

“Convertirse en *alijuna*”: los wayuu frente al cambio climático y la expoliación territorial

Alessandro Mancuso

Dipartimento “Culture e società”. Università degli Studi di Palermo  

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.99412>

Recibido: 05/12/2024 • Revisado: 24/04/2025 • Aceptado: 20/06/2025

Resumen. En los cuatro siglos posteriores a los primeros contactos con los europeos, los wayuu consiguieron mantener una notable semi-autonomía sociopolítica y cultural mediante la incorporación y adaptación de elementos de procedencia externa a sus principios socio-cosmológicos y cosmo-políticos originales. Esta situación se ha deteriorado en las últimas décadas debido a la creciente presión de diversas fuerzas del mundo no indígena y su interacción con la dinámica demográfica y el cambio climático. En el artículo, examino cómo el pueblo wayuu experimenta estas profundas transformaciones como un devenir *alijuna*, es decir, no indígena, que afecta no sólo a las personas humanas, sino a la totalidad de su entorno cósmico. Devenir *alijuna* se considera un proceso estrechamente relacionado con seguir cada vez menos el *sükuaítpa wayuu*, expresión que puede traducirse como “lo que ha procedido junto con el wayuu”. En el artículo, propongo un análisis de este concepto y, en particular, de su importancia para comprender los principios de la socio-cosmología y la cosmo-política asociados a la “forma wayuu de ser, hacer y vivir”. Destaco cómo el *sükuaítpa wayuu* puede entenderse como el proceso y el producto de un intento constante de mantener y/o restablecer el equilibrio en las relaciones entre los wayuu y las demás fuerzas que pueblan su entorno cósmico a través de una actividad de “reajuste” de las situaciones de conflicto cosmo-político. En este sentido, “convertirse en *alijuna*” se considera algo que afecta a los wayuu tanto como a su cosmos. Esto resulta evidente cuando se examina la interpretación que hacen los wayuu del cambio climático, en particular en lo que se refiere al régimen de lluvias en su territorio

Palabras clave: cosmopolítica wayuu; socio-cosmología wayuu; interpretaciones indígenas del cambio climático.

EN “Becoming *Alijuna*”: The Wayuu People Facing Climate Change and Territorial Plundering

Abstract. In the four centuries following the first contacts with Europeans, the Wayuu managed to maintain a remarkable socio-political and cultural semi-autonomy by incorporating and adapting elements from outside their original socio-cosmological and cosmo-political principles. This situation has deteriorated in recent decades due to increasing pressure from various forces from the non-indigenous world and their interaction with demographic dynamics and climate change. In the article, I examine how the Wayuu people experience these profound transformations as a

'becoming *alijuna*', i.e. non-indigenous, that affects not only human persons, but the whole of their cosmic environment. 'Becoming *alijuna*' is seen as a process closely related to following less and less the *sükuaitpa wayuu*, an expression that can be translated as "that which has proceeded together with the Wayuu". In the article, I propose an analysis of this concept and of its importance for understanding the principles of socio-cosmology and cosmo-politics associated with the 'Wayuu way of being, doing and living'. I highlight how the *sükuaitpa wayuu* can be understood as the process and product of a constant attempt to maintain and/or re-establish balance in the relations between the Wayuu and the other forces that populate their cosmic environment through an activity of 'readjustment' of situations of cosmo-political conflict. In this sense, 'becoming *alijuna*' is experienced as a deep crisis of this capacity. This is evident when one examines the Wayuu interpretation of climate change, particularly regarding the rainfall patterns in their territory.

Keywords: Wayuu cosmopolitics, Wayuu socio-cosmology, indigenous interpretations of climate change.

Sumario: 1. Introducción. 2. El establecimiento original del cosmos wayuu y del *sükuaitpa* de todo lo que existe. 3. *Juyá* (Lluvia) y los otros agentes climáticos como seres *pulashii*. 4. El ciclo fatal de interdependencia entre vida y muerte y entre humano y no humano. 5. *Sükuaitpa wayuu* como manera de "arreglar" las relaciones socio-cósmicas. 6. El fin del mundo wayuu y el devenir otro (*alijuna*). 7. Conclusión. 8. Referencias.

