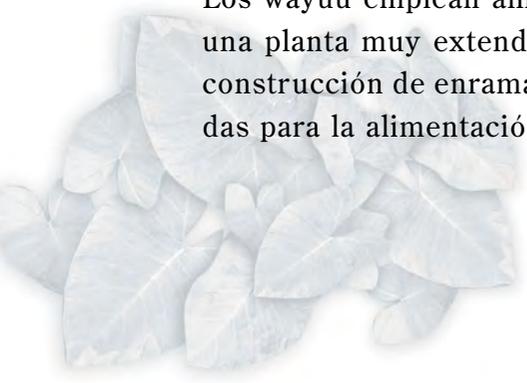
La alta presencia de productos alimenticios de la roza que son usados como plantas medicinales es muy sugerente en cuanto al conocimiento que los wayuu han adquirido a través de los años sobre el ambiente que los rodea y que ha hecho de su uso un beneficio para su supervivencia física. Así mismo, la presencia de plantas medicinales sembradas, que en tiempos anteriores eran recogidas como productos silvestres, es un importante indicativo de un proceso de domesticación basado en el conocimiento tradicional.

Productos para manufacturas, construcción y alimento para animales

Otra de las funciones que cumplen las rozas es la de proveer a los cultivadores y sus familias de plantas que son necesarias para la elaboración de elementos de la cultura material y para la alimentación de los animales.

En las rozas se encontraron sembrados tres tipos de pajas: *muluj*, que es una paja para la elaboración de sombreros, *arama*, que es un alimento para animales y *mari-shi*, que es utilizada para cubrir techos. Todas ellas se encuentran exclusivamente en la región de Nazareth en la Serranía de La Makuira.

Los wayuu emplean ampliamente el trupillo (*ai'pia*) para todo tipo de prácticas: es una planta muy extendida en toda La Guajira y usada de diversas maneras para la construcción de enramadas, rancherías y cercados. Además, sus semillas son utilizadas para la alimentación de los animales y se reporta un amplio uso medicinal para



diversas dolencias. Otro árbol que tiene usos similares, aunque menos extendidos, es el dividivi (*iichi*).

Los distintos tipos de cactus, de los cuales se encontraron tres sembrados en las rozas y también tienen diversos usos. Algunos son usados para la alimentación de animales en épocas de sequía; otros, como el *yosü*, tienen gran importancia para la elaboración de techos, pues de allí extraen el corazón fibroso llamado *yotojoro*.

El algodón, del cual fueron reportadas dos variedades: *maui* y *kalapaana* (algodón chino), tenía un amplio uso en tiempos anteriores y era sembrado con frecuencia. Su siembra hoy en día no es significativa y responde más a la persistencia de los cultivadores por mantener la biodiversidad agrícola que existía antaño.



Variaciones temporales de la diversidad cultivada

La información presentada hasta aquí se puede entender como una radiografía de un momento particular, de los meses de junio y julio de 2005 que, como se ha señalado anteriormente, no coincide con los meses de importantes lluvias en La Guajira. En una visita posterior, en diciembre de 2006 y enero de 2007, una temporada lluviosa, se revisitaron las rozas de la zona de La Makuira con el fin de explorar si esta condición climática aumentaba la diversidad en las rozas. En esta ocasión, además, se recolectaron las distintas plantas encontradas y se pasó a su identificación botánica.¹⁴ La colección fue entregada al Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, junto con la copia de las etiquetas de cada ejemplar de la colección.

Es importante mencionar que en el año 2006 el verano se alargó y fue poca la lluvia que cayó entre septiembre y diciembre, lo que sin duda fue un factor determinante para los resultados que aquí se muestran. Sin embargo, el registro de la diversidad presente en las rozas confirma que en este periodo la riqueza de especies y variedades es mayor.

La lluvia es tan escasa, tan apreciada y tan bien aprovechada que los wayuu recuerdan siempre las fechas de importantes aguaceros. Según las observaciones de los dueños de las rozas visitadas, la temporada de siembra se inició en esta ocasión el día 12 de octubre de 2006 cuando cayó un gran aguacero, y la mayoría de rozas fueron

sembradas entre el mismo 12 y el 13 de ese mes. Sin embargo, varias personas hicieron referencia a las señales que se podían leer en el medio ambiente que indicaban que no iba a caer abundante agua para esta temporada, como lo señala el siguiente testimonio:

Cuando, como pasó este año, durante una lloviznita el árbol *jepii* empieza a botar una baba como de sapo que va goteando es una señal de que va llover poco y que viene una temporada de hambre.

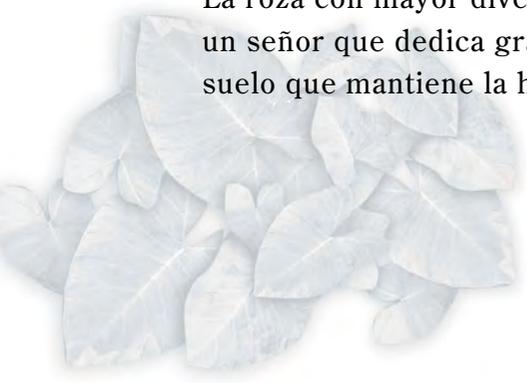
A pesar de la escasa lluvia para la temporada, en las 22 rozas visitadas se encontró una diversidad levemente mayor que en los levantamientos anteriores, presentándose 73 especies, número que aumenta a 115 si se consideran las distintas variedades de los productos.

Tres de las rozas visitadas por segunda vez no mostraron una producción o uso en esta ocasión. Estas rozas estaban sin sembrar y sólo se pudieron registrar algunos frutales como el mango, el aceituno y la papaya, o plantas silvestres que nacen solas en la roza y se aprovechan. Los motivos para no cultivarlas son diversos: en un caso, los dueños señalaron que aprovechan esta temporada para dedicarse al ecoturismo, labor que está en aumento en la zona; en otro caso, el dueño afirmó que no cultivó en esa estación por falta de mano de obra familiar debido a la migración hacia Venezuela. Esta situación ilustra cómo la actividad agrícola depende de los desarrollos en las otras actividades productivas.

La composición de cultivos y variedades en las rozas

Las rozas muestran una gran diversidad en cuanto a la composición de cultivos y variedades. El promedio de cultivos encontrado en las 22 rozas fue de 16,7 cultivos o variedades por roza y se encuentran en un rango entre 4 a 32 especies o variedades, lo que sin duda responde a distintas variables, que van desde el tipo de suelo, la disponibilidad de agua y algunas consideraciones sociales como la mano de obra disponible para trabajar y cuidar la roza, o el interés y gusto por la agricultura.

La roza con mayor diversidad, con un total de 32 especies o variedades, pertenece a un señor que dedica gran parte de su tiempo a las labores agrícolas y cuenta con un suelo que mantiene la humedad por largos periodos.



La totalidad de especies o variedades no se encontró en ninguna de las rozas, pero sobresalen algunas especies por la mayor frecuencia con que se cultivan. Estas son maíz, patilla, mango, guanábana, papaya, frijol *petchicol*, yuca, frijol *kepehuna*, melón y limón. Llama la atención que entre éstas se encuentran varias especies introducidas como la guanábana y el limón.

Se hicieron levantamientos adicionales en algunas rozas no registradas en el estudio anterior para detectar si ampliando la muestra se acrecentaba también el número de plantas encontradas. Para la zona de Nazareth no se encontró ningún registro nuevo, mientras que en el sector de Siapana se encontró, en la primera muestra, una planta silvestre sin registrar de nombre común *iwoulü* y dos hongos que se utilizan como protector solar para la cara (*paipai* y *mashku*), que nacen de manera espontánea en la roza.

El promedio de especies encontradas en las rozas del sector de Nazareth es de 17,7, mientras que para el sector de Siapana es mucho menor y apenas alcanza a un promedio por roza de 13 especies o variedades distintas.

Cada sector de La Makuira tiene unas características propias; por ejemplo, el sector de Kajashiwou desde hace unos diez años se ha dedicado a la producción de bija para vender al mercado. Las hojas se procesan para sacar el colorante de manera artesanal y se vende a los mercados de Maicao o de Venezuela. En todas las rozas registradas en este sector, así como en los levantamientos de control, se encontró bija. Sipanao cuenta con un importante arroyo que se aprovecha al máximo para cultivar los distintos cultivos que la abundancia de agua permite. Sin embargo, todos los agricultores wayuu de este sector tienen, al lado de su *luoopu*, también una roza de invierno para poder cubrir un amplio espectro de cultivos.

Comparación entre los registros de julio 2005 y diciembre 2006

La información recogida durante la primera caracterización de la biodiversidad de las rozas en 2005 no estuvo acompañada de la recolección de muestras botánicas y se referenciaron principalmente los nombres en wayuunaiki y el nombre común de las especies y variedades encontradas en éstas. Los datos recopilados, por lo tanto, no son plenamente comparables con la información recogida con muestras botánicas. Sin embargo, de manera tentativa, se pueden realizar algunas comparaciones entre ambos registros mostrando diferencias entre la composición y riqueza de las rozas de la zona de La Makuira. Las especies más importantes, es decir, que fueron encon-

tradas en mayor número de rozas varía considerablemente entre ambos momentos. En orden de importancia, mientras que en el 2005 las especies más frecuentemente sembradas eran la patilla, el frijol *kepeshuna*, el melón, la ahuyama, el maíz, el millo, la *katsalia*, la yuca dulce, la batata y el mango; en el 2006 fueron el maíz, la patilla, el mango, la guanábana, la papaya, el frijol *petchicol*, la yuca dulce, el frijol *kepeshuna*, el melón y el limón.

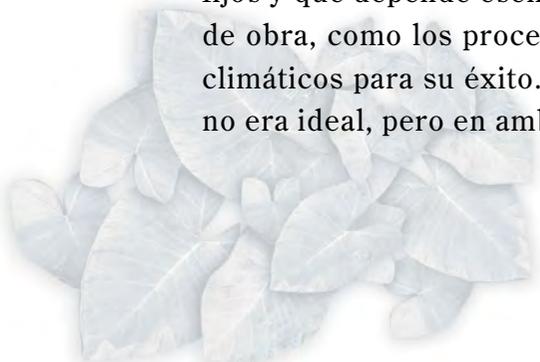
En el 2005 la especie con presencia en mayor número de rozas era la patilla mientras en el 2006 se encontró maíz en el mayor número de rozas. La ahuyama, que en el 2005 se encontraba entre los primeros diez cultivos, para la época de diciembre del 2006 no aparece en ese rango. Para muchos de los dueños de las rozas, la falta de lluvia fue la causa de que no hubieran germinado las semillas que ellos habían sembrado durante los primeros aguaceros de la temporada. El frijol, que en el 2005 ocupaba el segundo lugar, en el 2006 llega al octavo lugar en los cultivos registrados en las rozas.

Entre los registros de las especies encontradas en julio 2005 y los que se encontraron en diciembre 2006 existen algunas diferencias. Algunas especies como el cilantro, el cebollín, la *anuwanapi* y el dividivi no volvieron a registrarse, otros aparecieron en los nuevos registros como una gramínea llamada *leucaena*, la limonaria, el fique, el *malaa*, la *malatapai*, el *mará*, el maíz, la salvia y el *shuirui*.

En las variedades de las distintas especies cultivadas también se encuentran diferencias. En el 2005 se encontraron sólo dos variedades de yuca (*aii wayamala* y *aii matupala*), para el 2006 el número aumentó a siete variedades (*aii kalinashu*, *aii kasuwoulü*, *aii mulou*, *aii pejetchi inshoulü*, *aii pejetchi kasuwolü*, *aii wuitoulü* y *aii sawainru*).

De la misma manera, se encuentran diferencias entre las ahuyamas y las patillas registradas en ambos momentos. Mientras en el 2005 se encontró una sola variedad de ahuyama (*wirr kalinashu*), para el 2006 se registraron cinco variedades (*wirr iperilla*, *wirr karawataya*, *wirr aalitaya*, *wirr pettaya* y *wirr moloukatoulü*). En el caso de la patilla, en el 2005 se reconoció una variedad (*kalapasü ishoulü*), mientras que en el 2006 aparecieron cuatro variedades (*kalapaü moloukatoulü*, *kalapasü matashu*, *kalapasü turanjer* y *kalapasü wuyaliwoutat*).

Estas variaciones demuestran que la práctica agrícola en esta zona no sigue patrones fijos y que depende esencialmente no sólo de factores sociales como la falta de mano de obra, como los procesos de migración y escolarización, sino también de factores climáticos para su éxito. En ambos momentos de registró que la situación de lluvias no era ideal, pero en ambas ocasiones los dueños de las rozas hicieron esfuerzos por



sembrar gran variedad de cultivos, mostrando la vigencia de esta práctica productiva entre los wayuu.

Permanencia y cambio de la biodiversidad agrícola

La diversidad biológica tanto de especies cultivadas como de planta silvestres asociada a los sistemas productivos de comunidades locales, ha sido reconocida gracias a la FAO por su relevancia para la alimentación y para la agricultura. Este organismo internacional también ha manifestado su preocupación por la tendencia creciente hacia la pérdida de variedades vegetales agrícolas desarrolladas y mantenidas por pequeños cultivadores en comunidades, así como de muchas especies de plantas cultivadas foráneas, que bajo parámetros de uso tradicional han sido «domesticadas» durante cientos de años produciendo variedades altamente adaptadas al medio en el que se han cultivado. “La agrobiodiversidad en el seno de los sistemas agrícolas y de los hábitats naturales está desapareciendo a un ritmo sin precedentes. Durante los últimos cincuenta años, un pequeño número de variedades de cultivos agrícolas ha reemplazado a miles de variedades locales en extensas áreas de producción. Más del 90 por ciento de las variedades de cultivos han desaparecido de los campos en los últimos cien años” (FAO, 2007).

En este capítulo realizamos un análisis de la reducción de la diversidad agrícola a lo largo de la historia del pueblo wayuu, basándonos en los datos sobre la presencia o ausencia de ciertos productos en las rozas visitadas en las tres zonas estudiadas y haciendo referencia a las razones de abandono del cultivo de algunos productos según nos fueron relatando los entrevistados.

El algodón (*maui*) y la caña de azúcar (*kañerushi*) son esenciales para la vida wayuu y eran sembrados con regularidad en tiempos pasados, pero hoy son fácilmente reemplazados por sus equivalentes en el mercado *alijuna* de productos. Los wayuu dejaron de sembrar caña de azúcar hace mucho tiempo y se reporta en sólo dos rozas en la región de La Makuira, una en Siapana y otra en Nazareth, su cultivo responde más al gusto de los agricultores por mantener la biodiversidad en sus rozas que a un real uso de este producto. Con el algodón, encontrado en una sola roza en Siapana, sucede lo mismo, ya que a pesar de ser un elemento esencial para la elaboración de elementos importantes de la cultura material como los chinchorros y las mochilas, se ha perdido el conocimiento de su procesamiento, y es un producto que hoy se consigue fácilmente y ya elaborado en el mercado.

Otro producto que señalan como abandonado en la siembra es el maguey, que antaño usaban para tejer chinchorros y mochilas, pero que hoy ha sido reemplazado totalmente por el algodón que se compra en el mercado. Esta planta tiene mucho significado para los wayuu por ser originaria de La Makuira y entregada por los seres míticos, como nos lo muestra el siguiente relato.

En el cerro Paluwou, los wayuu de antes se iban de la serranía con sus productos para otros lugares a intercambiarlos en un sitio llamado Corazón en la Provincia. Le regalaron una mata parecida a la sábila, ellos lo llamaron (*makululia*) maguey. Los wayuu la utilizaron para hacer mecates (lazos para colgar chinchorro), chinchorros, hondas, mochilas, etcétera. De ahí viene el nombre de La Makuira. Se ha transformado la palabra '*makululia*' por makuira. El maguey se cultivó aquí y se usó mucho antes de la llegada de la hilaza, fue de gran valor para el wayuu que la explotaba, lo cultivaba, y lo comercializaba al interior del país o en Venezuela. Se raspaba con un palo, luego se sacaban las hebras para hilarlo, era muy valioso para nuestros abuelos, podía valer hasta una novilla, fuimos engendrados en esos primeros chinchorros *makululia*. [Acosta, 2005. Anexo 7.2:12]

La presencia exclusiva de dos variedades de yuca brava en la zona de La Makuira, una en el sector de Nazareth (*wayamala*) y otra en el sector de Siapana (*matupala*), es un hecho interesante, pero también un indicativo del abandono de un producto que antes jugaba un papel fundamental en la dieta wayuu.

El abandono de este producto, que posiblemente es un legado de su pasado en la Orinoquia y la Amazonia, responde a varias razones que van desde la pérdida de la semilla por una larga sequía que impidió su conservación, hasta razones de índole cultural que tienen que ver con los peligros que implica una mala preparación, pues el olvido de las formas de preparación para evitar el veneno puede causarle la muerte a una persona. Tres relatos ilustran esta situación:

Esa yuca se perdió en el año 1973 cuando hubo una larga sequía y nadie pudo conservar la semilla.

Esa yuca se perdió porque ya no sabemos prepararla, muchas familias tuvieron que ceder muchos terrenos a otras por causa de las muertes causadas por la mala preparación de la yuca brava.

Anteriormente se sembraba mucha yuca brava para hacer chicha *aima*, se hacían arepas del almidón que salía al rayarla. También el almidón se comía



porque era dulce. Ya no lo siembran porque es venenoso y por lo tanto requería mucho trabajo. Se subía al fogón a las ocho de la mañana y se bajaba a las cuatro de la tarde, además los viejos que sabían prepararlo ya se murieron.

Es interesante anotar que las personas entrevistadas identifican cuatro variedades de yuca brava que son *tukala*, *wayamala*, *matupala* y *sawainru*, aunque referencian con mayor intensidad a la *wayamala* y a la *matupala*, las dos variedades encontradas en las rozas visitadas. Según uno de los entrevistados, «la yuca brava *sawainru* era llamada la yuca tortuga y la *tukala* y la *wayamala* eran de la misma variedad». Otro informante señala que «la *matupala* es una raíz silvestre que antes se recolectaba, es como la yuca brava».

Con excepción del abandono del cultivo de las diferentes variedades de tubérculos de yuca brava, la ausencia de los otros productos como el algodón, el maguey, el ajonjolí y la caña de azúcar en las rozas responde a su sustitución por productos del mercado que son de más fácil acceso.

Esto nos indica que en el territorio étnico la pérdida de la diversidad agrícola no es tan alarmante, a diferencia de la tendencia global señalada por la FAO. Si bien es posible inferir que la riqueza de la biodiversidad agrícola wayuu está aún presente y viva en el territorio étnico, en la práctica y la memoria de sus dueños; sin embargo, como lo veremos en el último capítulo, ya se pueden percibir ciertos signos de alarma que hacen pensar en la necesidad de establecer estrategias claras de conservación, de fomento y de apoyo a los wayuu para evitar que esta riqueza desaparezca.

La descripción de la práctica agrícola wayuu muestra que existen grandes diferencias entre cada una de las regiones estudiadas y que la reducción de la biodiversidad de plantas cultivadas es significativa especialmente en las zonas de la Media y Baja Guajira. Los agricultores de todas las regiones fueron enfáticos en señalar que el conocimiento y la agrobiodiversidad de la agricultura tradicional se guardan celosamente en la región de La Makuira, a donde todos acuden en busca de sus parientes que conservan las semillas tradicionales.

Los cultivadores wayuu son los responsables centrales de la conservación in situ de la biodiversidad de plantas cultivadas y de sus parientes silvestres que hemos visto a lo largo de esta sección, puesto que, como lo afirma Rivas, “desde el punto de vista de la conservación, es indudable que la conservación de los recursos filogenéticos en el lugar en que éstos han evolucionado y/o han sido seleccionados por generaciones de agricultores, es el mecanismo que permite que la evolución de las

plantas continúe y que favorezca la diversidad de ecosistemas, especies, poblaciones y genes en la naturaleza” (Rivas, 2001).

El análisis de la caracterización de la biodiversidad de las rozas tradicionales de los wayuu demuestra que éstas son espacios de gran diversidad biológica y de extremo significado socio cultural por su importancia para la salud, la seguridad alimentaria, las redes sociales y el manejo del territorio. Es claro que la roza juega un papel



fundamental tanto para la supervivencia física de este pueblo como para el mantenimiento de múltiples elementos de la cultura wayuu. Un entrevistado en Kasichi, a la pregunta sobre qué hacen las personas que no tienen roza, contestó: «Pasan trabajo y pasan hambre. De todas formas ellos van a la roza y no importa que la roza esté enmontada, en medio de esta maleza encuentran patilla, ahuyama, maíz, siempre quedan las semillas y algo da. Hasta yuca pueden encontrar. Con el hambre uno puede hacer lo que sea».





V. *Ka'ulayawwa*: el gran ritual agrícola

La agricultura entre los wayuu está siempre acompañada de diversos rituales, que constituyen una de las maneras más importantes y efectivas para la transmisión del conocimiento tradicional entre las generaciones y perpetuar así el pensamiento ancestral de su cultura.

En capítulos anteriores, se estudió el caso de los *yanamas* o encuentros de trabajo comunitario que se pueden realizar a todo lo largo del ciclo productivo. Son momentos clave de socialización en los cuales no sólo se comparte la actividad productiva, la chicha y la comida sino también las historias ancestrales y los cantos *jayeichi*. Al preguntar sobre relatos sobre los cultivos muchas de las personas entrevistadas mencionaron que se perdieron porque la gente ha dejado de organizar *yanamas* como es debido y, en consecuencia, ya no se cuentan las historias de los antiguos.

Cuando se demoran las lluvias, los agricultores se angustian pues pueden perder su cosecha. Puede ocurrir, entonces, que alguien se sueñe que se debe realizar un baile de *yonna* para atraer a *juya*, la lluvia. A principios de los años noventa, cuando una gran sequía asoló a La Guajira, era común escuchar el toque de la *kasha* (tambor) invitando en cada ranchería a la realización del *yonna* para atraer las lluvias por el simple motivo que un wayuu de la costa así lo había soñado.

Otro evento importante, pero ya prácticamente olvidado, asociado a la estación de cultivo es el



así llamado Juego de la Cabrita o *ka'ulayawaa* que se compone de las palabras *kaula* (cabra) y *yawa* (imitar). Este ritual es una ceremonia compleja en la que se expresan múltiples dimensiones de la vida social, económica, ecológica y cultural del pueblo wayuu y que, en términos generales, están asociadas a la fertilidad de la tierra, de la naturaleza y de los seres humanos.

El *ka'ulayawaa* es una ceremonia al padre espiritual *Juyakai* por el envío de las aguas lluvia que permiten la vida de los wayuu en todas sus facetas, pero muy especialmente para la fertilidad del suelo y la producción de alimentos a través del trabajo agrícola, de la recolección de frutos silvestres y del pastoreo.

Es, también, un ritual que propicia el encuentro de hombres y mujeres jóvenes para que, en medio del entorno festivo de la danza y el juego, se fomente el florecimiento de relaciones afectivas y sexuales y, en consecuencia, la fertilidad y la reproducción de los wayuu como pueblo. Gracias a la reunión de muchos hombres y mujeres jóvenes en esta ocasión especial, se convocan grandes *yanamas* para la realización de múltiples labores que requieren gran cantidad de mano de obra como el trabajo de limpieza, mantenimiento y recogida de las cosechas de las rozas o la construcción de casas, cercas y corrales, entre otros.