Cómo citar: Mancuso, Alessandro. 2025. "Convertirse en *alijuna*: los wayuu frente al cambio climático y la expliación territorial". *Revista Española de Antropología Americana* 55 (2): 245-262.

1. Introducción

El pueblo wayuu pertenece a la familia lingüística arawak y tiene una historia de cinco siglos de contactos con el mundo no indígena, caracterizada por la adopción selectiva de elementos foráneos (Rivera 1990-1991; Polo 2012; Paz 2019). Su territorio ancestral es la península de la Guajira, que hoy está dividida políticamente entre Colombia y Venezuela.

En la época colonial, uno de los resultados de los contactos entre los wayuu, término que corresponde a una autodenominación y puede traducirse como "los humanos, la gente humana", con los *alijuna*, es decir los no indígenas, los extranjeros, fue la introducción de la ganadería entre las actividades de subsistencia y comercio de la población indígena (Picon 1983).

En las últimas cinco décadas el pueblo wayuu de la vertiente colombiana se ha visto afectado por el desarrollo de una serie de procesos interrelacionados que han debilitado su control efectivo sobre el territorio.

Tres de estos procesos deben destacarse por su impacto: el narcotráfico; los megaproyectos de explotación masiva de yacimientos de carbón, gas y petróleo por parte de empresas multinacionales, a los que se han sumado, más recientemente, los de explotación de energía eólica; y la injerencia de los aparatos políticos, militares y administrativos del Estado colombiano (Jaramillo 2013, 2014; Puerta Silva 2013, 2020; Riaño-Alcalá 2020; Calvo 2023; Guerra y Schwartz 2023). También hay que tener en cuenta que en las últimas décadas ha habido un gran aumento demográfico: de algo menos de 300.000 en 1992 a los 800.000 individuos actuales (OCEI y DANE 1995; INE 2015; DANE 2021).

Por último, estos procesos se han entrelazado con los cambios climáticos que se están produciendo en la región –en particular, un aumento de las temperaturas medias, ya muy elevadas, y de la irregularidad y distribución de las precipitaciones–, en un territorio que es de por sí ecológicamente frágil debido a sus características ambientales y climáticas (Corpoguajira y AREMCA 2018).

En este artículo quiero mostrar cómo muchos wayuu no escolarizados, especialmente entre las personas de las generaciones mayores nacidas y criadas en el interior de la península, relacionan estos cambios, en particular el cambio climático, con el hecho de que la gente ya no sigue la forma de comportarse y vivir de acuerdo con los principios que se considera que definen el *sükuaítpa wayuu*, un concepto que traduciré provisionalmente como la “forma wayuu de ser, vivir y hacer”. En este sentido, al menos entre este sector de la población wayuu, son muy comunes los comentarios que atribuyen al cambio climático el hecho de que los wayuu “se están volviendo *alijuna*”, es decir “otros, extranjeros, gente que no es wayuu”¹.

En los párrafos siguientes, exploro en primer lugar el concepto de *sükuaítpa wayuu* como forma de entender la relación entre la humanidad y el cosmos. Por un lado, los wayuu consideran que los principios del *sükuaítpa wayuu* se basan en una serie de acontecimientos transformadores fundacionales que habrían ocurrido en un pasado remoto. Por otro lado, el *sükuaítpa wayuu* se considera el resultado de una actividad continua, llevada a cabo por los propios wayuu, de “recomposición del mundo” y de arreglo de los conflictos sociocosmológicos y cosmopolíticos² en los que se ven envueltos.

Se mostrará que esta actividad de “recomposición del mundo” concierne no sólo a las relaciones entre personas humanas, es decir, los wayuu, sino también a las que se establecen entre ellos y las diferentes “metapersonas” (Sahlins 2022)³ que pueblan su entorno cósmico (Simon 2020a: 67).

Entre estas metapersonas, los agentes climáticos y, en particular, *Juyá*, Lluvia, son de particular importancia, debido al papel que desempeñan en la reproducción de las diferentes formas de vida presentes en el territorio wayuu.