El complejo ceremonial de *ka'ulayawaa* ha estado prácticamente ausente en los trabajos antropológicos sobre los wayuu, lo cual sorprende y resulta inexplicable al vislumbrar la riqueza simbólica y la importancia que debió tener en la vida de esta etnia medio siglo atrás.

Su primera referencia etnográfica la realizó en el año 1946, cuando el misionero capuchino José Agustín de Barranquilla, en su libro *Así es La Guajira* describe, desde una visión religiosa y moralista, el Juego de la Cabrita como un “baile soez y vulgar, y tanto es así que nunca una mujer que se estime en algo lo baila y menos aún las guajiras de buenas familias” (Barranquilla, 1946: 117). A pesar de los calificativos dados a la ceremonia, el sacerdote la refiere en varias páginas de su libro señalando las épocas de su realización, su función económica y social, los distintos bailes, juegos y representaciones teatrales que se realizan dentro de la misma, los cantos de *jayeichi* que guían el juego y su fiesta de terminación.

En el año 1947, en su artículo *Aspectos de la magia en La Guajira*, el antropólogo Roberto Pineda Giraldo realiza una descripción etnográfica del Juego de la Cabrita en la que incluye los aspectos sexuales, los juegos, los bailes y las representaciones teatrales del *ka'ulayawaa*, señalando que en éste se combinan conceptos de orden antropológico como la magia, la religión, el juego y el drama.

Este antropólogo fue el primero en señalar la ruptura de muchas de las tradiciones sociales y pautas culturales cotidianas del pueblo wayuu en el *ka'ulayawaa*, al igual que su relevancia como evento propiciador de las lluvias y de la buena cosecha. Pineda señala que el *ka'ulayawaa* es una especie de teatro, o mejor, de montaje dramático, dada “la concomitancia de la representación de escenas en las que interviene un número reducido de los participantes en la fiesta o baile de la cabrita, y la presencia de un crecido número de otros asistentes que desempeñan el papel de espectadores. Además, es frecuente que cada grupo que interviene en la representación esté encabezado por una especie de juglar o cantador que va narrando los acontecimientos que se desarrollan; el lenguaje empleado es dramático y utiliza los más bellos giros de la lengua; la música verbal se une al drama, pero no de la forma de masas corales, sino expresada por cada uno de los cabecillas que dirigen la acción de los participantes en la escena que se quiere representar” (Pineda, 1947:121-122).

Posteriormente, Michel Perrin (1980: 143-164) hace una serie de referencias de sumo interés para el conocimiento del *ka'ulayawaa*, señalando cómo algunos wayuu recuerdan que *Juyakai* —personaje mítico que simboliza la lluvia y que se representa en algunas constelaciones— perdió uno de sus brazos en un accidente durante una de las pruebas o juegos de *ka'ulayawaa*. Igualmente, refiere la constante presencia amenazante del espíritu *epeyui*, o jaguar sobrenatural, durante las reuniones de *ka'ulayawaa* como una de las formas bajo las cuales se manifiestan los *wanülü* (espíritus de la enfermedad).

La importancia de la producción agrícola en el mundo wayuu y la gran diversidad encontrada en las huertas que se expuso en los capítulos anteriores nos llevaron a indagar con mayor profundidad en el tema de la agricultura, especialmente en lo concerniente a la necesidad de recopilar y difundir el conocimiento tradicional asociado a los huertos y a los cultivos, que se manifiesta en las historias y en la mitología, de gran relevancia para la cultura, y especialmente en la educación cultural para sus niños.

Bajo esta perspectiva, en los talleres y testimonios recopilados se señaló la ceremonia llamada el Juego de la Cabrita o *ka'ulayawaa* como esencial para la conservación cultural de los conocimientos y las prácticas agrícolas ancestrales. Los participantes de los talleres y los entrevistados señalaron que la ceremonia había desaparecido por completo y mostraron su interés en recopilar la memoria colectiva de esta tradición.

El deseo de algunas autoridades wayuu de la Alta Guajira por recuperar la práctica ritual olvidada del Juego de la Cabrita para contribuir a la conservación de la Serranía de La Makuira llevó a que el Parque Nacional Natural Makuira, el Instituto Alexander von Humboldt y la Fundación Tropenbos Internacional Colombia deci-

dieran apoyar la iniciativa de realizar un *ka'ulayawaa* en la Alta Guajira, acordaran efectuar su descripción etnográfica y promovieran la realización de un registro audiovisual, todo con el fin de aportar a los procesos educativos locales, al fortalecimiento cultural y a la recuperación de la memoria ancestral.

Después de indagar con varias comunidades sobre la posibilidad de organizar allí este juego, las autoridades tradicionales de la zona de Siapana en el costado sur de la Serranía de La Makuira, junto con la institución educativa del área, el Internado Indígena, manifestaron su total disposición y apoyo a la ejecución del *ka'ulayawaa*. Se hicieron entonces todos los arreglos para la ceremonia a la cual asistieron 73 participantes que, de manera permanente, bailaron y jugaron durante un mes. Además contó con la presencia de varios observadores wayuu y *alijunas*, que de forma intermitentemente asistieron a las danzas.

Siapana es un asentamiento ubicado en la vertiente sur de la Serranía de La Makuira y cuenta con una población 5,338 personas¹⁵, pertenecientes especialmente a las castas Ipuana, Aapüshana, Siijuana, Uliana, Epieyuuu, Uraliyuu, Ja'yaliyuu, Juusayuu, Jinnuu y Sapuana. En esta región se encuentran muchos territorios tradicionales: en uno de ellos, denominado Akumerapü, se realizó el *ka'ulayawaa*. En este lugar, mucho más seco que la vertiente norte de la serranía, se encuentran encerramientos agrícolas importantes de hasta 10 hectáreas, algunos en desuso, otros utilizados parcialmente y unos más con una importante producción de gran variedad de cultivos y plantas silvestres que los lugareños aprovechan (van der Hammen y Cano, 2005).

Hace cincuenta y cinco años que el *ka'ulayawaa* no se convocaba en Siapana al parecer por una mezcla de razones, pero principalmente por tres razones: el intenso verano que afectó a La Guajira en los últimos años de la década del cincuenta y muy en particular a esta zona árida de La Makuira, la migración laboral a Venezuela y una fuerte guerra entre clanes, siendo esta última la causa a la que los viejos wayuu le atribuyen con mayor fuerza el olvido de la ceremonia en esta región.

Hace más de cincuenta años que fue el último *ka'ulayawaa*. Los muchachos se fueron a estudiar y después ya fueron olvidando y ahora les da pena. [Héctor Ipuana]

Sí, yo jugué en seis juegos de la Cabrita en diferentes sitios. Dos veces por aquí cerca, otro por allá. En el año 1955 fue el último. [Machete Epieyuu]

Sin embargo, hacia finales del año 2006 y principios del 2007 se volvió a realizar en la Alta Guajira un *ka'ulayawaa*. Este capítulo presenta la etnografía de este evento.¹⁶

El *ka'ulayawaa* contempla la puesta en marcha de numerosas etapas, cada una de ellas rigurosamente establecidas en la tradición ancestral y claramente definidas temporal y espacialmente. Partiendo del contexto etnográfico particular de la realización del juego en Siapana¹⁷, a continuación se presentarán estas etapas y se complementará con información obtenida en las entrevistas con distintos sabedores wayuu acerca de la significación del juego y sus componentes. De esta manera, se seguirá el desarrollo del juego paso a paso, desde su preparación hasta el cierre. Por lo demás, intentaremos plantear algunas reflexiones y preguntas en torno a la posibilidad de revivir estas antiguas tradiciones en contextos sociales cambiantes, la importancia de los rituales para el conocimiento de las relaciones del hombre con el territorio y sobre el papel que el Estado debería jugar en la salvaguarda y fomento del patrimonio inmaterial ancestral.

El origen del *ka'ulayawaa*

Los viejos wayuu afirman que el origen del *ka'ulayawaa* se remonta al tiempo mítico que ellos denominan *Jumaiwa*. Es en el marco de este tiempo en donde, a través del sueño, se les transmitió la tradición de jugar y bailar el *ka'ulayawaa* con el sentido de ofrecer un tributo a *Juyakai* por todos los beneficios sociales, económicos y ecológicos que trae para ellos la presencia de las aguas en su territorio.

Eso fue en *Jumaiwa*. Eso fue un sueño de los viejos de antes. Fue un sueño con una *pulowi* hace muchos años, que dijo que hagan esa fiesta para que llueva así continuamente; fue un sueño, un sueño de los viejos hace muchos años.
[Machete Epieyuu]

Los viejos de antes, cuando eran wayuu todas las clases de los pájaros y los animales eran gente, cuando el mundo era muy misterioso, nos dejó esto como regalo. [Héctor Iipuana]

Los *yolujaa* lo nombraron *ka'ulayawaa* en un sueño. Un viejo se soñó que había que jugar el juego hace muchos años. Se soñó que lo hicieran y cómo se debía hacer. [Julio Aapüshana]

Los viejos wayuu indican que el *ka'ulayawaa* se convocaba con mayor frecuencia durante la estación de las lluvias que ellos llaman *juyapü*, en referencia al padre espiritual de las lluvias, y sólo ocasionalmente, cuando éstas eran lo suficientemente abundantes, se citaba en la estación de *iiwa*. Algunos señalan que el juego podía iniciarse en tiempo de *iiwa* y terminar en tiempo de *juyapü* si las lluvias llegaban copiosas y se tornaban permanentes. La realización del *ka'ulayawaa* aseguraba que al año siguiente volvieran las lluvias al territorio.

Es un juego de *Juya*, más que todo, como es para llamar la lluvia es juego de *Juya*. Y en verdad, dice mi suegro, que él era el que tenía el espíritu para cantar eso y para llamar la lluvia. Y yo lo creo porque desde que se dejó de jugar La Cabrita han pasado muchos veranos. Lluve poco, antes sí llovía con frecuencia, mucho ganado, muchos chivos, muchos caballos, porque eso no había un verano aquí en La Guajira cuando se jugaba La Cabrita. Igualmente la *kasha* también es para llamar la lluvia, sí, pero es distinto. Ese es un juego muy bonito. [José María Uriana]

Sí, si se hacía, llovía de corrido entre la primavera y el invierno anualmente. Por eso es que los guajiros de antes tenían muchos animales, no se preocupaban por los gastos porque había comida y muchos animales. [Héctor Iipuana]

Sí, la lluvia se alegra por ese juego. No es tanto por la roza, es por la lluvia. Antes las huertas eran muy grandes y se necesitaba mucha gente para limpiarlas cuando llegaban las lluvias. [Julio Aapüshana]

La llegada de las lluvias coincide con una de las épocas de entrada en celo de las cabritas, de donde deriva su nombre la ceremonia y, en tiempos anteriores, también con la llegada de los monos araguatos (*ALOUATTA SENICULUS*) y la época de abundancia de algunos especímenes de plantas en el macizo montañoso de La Makuira.

Bueno, antes, cuando los viejos de antes hacían eso existían muchos monos de esos que llaman *arrawwata* (araguatos) porque al llegar esos monos quiere decir que va a haber agua, había muchos aguaceros y los viejos estaban contentos, por eso hacían juegos en todas partes, no en un solo sitio. Antes había muchas medicinas, el *paleemas* (guaimaro) ya no hay, es muy escaso por este lado. En tiempos cuando hacían el *ka'ulayawaa* existían mucho *paleemas*, había uno en cada arroyo de esos, había muchas frutas. [Héctor Iipuana]

Esta ceremonia fue abandonada por los actuales habitantes de la Alta Guajira (*Wüin-pumüin*) tiempo atrás por diversas razones, casi todas ellas relacionadas con los procesos de cambio sufridos por esta etnia en su contacto con la sociedad occidental.

Algunos viejos señalan que se dejó de bailar *ka'ulayawaa* porque un verano muy fuerte azotó a La Guajira y los wayuu tuvieron que dejar de sembrar durante cuatro o cinco años, olvidando en ese largo tiempo los pormenores del juego. Otros relatan que al empezar las labores de educación en los internados indígenas se recluyeron los jóvenes en estos recintos, dejando a las comunidades sin muchachas y muchachos con quienes poder bailar y así, poco a poco, se fueron borrando de la memoria las huellas del baile. La evangelización católica seguramente también tuvo su parte en el asunto, puesto que el juego fue considerado ajeno a la moralidad cristiana. Algunos más refieren que la migración laboral a Maracaibo dejó igualmente las tierras de la Alta Guajira sin jóvenes para bailar ni para trabajar las rozas. Por último, cuentan que en algunas partes de La Guajira se abandonó el juego por razones de guerras interclaniles que obligaron a suspender la realización de un juego que convocaba a tanta gente, exponiéndola a la confrontación con los enemigos.

La citación y preparación del *ka'ulayawaa*

Como lo determina la ley ancestral convocar el *ka'ulayawaa* implica asumir la responsabilidad sobre los participantes, lo cual puede conllevar cobros en caso de accidentes o riñas durante su ejecución. Aún así, los viejos wayuu de la comunidad de Siapana en la Alta Guajira se dieron a la tarea de recuperar la tradición de los antiguos y convocaron *ka'ulayawaa*.

El anuncio para el inicio del juego está dado por la llegada de las lluvias, pero el proceso del mismo, su apogeo y su terminación están asociados con los diversos estadios de desarrollo de los productos sembrados en las rozas.

En Siapana, el inicio del *ka'ulayawaa* estuvo antecedido de reuniones entre la comunidad de Ishotchitu en el territorio de Akumerapü y representantes de las instituciones que apoyarían la realización del juego, con el fin de definir las responsabilidades, su duración, el lugar donde se llevaría a cabo y acordar el uso de los materiales audiovisuales que se producirían durante el juego. El registro audiovisual no generó ninguna objeción por parte de la comunidad, por el contrario, se mostraron muy receptivos; adicionalmente se acordó que los materiales serían devueltos a la comu-

nidad en forma de un video, de fotos y la transcripción de los cantos *jayeichi* para su uso educativo.

La autoridad tradicional del territorio de Akumerapü, interpretando el sueño de uno de los asistentes a la reunión, definió que el juego se realizaría en un antiguo campo de juego o *pioi* que se encontraba en una huerta abandonada. Para poder iniciar la ceremonia explicaron que era necesario convocar a una gran yanama para limpiar el lugar.

Soñé con un señor gordo, alto, negro, con pelo wayuu, raza pura wayuu, aproximadamente de 67 años, era un *yolujaa* porque todos los espíritus sin cuerpo son *yolujaa*, el mensaje que me comunicó fue acerca del lugar en dónde se debía hacer. Me dijo que el juego se debía realizar en donde se hacía antes si se quería evitar la sangre y la muerte. Así, dijo, se debe hacer en donde dicen los espíritus ancestrales, en el *pioi* (campo). [Nelson García Iipwana]

Se aclaró que se bailarían durante un mes entero, puesto que el proceso de búsqueda de una comunidad en condiciones de hacer el juego no permitió que la fecha más indicada para su inicio coincidiera con las primeras lluvias. De esta manera, los viejos decidieron que, si bien no se podía cumplir con esa condición, al menos la fecha final concordara con la época para recolección de las cosechas.

También señalaron que era muy importante definir con exactitud la duración del *ka'ulayawaa* para poder ordenar los juegos, pues cada noche se va alargando la velada, hasta la última noche en la que se baila hasta el amanecer. Las autoridades tradicionales dispusieron como una primera regla que se realizaría por el espacio de una luna completa, iniciando el 9 de diciembre de 2006 y terminando el 9 de enero de 2007, y que éste se debería entender «como una prueba, como un resumen».

Los sabedores relataron que en tiempos pasados el *ka'ulayawaa* se jugaba durante los cuatro meses que duraba el invierno, a lo largo de las épocas de preparación, siembra, reparación y mantenimiento de los cercados y recolección de las cosechas de las rozas. Además, su desarrollo debía estar marcado por los diversos estadios de crecimiento de las plantas cultivadas.

Yo lo llegué a jugar. Se juega cuatro meses. Cuando ya empieza a llover, se empieza a jugar y hasta que se dé la cosecha; termina cuando ya la cosecha está lista, entonces se recoge y se hace chicha para la *ishiruna* (chicha de maíz) de la fiesta. Duraba máximo cuatro meses, por ejemplo en esta época (diciembre) el juego tiene que estar en su apogeo porque el maíz ya se está

secando; cuando ya el maíz está para coger se termina y se recoge para hacer la chicha fermentada; para hacer chicha de ahuyama, se fermenta para que todo el mundo se emborrache el día de la terminación. [José María Uliana]

También se definió quiénes serían los que convocarían al juego y quiénes los cantores de *jayeichi* que dirigirían su realización. Así, el citador de *ka'ulayawaa* debía garantizar la presencia de, por lo menos, dos cantores expertos en los cantos *jayeichi* que se usan para dirigir y orientar el juego.

El juego fue convocado por Héctor Ipuana, viejo cantor de *jiren ka'ulayawaa*, a quien acompañaron Machete Epiyuu y Julio Aapüshana. Ellos consideraron la empresa todo el tiempo como un desafío y una responsabilidad muy grande y se mostraron preocupados hasta por su propio estado de salud, pues de no llevarse a buen término el juego, podría tener graves consecuencias para la comunidad.

Según los testimonios, anteriormente el juego era convocado por un hombre mayor que contaba con amplios campos de cultivo y que, además tenía varias hijas y sobrinas adolescentes. Este viejo wayuu citaba a un *ka'ulayawaa* en su territorio y acudían al llamado otros hombres con sus hijas, hombres interesados en el trabajo agrícola, labor que está fuertemente asociada al juego. Las mujeres son un estímulo para atraer muchachos jóvenes a la ceremonia para que durante las horas del día realicen labores agrícolas comunitarias en las rozas de los mayores y en las noches disfruten de los juegos, los combates y las danzas.

Gracias a la reunión de muchos hombres y mujeres jóvenes bajo este llamado, se convocan grandes *yanamas* para la realización de múltiples labores que requieren una cantidad considerable de mano de obra como los son el trabajo de limpieza y el mantenimiento de la roza y la recogida de las cosechas.

Ese juego se hacía especialmente para hacer la *yanama* para limpiar la huerta, para, por ejemplo, yo, como tengo bastantes hijas señoritas, cuando hay Cabrita, tengo que llevar todas las hijas mías, cuatro, cinco señoritas, para que los jóvenes allá sirvan de parejas. Ese es un juego muy bueno y muchas se quedan con el *tajuruwa* (parejo). [José María Uliana]

En Siapana los responsables no contaban con hijas jóvenes solteras, y esto le confirió un sentido distinto al del contexto tradicional. De hecho, una de las dificultades que se presentó a lo largo de la realización del juego fue la ausencia de jóvenes, tanto hombres como mujeres, para participar en las actividades.

Durante la reunión, se planificó la *yanama* para limpiar el *pioi* o campo, que debería terminar con una gran comilona para darle bienvenida a la mujer-espíritu que descendería al campo por invitación del cantor principal. Se explicó que el ritual de bienvenida a la mujer espíritu dueña del juego, llamada *Jaajutka Ka'ulayawaaka*, era extremadamente delicado y se señaló que de no hacerse bien esta inauguración, el espíritu femenino se enfurecería y mandaría dolor o muertes entre los participantes, en especial a las doncellas, al citador y a los cantantes de *jayeichi*.

Al cierre de la reunión los mayores de la comunidad explicaron el sentido del juego a los asistentes que nunca habían participado en esta ceremonia, enfatizaron la seriedad con que se debería asumir su asistencia y la importancia de seguir fielmente las indicaciones de los mayores.

El inicio del juego

El *ka'ulayawaa* se inició el día acordado con una gran *yanama* para limpiar el *pioi*. El campo debía estar completamente libre de obstáculos, de espinas o huecos para evitar accidentes durante su realización. Cada noche una persona mayor se encargaba de revisar la pista para garantizar que se encontrara en óptimas condiciones, y especialmente para espantar culebras y alacranes que pudieran causar daño a los participantes.

La gente se presentó al *pioi* con palas, machetes y carretillas dejando el campo de unos 100 metros de largo por 50 de ancho completamente limpio. En esta ocasión las mujeres se pintaron la cara con *paliise* (bija roja), como protección.¹⁸ Algunos hombres se encargaron de sacrificar unas cabras cuya sangre esparcieron sobre el terreno de juego en señal de bienvenida y agradecimiento al espíritu femenino que los acompañaría durante los días de duración la ceremonia y las mujeres prepararon la comida e *ishiruna* (chicha de maíz) que se consumió al finalizar el *yanama*. Se percibía una gran emoción entre los mayores por revivir esta ceremonia y entre los jóvenes por participar en algo de lo que tenían sólo referencias lejanas. Entonces, con la gran comilona de carne de chivo y chicha de distintos productos de la huerta, se inauguró el juego.

Aún de día, el cantor de *jayeichi* citador, Héctor Iipwana, partió hacia el *pioi* y desde allí reclamó la presencia de quien sería su acompañante en el canto de La Cabrita. Varios de los asistentes sintieron el llamado de la mujer-espíritu: una especie de te-

mor asaltó a los asistentes y sólo Machete Epieyuu se atrevió a aceptar la invitación del espíritu femenino.

Los responsables convocaron por medio de su canto al espíritu femenino para que se presentara y se convirtiera en *Jaajutka Ka'ulayawaaka*. Luego de invocarla, el cantor convocante de *jayeichi* la atrapó, envolviéndola bien en un bejuco, que tuvo que cargar todos los días hasta su casa y construirle allí su propio rancho oculto para que dormitara mientras la ceremonia no estaba en ejecución. Este bejuco se llevaba de nuevo al *pioi* cada una de las noches y así permitía que la mujer espíritu hablara a través de los cantos de *jayeichi* y guiara de ese modo los bailes y juegos.

También cuando uno inicia hay que hacerlo bien. *Junttia* (celebración de la llegada de la mujer-espíritu) se le dice a eso del principio. Se hace bien, se empaca bien un bejuco y ahí es el espíritu. Al empacar eso bien, como que el espíritu baja. Lo guarda el que va a cantar en su casa, bien guardado, bien sea le asignan un rancho solo o le hacen un rancho para ella. Cuando vamos a la pista, al Juego de la Cabrita, se lleva y el mismo se encarga de traerlo. Nadie lo puede ver. Esa es la doncella del *ka'ulayawaa*. [José María Uriana]

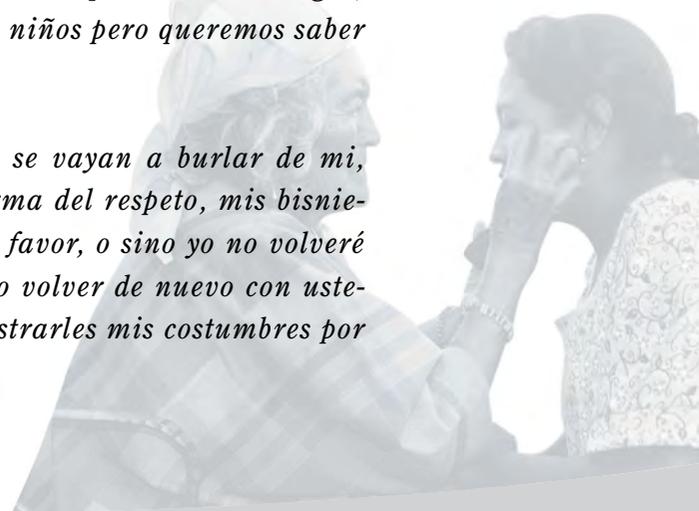
Los dos cantores, Machete Epieyuu y Héctor Ipuana, cantaron así:

Machete Epieyuu: *Soy el nieto que está más cercano a ti, abuela mía, haz volver a nosotros esa costumbre que teníamos hace bastantes años atrás.*

Héctor Ipuana: *Aquí estoy, he vuelto de nuevo, si ustedes me respetan haganme una celebración y una buena comilona. He llegado con el señor Juya y con los wayuu viejos.*

Machete Epieyuu: *Somos nosotros los que te queremos ver llegar, hazlo por tus nietos, no importa que sean niños pero queremos saber de ti y de tus costumbres, abuela mía.*

Héctor Ipuana: *Miren mis bisnietos no se vayan a burlar de mi, nietos míos, ustedes han cambiado la forma del respeto, mis bisnietos. No se vayan a reír. Hágame esto por favor, o sino yo no volveré a estar con ustedes, mis bisnietos. Quiero volver de nuevo con ustedes, trataré de estar con ustedes para mostrarles mis costumbres por treinta días.*



Machete Epieyuu: *Mira abuela mía, haznos volver a nuestro campo otra vez, abuela mía, como antes.*

Héctor Ipuana: *Voy a hacer el juego por treinta días. Lo haré bien y volveré con mi hermano primavera (iiwa).*

Machete Epieyuu: *He estado pensando en ti, que vengas con el tiempo de lluvia para todos tus nietos, abuela mía.*

Héctor Ipuana: *Ya llegué, no se burlen de mí, bisnietos, que no se vayan a burlar de mí y no se vayan a olvidar de sus costumbres wayuu, nietos míos, las costumbres de sus abuelos, y por eso llegué.*

Machete Epieyuu: *Es muy bueno que llegaste durante temporada de la lluvia, ya sembraron lo que es para tus bisnietos.*

Héctor Ipuana: *Sólo voy a estar por un mes. Es para que no se acostumbren cuando me vaya de aquí. No es para todos los días. Lo que hago ahora es mi primer paso.*

Machete Epieyuu: *Qué bueno que llegaste abuela mía.*

Héctor Ipuana: *Jugaremos un instantito. Además, mis bisnietos, jueguen como a esta hora, o sea en la nohecita. No les pasará nada a ustedes, sólo es juego. Hagan que me vaya con una buena comilona para que yo pueda llevarla también en mi mochila.*

Como puede concluirse del canto anterior, en ese primer día la mujer-espíritu definió las reglas de comportamiento que debían cumplir los participantes y los tiempos en los que la ceremonia estaría vigente.

Una vez invocada *Jaajutka Ka'ulayawaaka*, los cantantes de *jayeichi* iniciaron la canción con la cual se da comienzo al juego todas las noches y que imita un brindis de chirrinchi entre los dos cantores en señal de bienvenida y de alegría. Con el brindis se celebra el encuentro de las familias. Algunas noches, el canto invita a los cuñados para el brindis, en otras convida a los suegros y en algunas más a los yernos. Este canto lleva por nombre *tanchichón* (sobrino).

Lo más importante es la piquería entre los dos. Ellos siempre cargan un palito pequeñito. Y uno le brinda al otro como si fuera chirrinchi y el otro agarra el palito como si estuviera bebiendo. «Tiene que ponerse contento ya que viene a visitarme», le dice. «Mi cuñado has venido, has venido a mi tierra, a mi gente, a mis hijos, a toda mi familia». Usted tiene que ser un invitado a cantar y entonces usted me da la respuesta: «Yo vine porque supe que usted tenía huerta porque tenía siembra en la huerta, a eso he venido». Y el otro le dice: «Tiene que traer buenos yernos para recoger y para limpiar, para ayudar, para hacer *yanama*». [José María Uliana]

Un ejemplo del *jayeechi* de este canto que fue interpretado en alguna de las noches del *ka'ulayawaa* realizado en Siapana, dice así:

Héctor Ipuana: *Cuñado, gracias que llegaste, tienes suficiente chirrinchi te pregunto yo.*

Machete Epieyuu: *Mi cuñado, te voy a contar algo de lo que me sucedió en el camino.*

Héctor Ipuana: *Cuñado, ¿cómo has estado? ¿Caminaste bien sin que te pasara nada al venir hacia acá?*

Machete Epieyuu: *Cuñado, consígueme un traguito de ron.*

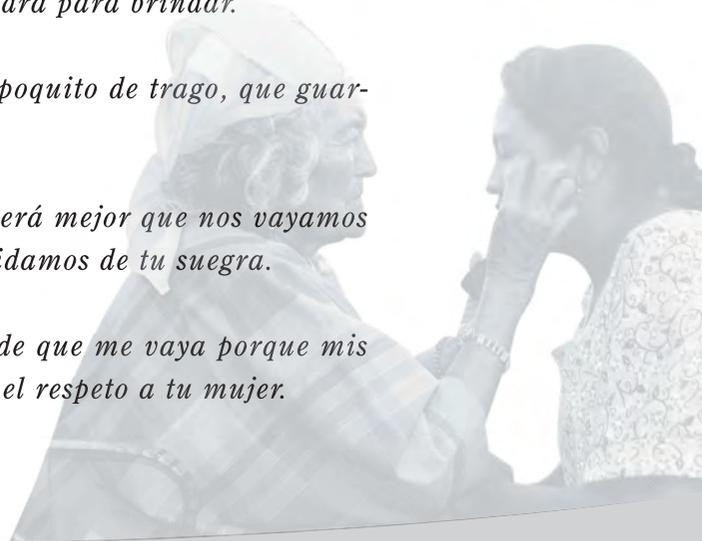
Héctor Ipuana: *Claro que te aprecio, cuñadito, tú puedes contar conmigo. Te voy a dar un poquito de ron para que pases el día conmigo.*

Machete Epieyuu: *Cuñadito, he llegado hasta tu casa. Me he acordado de ti, por favor consígueme una piedra para brindar.*

Héctor Ipuana: *Cuñado, aquí tengo un poquito de trago, que guardaba mi suegra.*

Machete Epieyuu: *Así es mi cuñadito. Será mejor que nos vayamos con nuestro trago, es mejor que nos despedamos de tu suegra.*

Héctor Ipuana: *Tómame un trago antes de que me vaya porque mis sobrinos son locos, antes de que le falten el respeto a tu mujer.*



Luego del brindis, los cantores de *jayeichi* invitaron a los hombres para que imitaran el comportamiento y el balido de los chivatos en celo, acto que da origen al nombre de la ceremonia y que constituye el juego esencial del *ka'ulayawaa*. Cada hombre que ingresa al *pioi* debe entrar simulando ser un chivato enamorado de una chivita y cada mujer debe aceptar el juego del macho cabrío sin enfadarse. Este canto-juego, que los wayuu denominan *epeiwayüshi* (cuando es para un sólo hombre) o *epepajaa* (cuando es para muchos hombres), se repitió cada una de las noches en las que la ceremonia estuvo en ejecución.

La apertura del juego finalizó con una competencia de puntería masculina arrojando pedazos de corazón de cactus, y con la invitación a los presentes para regresar al atardecer del siguiente día con sus parejas.

El desarrollo del juego

La ceremonia *ka'ulayawaa* tiene como personajes centrales a los dos cantores del *jayeichi ji'raïn ka'ulayawaa*, quienes se encargan de dirigir a través de los cantos la totalidad de su transcurrir, desde la invocación de la mujer espíritu y la preservación de su fuerza en términos positivos, hasta el control de los participantes y del entorno inmediato para así garantizar la buena marcha del evento.

En términos generales, se atribuye un origen mítico al aprendizaje de estos cantos a través del mismo sueño que motivó el nacimiento de *ka'ulayawaa*. Sin embargo, los actuales cantantes afirman haberlo aprendido por medio de su asistencia a otros *ka'ulayawaa*, en donde ellos fueron memorizando las canciones y reemplazando a los propios cantantes de *jayeichi*, cuando estos se encontraban cansados o ausentes.

Yo copio del *jayeichi* del *ka'ulayawaa* porque yo asisto. Pongo mucha atención para grabarlo y para cantarlo. No es por estudio sino por cerebro. Con el cerebro, uno va maquinando como grabando. [Héctor Ipuana]

Bueno aprendí con los viejos de aquí cerca, que son casi familia mía. Yo aprendí jugando y escuchando. Entonces yo soy inteligente, grabo rápido y practico. Y si un viejo faltaba una noche me ponían a mí a cantarle al otro. El viejo es el que saca las canciones, es como un niño que es enseñado por una maestra. Por ejemplo, el amo es el que convocó la fiesta, ese es el patrono. Y si él falla, este otro lo reemplaza. [Machete Epieyuu]

Es también frecuente la referencia al aprendizaje de los cantos a través de los sueños. Machete Epiyuu, uno de los cantores del juego de Siapana, señaló que en los días del juego tuvo un sueño:

Estaba listo para venirme de allá para acá. Cerca había una silla, pero llegó la gran señora y se sentó. «¡Ah! tú estás aquí», me dijo. Entonces le dije que ya me iba. «Te voy a enseñar un *jayeichi* que dice así, es un *jayeichi* que nunca has cantando delante de mí», dijo la señora. He participado en muchos *ka'ulayawaa* y nunca he escuchado ese canto. [Machete Epiyuu]

El tono y el mismo canto de *jayeichi* del *ka'ulayawaa* son de carácter especial y requieren de una precisión y talento para la improvisación sobre una base melódica y rítmica que evoca el balido del macho cabrío en celo. Esta particular dificultad del canto siempre se constituye en un reto fuerte y exigente para los cantores.

En Siapana, el cantor Héctor Iipwana, por razones de salud, al parecer derivadas de su ardua labor durante el juego, tuvo que abandonarlo durante varios días y fue reemplazado por Julio Aapüshana. Sin embargo, durante todo el tiempo de la ceremonia, Héctor siempre se mostró preocupado por su desarrollo, ya que él era quien había convocado a la mujer espíritu y, por lo tanto, era el responsable de la buena marcha de todo. Incluso manifestaba que en la despedida final, él debía mandar de regreso al mundo de los espíritus a *Jaajutka Ka'ulayawaaka*.

Además del reto sonoro y creativo, los cantores se enfrentan a un desafío mayor durante la ceremonia: mantener contenta a la *Jaajutka Ka'ulayawaaka*, cumplir sus condiciones y evitar que cualquiera de los participantes contravenga sus mandatos.

Este último factor fue particularmente exigente en la ceremonia de Siapana. Los cambios sufridos por la sociedad wayuu, producto de sus relaciones con la sociedad occidental, se manifestaron en la actitud de algunos jóvenes que asistían con burla y desdén a la celebración, lo cual obligó a los cantores de *jayeichi* y a los viejos participantes a realizar un gran esfuerzo para que la juventud respetara las normas ancestrales del juego.

Frente a esta situación, los asistentes tuvieron numerosos sueños que fueron contados e interpretados frente a todos los participantes con el fin de encontrar la manera de cumplir conjuntamente con las disposiciones oníricas, principal característica de la cultura wayuu, para acometer acciones concretas que se debían poner en práctica para evitar posibles muertes, guerras, enfermedades o accidentes derivados del

incumplimiento de mandatos de los espíritus que regían *ka'ulayawaa* o que aparecieron en el transcurso de su desarrollo.

Soñé con un wayuu alto, moreno, gordo, de aproximadamente 45 años. Usaba flecha, guayuco y llevaba *karatsü* (tocado de pluma). Cada vez que los cantores cantaban, él cantaba a su ritmo, pero se molestó con las risas y juegos de los niños que estaban en el juego irrespetándolo. El espíritu los miraba con ganas de matarlos con su flecha. El espíritu dijo que él era el espíritu del juego que estaba cuidando a los cantores. Un gordo con la cabeza agachada dijo que si el juego salía bien no pasaría nada, que debía haber una unión entre los trabajadores del Parque y los viejos. Cada uno debe respetar y unirse más con el otro. El espíritu mencionó que la persona indicada para hablar e informar a las personas que están en el juego debe ser el dueño del terreno o la directora del Parque. [Nelson García Iipuana]

Este sueño se complementó con el de Machete Epieyuu, quien soñó que el mismo señor (espíritu *yolujaa*) que había visto Nelson García le pidió que le brindaran chirrinchi para no molestar a los asistentes y evitar que algo malo sucediera en el *pioi*. La exigencia de los *yolujaa*, espectros de los muertos, se cumplió a cabalidad. Una botella de chirrinchi se dispuso al lado de un gran trupillo, un árbol cercano al campo de juego y que se convirtió desde el comienzo en un punto de referencia importante.

Los sueños no terminaron ahí. Una mujer que nunca había asistido al juego soñó que para que *ka'ulayawaa* recobrara las tradiciones de los antiguos, los dos cantores de *jayeichi* debían usar el *karatsü* (tocado de plumas). Y así se hizo durante varios días.

Cada noche, los cantores distribuyeron y conformaron las parejas durante las danzas y dirigieron los juegos de fuerza, competencia y amor. En los primeros días del *ka'ulayawaa* de Siapana, se intentó conformar las parejas, pero se presentó el primer inconveniente: al juego habían asistido pocas mujeres. Esta situación fue cantada en un *jayeichi* que interpretaba el hecho como una señal de que ni *iiwa* ni *juya* regresarían a *Wüinpumüin* (Alta Guajira) el año próximo.

Machete Epieyuu: *Las parejas de estos muchachos están muy escasas, las parejas de estos muchachos están muy escasas.*

Héctor Iipuana: *Aquí está el juego, es un juego de los viejos que queremos hacer para que lo valoren y que se respete a nuestro juego, que salga bien para que la compañera se alegre con nuestro juego.*

Machete Epiyuu: *Creo que no lloverá bien la lluvia por falta de la pareja del muchacho, muchacho.*

Héctor Ipuana: *Aquí estoy yo jugando y juego para que se alegre mi compañero conmigo, para que el juego salga bien y se alegre mi hermano primavera, mi hermano primavera para que se alegre mi hermano lluvia.*

Machete Epiyuu: *No se va alegrar el señor Juya porque la pareja del muchacho está muy mañosa.*

Ante este primer problema, el cantante responsable se dirigió a los asistentes para invitar a las muchachas a intervenir en los días siguientes y prometió a sus padres y madres que nada malo le habría de suceder a sus hijas si el *ka'ulayawaa* se realizaba tal como los viejos antiguos lo habían dispuesto.

El papel de cada uno de los géneros en el *ka'ulayawaa* está completamente diferenciado. Los hombres, además de participar en las danzas, son quienes realizan los juegos de competencia y destreza física, mientras que las mujeres participan en los bailes, en la preparación de la comida, la siembra y en algunas representaciones escénicas que no impliquen para ellas peligro de accidente. Esta división social de los géneros en el *ka'ulayawaa* evoca otra característica general de esta cultura relacionada con la gran valoración que los wayuu dan a la mujer en su sociedad.

Está prohibido que las mujeres jueguen porque al padre no le va a gustar si su hija sale golpeada. Las mujeres no son como los muchachos. La fuerza de las mujeres es diferente de la de nosotros los hombres. Son débiles, si reciben un golpe, capaz es de que lloran y el padre viene a formar problema con nosotros.
[Héctor Ipuana]

Según los testimonios de los viejos, en el *ka'ulayawaa*, los juegos masculinos de destreza y fuerza despertaban un marcado afán de competencia, muy apreciado entre los wayuu. Cuentan que, en tiempos anteriores, los mejores competidores de cada territorio se movían de un lado a otro buscando ganar en alguno de los múltiples *ka'ulayawaa* que se convocaban por todo el territorio en las épocas de invierno.

Como había varias cabritas al mismo tiempo aquí en La Guajira. Por ejemplo, una en Siapana y otra aquí, entonces la gente decía: vamos a ver quiénes son

los que tienen fuerza allá en Nazareth. Entonces vienen los corpulentos a luchar. Hasta de la Baja Guajira llegaban. Entonces, por ejemplo, si aquellos los de Siapana ganaron aquí, entonces los de aquí de Nazareth van allá buscando el desquite. Es como una competencia, quién es el que más puede. Es para hacer una competencia de quiénes son los mejores, quiénes son los más fuertes en la lucha. [José María Uriana]

Los familiares de los jóvenes asistentes ocasionalmente entraban al terreno del juego para participar pero, por lo general, eran sus espectadores. Los interesados en jugar el *ka'ulayawaa* o en asistir como observadores iban llegando al *pioi* entre las cinco y las seis de la tarde, después de largos o cortos recorridos a pie, en bicicleta o, incluso, en camiones y camionetas.

Antes que los asistentes arribaran al *pioi*, los cantores de *jayeichi* efectuaban una reunión diaria de preparación de los *kaulas* de la noche. También se reunían las personas encargadas de la logística de la ceremonia como las mujeres que preparaban las bebidas para brindar durante la noche, los hombres dedicados a la iluminación del campo de juego para el registro videográfico local, los funcionarios del Parque Makuira que grababan todos los cantos de *jayeichi* y los encargados de la filmación y la toma de fotografías.

En un extremo de la pista, cada noche, se concentraban los asientos de las personas mayores que iban a observar la ceremonia, de los padres y madres de las jóvenes participantes que asistían para vigilar que nada malo les fuera a pasar a sus hijas y de los dueños de este *ka'ulayawaa*, algunos de los cuales también eran partícipes de las danzas y los *kaulas*.

En esa misma esquina, enseguida de la fila de asientos y al pie del trupillo, estaban siempre las mujeres que se dedicaban a la preparación del *ujot* (chicha fresca de maíz), del *ayajaushi* (chicha fresca de maíz con leche) y del café (*kepein*). El café, junto con los tabacos, eran ofrecidos a los participantes y asistentes cuando los cantores de *jayeichi* así lo disponían en distintos momentos de la noche. El *ujot* o el *ayajaush* se brindaban al término de la ceremonia cada noche. Las bebidas alcohólicas estuvieron prohibidas mientras se realiza *ka'ulayawaa*.

No hay música en *ka'ulayawaa*, es sólo *jayeichi*. No es con *kasha*, ni flauta. Sólo hay canto de nosotros. No se bebe chirrinchi, eso está muy prohibido. Es muy desafiante también porque, imagínese, puede haber muchas peleas. El último día sí se bebe y mucho. Por ejemplo, si usted está borracho, usted no

puede llegar al juego porque se puede proparar con las muchachas. Por eso se prohíbe. [Machete Epieyuu]

El número de participantes y asistentes varió cada día por diversas razones, especialmente porque la época en la que se realizó la ceremonia coincidió con la temporada en la cual muchos wayuu viajan a Venezuela a visitar a sus familiares, y con el mes de enero cuando se realizan los ritos del segundo entierro que implican una ardua organización para los velorios durante varios días en sus cementerios. Estas circunstancias, sin embargo, también permitieron que muchos wayuu que viven actualmente en Venezuela, que habían tenido la noticia de la realización del *ka'ulayawaa* en Siapana, pudieran acercarse. Algunos turistas, especialmente en el primer y último día de la ceremonia, también aparecieron intermitentemente en el campo de juego.

Se oían muchos rumores cada noche en el campo. Se decía que contendientes de Nazareth llegarían para competir en algunos de los *kaulas* o se hablaba, constantemente, de los sueños que tal o cual persona había tenido en relación con la ceremonia desde lugares lejanos a la misma.

En el juego realizado no fue muy destacable el encuentro de parejas jóvenes, que había sido una de las funciones sociales de esta ceremonia en tiempos antiguos. Y no lo fue por varias razones: en Siapana participaron como actores de los juegos y bailes personas aún muy jóvenes para el inicio de las relaciones sexuales, la duración del juego no era la apropiada para el surgimiento del sentimiento del amor entre los participantes y los wayuu han encontrado nuevas maneras para propiciar los encuentros amorosos.

El encuentro de parejas en el marco del *ka'ulayawaa* tiene un doble sentido: por un lado, las mujeres jóvenes, que aún son señoritas, son enviadas al baile por sus padres o tíos como un atractivo para obtener mano de obra colectiva para sus trabajos agrícolas, pero también para propiciar los matrimonios o las relaciones sexuales que, más adelante, son los que permiten la reproducción del pueblo wayuu.

Yo tenía un hermano mayor que nos decía; ¡Vamos a *ka'ulayawaa*, pero van a pasar pena y trabajo como se pongan a tener niños! Y nos íbamos, cuando *ka'ulayawaa* apenas iniciaba, nos parábamos cerca de quienes cantaban «¡Párense, párense!» Y ahora qué será que me van a pedir, pensaba. Y nos parábamos, eso nos hizo habituarnos a la danza, y no mentiría si dijera que me pidieron en matrimonio en alguna de estas danzas. [Abuela wayuu]

En los testimonios recogidos se señala que cada hombre que decide acudir al juego debe escoger su *tajuruwa* (pareja), a quien no puede abandonar en ningún momento mientras el *ka'ulayawaa* esté realizándose. En algunas ocasiones, la *tajuruwa* es escogida de antemano, en cuyo caso el hombre pide permiso a los padres para invitarla. En muchas circunstancias, la pareja se selecciona en el propio juego.

Es muy raro que mi hija quede soltera después del juego, porque ya de tanto abrazarla, de tanto estar en pareja, se enamora, ahora sí la tiene abrazadita y le va haciendo las cosquillitas, abrazaditos desde las siete de la noche hasta las doce, imagínese. Y él también haciendo como hace el chivo. Si uno está bien abrazado cómo no se va a enamorar. Puede que no le guste al principio, pero ya tiene que amansarse, tanto rato abrazados. [José María Uliana]

Una vez escogida la pareja permanecen juntos hasta que finalice el *ka'ulayawaa*. Si un miembro de la pareja no puede acudir al pioi durante una o varias noches, el otro tampoco debe asistir. Los familiares de ambos siempre están atentos a que sus hijos cumplan con este compromiso.

En las noches, la gran mayoría de los cantos de *jayeichi* de los bailes están dedicados a propiciar el juego amoroso, sensual o erótico entre las parejas. Existen cantos que evocan los atributos eróticos que tienen las parejas que se aman, otros que propician la mirada sensual sobre el cuerpo de los amantes, algunos más giran entorno al intercambio de parejas para conocer el valor de la verdadera y en otros se canta el dolor que produce la indiferencia amorosa.