Los wayuu se consideran descendientes de Lluvia. Esta idea forma parte de un concepto, que presento en una sección del artículo, según el cual el ciclo de vida, muerte y renacimiento de todas las formas de vida está íntimamente entrelazado con el de las personas humanas, es decir, los wayuu.

En los párrafos finales, trato de cómo los wayuu atribuyen las sequías prolongadas o las lluvias excesivas a la evaluación que su comportamiento ya no se ajusta a los principios del *sükuaítpa wayuu*: esto provocaría el resentimiento de Lluvia, su “abuelo” o “padre”, que lo expresaría distanciándose o manifestándose de un modo que contradice su identificación con un principio dador de vida.

Para concluir, sostengo que en los discursos sobre el “volverse *alijuna*”, la gente expresa por tanto la idea de una crisis en la relación entre la conducta asociada al ser wayuu (*sükuaítpa wayuu*) y el “curso”, la “historia” (en ambos casos *sükuaítpa*) de su entorno cósmico. Los cambios climáticos, especialmente en el régimen de las lluvias, experimentados en su territorio son por

1 Obviamente, incluso entre este sector de la población, existe una conciencia generalizada de que los impactos del cambio climático y, en particular, del aumento de los períodos de sequía prolongada, en sus vidas y en el territorio wayuu, se ven muy agravados tanto por las actividades extractivas a gran escala de las empresas transnacionales como por la ausencia de políticas adecuadas de distribución del agua en los asentamientos indígenas por parte de las administraciones gubernamentales.

2 Desde la década de 1980, los especialistas de la etnología de los pueblos indígenas de Amazonia utilizaron el término sociocosmología (una especie de precursor de la cosmopolítica) para indicar que las relaciones con los seres no-humanos eran una parte constitutiva del mundo indígena, no sólo como se imagina, sino también como se vive y se representa (Costa y Fausto 2019: 200). En *Más allá de la naturaleza y la cultura* Descola habló de “colectivos sociocosmicos” (2012: 445). Véase también Halbmayer (2019, 2020). Por la recepción entre los antropólogos de la noción de cosmopolítica, elaborada por Latour y Stengers, véase De La Cadena y Blaser 2018.

3 Sahlins llama metapersonas a aquellos seres que en las cosmologías de muchos pueblos “son inmanentes a la existencia humana y, para bien o para mal, determinan el destino humano, incluso hasta la vida y la muerte. [...] tienen los atributos esenciales de las personas, un núcleo de las mismas capacidades mentales, temperamentales y volitivas. [...] son [...] una condición previa de toda actividad humana [y] interactúan con las personas humanas para formar una gran sociedad de dimensiones cósmicas, de la que los humanos son una parte pequeña y dependiente” (Sahlins 2022: 2).

lo tanto interpretados como una consecuencia directa de que los wayuu se hayan “convertido en *alijuna*”⁴.

2. El establecimiento original del cosmos wayuu y del *sükuaítpa* de todo lo que existe

El *sükuaítpa* wayuu puede considerarse como una forma peculiar de concebir la “composición del mundo” (Descola 2016), y la posición que los wayuu ocupan en él como seres humanos y colectivo específico.

Como se verá más adelante, este orden socio-cosmológico es, además, considerado por los wayuu como el resultado de una actividad continua de “recomposición” del mundo, ya que las relaciones entre los distintos componentes (*kasa*, cosa) de “todo lo que existe” (*süpüshuwa tü kasa eekat*⁵; existir, eewaa) se caracterizan por continuas tensiones y desacuerdos (*kasachiki*), acomodaciones y arreglos (*anoukta*).

La composición actual del cosmos tuvo su origen en una serie de “eventos transformativos” (*awanajaa*, cambiar) (Guerra 2019) ocurridos en tiempos muy alejados (*sumaiwa*) del presente (*jolü*). Antes de estos eventos, cada clase de existente (Descola 2012) tenía una forma humana (*wayuu sumaiwa*). En su conjunto, estos existentes (animales, plantas, estrellas, el mar y las serranías, los agentes climáticos) formaban una sociedad cuya vida tenía muchos aspectos en común con la de los actuales wayuu.