Héctor Iipuana: *Abrazadito, abrazadito, abrazadito, es mejor que juguemos con la compañera, compañera.*

Machete Epieyuu: *Aquí está su pareja, aquí está su pareja esperando por ella con la cabeza mirando al suelo, esperando por su pareja, su pareja.*

Héctor Iipuana: *Mi pareja que valoro es la que se acuesta conmigo en mi chinchorro, la pareja que llega sola no es tan apreciada. En cambio mi pareja propia me sube mis interiores.*

Machete Epieyuu: *Aquí está su pareja, aquí está su pareja esperando por ella con la cabeza mirando al suelo, esperando por su pareja, su pareja.*

Héctor Iipuana: *Lo considero a él mi pareja porque entre sus dedos*

los pelos de mi vientre parecen bigotes de maíz, el vello púbico, el vello púbico.

Todas las noches del *ka'ulayawaa*, cada muchacha participante debe llevar al *pioi* comida preparada con productos de la huerta para compartir con su pareja. La buena preparación de la comida es valorada por los hombres como una de las virtudes importantes para buscar compañera.

En la noche tengo que traerle algo a mi parejita, algo de la huerta, sea ahuyama cocinada entera, sea guapitos (bollos de maíz), sea ojoto cocinado. Tengo que llevarle algo y ella me trae todos los días, todas las noches. Entonces yo voy estudiando la *tajuruwa* mía, la pareja mía, si ella me trae bien cocinado lo que me trae, va a ser buena mujer, y entonces yo le digo a mi papá o a mi mamá: la *tajuruwa* mía me trae bien cocinado, no está pasado de sal, y ahí uno se va enamorando. Todas las noches, eso sí es como obligado. Si ella me trae, yo tengo que traerle a ella. [José María Uriana]

Si después de finalizado el juego, las parejas desean seguir juntas entonces se inicia la recogida de animales, dinero y objetos valiosos entre familiares y amigos para pagar a sus padres y tíos por la sangre que la muchacha va a derramar durante sus partos, tal como se acostumbra hoy en día. Pero si las parejas deciden terminar su relación amorosa, una vez finalizado el *ka'ulayawaa*, no hay ningún problema: tan sólo intercambian regalos el uno con el otro y todo lo que había pasado entre ellos queda borrado para siempre, aún en caso de embarazo. Es la única ocasión en la vida social del pueblo wayuu en que una situación de esta naturaleza puede resolverse sin el menor riesgo de *kasaishiki* (guerra interclanil).

Cuando uno se acostumbra por tanto tiempo, hasta 120 semanas, se van acostumbrando el muchacho y la muchacha, algunos se casan y algunos se separan. Si se separan sólo hay intercambio de regalos para borrar, para olvidar ambos, él olvida a fulana y fulano olvida a fulana. El intercambio de regalos es como borrar. Pero el que quiere seguir adelante en ese camino y ella lo sigue, lo debe llevar a su casa y hablar con el papá y la familia. Ahora, si se junta con su compañero y si se fuga con él, el papá cobra y eso no es mayor problema, es natural, como costumbre de nosotros, hay que cobrar al que se la llevó. Pero siempre aconsejan que lleguen a viejitos juntos, que el amor dure bastante, hasta la muerte. [Héctor Ipuana]

Hay muchos que se casaron por ese juego porque no renuncian a su *tajuruwa* y se toman por compañeros, no intercambian regalos sino que recogen para el pago. Pero si renuncian, sólo hay intercambio de regalos. Hablan a los cantantes y ellos les ponen una sábana para los regalos de la muchacha y el muchacho, y no tienen que pagar. Sólo la muchacha le da al muchacho un regalo y el muchacho le da un regalo a la muchacha y se olvida lo que pasó. Se olvida con chinchorro, con guayuco, con manta, con cadena de oro, con anillo. No se pueden ni mirar más. Lo que pasó, pasó. Si el muchacho participa en dar regalo a su pareja, pero no se olvida de ella y sigue detrás, la enamora y se la lleva, tiene que decirle a sus padres y recoger para el pago, como es nuestra costumbre. [Machete Epieyuu]

Este aspecto del Juego de la Cabrita es uno de los más interesantes puesto que es la única ocasión en la que existe una ruptura en la continuidad de muchas de las tradiciones sociales y pautas culturales para las relaciones entre hombres y mujeres del pueblo wayuu. La anterior es una característica de muchos rituales en el mundo en que se invierten las reglas cotidianas durante su realización.

Kaula: los juegos o representaciones en *ka'ulayawaa*

Cada una de las noches de la ceremonia, luego del brindis inicial y los cantos de *tanchichón* (sobrino) y *epepajaa* (el balido de los chivitos en celo), los cantantes de *jayeichi* enfrentan dos filas de parejas de muchachos y muchachas quienes recorren la pista guiados por el contrapunteo improvisado de los cantores.

Una de estas danzas es la llamada *Jayulawa* (abrazaditos), que consiste en conformar parejas que van danzando abrazadas a la altura de los hombros a todo lo largo de la pista. La mujer que está a la derecha del hombre es la pareja verdadera. Al final del *pioi*, los cantores de *jayeichi* intercambian las parejas a través de un canto que valora el amor de la compañera verdadera.

Héctor Iipuana: *Aquí está mi pareja conmigo. Aquí está, aquí está la señorita. La que está conmigo es mi pareja, mi pareja. La que está conmigo, mi señorita. La muchacha recién desarrolladita.*

Machete Epieyuu: *Están conmigo los jovencitos parejos de las jovencitas. Los muchachos de la Baja Guajira quieren parejas de la Alta Guajira.*

Héctor Ipuana: *Aquí están mis muchachitos que están recién desarrolladitos. Aquí están mis jóvenes en el grupo que está conmigo.*

Machete Epiyuu: *Aquí están las muchachas que vienen conmigo y esperar por su pareja, las majayuras.*

Héctor Ipuana: *Aquí está mi majayura, aquí está mi señorita, cuyos senos acaban de crecer como las semillas de los frijoles. La que está conmigo.*

Machete Epiyuu: *Aquí está el joven que está conmigo. Espera por su pareja.*

Héctor Ipuana: *Aquí está el joven que está conmigo. Míralo, míralo para que se enamoren. El dará la vuelta para que las jovencitas de mi cuñado lo miren. Mirando por la espalda de la pareja, mírenlo que está conmigo.*

La gran mayoría de juegos llamados *kaula* en los que participan las mujeres evocan aspectos relacionados con la valoración social de las cualidades deseadas por el hombre wayuu en su escogencia de compañera; mientras que los *kaulas* de fuerza, competencia y destreza que ejecutan los hombres evocan un ritual de cortejo que destaca cualidades que los hombres deben poseer para ser buenos compañeros.

Kaula Julaimia (La doncella)

En este *kaula*, los cantores de *jayeichi* buscan una muchacha para que represente a una señorita seria y sincera, valores que se exaltan en la escogencia de compañera por los hombres wayuu. En el *kaula*, a esta señorita se le hacen cosquillas y se le acaricia todo el cuerpo, incluso sus partes íntimas, mientras ella no puede reírse ni moverse. Si lo hace, los wayuu consideran que no va a ser tan seria y, por lo tanto, no tan buena compañera.

En cada uno de los extremos de la pista se realizan todas las noches múltiples *kaulas*, que, al parecer, responden a las relaciones que se dan entre las cuatro generaciones o categorías de seres que forman parte de la cosmogonía wayuu. La primera generación corresponde al cosmos —sol, luna, tierra, mar, estrellas, montañas, río, fuego,

viento, lluvia y noche— y a los espíritus de los ancestros. La segunda corresponde al mundo vegetal, la tercera está representada por el mundo animal y la cuarta la constituye el hombre.

La protección de las rozas frente al peligro de los animales que las atacan, es decir, las relaciones entre el mundo vegetal, el mundo animal y el hombre es uno de los temas que se representa. Se trata de competencias de fuerza entre dos hombres participantes, que interpretan cada uno de los dos personajes a los que hace referencia el *kaula*.

Kaula merruna juma waalir (Melones y zorros)

Es una imitación de las luchas para cazar a los zorros que atacan los melones de la roza. Los dos cantores de *jayeichi* escogen a dos hombres entre los participantes de cada una de sus filas para uno imite ser un zorro y el otro un buen cazador de zorros.

Kaula erup masiway (Perros y cochinos)

Consiste en la representación de una lucha entre perros y cochinos. Uno de los cantores canta un *jayeichi* convocando yernos para contratarlos con el objeto de acabar con los cochinos que están destruyendo la huerta de ahuyama, patilla y melón. En ocasiones, los yernos utilizan perros para proteger la huerta. Los participantes de una fila representan a los perros y los de la otra a los cochinos.

El comportamiento de otros animales relacionados con la alimentación como la llegada de las lombrices de tierra y la recolección de plantas silvestres alimenticias por las hormigas, o algunas situaciones de la vida cotidiana como la castración de animales o la venta de turpiales son también representadas.

Kaula ounushi wané jekule (Milpiés o lombriz de tierra)

Las lombrices de tierra llegan a los cerros de La Guajira en tiempos de lluvia. Se teatraliza su arribo haciendo dos filas que representan las tierras en donde hay arroyos y la tierra húmeda, en las cuales viven y se reproducen las lombrices.

Kaula wané jeyu okotchijas (Hormigas)

Se representa el comportamiento de las hormigas que recogen las semillas de una paja y las llevan a los *yosü* (cactus) para depositarlas allí. Esta paja era un alimento tradicional de los wayuu.

Kaula juleraa (Caracol)

Se teatraliza el comportamiento de los caracoles. Los cantores de *jayeichi* conforman dos filas de parejas que dan vueltas lentamente, envolviendo una a la otra en zigzag de persona en persona.

Kaula eshi wané petchoni (Perdiz)

Consiste en adivinar dónde está la perdiz echada en su nido. Se le dan a una muchacha unas piedritas, que representan los huevos de la perdiz, para que las esconda. Los muchachos tienen que adivinar cuál de todas las muchachas tiene los huevos. El ganador es el que adivina cuál es la perdiz que está enculecada.

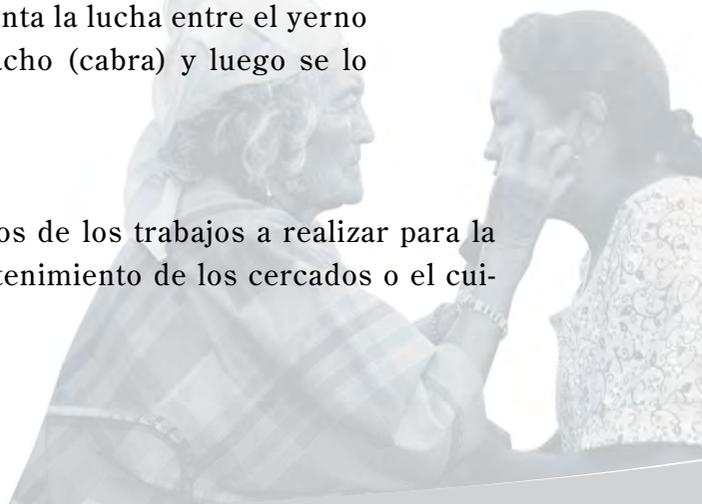
Kaula aikunush wané wülui (Turpial)

En el *kaula*, se representa el contrato de unos muchachos que sepan capturar un turpial para luego venderlo a un *alijuna* (no wayuu).

Kaula mouwana chokotosh (Cabritos para castrar)

En este *kaula*, se teatraliza la contratación de un yerno para que castre un cabrito sin cachos porque está muy desjuiciado y se pierde en todos los corrales. Se representa la lucha entre el yerno y el cabro: en ella se tumba un muchacho (cabra) y luego se lo capa, dándole golpes.

Otros kaulas también están referidos con muchos de los trabajos a realizar para la preparación de las rozas como el arreglo y mantenimiento de los cercados o el cuidado de las semillas.



Kaula poluu juma wuñuu (Palos y hachas)

Uno de los cantores canta un *jayeichi* buscando yernos que sepan manejar hachas para que corten leña y árboles muy duros. El *kaula* consiste en una lucha entre dos muchachos escogidos por los cantores, en la cual un muchacho se abraza imitando ser un árbol muy fuerte y el otro muchacho trata de separarlo como si quisiera cortarlo por la mitad.

Kaula amulois wané wauye (Pérdida de semillas)

Se esconden unas semillas y se acude a una *outsü* para que las encuentre. Los cantores esconden las semillas y los participantes escogidos deben buscarlas y encontrarlas.

Algunos fenómenos naturales propios del territorio relacionados con la primera generación de seres cosmogónicos, como son los tiempos de verano e invierno, las nubes que cubren los cerros, los arroyos que se forman con las lluvias y el mar también son representados y cantados en los *kaula*.

Kaula palaa juma wüin (Mar y río)

Se representa el comportamiento de los arroyos y el mar en tiempos de verano y en épocas de invierno. En verano, el arroyo y el mar están desunidos, mientras que en invierno los arroyos entran al mar chocando con su oleaje y se devuelven. En el *kaula* se hacen dos filas horizontales, una representando al mar y otra al río, ambas corren hacia el frente pero no se pueden tocar.

Kaula zirruma juma wané uchi (Cerros y nubes)

Se representa una nube que es una mujer de un cerro y que desea acariciar al cerro. Se hacen dos filas horizontales de parejas, una corre hacia el frente de la otra para encontrarse y abrazarse.

El *wala'a*, la *laania*, los cerros en donde habitan las *pulowis* y el búho que simboliza la cercanía de la muerte y de accidentes son objetos, sitios y animales *pülasü* (con poder) que hacen parte de la cosmovisión y son también representados en algunas *kaulas*.

Kaula wala'a (Figura sagrada de oro)

Se representa la exigencia de la figura sagrada de oro, el *wala'a*, antiguo objeto sagrado y de poder de los *apüshii* (núcleo familiar) al que sólo las familias wayuu más poderosas y de mayor prestigio tenían acceso por herencia o por un golpe de suerte y que en muchas ocasiones originó muertes y peleas entre los miembros del *apüshii*. Dicen los antiguos que estas muertes y peleas eran una consecuencia del enojo del *wala'a* por no haber sido atendido como le corresponde. En el *kaula*, el *wala'a* exige que se le pasee a todo lo largo de la pista y al final de la misma se baile una *yonna* en su nombre, un baile tradicional wayuu. Un niño es escogido para representar al *wala'a*, quien es llevado al hombro por otro de los participantes y varias parejas bailan la *yonna*.

Kaula amulois wane laania (Pérdida de *laania*)

Consiste en la representación de la pérdida del objeto de poder llamado *laania*. A uno de los muchachos participantes se le entrega la *laania* para que la esconda y otro muchacho, que representa a un *outsü* debe adivinar quién la tiene.

Kaula uchi (Cerros donde viven las *pulowi*)

Es la representación de los cerros en los que habitan las *pulowis* en la naturaleza. El *jayeichi* relata la historia de un cerro que se fue para Santa Marta y en el que habita una *pulowi*. En el *kaula* una mujer participante, escogida por los cantores, se agarra fuertemente a un muchacho que está parado enfrente de ella. Los otros participantes intentan separar a la mujer del hombre. Si lo logran es porque la *pulowi* no era suficientemente poderosa.

Kaula shocoin (Búho)

El búho es para los wayuu un anuncio de muerte, accidentes o desgracias. En este *kaula* se convocan muchachos para espantar al búho, tirándole piedras.

Otros *kaulas* representan escenas de la vida social de los wayuu como las guerras con otros grupos indígenas, algunos juegos tradicionales y situaciones históricas vividas por ellos.

Kaula juatira ama (Carreras de caballos)

Se representa teatralmente el juego tradicional wayuu de las carreras de caballos. Se escogen muchachos para que hagan carreras. El que corra más vuelve a correr con otro, y así sucesivamente.

Kaula pouresashi wané mujulash (Encarcelado)

Se representa a un bandido que es capturado y enviado en un barco a España porque no quería pagarles a sus obreros.

Kaula atkas wané wayuu juma kusina (Pelea con otros grupos indígenas)

Se imitan en este juego las peleas con otros grupos indígenas como los cosinas.

Durante un mes se jugaron todos estos *kaulas*, de tal manera que cada noche el juego se alargó un poco más, hasta la noche final cuando se amaneció jugando.

La noche final

El día final de *ka'ulayawaa* es la síntesis y la culminación de todos los ritos, juegos, danzas y eventos que acontecieron a lo largo de toda la ceremonia. Se trata de un acto ceremonial en el que se recogen las huellas de lo andado en las noches anteriores, pero también en el que se pretende borrar de la memoria de los participantes, de los cantores de *jayeichi* y de la *Jaajutka Ka'ulayawaaka* todo lo acontecido.

El último día, a las cuatro de la tarde, va a ver lucha libre, va a ver muchas cosas de las que hacíamos antes los wayuu. Tenemos que estar ahí durante la noche para amanecer e irnos. En el día tenemos que tener ya la chicha debajo de una mata de trupillo al lado de la casa. Despedimos la *Jaajutka Ka'ulayawaaka* y jamás volvemos a pisar el campo, el *pioi*. Salimos del campo para olvidarla. [Héctor Iipuana]

En esa noche final, la ceremonia se extendió durante toda la noche y hasta la madrugada representando de nuevo cada uno de los juegos y de las danzas que se habían jugado y bailado en las noches anteriores.

Los juegos y las danzas se vieron acompañados en esta ocasión por cantos en los que se despidieron a cada uno de los animales, objetos, personas o fenómenos de la naturaleza que habían estado presentes en los bailes y juegos para que regresaran de donde habían venido junto con *Jaajutka Ka'ulayawaaka*, la dueña del juego.

Los cantos de esa noche final estuvieron dedicados a decirle adiós con alegría a la mujer espíritu que los acompañó durante la realización del *ka'ulayawaa*. Ella se despidió a través de *jayeichi*, en el cual indicó a los participantes lo agradable que había sido para ella su compañía y pidiéndoles que la trataran bien en su despedida para que algún día pudiera regresar con sus favores a la tierra guajira.

Los cantantes de *jayeichi* de la ceremonia de Siapana cantaron así el inicio de la despedida:

Héctor Ipuana: *Bisnieto aquí te dejó con la tristeza y la soledad sólo por la noche de hoy. Ya me quiero ir, ya me quiero ir; ya estoy alistándome.*

Machete Epieyuu: *Está muy bien, está muy bien, abuela, abuela.*

Héctor Ipuana: *Mis bisnietos, mis bisnietos, tengan cuidado de que me hagan el juego muy bien porque yo lo quiero ver antes de que me vaya.*

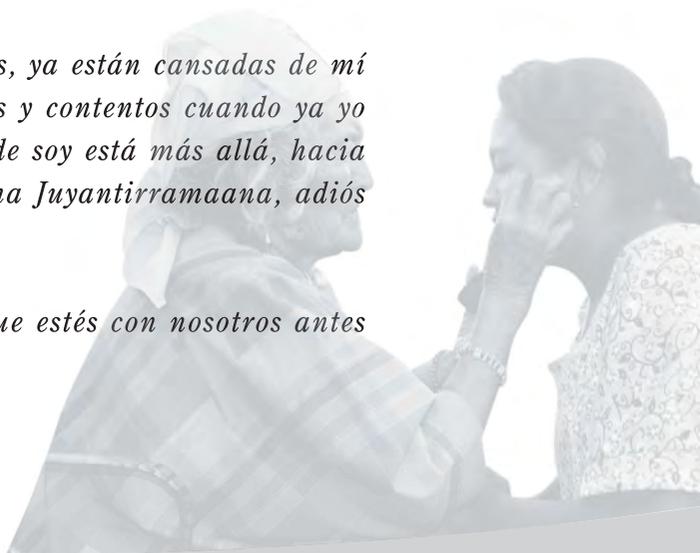
Machete Epieyuu: *Está muy bien que juegues con nosotros antes de irte.*

Héctor Ipuana: *Que estén todos mis bisnietos, que ellos me despidan.*

Machete Epieyuu: *Así está muy bien, que juegues con tus bisnietos antes de que te vayas de nosotros.*

Héctor Ipuana: *Hasta aquí, mis parejas, ya están cansadas de mí y se aburrieron conmigo. Estarán felices y contentos cuando ya yo no estaré con ustedes. Mi tierra de donde soy está más allá, hacia donde se oculta el sol. Mi tierra se llama Juyantirramaana, adiós mis bisnietos.*

Machete Epieyuu: *Así está muy bien que estés con nosotros antes de irte.*



Héctor Ipuana: *Mis bisnietos, que estén alegres para que no pase nada malo, que me despidan con alegría y con sus chistes y risas. Es mentira lo que dicen por ahí, que soy una enfermedad. Yo hago esto es para que mi tierra esté bien y nada más.*

Machete Epiyuu: *Así es que me gusta, abuelita mía, que juegue con nosotros antes de irse de aquí.*

Se realizó una danza de despedida de *Jaajutka Ka'ulayawaaka* del *pioi* y de cada una de las rancherías de los participantes en la ceremonia. En este largo recorrido, las parejas de hombres y mujeres jóvenes cogidos de la mano daban el adiós al espíritu femenino solicitándole que los colmara de favores y no les hiciera daño y, además, les enseñara el camino de regreso para el próximo invierno.

Esta danza fue cantada de la siguiente manera en Siapana:

Héctor Ipuana: *Mis bisnietos, mis bisnietos, que me hagan bien las cosas. Que me despidan bien, así me iré sin tener ningún problema, que no me burlen, por favor. Sólo te exijo que me despidan a mí por las buenas.*

Machete Epiyuu: *Eso es lo bueno, que se juega antes de que te vayas de nosotros, abuela mía, abuela mía.*

Héctor Ipuana: *Aquí está el asiento en donde te has sentado. Ella ha estado con nosotros por corto tiempo en este lugar ustedes dirán así.*

Machete Epiyuu: *Claro que están aquí tus asientos y se quedarán para siempre en este *pioi*, abuelita mía.*

Héctor Ipuana: *Ya estoy lista para irme de aquí. Espero que ustedes se acuerden de mí en cualquier momento. Prometo volver, mis parejitos, si es que vendrá por aquí mi hermano Iiwa (primavera) o también mi hermano Juya (invierno). Vendré con ellos.*

Machete Epiyuu: *Es la manera de volver, abuela mía.*

Héctor Ipuana: *Hágame caminar en el campo de baile, hágame caminar en el campo de baile. Que me hagan caminar por donde*

he jugado con ustedes siempre cada noche para que cuando vuelva pueda venir por donde vine el 9 de diciembre de 2006.

Machete Epieyuu: Tú venías por este camino cuando llegaste, abuela mía. Mira que aquí está su huella cuando viniste por acá por primera vez.

Héctor Ipuana: Estoy muy contenta por haber jugado y caminado con ustedes antes de irme. Estaré pensando en ustedes como nietos míos.

Esa noche también se despidieron con un *jayeichi* las parejas que habían estado danzando durante este *ka'ulayawaa*:

Machete Epieyuu Aquí está tu pareja, no la verás más, pareja, pareja, pareja. Aquí se mete bajo tierra, tu pareja, tu pareja, tu pareja, tu pareja, antes de que se vaya.

Julio Aapüshana: Ya que te vas, te llevaré hasta la mitad del camino, le decía su parejo. Ya estás lista para tu viaje.

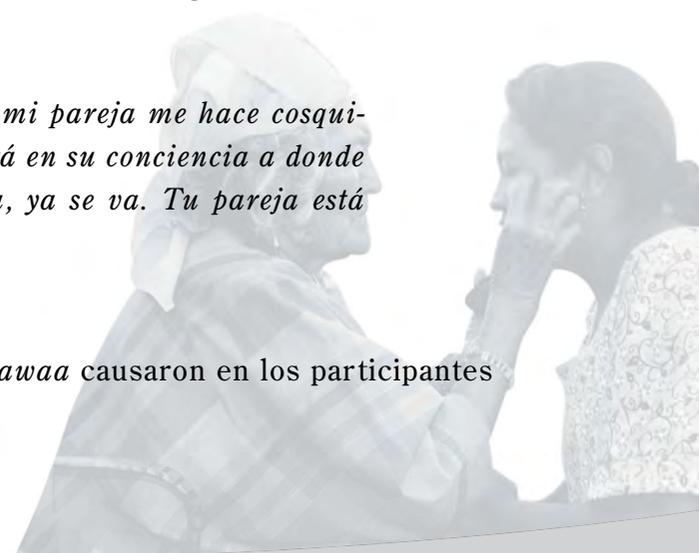
Machete Epieyuu Aquí están tus asientos a donde te sentabas con tu pareja. Aquí está la huella de tu pareja.

Julio Aapüshana: Mi pareja ha estado conmigo en este pioi, le decía su parejo.

Machete Epieyuu Aquí está tu pareja, tu pareja. Ella ya se va, tu pareja, tu pareja. Hágale una cosquilla a tu pareja, hágale una cosquilla a tu pareja.

Julio Aapüshana: Me gustaría mucho si mi pareja me hace cosquillas cada ratito, mi pareja. Así me llevará en su conciencia a donde quiera que esté mi pareja. Acá está ella, ya se va. Tu pareja está despidiéndose, ya se quiere ir tu pareja.

Los distintos momentos de despedida de *ka'ulayawaa* causaron en los participantes sentimientos de tristeza y soledad.



Y eso es triste cuando ya se termina. Y eso es triste cuando ya se está despidiendo, se tiene que cantar la despedida un mes antes de irse. Dice el cantor: «Ya me estoy despidiendo», eso no lo dice el cantor sino el espíritu. «Me voy muy triste dejando mis huellas, dejando mi *tajuruwa*, y si Dios quiere que vuelva a llover estaremos el próximo año presentes». [José María Uliana]

Hay canciones de despedida muy bonitas. Hay canciones para hacer llorar a los parejos. No son las canciones las que dan tristeza y mucha soledad, es ella que se va. También con su canto soñarán. [Héctor Ipuana]

Según los testimonios recogidos, en la madrugada de la noche final, el bejuco que contenía a *Jaajutka Ka'ulayawaaka* debía enterrarse en un lugar cercano al *pioi*, que los participantes nunca volverían a pisar ni a observar, ni en el campo de juego o el lugar de reposo del bejuco hasta la nueva convocatoria. La *Jaajutka Ka'ulayawaaka* quedaba atrapada en la tierra y sólo aparecería en los sueños cuando los días del nuevo *ka'ulayawaa* estuvieran por llegar.

En Siapana, los participantes decidieron no volver a realizar el *ka'ulayawaa* por un largo espacio de tiempo y para que la *Jaajutka Ka'ulayawaaka* no los molestara en sus sueños. La ceremonia terminó con una larga caminata hacia un lugar muy lejano del *pioi*, en donde se dispuso del recipiente que la contenía. En el momento final, todos los participantes iniciaron una gran desbandada en estampida y sin mirar atrás para que la *Jaajutka Ka'ulayawaaka* no encontrara fácilmente el camino de regreso.

Una vez enterrado o dispuesto el bejuco se les debe brindar a todos los participantes una gran comilona con la carne de un buen torete rojo y mucha abundancia de chirrinchi. En esta fiesta final se ofrecieron, además, varios tipos de chicha fermentada en múcaras de barro, provenientes de los productos de la roza que fueron recogidos entre los asistentes. Ese día, todos pudieron embriagarse hasta el delirio.

Pero si soy organizador de La Cabrita y si no hago bien eso que la gente tiene que emborracharse con chicha fermentada de yuca, de *caujaro* (jobito), de *shoo* (uva silvestre), de *sichima* (chicha fermentada de guamacho), entonces se muere alguno de mi familia, bien sea una hija. Hay que terminarlo bien si no hay peligro de muerte, se muere una hija joven o un hijo joven. [José María Uliana]

La carrera en estampida terminó ya entrada la mañana en la ranchería de Ichotchitu en donde se realizó la gran fiesta de despedida con las chichas fermentadas en mú-

curas de barro de productos como patilla, maíz, ahuyama y otros frutos de las rozas de los asistentes, abundante chirrinchi y con una buena comilona con la carne de un torete, tal y como lo había soñado Machete Epieyuu, cantor de *jayeichi*.

La mujer espíritu también me dijo en el sueño que al finalizar debía elaborar diez canecas de chicha fermentada ácida de diversos sabores: patilla, pepino, maíz, ahuyama, batatas, que tenían que ser enterradas en el área del trupillo bajo la sombra y preparar medio barril de chirrinchi para ofrecerle un gran banquete para que todo finalice de la manera adecuada. [Machete Epieyuu]

Continuidad y cambio en *ka'ulayawaa*

El haber presenciado el esfuerzo de la comunidad de Siapana por revivir esta tradición, por volver a llamar a la *Jaajutka Ka'ulayawaaka* y convocar a *Juya*, con todos los riesgos que implica sino se lleva a cabo de la manera correcta, han permitido descubrir la relación íntima que existe entre la cosmogonía y el mundo simbólico, social, productivo y reproductivo de los wayuu.

El *ka'ulayawaa* fue un eje alrededor del cual giraba la práctica agrícola tradicional y muchos aspectos de la vida colectiva wayuu, facilitando la cohesión social, el trabajo agrícola y fomentando la reproducción del grupo social al estimular las relaciones entre jóvenes para la conformación de parejas.

Las razones expuestas por los viejos entrevistados indican que la pérdida de la ceremonia del *ka'ulayawaa* fue consecuencia de los embates de los procesos de cambio social y cultural iniciados a fines del siglo XIX y consolidados en la primera mitad del siglo XX. Los cambios fueron generados por un mayor contacto con extranjeros y criollos, la escolarización de los jóvenes, el proceso de evangelización católica, los cambios ecológicos sucedidos en la península, la aparición de enfermedades que diezmaron los rebaños y el surgimiento de alternativas laborales por fuera del territorio étnico como la industria petrolera, carbonífera y ganadera en Venezuela y en Colombia.

Algunos procesos sociales explican las dificultades que se presentaron en la realización del juego en Siapana y ponen en evidencia los obstáculos para ejecutar esta ceremonia en la actualidad. En primer lugar, muchos jóvenes han tenido que migrar, condición que ha tenido grandes implicaciones en la agricultura, al disminuir la dis-

ponibilidad de mano de obra para las labores agrícolas, lo que a su vez ha reducido su producción. Igualmente, las alteraciones en los patrones alimenticios han hecho que se sustituyan muchos alimentos tradicionales por otros del mercado. Los cambios climáticos son otro gran obstáculo para la realización de las labores agrícolas puesto que esta actividad está determinada por la presencia de lluvias.

Por otro lado, la moral cristiana rechaza esta ceremonia por la ruptura que representa para las reglas cotidianas de comportamiento entre los sexos, lo que llevó a los misioneros a realizar campañas activas en contra de la participación de los jóvenes en el *ka'ulayawaa*. Las afirmaciones del misionero José Agustín de Barranquilla en 1946 se refieren al juego como una ceremonia “soez y vulgar” se corroboraron en el presente en las palabras que utilizó un sacerdote misionero de Nazareth durante la socialización del documento audiovisual realizado en Siapana, manifestando que revivir dicho juego era «propiciar los antivalores propios de la cultura wayuu».

De la misma manera, la función social del *ka'ulayawaa* para favorecer las relaciones entre los sexos no parece necesaria en la actualidad puesto que los jóvenes, en el proceso de cambio social, han encontrado nuevas formas para sus encuentros amorosos.

A pesar de las múltiples dificultades que existen en la actualidad para revivir la realización del *ka'ulayawaa*, esta experiencia nos confirmó que la memoria ancestral de la misma está prácticamente intacta y, aún en las circunstancias adversas en las que se realizó el juego de Siapana, la comunidad lo tomó con la misma seriedad y responsabilidad que antaño eran condiciones necesarias para su buen desempeño.

La importancia del mundo espiritual y la vigencia de los sueños como guía de la vida wayuu quedaron plenamente evidenciadas. En el *ka'ulayawaa* de Siapana los sueños, como elemento fundamental para los wayuu, siempre estuvieron presentes. El origen mismo de la ceremonia se manifestó en una instrucción dada a través de un sueño, de igual manera que las etapas originales del desarrollo de la ceremonia y las reglas ancestrales de comportamiento de sus participantes. Pero en el desarrollo mismo de este *ka'ulayawaa* hubo siempre una especie de actualización del sueño original. Aparecieron sueños en donde las *pulowis* y los espíritus femeninos del juego enseñaron nuevos cantos de *jayeichi* o dieron indicaciones oníricas para controlar situaciones que estuvieran alterando la buena marcha de la ceremonia.

La invocación a la *Jaajutka Ka'ulayawaaka*, el cumplimiento estricto de sus mandatos durante la ceremonia y su despedida final muestran la vigencia actual del mundo espiritual, la cosmogonía y la cultura wayuu.

Así mismo, los *kaulas* que aquí se describieron sorprenden por su parecido con aquellos descritos en la literatura antropológica referente al juego, especialmente la realizada por el antropólogo Roberto Pineda (Pineda, 1947). El esfuerzo constante de los cantores por encontrar el tono exacto de los *jayeichi* propios del *ka'ulayawaa* es otro indicativo de la permanencia de los saberes ancestrales sobre las plantas, los animales, los climas y el uso del territorio asociados a la ceremonia.

Antes de iniciar el *ka'ulayawaa* de Siapana eran muchas las especulaciones y enorme el desconocimiento de las generaciones menores wayuu acerca del Juego de la Cabrita. El haber apoyado la realización de esta ceremonia junto con el valioso material audiovisual recogido a pesar de las precarias condiciones técnicas sin duda abre un camino importante para la reflexión sobre una práctica casi olvidada y sus posibilidades de exploración para la educación cultural propia, proceso que no debe quedar iniciado sino que debe ampliarse.

Al modificarse los fundamentos sociales que sustentaban la ceremonia, el *ka'ulayawaa* claramente tiende a desaparecer. No obstante, allí existe un gran valor patrimonial de conocimientos ancestrales asociados al territorio y al cuerpo que bien vale la pena salvaguardar para las generaciones futuras como una garantía para la sostenibilidad de la diversidad cultural y para la conservación tradicional de la Serranía de La Makuira, y del territorio y la cultura wayuu.





VI. Las transformaciones en la agricultura

Los fundamentos culturales del pueblo wayuu se han mantenido firmemente anclados en su territorio ancestral frente al transcurrir de grandes cambios sociales y económicos vividos en La Guajira a lo largo de la historia. Desde sus primeros encuentros con la Corona española y la iglesia hicieron sentir inequívocamente, muchas veces con la fiereza de sus guerreros, la posesión y el dominio que tenían sobre este agreste territorio.

Pocos *alijunas* osaron adentrarse en las profundidades de los desiertos guajiros por sus insospechados peligros, siempre eran acechados y esperaban emboscadas, tampoco tenían riquezas que conseguir. Sólo piratas y contrabandistas encontraron en sus puertos y ensenadas refugio contra las tormentas y los huracanes caribeños; y pronto se percataron que con este pueblo podían abastecerse de agua y provisiones a cambio de licores, armas y otras mercancías. Nunca tuvieron pretensión alguna por usurpar su territorio para establecerse definitivamente en el mismo.

Lo que no se logró durante la Corona española, lo está haciendo poco a poco la acción del Estado colombiano ha ido reduciendo el dominio territorial de los wayuu. El primer embate al territorio tradicional ocurrió durante la segunda mitad del siglo XIX cuando se consolidaron grandes haciendas en los terrenos más fértiles en la Baja Guajira, donde antaño las distintas etnias llevaban sus rebaños en épocas de sequía, permaneciendo por largos periodos de tiempo mientras, simultáneamente, tra-



bajaban en rozas de gran tamaño. Como ocurrió con la gran mayoría de los territorios tradicionales de los pueblos indígenas en Colombia, estas tierras formaban parte de los llamados territorios nacionales y el Estado las consideraba baldías, por lo tanto, fomentaba y alentaba su ocupación por los *alijunas*. Ocupadas las tierras más fértiles, sin embargo, muy pocos *alijunas* intentaron avanzar más adentro en La Guajira; los wayuu mantenían posesión y dominio exclusivo del restante territorio ancestral.

Pero durante la segunda mitad del siglo XX empezaron a hacerse visibles riquezas hasta entonces desconocidas en el desierto. La explotación tradicional de la sal fue considerada atrasada y se requería su explotación industrial para el mercado. Así, el Estado mismo, a través del IFI, a principios de los años cincuenta, inicia una época de despojos territoriales directos que todavía no cesa; por el contrario, cada día se agrava aún más. Todavía hoy, más de cincuenta años después, los wayuu continúan luchando para poder continuar la explotación de la sal de acuerdo con su propia usanza.

Pero la mayor expropiación del territorio ancestral paradójicamente ocurrió con el reconocimiento estatal de los resguardos indígenas wayuu en los años ochenta. A finales de la década de los sesenta y comienzos de los setenta, una febril actividad empezó a ocurrir en el desierto, con la presencia de ingenieros, geólogos y topógrafos, apoyados por el Ejército colombiano, que trocharon y cuadrícularon metro a metro la península en búsqueda de petróleo y minerales, lo que permitió evidenciar las grandes potencialidades económicas de la región, que hasta entonces habían permanecido ocultas.

Varios años antes del reconocimiento jurídico de los resguardos wayuu, el Estado colombiano había concesionado a una multinacional la explotación de la mina de carbón de El Cerrejón, de tal manera que los territorios wayuu que en adelante se legalizarían excluyeron los territorios de esta mina en la Baja Guajira, una franja de tierras por la que cruzaría el ferrocarril y la carretera que atraviesa la Baja, Media y Alta Guajira, además de un kilómetro adentro del litoral marino. Así, el reconocimiento de los resguardos en las condiciones estipuladas legalizó el despojo de las tierras más fértiles, de paso expropió los puertos, y por supuesto los minerales descubiertos y los que en el futuro pudieran encontrarse. Hoy, la totalidad de la península ha sido concesionada a empresas mineras extranjeras, sin el conocimiento ni la consulta a las autoridades tradicionales wayuu.¹⁹

Por otra parte, el auge del paramilitarismo vivido en el país desde finales de los años noventa y en lo que va del presente siglo, también tiene graves consecuencias sobre la posesión y el dominio del territorio ancestral, especialmente sobre la Alta Gua-

jira. Los grupos paramilitares que controlaban la Baja Guajira, en su afán por mayor control territorial para el tráfico de armas y sustancias ilícitas, pusieron su mira en el dominio de los puertos y de las redes de traficantes wayuu que mantenían el monopolio sobre estas rutas. Esta situación ocasionó en el 2004 la llamada Masacre de Portete, suceso que puso en evidencia pública nacional e internacional la barbarie de los narcotraficantes y paramilitares *alijunas*. Posteriormente, durante 2008, una nueva masacre se presentó en Nazareth en la Serranía de La Makuira. Hoy todas las rutas de la Alta Guajira permanecen bajo control paramilitar, lo que arrebató y sustituyó el monopolio wayuu que anteriormente existía sobre el comercio ilegal y sobre el territorio.

El proceso histórico de usurpación de la propiedad y el control sobre el territorio étnico ha traído consigo diversas transformaciones para la práctica agrícola tradicional entre los wayuu, como lo mostraremos en este capítulo.

La pérdida de los territorios fértiles en la Baja Guajira, con la consecuente y posterior concentración de la población wayuu residente en esta zona, en resguardos de muy poca extensión, dejó a muchas familias sin la posibilidad de moverse libremente por el territorio de acuerdo con las condiciones climáticas imperantes a lo largo del año como lo hacían antes, produciendo una carga y un impacto mayor sobre la Baja Guajira; igualmente causó la disminución radical de las extensiones de tierra que podían ser utilizadas para la actividad agrícola y rompió ciertos lazos de intercambio de semillas y productos agrícolas entre estas familias y sus parientes de la Media y Alta Guajira.

El surgimiento de estos focos de desarrollo industrial dentro o fuera del territorio étnico, tanto en Colombia como en Venezuela, con la consecuente pérdida de territorio ya señalada en los párrafos anteriores, al absorber y proletarizar la fuerza de trabajo indígena, han desplazado la mano de obra familiar necesaria para las actividades tradicionales agrícolas. El abandono que se observa en algunas de las rozas es atribuido por los mayores a la imposibilidad de realizar los trabajos tradicionales de cuidado y siembra porque los jóvenes se encuentran laborando por fuera de su hogar.

La concentración de la actividad productiva de La Guajira en la industria extractiva, en los grandes cultivos industriales, en la ganadería extensiva y en el sector de servicios continúa presionando a los wayuu para buscar su subsistencia a través del empleo formal e informal. Esto, junto a la migración hacia Venezuela en busca de los beneficios de los programas sociales, pero también huyendo del despojo del territorio étnico acompañado de la violencia y de las escasas oportunidades para la consecución de recursos económicos para la subsistencia en Colombia, desplaza fuerza

de trabajo de las actividades tradicionales agrícolas hacia labores fuera del territorio ancestral.

Estos fenómenos sociales, por otra parte, han cambiado sustancialmente la dieta alimentaria tradicional que ha sido reemplazada, en buena parte, por mercancías que se compran en las tiendas con el dinero proveniente del trabajo. “El problema mayor de la actual dieta alimenticia es la adición de alimentos altos en carbohidratos (las pastas y el arroz) que son fáciles de adquirir, no tienen riesgos en el transporte o el almacenamiento y son, posiblemente, fuente de prestigio social. Esto se ha dado tras el abandono de productos de caza y recolección y la eliminación de la siembra de muchos granos, tubérculos, frutas y hortalizas” (Uribe y Arbeláez, 1996).

Unido a este proceso, la evangelización católica y la escolarización de los jóvenes, fruto del contacto con los *alijunas*, es otra tensión social que afecta la práctica agrícola tradicional. La primera juega un papel fundamental en la pérdida de tradiciones asociadas a la práctica agrícola como es el Juego de la Cabrita o *ka’ulayawaa*, que fue prohibido por los misioneros dado su carácter pagano. La segunda, puesto que los niños y niñas, quienes jugaban un papel fundamental en el cuidado de las rozas, entre otras labores, espantando las aves que se comen las semillas de los productos en cosecha, hoy están en las aulas de los internados.

Si bien el pueblo wayuu se ha caracterizado por saber estructurar sus relaciones con los criollos o *alijunas*, creando estrategias que incorporan dentro de su cultura los elementos no tradicionales que se generan en este contacto desigual para la reproducción de su propia cultura, todos los procesos sociales, culturales y económicos que se han presentado y se siguen presentando en la península de La Guajira, marcan el rumbo de lo que está sucediendo en el territorio del pueblo wayuu y señalan que existen importantes signos de alarma sobre la conservación y el desarrollo del saber tradicional asociado a la práctica agrícola, máxime si se tiene en cuenta que la visión institucional del desarrollo para la península, en la mayoría de los casos, poco tiene en cuenta la mirada propia de los wayuu, como lo veremos a continuación.²⁰

La acción institucional en el tema agrícola

La Agenda Interna de Productividad y Competitividad para La Guajira, elaborada por el Departamento Nacional de Planeación en el año 2007²¹ durante el Gobierno de Álvaro Uribe Vélez, señala que si bien la base de la economía del Departamento está

en la explotación de carbón, gas y sal marina, el flujo de regalías derivado de estas actividades extractivas “no se ha traducido en desarrollo territorial satisfactorio” y que uno de los retos principales para la competitividad de La Guajira “es diversificar su estructura productiva y definir una estrategia que vincule a todo su territorio y a los diferentes grupos étnicos de la región. Esto implica que las formas de producción deben ser replanteadas buscando promover encadenamientos productivos territoriales que permitan el desarrollo de otros sectores, como el turístico y el agropecuario” (DNP, 2007).²²

En su conceptualización, esta Agenda pretende la vinculación de los diferentes grupos étnicos de la región, pero los wayuu sólo eran reconocidos como actores en el tema del turismo, desde una visión etnocentrista que señala que “la Guajira posee una gran riqueza étnica y cultural que requiere articularse con los procesos de desarrollo territorial departamental y regional, de manera que se constituya en un factor distintivo de identidad e imagen atractiva, que posicione nacional e internacionalmente al departamento” (DNP, 2007).

Siguiendo estos lineamientos políticos, los programas institucionales que buscan transformar industrialmente la producción agrícola en La Guajira muestran dos modalidades en el año 2009: una es la transformación de la producción agrícola en grandes extensiones de monocultivo dirigido hacia la industria de biocombustibles, como es el caso de la palma africana; otra, destinada hacia la producción intensiva de productos hortícolas para comercialización nacional e internacional, como el melón, el mango y la malanga.²³ Sin embargo, ninguno de estos proyectos incluye a los indígenas wayuu del sur y centro de La Guajira que viven en los alrededores de las grandes fincas en donde se desarrollan estos procesos; a lo sumo eran vinculados como mano de obra para esas agroindustrias o pretendían transformarlos en supuestos empresarios que producen materia prima para estas iniciativas agroindustriales.

Hacia estos proyectos productivos agrícolas se destinaba la gran mayoría de los recursos del Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural y de sus instituciones asociadas en el año 2009. De la misma manera, los estudios de mercado y de desarrollo tecnológico para estos usos industriales orientaban las prioridades de la investigación agrícola en La Guajira.

En el tema de desarrollo agrícola y productivo para los wayuu existen diversos tipos de proyectos institucionales: algunos están en manos de fundaciones que crearon las grandes industrias del carbón y del gas como mecanismos de compensación social frente al impacto que estas actividades ocasionan sobre el territorio wayuu y sobre sus gentes, y otros son impulsados por instituciones estatales como el Sena, Acción

Social, Ministerio de Agricultura y Desarrollo Social, Gobernación de la Guajira, Corpoguajira, alcaldías municipales, entre otros.

Los programas agrícolas y de seguridad alimentaria implementados por fundaciones de empresas multinacionales que actúan en la región y por las instituciones gubernamentales de asistencia técnica y social y de control ambiental presentan diversas tendencias que responden a políticas de relación diferentes con la sociedad wayuu.

Algunos de los proyectos agrícolas implementados por las empresas multinacionales buscan, a través de la asesoría científica de investigadores no wayuu, sustituir la forma tradicional de asentamiento en rancherías dispersas para nuclearlos en poblados como medida que les facilite la asistencia social a la población que se ve afectada por su intervención, igualmente ejecutan proyectos agrícolas que no responden ni a la forma ni a los lugares tradicionales que han desarrollado los wayuu desde tiempos ancestrales. Otros, por el contrario, buscan apoyar a la población de su zona de influencia a través de la experimentación en asistencia técnica y social pero basándose en las formas tradicionales de asentamiento, de redes de intercambio y de relación social propiamente wayuu y en sus propios planes de vida, como es el caso de la Fundación Guajira Indígena de la Empresa Cerrejón S.A.

Por su parte, la Corporación Autónoma Regional de La Guajira (Corpoguajira), en convenio con Asopagua (Asociación de Productores Agrícolas de La Guajira), ejecutaba en el 2009 un programa de establecimiento de huertos mixtos (arreglos agroforestales), parcelas dendroenergéticas (bosques de leña), huertas caseras, construcción de estufas ahorradoras de leña y reforestación en cuencas hidrográficas, en zonas secas de los municipios de Riohacha y Manaure, en el que, según la Corporación, se busca respetar las prácticas ancestrales de los wayuu pero buscando proveerles de mejores sistemas de siembra que les permitan un rendimiento mayor en las cosechas (comunicación personal con Gregoria Fonseca, Corpoguajira).

La implementación de otros proyectos agrícolas en pequeña escala para la producción de especies como la *Jatropha* y la higuerilla destinadas a la generación de biocombustibles buscan asociar a los productores wayuu para transformarlos en empresarios que produzcan esta materia prima, bien sea para los grandes proyectos agroindustriales, o bien sea para que se conviertan en generadores de su propia energía.²⁴ Es paradójico que este último tipo de proyectos se esté adelantando en una zona del territorio étnico que colinda con los proyectos de producción agrícola intensiva de palma africana para el mismo propósito de generación de biocombustibles y en la misma península de La Guajira, en donde abundan otros recursos naturales para la producción de energía como el carbón, el gas, la luz solar y el viento.

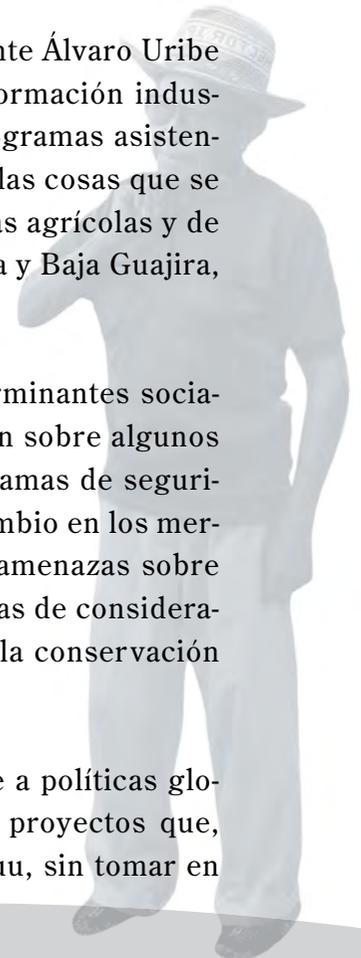
Uno de los programas que tiene una amplia cobertura en el sur y centro de La Guajira y en menor medida en la Alta Guajira es el de RESA (Red de Seguridad Alimentaria) de la Presidencia de la Republica y Acción Social que se desarrolló durante el gobierno de Uribe Vélez. En este programa predomina un enfoque asistencialista y de alivio directo de la pobreza mediante subsidios, que si bien son apreciados por muchos pobladores locales, en muchos casos traían una serie de efectos asociados, como el deterioro del tejido social o la introducción de semillas híbridas que crean dependencias en las comunidades locales.

En la Guajira este programa se articula al Plan de Gobierno del actual Gobernador, Jorge Pérez Bernier, denominado La Guajira Sin Hambre y es ejecutado por diversas instituciones del orden local. El programa había realizado durante el año 2009 eventos alimenticios denominados Ferias Agroalimentarias de Maíz y Frijol en Maicao, Paraguachón y Carraipía, en las cuales se hacían presentaciones de productos derivados del maíz y del frijol con el objetivo de incentivar a los agricultores para que siguieran sembrando. Paralelamente a estas ferias, se realizaban entregas de herramientas para el trabajo agrícola como palas, azadones y motobombas, entre otras; y semillas cuyo origen es desconocido, pero que claramente no se trata de semillas tradicionales del territorio étnico.²⁵

Los programas agrícolas implementados por el gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez responden a una misma política económica y social: la transformación industrial de la producción agrícola y el alivio de la pobreza mediante programas asistencialistas de subsidios y distribución de semillas y alimentos. Una de las cosas que se evidencian sobre la puesta en marcha de estos proyectos y programas agrícolas y de seguridad alimentaria es que se focalizan casi todos ellos en la Media y Baja Guajira, regiones de influencia directa de la industria extractiva.

Del análisis de la puesta en escena de estos procesos con sus determinantes sociales, políticos y económicos que se viven en La Guajira, de la reflexión sobre algunos proyectos agrícolas que se desarrollan en la península, de los programas de seguridad alimentaria del Estado colombiano y de las relaciones de intercambio en los mercados de productos agrícolas se puede concluir que existen serias amenazas sobre la posesión y el control del territorio étnico que traerán consecuencias de consideración en la cultura, en lo económico, en lo político, en lo social y en la conservación de la biodiversidad asociada a la agricultura tradicional wayuu.

La visión de desarrollo que está planteada para La Guajira responde a políticas globales, y en el sector agrícola se concreta en planes, programas y proyectos que, por lo general, responden a intereses foráneos y no del pueblo wayuu, sin tomar en



consideración que se encuentran trabajando dentro de su territorio étnico. Si bien las agendas de desarrollo impulsadas por el Estado buscan superar la economía de enclave de la industria minera, pues no ha traído mayor desarrollo ni bienestar para amplios sectores de la población guajira —y menos para la wayuu—, hoy se dirigen hacia una diversificación de la economía del departamento incluyendo actividades agrícolas de tipo industrial para la producción de biocombustibles o productos de exportación, en las cuales los wayuu, a lo sumo, son tenidos en cuenta como mano de obra barata; o hacia el turismo, en el cual sólo son los objetos de imagen exótica para atraer visitantes.

Por otro lado, la gran mayoría de los programas gubernamentales y no gubernamentales de atención a la población wayuu no dan cuenta de las formas tradicionales de vida ni el conocimiento tradicional asociado a la producción agrícola, por el contrario, tratan de imponer nuevas técnicas para trabajar la tierra y nuevos productos para sembrar, lo que hace pensar que de continuar esas políticas, en un futuro cercano, puede verse alterada la diversidad de las plantas agrícolas y silvestres tradicionales del ecosistema guajiro, situación que se agrava si se prosigue con la introducción de especies y semillas foráneas de origen desconocido o modificadas genéticamente.

Así mismo, las políticas de investigación para La Guajira, con muy contadas excepciones, están focalizadas en el apoyo a la producción industrial agrícola, lo que deja a los wayuu prácticamente aislados en su empeño de conservación in situ de las plantas cultivadas que han desarrollado a través de siglos de convivencia con el medio, pero que actualmente corren riesgos serios de erosión genética.

Todos estos determinantes se conjugan y actúan de manera sinérgica, pero si se asocian con otros, como los derivados del cambio climático, configuran signos de alarma potenciales sobre una gran pérdida de biodiversidad y saberes asociados a la práctica agrícola wayuu en un tiempo no muy lejano.

Hacia la inclusión de la agrobiodiversidad tradicional

Como lo hemos visto a lo largo de este libro, el pueblo wayuu combina numerosos elementos para su subsistencia de acuerdo con las condiciones ecológicas y sociales que se viven en el territorio étnico, lo que les ha permitido la sobrevivencia, aunque por lo general precaria, en el mismo. Es una estrategia adaptativa que les ha per-

mitido compensar en algo el tremendo abandono y marginación del desarrollo global al que han sido sometidos por parte del Estado colombiano en su conjunto.

La mayor riqueza en biodiversidad asociada a la práctica agrícola wayuu, incluso en biodiversidad de especies silvestres, está concentrada principalmente en la región de La Makuira en la Alta Guajira. Esta región es en donde se conserva con mayor rigor el conocimiento tradicional asociado al manejo agrícola, y sus pobladores son además los referentes para conseguir las semillas tradicionales por parte de sus parientes de la Alta, Media o Baja Guajira. Todo esto indica que allí se concentra el mayor acervo de conocimiento y práctica sobre la biodiversidad asociada a la producción agrícola y la conservación in situ de la biodiversidad agrícola y silvestre de los ecosistemas guajiros.

La situación especial de esta región de La Guajira en lo concerniente a la biodiversidad asociada a la agricultura wayuu hace pensar que su conservación requiere políticas de protección territorial y ambiental sobre La Makuira y su zona de influencia, tanto en los aspectos biológicos, como en los sociales y culturales, enfatizando su importancia como el gran banco de semillas nativas.

Las estrategias de conservación de esta biodiversidad demandan que el PNN Serranía de La Makuira incorpore la agrobiodiversidad como otro elemento más en su función de protección de los recursos genéticos y de la cultura ancestral que tienen los parques nacionales naturales cuando se traslapan con zonas de resguardos indígenas, como es el caso de la Serranía de La Makuira. Para este propósito se requiere el apoyo y la garantía del Estado al desarrollo de los procesos autónomos de gobierno colectivo y agroalimentario, fomentando la discusión interna y con las instituciones del Estado sobre modelos de soberanía alimentaria creados desde su cosmovisión y regidos bajo las formas tradicionales de gobierno territorial.

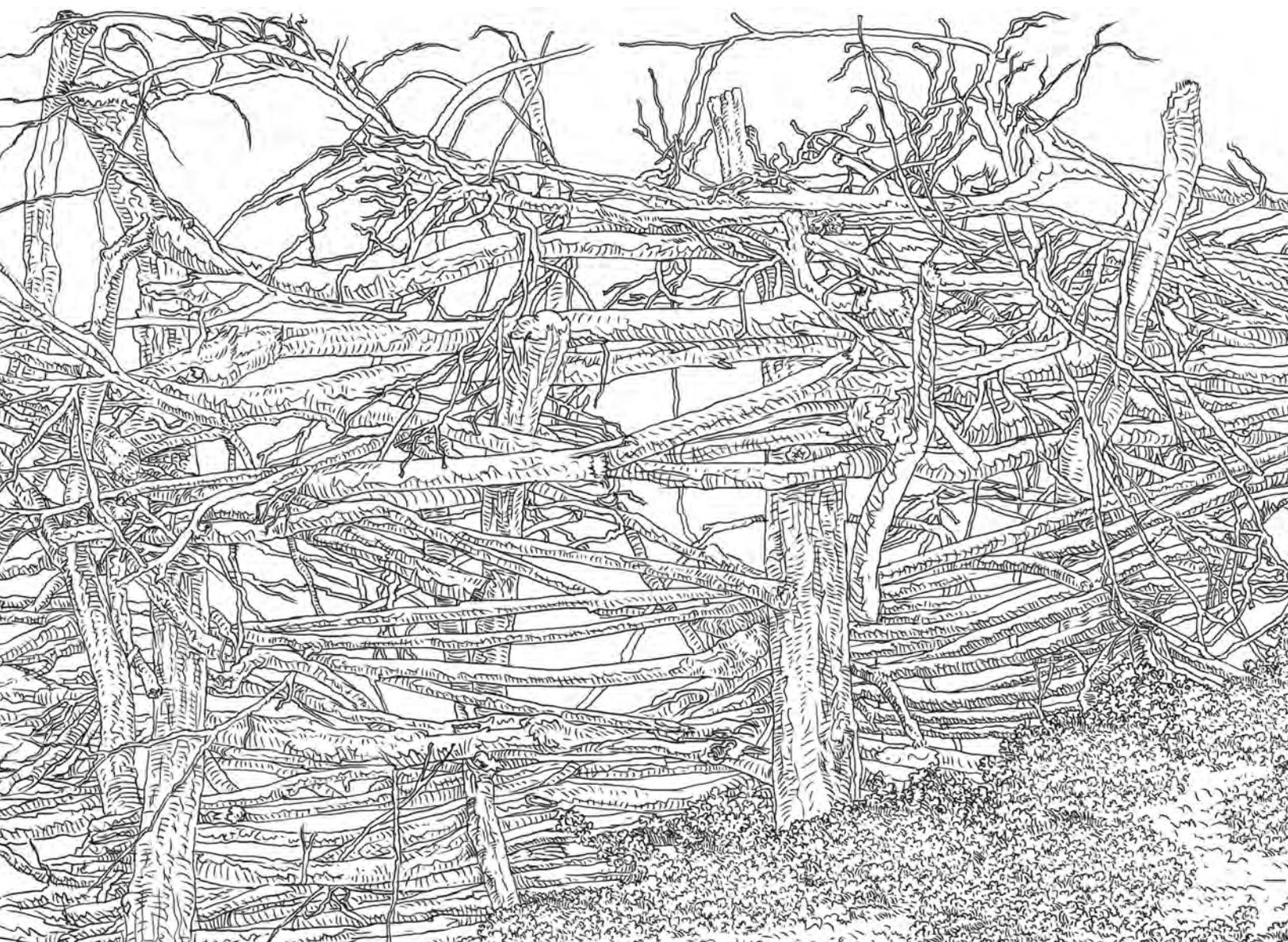
La amenaza del cambio climático sobre la conservación de la biodiversidad asociada a la agricultura wayuu pone en evidencia que las especies cultivadas que maneja esta comunidad pueden constituirse en una ventaja competitiva frente a este problema global porque han sido adaptadas al ecosistema desértico en el que han vivido desde tiempos ancestrales. Pero, por otra parte, pueden estar en alto riesgo cuando se tiene en cuenta que la mayoría de estas especies no son de interés para los centros de conservación *ex situ* y sólo se conservan in situ, expuestas a la erosión genética.

Esto obliga a hacer visible este problema y a propiciar el apoyo a las comunidades en su conservación in situ como componente importante de las responsabilidades en pro de la mitigación de los efectos del cambio climático en el país, del mejoramiento

de la calidad de vida de las mismas comunidades y de la conservación de la biodiversidad asociada a los sistemas productivos.

La amenaza del cambio climático, junto con la introducción de especies no nativas pone sobre el tapete una realidad: la posibilidad de hibridaciones de especies de plantas genéticamente más fuertes en detrimento de variedades locales tradicionales. Esto es relevante tenerlo en cuenta en la Serranía de La Makuira.

La introducción de especies promisorias en La Guajira, como la jatropha e higuera para biocombustible, o una especie de melón para el comercio, e incluso los programas asistencialistas de distribución gratuita de semillas de origen desconocido pueden tener consecuencias fatales para la biodiversidad en esta zona, así como para el bienestar de los wayuu.



Por estos motivos, propiciar y fortalecer los mecanismos propios de distribución interna de semillas y productos entre las comunidades de la Media y Baja Guajira con las de la Alta Guajira parece ser un componente de gran importancia para que una mayor cantidad de población tenga acceso a las mismas para la siembra en sus propias rozas. Esto contribuiría a que las semillas tradicionales sean almacenadas y reproducidas constantemente por una mayor cantidad de wayuu como garantía para su conservación futura. De esta manera, el pueblo wayuu podrá seguir consolidando su cohesión social, su identidad cultural y fortaleciendo el conocimiento y manejo de su agricultura para garantizar tanto la seguridad alimentaria como la salud de sus pobladores y la de su territorio.





Capítulo 1

1. Matrilocal: regla que establece la residencia de una pareja en el territorio del grupo de la mujer.

Capítulo 2

2. Los arqueólogos reconocen dos grandes periodos de ocupación de la península de La Guajira. El primero, que va del siglo V a.C. al siglo VII d. C., ha recibido el nombre de Loma – Horno, periodo caracterizado por la presencia de una población exclusivamente ribereña, que basaba su subsistencia en una agricultura cuyo principal producto era la yuca, complementándola con la cacería y la pesca; y el segundo, que se extiende desde el siglo VIII hasta el siglo XVI d.C., y que lleva por nombre Portacelli, en el cual la población ocupaba diferentes ambientes tanto ribereños como costeros y en la que la agricultura basada en el maíz era el eje fundamental de la subsistencia.

3. Para mayor información ver Reichel-Dolmatoff, G. y A. 1951,1985 y 1986; Ardila. G., 1983, 1984,1990 y 1996; Langebaeck C, 1997,1998 y 2000 y Pescador y Socarras, 2002.

4. Para mayor información ver Reichel-Dolmatoff, G. y A. 1951:191.

Capítulo 3

5. El conocimiento tradicional acerca del ciclo anual que se pudo obtener para esta investigación es incompleto; muchos de los entrevistados manifestaron tener tan sólo un saber parcial sobre las épocas, limitándose la mayoría de ellos a señalar los cuatro grandes periodos. La información recogida en terreno se contrastó con la presentada por Perrin (1979) y Socarrás y Pescador (2002). Sólo se presenta aquí la información recopilada y confirmada por estos autores.

6. Esta información fue recopilada por Remedios Uriana en la zona de Kasichi.

7. Es costumbre de los wayuu realizar dos entierros a sus seres queridos que han muerto. El primero se realiza, generalmente, en la tierra y el segundo, el más importante, requiere el desenterramiento de los huesos, su limpieza y su posterior introducción en un osario. Esta labor la realizan mujeres escogidas entre las parientes del muerto.

8. Si bien durante la investigación los entrevistados mencionaron el mercado de semillas de Maicao, según informaciones posteriores recogidas en campo, los mercados de Uribia y Manaure podrían tener dimensiones mayores a las encontradas en Maicao y estar desplazando este centro.

9. A finales del año 2009 se realizó un trabajo de campo en La Guajira con el objeto de conocer los proyectos estatales, de ONG y de empresas que actúan en la región relacionados con la agricultura y para indagar sobre la participación de la producción agrícola wayuu en el mercado de Maicao en el marco del convenio de investigación entre la Universidad Externado de Colombia y el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt (van der Hammen, María Clara, Cano, Claudia y Palacio, Dolly, 2010)

Capítulo 4

10. El anexo N° 1 puede ser consultado para conocer la identificación botánica de algunos de los productos encontrados en las rozas.

11. Uribe Espinosa, Luis Ramiro, Arbeláez Albornoz, Camilo, 1996. Cultura médica, situación nutricional y alimentaría de los wayuu. Documento inédito.

12. En una visita reciente a la granja experimental Paici de la Fundación Cerrejón Guajira Indígena, los wayuu que allí trabajan manifestaron que este café guajiro se siembra experimentalmente en la granja y se realizan preparaciones de café a la antigua usanza.

13. Uribe Espinosa, Luis Ramiro, Arbeláez Albornoz, Camilo, 1996. Cultura médica, situación nutricional y alimentaría de los wayuu. Documento inédito.

14. En esta tarea colaboró el biólogo Andrés Montes quien capacitó en la tarea a uno de los funcionarios wayuu del PNN Makuira. La determinación de las especies y descripción de las variedades fue difícil pues la falta de lluvias de esta temporada

obligó a tomar muestras sin flor o sin fruto. Así, por ejemplo, en muy pocos casos, las ahuyamas llegaron a desarrollarse, al igual que distintas variedades de maíz.

Capítulo 5

15. Datos del censo 2008, Hospital de Nazareth.

16. Se recoge aquí buena parte de la descripción realizada por los autores, presentada en el informe final de la investigación denominada *Ka'ulayawaa*: Complejo ceremonial relacionado con la fertilidad y la actividad agrícola entre los wayuu del área de Makuira (Cano, van der Hammen, Arbeláez y Montes, 2007), en el que se relata de manera pormenorizada lo sucedido en el contexto etnográfico del Juego de la Cabrita realizado en Siapana.

17. Queremos agradecer a la comunidad de Siapana, y en especial a los responsables del *ka'ulayawaa*, Héctor Ipuana y Machete Epieyuu, por su hospitalidad y la generosidad con que nos acogieron y nos explicaron todo lo que iba aconteciendo. De la misma manera queremos agradecer el apoyo de la directora María Fernanda Acosta del Parque Nacional Natural Makuira y todo el personal vinculado al Parque, al Instituto de Investigación sobre los Recursos Biológicos Alexander von Humboldt y a Tropenbos International Colombia por haber hecho posible el registro de este juego. El registro documental videográfico del *ka'ulayawaa* fue realizado por la entonces estudiante de comunicación social Catalina Garcés Mejía y el operador de sonido Federico Arbeláez Cano. Durante todo el transcurso del *ka'ulayawaa* se contó con traducción simultánea, y posteriormente, los eventos, conversaciones, entrevistas fueron traducidas y transcritas por funcionarios wayuu del PNN Makuira. En la etapa final de la elaboración de este informe, se contó con la asesoría de un wayuu participante en la ceremonia y funcionario del PNN Makuira para las traducciones y la organización de los cantos y entrevistas filmadas.

18. Según algunos sabedores wayuu no se debe usar ninguna pintura corporal, puesto que este juego se diferencia de otros juegos como la *kacha*.

Capítulo 6

19. El mapa realizado por la Agencia Nacional de Hidrocarburos en 2009 muestra que todo el territorio de la península de La Guajira se encuentra concesionado a diversas multinacionales mineras, petroleras y gasíferas.

20. A finales del año 2009 se realizó un trabajo de campo en La Guajira con el objeto de conocer los proyectos estatales, de ONG y de empresas que actúan en la región relacionados con la agricultura en el marco del convenio de investigación entre la Universidad Externado de Colombia y el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. De este trabajo de campo provienen los datos que se presentan en este capítulo. (van der Hammen, María Clara, Cano, Claudia y Palacio, Dolly, 2010)

21. La Agenda Interna para la Productividad y la Competitividad del DNP (2007) recoge las propuestas regionales y sectoriales por medio de las cuales se está construyendo un amplio acuerdo de voluntades sobre las acciones estratégicas que debe realizar el país para insertarse con éxito en las corrientes económicas mundiales.

22. Para hacer efectiva la Agenda, el Comité Regional seleccionó apuestas productivas en los reglones de turismo, acuicultura, cultivo de tubérculos y frutas tropicales, diversificación de los productos mineros e industrialización de la sal. En cuanto a la agricultura, los proyectos industriales propuestos por la Agenda están centrados en la hortofruticultura: el mango, pensando principalmente en proveer a las industrias procesadoras de Barranquilla, y la malanga, un tubérculo de consumo tradicional en el Caribe, en especial en Cuba y Puerto Rico.

23. El Proyecto Midas, acordado entre el Gobierno colombiano del presidente Uribe Vélez y la agencia de cooperación norteamericana USAID, estaba implementado proyectos pilotos de cultivo de melón para exportación hacia Estados Unidos en el centro y sur de La Guajira, aprovechando que es zona libre de la mosca cuarentenaria del melón, *ANASTREPHA GRANDIS*, ventaja competitiva frente a otras regiones del país y del mundo. En ese mismo sentido funcionaba un proyecto piloto financiado por la Corporación Colombia Internacional (CCI), con el apoyo del Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, para la producción de melón, variedades Charentais, Galia, Mirage y Discovery, cultivado bajo el sistema de invernadero en la Baja Guajira y destinado a la comercialización nacional e internacional.

24. En el 2009, la Gobernación de La Guajira, junto con el Sena, apoyados en financiación extranjera, estaba desarrollando un proyecto piloto de experimentación con cultivos pequeños de higuierilla y jatropha (*Jatropha curcas*) para la generación local de biocombustible. Se pretendía que pequeños cultivadores wayuu (26 comunidades) cultiven estas especies y reciban una planta de biodiesel que les permita la transformación de los productos de las rozas en biodiesel para generación de su propia energía.

25. El programa RESA en el centro y sur de La Guajira beneficiaba en el 2009 a 4,550 personas de los municipios de Maicao, Manaure y Riohacha y era operado por la Caja de Compensación Familiar Comfamiliar. En la Alta Guajira el programa era operado por un Comité Interinstitucional de Cooperación, Cofinanciación y Asistencia Técnica entre la Alcaldía de Uribia, Corpoguajira y RESA. Este último pretendía beneficiar a 1,000 hogares con la entrega de herramientas y semillas.





Bibliografía

Acosta, María Fernanda, 2005. Borrador del Plan Básico de Manejo del Parque Nacional Natural Makuira. Ministerio del Medio Ambiente. Unidad Administrativa Especial de Parques Nacionales. Documento inédito. Bogotá D.C., Colombia.

Arango, Raúl y Sánchez, Enrique, 1997. Los Pueblos Indígenas de Colombia. Departamento Nacional de Planeación, TM Editores, Bogotá D.C., Colombia.

Ardila, Gerardo, 1983. Proyecto Carbonífero de El Cerrejón Zona Norte. Arqueología de Rescate. Área de El Palmar. Informe Técnico. Asociación Corbocol-Intercor y EPAM Ltda. Bogotá D.C., Colombia.

Ardila, Gerardo, 1984. Proyecto Carbonífero de El Cerrejón Zona Central. Arqueología de Rescate. Áreas de Patilla y El Paredón. Informe Técnico. Asociación Corbocol-Intercor y EPAM Ltda. Bogotá D.C., Colombia.

Ardila, Gerardo. Ed., 1990. La Guajira: De la memoria al porvenir. Una memoria antropológica. Universidad Nacional de Colombia y Fondo FEN. Bogotá D.C., Colombia.

Ardila, Gerardo, 1996. Los tiempos de las Conchas. Editorial Universidad Nacional. Bogotá D.C., Colombia.

Barrera, Eduardo, 2000. Mestizaje, Comercio y Resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del SXVIII. ICANH, Bogotá D.C., Colombia.

Cano Correa, Claudia; van der Hammen Malo, María Clara, Arbeláez Albornoz, Camilo, y Montes, Andrés, 2007. *Ka'ulayawaa*: Complejo ceremonial relacionado con la fertilidad y la actividad agrícola entre los wayuu del área de la Makuira (La Gua-

jira, Colombia). Informe final. Convenio específico de Cooperación Técnica N° 06-05-12-0634 CE entre el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt y la Fundación Tropenbos Internacional Colombia. Bogotá D.C., Colombia. Documento Inédito.

De Barranquilla, José Agustín, 1946. Así es La Guajira. Empresa Litográfica S.A. Barranquilla, Colombia.

Departamento Nacional de Planeación, 2007. Agenda Interna para la Productividad y la Competitividad. Documento regional, La Guajira.

Ernst, A., 1959. La posición etnográfica de los indios Guajiros. En: Boletín Indigenista Venezolano. Año VII, Tomo VII No 1-4. Caracas, Venezuela. Pp. 45-69.

Goulet, Jean Guy, 1977. El parentesco guajiro de los apūshii y los oupayu. En: Montalbán 6. Caracas, Venezuela. Pp. 775-796.

Goulet, Jean Guy, 1981. El universo social y religioso Guajiro. Universidad Católica Andrés Bello. Maracaibo, Venezuela.

Guerra Curvello, Wilder, 1990. Apalaanchi: una visión de la pesca entre los wayuu. En: La Guajira: De la memoria al porvenir. Una memoria antropológica. Universidad Nacional de Colombia y Fondo FEN. Bogotá D.C, Colombia. Pp.163-188.

Guerra Curvello, Wilder, 1996-1997. Los conflictos interfamiliares wayuu. En: Revista de Antropología y Arqueología. Universidad de los Andes. Vol. IX No. 1-2. Bogotá D.C, Colombia.

Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 1977. Estudio Social Aplicado de la Alta y Media Guajira. Bogotá D.C, Colombia.

Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2003. Proyecto Fortalecimiento y capacitación para el desarrollo empresarial sostenible a partir de productos del bosque. (FAO-FONP). Resumen Desarrollo Fase 1 junio 2003. Bogotá D.C., Colombia.

Langebaek, Carl, 1997. Noticias de caciques muy mayores: Origen y desarrollo de sociedades complejas en el Nororiente de Colombia y Norte de Venezuela. Ediciones Uniandes y Editorial Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Langebaek, Carl, Cuellar A. y Denver A, 1998. Medio ambiente y poblamiento en La Guajira: Investigaciones arqueológicas en el Ranchería Medio. Estudios Antropológicos I. Universidad de los Andes. Bogotá D.C, Colombia.

Langebaek, Carl y Denver A., 2000. Arqueología del Bajo Magdalena: Un estudio de los primeros agricultores del Caribe Colombiano. Informes Arqueológicos I. ICANH. Bogotá D.C., Colombia.

Meisel, Adolfo, 2007. La Guajira y el mito de las regalías redentoras. Documentos de trabajo sobre economía regional N° 86. DNP. Bogotá D.C, Colombia.

Múnera, Jorge Mario, 2006. Viaje a Marakaaya. Documental fotográfico. Inédito.

Pérez Preciado, Alfonso, 1990. Evolución paleográfica y dinámica actual de los medios naturales de la península de La Guajira”. En: La Guajira: De la memoria al porvenir. Una memoria antropológica. Universidad Nacional de Colombia y Fondo FEN. Bogotá.

Pineda Giraldo. Roberto, 1947. Aspectos de la magia en La Guajira. En: Revista del Instituto Etnológico Nacional, Volumen III, Bogotá D.C, Colombia.

Perrin, Michel, 1979. Sükuaitpa wayuu. Los Guajiros, la palabra y el vivir. Fundación La Salle de las Ciencias Naturales, Caracas, Venezuela.

Perrin, Michel, 1980. El camino de los indios muertos: Mitos y símbolos guajiros. Monteavila Editores. Caracas, Venezuela.

Perrin, Michel, 1987. Creaciones míticas y representaciones del mundo: El ganado en el mundo simbólico guajiro. En: Revista Antropológica. Caracas, Venezuela. Pp.67: 3-31.

Perrin, Michel, 1990. El arte guajiro de curar. Tradición y cambios en La Guajira. Universidad Nacional, Fondo Fen. Bogotá D.C, Colombia. Pp. 211-237.

Perrin, Michel, 1997. Los practicantes del sueño. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas, Venezuela.

Pescador, Lenin y Socarrás, José Luis, 2002 Agricultura y recolección de plantas en las zonas áridas de la Baja Guajira: Evidencias arqueológicas y etnográficas. Tesis de grado en antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá D.C, Colombia.

Ramírez Zapata, Martha y Pocaterra, Jorge, 1995. Wale'keru (segunda parte). Artesanías de Colombia. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/modosycostumbres/wake2/pag8-11.htm>. Búsqueda realizada el 10 de octubre de 2010.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Dussán, Alicia, 1951. Investigaciones arqueológicas en el Departamento del Magdalena Colombia 1946-1950. Partes I (Rio Ranchería) y II (Río Cesar). En: Boletín de Arqueología Vol. III No 1-6 Bogotá D.C, Colombia. Pp. 1-334.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1951. Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta. Imprenta del Banco de la República. Bogotá D.C., Colombia.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1985. Monsú: un sitio arqueológico. Biblioteca Banco Popular. Textos Universitarios. Bogotá D.C., Colombia.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1986. Arqueología de Colombia: Un texto introductorio. Segunda Expedición Botánica. Bogotá D.C., Colombia.

Rivera Gutiérrez, Alberto, 1990. El desarrollo como una manera de construir la realidad. En La Guajira: De la memoria al porvenir. Una memoria antropológica. Universidad Nacional de Colombia y Fondo FEN. Bogotá D.C, Colombia.

Rivera Gutiérrez, Alberto, 1991. La metáfora de la carne sobre los wayuu en la península de La Guajira. En: Revista Colombiana de Antropología Vol. XXVIII. Bogotá D.C, Colombia. Pp. 87-136.

Saler, Benson, 1986. Principios de compensación y el valor de las personas en la sociedad guajira". En: Montalbán. UCAB N° 17. Caracas, Venezuela. Pp. 53-65.

Saler, Benson, 1988. Los wayuu (Guajiro). En: Aborígenes de Venezuela. Fundación La Salle-Monte Ávila Editores. Caracas, Venezuela. Pp. 25-145.

Uribe Espinosa, Luis Ramiro, Arbeláez Albornoz, Camilo, 1996. Cultura médica, situación nutricional y alimentaria de los wayuu. Documento inédito.

Vásquez, Socorro y Correa, Hernán Darío, 1993. Los wayuu, entre Juya (el que llueve), Mma (la tierra) y el desarrollo urbano regional. En: Geografía Humana de Colombia, Nordeste Indígena. Colección Quinto Centenario, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá D.C, Colombia.

Van der Hammen, María Clara y Cano, Claudia, 2005. Caracterización de huertos tradicionales wayuu: Guajira. Informe final del Convenio específico de cooperación técnica N. 45 entre el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt y la Fundación Universidad Externado de Colombia. Bogotá D.C, Colombia. Documento inédito.

Van der Hammen, María Clara, Cano, Claudia y Palacio, Dolly, 2010. Sistemas de uso y conocimiento tradicional de la biodiversidad en tres estudios de caso vinculados a humedales en las regiones Caribe, Alto Andina y Orinoquia y manejo de la biodiversidad asociada a sistemas productivos tradicionales en los estudios de caso de las investigaciones apoyadas por el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Informe final. Convenio 09-09-020 209CE entre el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt y la Universidad Externado de Colombia. Bogotá D.C, Colombia. Documento Inédito.

Vergara, Otto, 1983. Informe socioeconómico y jurídico de la sociedad wayuu. Instituto Colombiano de Reforma Agraria. Bogotá D.C, Colombia.

Vergara, Otto, 1987. Guajiros. En: Introducción a la Colombia Amerindia. ICANH. Bogotá D.C, Colombia.

Villalba Hernández, José A, 2008. Wayuu resistencia histórica a la violencia. En: Historia Caribe, Vol. V, Núm. 13, sin mes, 2008, pp. 45-64. Universidad del Atlántico Colombia.

Watson, L., 1967. Guajiro social structure: A reexamination. En: Antropológica 20 Caracas, Venezuela. Pp. 3-36.

Watson, L., 1968. The inheritance of livestock in Guajiro society. En: Antropológica N° 25. Caracas, Venezuela. Pp. 3-17.

Watson, L. 1970. The education of the cacique in Guajiro society and its functional implications. En: Anthropological Quarterly. 43:25-38.

Wilbert, J. 1970. Guajiro kinship and the eirruku cycle. En: The Social Anthropology of Latin America essays in honor of Ralph Leon Beals. Eds Goldsmidchty, W. & H. Hijier. Latin American Studies Vol. 14, Los Angeles, California, EUA. Pp. 306-357.

Wilbert, J. 1972. The pastoralists the Guajiro of the La Guajira peninsula survivors of El Dorado, four Indian cultures of South American. Praeger University series Anthropology. New York, EUA.



Anexo I

Identificación botánica de las plantas cultivadas en las rozas

Nombre wayuu	Nombre común		Nombre científico
<i>Achiote</i>	Achiote	BIXACEAE	<i>BIXA ORELLANA</i>
<i>Aichuwua</i>	Tua tua	EUPHORBIACEAE	<i>JATROPHA GOSSYPIIFOLIA</i>
<i>Aii ewaana/c.f motilones</i>	Yuca negra	EUPHORBIACEAE	<i>MANIHOT ESCULENTA</i>
<i>Aii kalinashku</i>	Yuca yema	EUPHORBIACEAE	<i>MANIHOT ESCULENTA</i>
<i>Aii kasuwolü</i>	Yuca blanca	EUPHORBIACEAE	<i>MANIHOT ESCULENTA</i>
<i>Aii motilones</i>	Yuca motilones	EUPHORBIACEAE	<i>MANIHOT ESCULENTA</i>
<i>Aii mulou</i>	Yuca grande	EUPHORBIACEAE	<i>MANIHOT ESCULENTA</i>
<i>Aii pejetchi</i>	Yuca tempranera	EUPHORBIACEAE	<i>MANIHOT ESCULENTA</i>
<i>Aii pejetchi ishoulü</i>	Yuca roja tempranera	EUPHORBIACEAE	<i>MANIHOT ESCULENTA</i>
<i>Aii pejetchi kasuwolü</i>	Yuca blanca tempranera	EUPHORBIACEAE	<i>MANIHOT ESCULENTA</i>
<i>Aii sawainru</i>	Yuca brava	EUPHORBIACEAE	<i>MANIHOT ESCULENTA</i>
<i>Aii wuitoulü</i>	Yuca verde	EUPHORBIACEAE	<i>MANIHOT ESCULENTA</i>
<i>Aji dulce</i>	Aji dulce	SOLANACEAE	<i>CAPSICUM ANNUUM</i>
<i>Aji picante</i>		SOLANACEAE	<i>CAPSICUM ANNUUM</i>
<i>Aliita</i>	Totumo	BIGNONIACEAE	<i>CRESCENTIA CUJETE</i>
<i>Anón</i>	Anón	ANNONACEAE	<i>ANONA SQUAMOSA</i>
<i>Caraota</i>		FABACEAE	
<i>Caraota Mutsioulü</i>	Caraota negra	FABACEAE	
<i>Cerezo</i>			
<i>Ciruela</i>	Ciruela	ANACARDIACEAE	<i>SPONDIAS SP</i>
<i>Coco</i>	Coco	PALMACEAE	<i>COCUS NUCIFERA</i>
<i>Granada</i>	Granada		
<i>Guanábana</i>	Guanábana	ANNONACEAE	<i>ANONA MURICATA</i>
<i>Guayaba</i>	Guayaba	MIRTACEAE	<i>PSIDIUM GUAJAVA</i>
<i>Jaipai</i>			
<i>Iruwa</i>	Aceituno	VERBENACEAE	<i>VITEX COMPRESA</i>
<i>Jaishi</i>	Batata	CONVOLVULACEAE	<i>IPOMOEA SP.</i>
<i>Jaishi ishoulü</i>	Batata	CONVOLVULACEAE	<i>IPOMOEA SP.</i>
<i>Jaishi moloucatoulü</i>	Batata	CONVOLVULACEAE	<i>IPOMOEA SP.</i>
<i>Jaishi pejetchi</i>	Batata tempranera	CONVOLVULACEAE	<i>IPOMOEA BATATAS</i>
<i>Jeyutse</i>	Cola de Alacrán	BORAGINACEAE	<i>HELIOTRPIUM INDICUM</i>
<i>Jujuü</i>		ARACEAE	<i>XANTHOSOMA SP.</i>
<i>Jurula'a</i>	Maravilla	CUCURBITACEAE	<i>MOMORDICA CHARANTIA</i>
<i>Kalapasü</i>	Patilla	CUCURBITACEAE	<i>CITRULLUS LANATUS</i>
<i>Kalapasü kasuwolü</i>	Patilla blanca	CUCURBITACEAE	<i>CITRULLUS LANATUS</i>
<i>Kalapasü moloucatoulü</i>	Patilla amarilla	CUCURBITACEAE	<i>CITRULLUS LANATUS</i>
<i>Kalapasü matashu</i>	Patilla	CUCURBITACEAE	

<i>Kanewa</i>	Mamoncillo	SAPINDACEAE	<i>MELICOCCLUS BIJUGATUS</i>
<i>Kañerushi</i>	Caña de azúcar	POACEAE	<i>SACCHARUM OFFICINARUM</i>
<i>Katsalia</i>	Garzalia	FABACEAE	
<i>Katsalia ishoulü</i>	Garzalia roja	FABACEAE	
<i>Katsalia kasuwolü</i>	Garzalia blanca	FABACEAE	
<i>kayawat</i>	Café	FABACEAE	<i>CANAVALIA CF. ENSIFORMIS</i>
<i>Kayawat mutsioulü</i>	Café	FABACEAE	<i>CANAVALIA SP.</i>
<i>Kepeshuna</i>	Frijol	FABACEAE	<i>PHASEOLUS SP.</i>
<i>Kepeshuna ishoulü</i>	Frijol rojo	FABACEAE	
<i>Kepeshuna kasuwolü</i>	Frijol blanco	FABACEAE	<i>PHASEOLUS SP.</i>
<i>Kepeshuna kemeulü</i>	Cabecita negra	FABACEAE	<i>VIGNA UNGUICULATA</i>
<i>Kepeshuna wuleulü pejetchi</i>	Frijol sin mancha temprano	FABACEAE	<i>PHASEOLUS SP.</i>
<i>Kepeshuna paraujana</i>			
<i>Kineia</i>	Guineo	MUSACEAE	<i>MUSA SAPIENTIUM</i>
<i>Koii</i>	Papaya	CARICACEAE	<i>CARICA PAPAYA</i>
<i>Konchoncho</i>	Guandul	FABACEAE	<i>CAJANUS CAJAN</i>
<i>Koujir</i>	Marañón	ANACARDIACEAE	<i>ANACARDIUM GIGANTEUM</i>
<i>Koushol</i>	Jobito	BORAGINACEAE	<i>CORDIA DENTATA</i>
<i>Kurarina</i>			
<i>Kutena</i>	Indio desnudo	BURSERACEAE	<i>BURSERIA SIMARUBA</i>
<i>Leucaena</i>	Leucaena	MIMOSACEAE	<i>LEUCAENA LEUCOCEPHALA</i>
<i>Limonaria</i>			
<i>Limuna</i>	Limón	RUTACEAE	<i>CITRUS LIMON</i>
<i>Maiki</i>	Maíz	POACEAE	<i>ZEA MAYS</i>
<i>Maiki cariacó</i>		POACEAE	<i>ZEA MAYS</i>
<i>Maiki ishoulü</i>	Maíz rojo		
<i>Maiki Kasuwoulü</i>	Maíz blanco	POACEAE	<i>ZEA MAYS</i>
<i>Maiki moloucatoulü pejetchi</i>	Maíz	POACEAE	<i>ZEA MAYS</i>
<i>Maiki pejetchi</i>	Maíz temprano	POACEAE	<i>ZEA MAYS</i>
<i>Maiki pejetchi Kasuwoulü</i>	Maíz temprano blanco	POACEAE	<i>ZEA MAYS</i>
<i>Maiki wuleulü moloucatoulü</i>	Maíz	POACEAE	<i>ZEA MAYS</i>
<i>Makúí</i>	Fique	AGAVACEAE	<i>FUCRAEA SP.</i>
<i>Mala'a</i>		LAURACEAE	<i>CASSYTHA SP.</i>
<i>Malatapái</i>	Ñongue	SOLANACEAE	<i>DATURA STRAMONIUM</i>
<i>Maluichi</i>	Enea	TIFACEAE	<i>TYPHA LATIFOLIA</i>
<i>Matuwa</i>	Palo santo	BURSERACEAE	<i>BURSERIA GRAVEOLENS</i>
<i>Mandarina</i>	Mandarina	RUTACEAE	<i>CITRUS RETICULATA</i>
<i>Mará</i>			
<i>Maracuyá</i>	Maracuyá	PASSIFLORACEAE	<i>PASSIFLORA EDULIS</i>
<i>Mashula</i>		PASSIFLORACEAE	<i>PASSIFLORA FOETIDA</i>
<i>Massi</i>		POACEAE	

<i>Mataraton</i>	Mataratón	FABACEAE	<i>GLIRICIDIA SEPIUM</i>
<i>Mawii</i>	Algodón	MALVACEAE	<i>GOSSYPIMUM BARBADENSE</i>
<i>Meeruna</i>	Melón	CUCURBITACEAE	<i>CUCUMIS MELO</i>
<i>Monku</i>	Mango	ANACARDIACEAE	<i>MANGUIFERA INDICA</i>
<i>Monku Kasuwoulu</i>	Mango piedra	ANACARDIACEAE	<i>MANGUIFERA INDICA</i>
<i>Naranja</i>	Naranja	RUTACEAE	<i>CITRUS AURANTIUM</i>
<i>Nispero</i>	Nispero	SAPOTACEAE	<i>MANILKARA ZAPOTA</i>
<i>Noni</i>	Noni	RUBIACEAE	<i>MORINDA CITRIFOLIA</i>
<i>Paliise</i>	Bija Roja		
<i>Petchicol</i>	Frijol	FABACEAE	<i>PHASEOLUS SP.</i>
<i>Pirrujui</i>	Lenteja	FABACEAE	<i>VIGNA RADIATA</i>
<i>Piruwa</i>	Topocho	MUSACEAE	<i>MUSA BALBISIANA</i>
<i>Pulana</i>	Plátano	MUSACEAE	<i>MUSA PARADISIACA</i>
<i>Rúipi</i>	Sábila	ASFODELACEAE	<i>ALOE VERA</i>
<i>Salvia</i>	Salvia morada	ASTERACEAE	
<i>Shimunna</i>	Pepino diablo	CUCURBITACEAE	<i>CUCUMIS DIPSACEUS</i>
<i>Shuruii</i>		BORAGINACEAE	<i>CORDIA S.P.</i>
<i>Shuruii macho</i>		BORAGINACEAE	<i>CORDIA S.P.</i>
<i>Tamarindo</i>	Tamarindo	CAESALPINACEAE	<i>TAMARINDUS INDICA</i>
<i>Tolopana</i>	Algodón chino	ASCLEPIADACEAE	<i>CALOTROPIS GIGANTEA</i>
<i>Tomate</i>	Tomate	SOLANACEAE	<i>LICOPERSICON ESCULENTUM</i>
<i>Türria</i>	Esterilla	CYPERACEAE	<i>ELEOCHARIS SP.</i>
<i>Uviña</i>	Uviña		
<i>Waana ishoulü</i>	Millo rojo	POACEAE	<i>SORGHUM VULGARE</i>
<i>Wa'au</i>	Ñame	ARACEAE	<i>DIOSCOREA SP.</i>
<i>Wainpiraincha</i>	Ají silvestre		
<i>Waireña</i>		CAESALPINACEAE	
<i>Waana kasuwoulii</i>	Millo blanco	POACEAE	<i>SORGHUM VULGARE</i>
<i>Wauu</i>	Malanga	ARACEAE	<i>COLOCASIA SP.</i>
<i>Wirr</i>	Ahuyama	CUCURBITACEAE	<i>CUCÚRBITA MAXIMA</i>
<i>Wirr iperilla</i>	Ahuyama	CUCURBITACEAE	<i>CUCÚRBITA MAXIMA</i>
<i>Wirr karawataya</i>	Ahuyama	CUCURBITACEAE	<i>CUCÚRBITA MAXIMA</i>
<i>Wirr aalitaya</i>	Ahuyama	CUCURBITACEAE	
<i>Wirr pettaya</i>	Ahuyama	CUCURBITACEAE	
<i>Wirr moloucatoulü</i>	Ahuyama	CUCURBITACEAE	<i>CUCÚRBITA MAXIMA</i>
<i>Yuii</i>	Tabaco	SOLANACEAE	<i>NICOTIANA SP.</i>

[Elaborado por Andrés Montes]



Anexo 2

Rozas en diferentes regiones de La Guajira entre 2005 y 2006

Roza N ^o	Sector	Localización	Clan	Tamaño
1	Makuira Yorijaru-Sitsu	Municipio de Uribia. Corregimiento de Nazareth	Jaya'aliyuu de Sitsu (cerro que se divisa desde la ranchería)	3 a 4 ha
2	Makuira Yorijaru-Sitsu	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Dueños de la huerta son Jaya'aliyuu pero cedieron el terreno a clan Uliana por matrimonio	1,5 ha
3	Makuira Yorijaru	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Jaya'aliyuu	2 ha
4 ^a	Makuira Yorijaru	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Jaya'aliyuu	1 ha
4b	Makuira Yorijaru	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Jaya'aliyuu	1 ha
5	Makuira Yorijaru-Luwaluu	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Jaya'aliyuu	1 ha
6	Makuira Yorijaru-Luwaluu	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Uliana	1 ha
7 ^a	Makuira Sipanao	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Aapüshana	1 ha
7b	Makuira Sipanao	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Aapüshana	1 ha
8	Makuira Sipanao	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Aapüshana	0,5 ha
9a	Makuira Sipanao	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Aapüshana (dueña) Uliana (marido)	1 ha
9b	Makuira Sipanao	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Aapüshana (dueña) Uliana (marido)	3 ha
10	Makuira Kajashiwou	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Paüsayuu de Paluwou	1 ha
11	Makuira Kajashiwou	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Paüsayuu	0,5 ha
12	Makuira Kajashiwou	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Ulaliyuu	1,5 ha
13	Makuira Kajashiwou	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Paüsayuu	1 ha
14	Makuira Ishoruru-Wantaru	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Uriana	3 ha
15	Makuira Ishoruru-Kaneiwin	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Uriana	2 ha
16 ^a	Makuira Siapana-Menashou	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Ipuana	15 ha
16b	Makuira Siapana Süiki	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Ipuana	5 ha
17	Makuira Siapana- Aipiaralu	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Ipuana	3 ha
18	Makuira Siapana- Aipiaralu	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Ipuana	1 ha
19	Makuira Siapana-Parirmana	Municipio de Uribia Corregimiento de Nazareth	Ipuana	10 ha
20	Cabo de la Vela Ketsoure	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Ipuana	

21	Cabo de la Vela Jotomana	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela		
22	Cabo de la Vela Aipir	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Epieyuu	
23	Cabo de la Vela Aipir	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Epieyuu	
24	Cabo de la Vela Aipir	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Urariyuu	
25	Cabo de la Vela Waumana	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Epieyuu	0,2 ha
26	Cabo de la Vela Carraipia	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Uliana	0,2 ha
27	Cabo de la Vela Warrutaru	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Epieyuu	
28	Cabo de la Vela Cousotchon	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Ipuana	
29	Cabo de la Vela Arema	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Uliana	
30	Cabo de la Vela San Martín	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Epieyuu	
31	Cabo de la Vela Aipir	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela		1 ha
32	Cabo de la Vela Paramana	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Ipuana	
33	Cabo de la Vela Aipir	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Uliana	
34	Cabo de la Vela Warutaru	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Epieyuu	
35	Cabo de la Vela Warara	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Ipuana	
36	Cabo de la Vela Warara	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Uliana	
37	Cabo de la Vela U-Tarun	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Epieyuu	0,2 ha
38	Cabo de la Vela Warutaru	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Epieyuu	0,5 ha
39	Cabo de la Vela Warutaru	Municipio de Uribia Corregimiento Cabo de la Vela	Epieyuu	12 m
40	Kasichi	Municipio de Maicao	Uliana	1,6 ha
41	Kasichi Arijunamana	Municipio de Maicao Sector Arijunamana	Urariyuu	1 ha
42	Kasichi Meratuchi	Municipio de Maicao	Epieyuu	2 ha
43	Kasichi Tumon	Municipio de Maicao	Jusayuu	1 ha
44	Kasichi Shoroshi	Municipio de Maicao	Jusayuu	2 ha
45	Kasichi Yawasiru	Municipio de Maicao	Jusayuu	1 ha
46	Kasichi Shishen	Municipio de Maicao	Ipuana	1,5 ha

47	Kasichi Wayumana	Municipio de Maicao	Iipuana	1 ha
48	Kasichi Tumon	Municipio de Maicao	Jusayuu	1 ha
49	Kasichi Tumon	Municipio de Maicao Sector Tumon	Jusayuu	1,1 ha
50	Kasichi Kashuyas	Municipio de Maicao	Aapüshana	1,2 ha
51	Kasichi Urina	Municipio de Maicao	Aapüshana	0,5 ha
52	Kasichi	Municipio de Maicao Sector Kasichi	Aapüshana	
53	Kasichi	Municipio de Maicao Sector Kasichi	Uliana	2 ha
54	Kasichi	Municipio de Maicao Sector Kasichi	Uliana	1 ha
55	Kasichi Urina	Municipio de Maicao	Uliana	2 ha



Anexo 3

Participantes del *ka'ulayawaa* de Siapana

Roberto Palmar Iipuana
Rosalía Palmar Iipuana
María Lourdes Palmar Iipuana
Cubides Palmar
Héctor Iipuana
Machete Epieyuu
Julio Apüshana

Dueño del territorio
Dueña de territorio
Dueña de territorio
Dueño de territorio
Cantor de *Jayeechi*
Cantor de *Jayeechi*
Cantor de *Jayeechi*

Participantes

Bilgilio Jusayuu
Julio Iipuana
Leonilda Atencio Iipuana
Esperanza Jusayuu
Emiliano Iipuana
Piter Beltrán Iipuana
Lisbeth González Epieyuu
José Manuel González Epieyuu
Ana Aydee González Epieyuu
Marbelis Montiel Iipuana
Norberto Atencio Iipuana
Celia Atencio Iipuana
María Ángela Rodríguez Iipuana
Ana Delia Montiel Aapüshana
Iris del Carmen González Epieyuu
Sandro Rodríguez Iipuana
Consuelo Iipuana
Raycho Montiel Aapüshana

María Palmar Iipuana
María Concepción Aapüshana
Griselda González Epieyuu
José Barroso Jusayuu
Toro Atencio Iipuana
Kely Beltrán Iipuana
Nelson García Epieyuu
José Manuel Nava
Bolongo Iipuana
Carmen Gonzalez Iipuana
Adelina Atencio Iipuana
Leyda Atencio Iipuana
Gabriela Rodríguez Iipuana
Maybelis Rincón Sapuana
Diana Atencio Iipuana
Confite Iipuana
Roberto Pana Epieyuu
Lola Montiel Aapüshana

Ramiro Jusayuu
Loisa García
Cabeza Ipuana
Wilson Ipuana
José Ipuana
Wanuloo Ipuana
Luis Ipuana
Luz Estrella Palmar
Zunilda Pana Uraliyu
Icela Pana Jusayuu
Neyda Ipuana
Onésimo Añez Jalaliyu
Orlando González Pausayu
Danis Hernández Sapuana
Nirio Palmar Ipuana
José Javier Hernández

Segundo Jalaliyu
Paulina Ipuana
Nelson Pana Uraliyuu
Pacho Jusayuu
Eliécer Ipuana
Asushs Ipuana
Maria Luisa Palmar
Lorenzo Prieto Uria
Minerva Pana Uraliyu
Minerva Pana Jusayuu
Emelina Epiyuu
Johny Palmar Walapuana
Miladis Iguarán
Senilda Ipuana
Roberto Palmar
Juan de Dios Rosado Ipuana

Acompañantes alijunas

Diana Gutiérrez
Federico Arbeláez
Camilo Arbeláez
María Clara van der Hammen

Catalina Garcés
María Fernanda Acosta
Claudia Cano
Carlos Rodríguez

Anexo 4

Algunos jayeechi en el ka'ulayawaa

Jayeechi Kaula poluu juma wuñuu (Palos y hachas)

Héctor Ipuana: *Cuñado, he venido para acá, cuñado, cuñado, para recordar pesuwa, la huerta abandonada de los viejos, pesuwa, quiero limpiarla de nuevo.*

Machete Epieyuu: *Cuñado, esta pesuwa, pesuwa.*

Héctor Ipuana: *La huerta está abandonada, ya con matas grandes. Tú debes tener un buen yerno, con buenas herramientas para trabajar la huerta, yerno, yerno, un yerno que sepa cortar árboles grandes.*

Machete Epieyuu: *Aquí está mi yerno, mi yerno. Él sabe trabajar con hachas pues trabajaba en fincas de alijunas, cuñado mío, cuñado mío.*

Héctor Ipuana: *Cuñado mío, tengo lista la chicha fermentada para hacer la yanama. Tengo un palo que es muy duro.*

Machete Epieyuu: *Mi yerno sabe trabajar con palos duros. El sabe manejar muy bien el hacha, cuñado mío, cuñado mío.*

Héctor Ipuana: *Yo tengo un árbol muy fuerte en la huerta que estamos limpiando llamado ébano. Ahí está el árbol duro, es mejor que tenga experiencia en hachas de cuello de oveja.*

Machete Epieyuu: *Cuñado mío. Mi yerno no tiene problemas cortando ningún tipo de árbol. Él ha trabajado con árboles muy duros llamados Vera. Eso no es nada para mi yerno, cuñado mío.*



Héctor Ipuana: *Aquí está el árbol, el tronco es muy fuerte llamado palo maría. También hay ébanos, cuñado mío.*

Machete Epiyuu: *Para mi yerno nada es imposible, cuñado mío. Aquí está mi yerno disponible.*

Héctor Ipuana: *Cuñado, ten mucho cuidado, cuñado mío. Ten mucho cuidado con tu yerno. Te voy a dar el árbol que es muy duro para que él lo corte con el hacha. Hay dos clases de árboles para que el yerno los corte: el palo maría y los palos cuchava. Los palos maría son muy duros y los palos cuchava rebotan al pegarles con hacha porque esos palos no se parten tan fácilmente.*

Machete Epiyuu: *Este es mi yerno. Es muy bueno para cortar cualquier palo maría o cuchava; para él no es nada, cuñado mío.*

Jayeechi kaula (la hija de kusiina)

Héctor Ipuana: *Qué buena es la hija de kusiina, como ella come aquí, ella está muy buena. Hágame el favor de llevarme hasta la casa de kusiina... Qué cuánto pedirá por la hija, es que la hija de kusiina parece una venadita cuando se para frente a mí.*

Machete Epiyuu: *¿Cuánto pedirá por ella, kusiina, kusiina?*

Héctor Ipuana: *No importa si me pide diez vacas, él es mi abuelo. Sí, le daré diez vacas por la hija de mi abuelo kusiina.*

Machete Epiyuu: *No me importa cuánto me pedirá mi abuelo.*

Héctor Ipuana: *Si tienen hijas buenas los kusiinas, vámonos ya a visitarlas.*

Machete Epiyuu: *Vámonos, pues, a ver a la hija de kusiina.*



Héctor Ipuana: *Bueno yo llegué a su casa y bebí lo que el abuelo siempre bebe, una chicha de fruta de cactus que me dio el kusiina. La chicha de ciguaraya es muy buena, parecía chirrinchi, así bien fermentada, brinden con la chicha que hace la hija de kusiina.*

Machete Epiyuu: *Sería muy bueno pedir la hija de kusiina.*

Héctor Ipuana: *No me importa lo que pida él por su hija. Es que ellos hacen una chicha muy sabrosa, tenía el sabor del aguardiente, por eso quiero la hija de kusiina.*

Jayeechi Kaula erup masiway (Perros y cochinos)

Machete Epiyuu: *Hágame el favor de matarme unos cochinos muy malos que están acabando con las cosechas, sobre todo con la ahuyamas que tiene mi hermana menor. Son muy malos, están arrasando con toditas las ahuyamas de mi hermanita menor.*

Héctor Ipuana: *Está muy bien lo que estás haciendo, está muy bien que me vengas a avisar. Claro que tengo unos perros expertos en la caza de cochinos.*

Machete Epiyuu: *Hágame el favor, máteme los cochinos, son muy malos, están acabando con todas las auyamas, cázamelos, cázamelos, ahuyamas que yo tenía sembradas arriba del parque, ayúdeme, ayúdeme, mi parejito.*

Héctor Ipuana: *Yo tengo mis perros, tengo mis perros, que son muy buenos para atrapar cochinos, así ellos sean muy malos serán atrapados porque mis perritos son buenos. Están mis perros listos para atacar a los cochinos. Mis perros sacaban cochinos de las cuevas del monte. Así estén muy escondidos, mis perros los pueden sacar, mi parejita, mi parejita.*

Jayeechi kaula kachapararat taya jayamulet (La mosca)

Julio Aapüshana: *Soy una de las que toca la comida ajena sin permiso.*

Machete Epieyuu: *Soy una de las que toca la comida sin permiso, la comida sin permiso. Aquí he llegado saboreando la comida sin permiso.*

Julio Aapüshana: *Claro, te vas a quedar porque no te fuiste para tu casa.*

Machete Epieyuu: *Aquí de llegada yo saboreo la comida de alguien sin permiso. He llegado con la lluvia.*

Julio Aapüshana: *No me importa si llegaste con la lluvia.*

Machete Epieyuu: *Saboreo la comida sin permiso, saboreo la comida de tu yerno.*

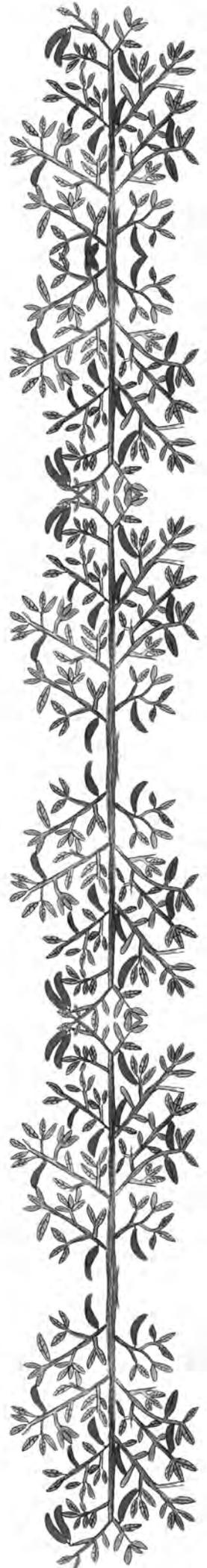
Julio Aapüshana: *No me importa que te guste saborear la comida ajena, pero pagarás a las malas.*

Machete Epieyuu: *He llegado con la lluvia, así la comida esté bien juagada, yo siempre la saboreo.*

Julio Aapüshana: *No me importa si llegaste con la lluvia. Las personas que viven a donde tú llegaste guardan las cosas bien tapadas y son muy aseadas. Debes llegar a una casa adonde la gente saboree la comida igual a como lo haces tú, con el dedo.*

Machete Epieyuu: *Soy una persona que le gusta saborear la comida y llegué con una señora que es la lluvia. Me iré también tras la diosa del Juego de la Cabrita y regresaré por donde he venido.*

Julio Aapüshana: *No me importa que seas una persona a la que le gusta saborear la comida.*



Machete Epiyuu: *Así sea la comida de un hombre enamorado también la saboreo. También saboreo la comida de la mujer enamorada.*

Jayeechi Kaula juatira ama (Carrera de caballos)

Héctor Ipuana: *¿Por qué el caballo de tu jinete llegó primero? ¿Será que lo han puyado con las espuelas muy duro?*

Machete Epiyuu: *No sé si lo han puyado duro o no allá en donde empezó a correr.*

Héctor Ipuana: *Es muy malo, es muy malo mi caballo. Es capaz de correr sin parar y de cruzarse el monte cuando yo lo monto. Voy a perder en la carrera por culpa de mi jinete. Yo no voy a pelear contigo por los caballos porque tú tienes buenos caballos, pero el jinete que monta mi caballo no sabe hacer correr un caballo.*

Jayeechi Kaula paliise (Venta de la hija)

Héctor Ipuana: *Compra mi venta, compra mi venta. Estoy vendiendo hija. Joven wayuu, joven wayuu cómprame mi hija.*

José Barroso: *Claro que te la compro. Compro tu hija, compro tu hija.*

Héctor Ipuana: *Valora mi venta, valora mi venta, joven wayuu. Aquí está mi hija, yo te la voy a dar y después voy a desnudarte con mi hija. La hija es muy buena para la muchacha que es sincera y*

reserva su virginidad, para el muchacho que será su esposo gracias al poder de la hija.

José Barroso: *Eso les pasa a las muchachas locas que no conservan su virginidad y se dejan llevar por la locura.*

Héctor Ipuana: *Aquí está mi venta. Es una hija, cómpramela ahora.*

Jayeechi kaula Kaula erup masiway (Perros y zorros)

Héctor Ipuana: *Vamos todos a caminar, vamos todos a caminar, qué hacemos si nuestros hijos tienen.*

Héctor Ipuana: *Vamos todos antes de que se mueran nuestros hijos de hambre. Vamos a aullar como el zorro.*

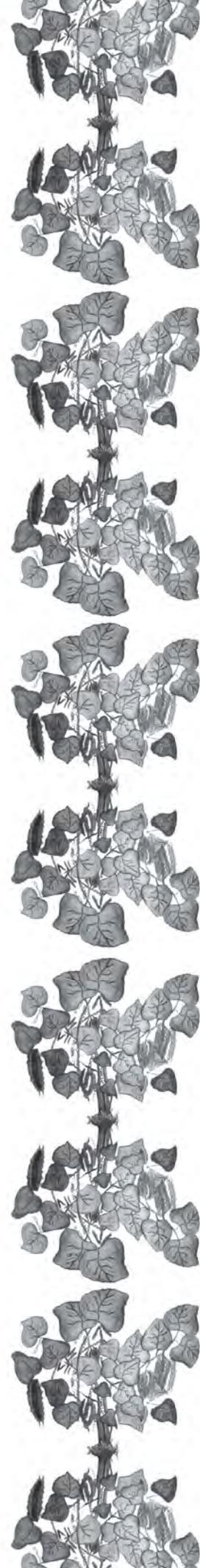
Machete Epiyuu: *Vamos yerno mío, tenemos un buen perro para cazar al zorro.*

Héctor Ipuana: *Dónde habrá melones, dónde habrá melones para nosotros, dónde habrá melones para robar para nuestros cachorros, si no robamos melones nuestros cachorros se morirán de hambre.*

Machete Epiyuu: *Vámonos, vámonos a defender nuestros melones porque los zorros se los están comiendo y nuestros hijos se morirán de hambre.*

Héctor Ipuana: *Vamos a aullar para robar melones para nuestros cachorros donde hay una roza con mucha cosecha de melones.*

Machete Epiyuu: *Aquí tengo un perro. Está muy bueno para cazar a los zorros, acabará con ellos.*



Jayeechi Kaula amulois wane laania (Pérdida de la laania)

Héctor Ipuana: *Se me perdió una mochila llena de muchas joyas de valor, tiene contra (laania). Uso tu casa porque quiero saber si alguien sabe dónde está mi mochila porque quiero recuperarla.*

Machete Epiyuu: *No he escuchado nada acerca de tu mochila, ni nada, ni nadie da razón de ella.*

Héctor Ipuana: *La mochila que se me perdió contiene contra (laania) para los enemigos y otra para la suerte y la riqueza. Quisiera recuperar mi mochila valiosa. Yo no sé porqué se me perdió.*

Machete Epiyuu: *No sé nada y no tengo manera de informarte sobre la mochila. ¿Habrá alguien que te dé razón?*

Héctor Ipuana: *También hay en mi mochila collares y una contra para el amor. Estas son mis cosas y eso me causa mucha tristeza y preocupación. Aún no la he usado mucho, tiene poco tiempo conmigo.*

Machete Epiyuu: *No tengo manera de ayudarte sobre la mochila. No tengo idea.*

Héctor Ipuana: *He venido aquí porque me han dicho que un primo tuyo era brujo y que él me puede ayudar a recuperar las cosas perdidas. Yo estoy acá para hablar con él. La gente me lo recomendó.*

Machete Epiyuu: *Ay, yo no sé donde vive ese brujo. Qué te parece si vamos los dos a buscarlo.*

Héctor Ipuana: *El brujo me dirá dónde está mi mochila y la podré recuperar.*

Machete Epiyuu: *¿Dónde vive él? ¿De qué parte es él? Lástima que yo no tenga idea de ese señor.*

Héctor Ipuana: *¿Será que usted me lo está negando? Yo en verdad quiero recuperar mi mochila.*

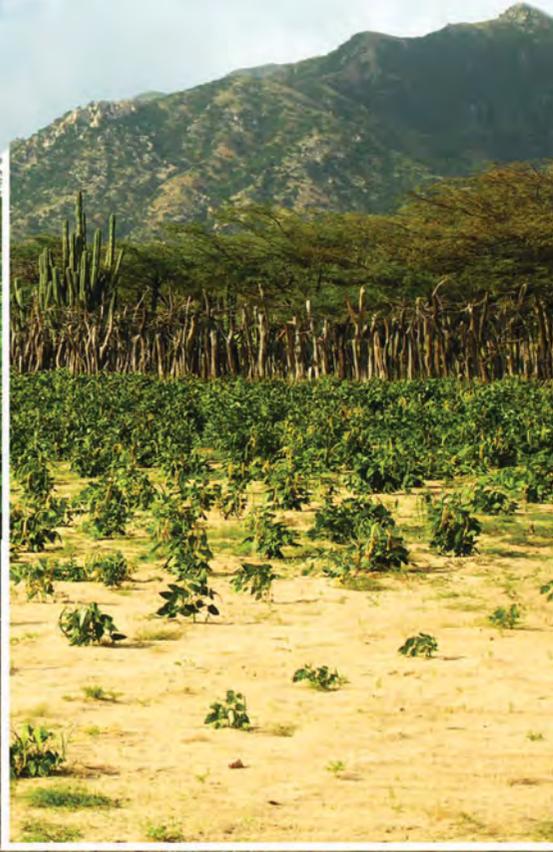
Machete Epiyuu: *Aquí tengo un brujo que fuma tabaco. Además de la ceniza, él ve las cosas y alumbra donde está el objeto perdido.*

Héctor Ipuana: *Creo que el brujo está mintiendo, nada que aparece lo que se me ha perdido.*





LA ROZA WAYUU







KA'ULAYAWAA O JUEGO DE LA CABRITA







LA VARIEDAD DE LA ROZA





Meeruna Melón

Kepeshuna Frijol

Coco

Waipiraincha Aji

Granada

Waana Millo

Jaichi Batata

Piiruwa Cuatro filis

Maui Algodón

Kooi Papaya

Shimunna Pipino silvestre

Monku Mango

Kineya Guineo

Ula Guanábana

Aalita Totumo

Nispero

Kayawat Cafe guajiro

Rüipi Sábila

Piruwa Plátano topocho

Kalapasü Patilla

Maiki Maiz

Lirujui Lenteja

LA VARIEDAD DE LA ROZA

Koujir Marañón