El establecimiento del “modo de existencia” (Latour 2013) específico (*wane'ewai sükuaítpa*) de cada componente no humano del cosmos se remonta a estos acontecimientos transformativos, tras los cuales, de acuerdo con “lo que tenía que ser” (*aleinjatü*), cada clase de existente asumió su morfología actual, vinculada a sus disposiciones y conductas particulares. Para los wayuu, esta asociación entre disposiciones, conducta y morfologías específicas caracterizaba “potencialmente” cada forma de existencia no humana “actual” incluso antes de que perdiera su semblanza humana original⁶. La gente utiliza el término *sükuaítpa* para referirse tanto a cada uno de los aspectos (morfología, disposición, conducta) de esta asociación como a la naturaleza intrínseca de su conjunto.

Hay que añadir que la noción de un “tiempo de los orígenes” unitario, de una época que constituiría un escenario temporalmente definido y circunscrito en el que todos estos “eventos transformativos” se ubicarían y conectarían dentro de una historia con un único desarrollo narrativo, está sólo parcialmente presente y es compartida de forma desigual dentro de la población wayuu. Lo que generalmente se suele oír son más bien explicaciones etiológicas de

⁴ En este artículo cruzo documentación de otras etnografías sobre los wayuu con información de mi trabajo de campo realizado en la Guajira colombiana (particularmente en algunos asentamientos wayuu costeros del municipio de Riohacha y de la sabana del municipio de Manaure, con visitas más cortas a unos asentamientos situados en los corregimientos de Nazareth y Siapana, en la Alta Guajira) entre 2000 y 2005 durante un total de 24 meses. Agradezco el apoyo recibido por la Fundación Wenner-Gren para el periodo de investigación entre 2004 y 2005, y, a lo largo de toda mi estancia de campo en la Guajira por muchísimas personas Wayuu, entre las que me limito a mencionar a Rosa Redondo Epieyuu, Yaneth Ballesteros Uriana, Eli Radillo Epinayuu, Adelaida van Grieken Apshaana y Weildler Guerra Curvelo. En particular, en el artículo cito unos extractos, traducidos al castellano, de entrevistas que grabé en las que los interlocutores respondían en wayunaiki, alternando a veces con algunas frases en castellano.

⁵ Como señala Simon, los conceptos de cosmos y universo –como entidad espacial cerrada que abarca tanto lo terrestre como lo extraterrestre como un todo organizado– no tienen eco directo en el wayunaiki. *M'ma*, que evoca la tierra, se opone a *palaa*, el mar, y designa así la extensión de la tierra y no un espacio abstracto que lo abarca todo (Simon 2020a: 68). Como me decía un anciano: “el mar está ahí, es como un contenedor (*sütoule*) (K.J., 30/05/2002). Además, el cielo (*aittu*) es considerado como una tapa que encierra la tierra.

⁶ Todos los existentes mantienen cualidades de *agency* intencional y de persona “no humana”. Incluso los animales y las plantas, tanto salvajes como domesticados, comparten un fondo común de *agency* que varían en manifestación e intensidad. En la medida en que no son totalmente domesticados por los humanos, los animales, las plantas o ciertas características del paisaje siguen estando asociados con diversos “meta-humanos”.

cómo cada especie de existente no humano asumió su forma actual al perder la forma humana que había tenido anteriormente (Guerra 2019: 76-77).

Sin embargo, existe un mito cosmogónico que Perrin (1980) denomina “ciclo de *Maleiwa*” cuyo núcleo principal, completado por otros episodios no siempre relatados por todos los narradores, corresponde en muchos aspectos a la historia, ampliamente difundida en las mitologías amerindias de América del Sur, de los “mellizos transformadores” (cf. Hirtzel 2012; Uzendoski 2014).

Para Perrin, los episodios principales de este mito pueden ser resumidos en la manera siguiente:

“*Maleiwa* y sus hermanos⁷ nacieron de unos fragmentos del cuerpo de su madre, que el jaguar recogió de entre sus dientes después de devorarla. Fue de Jaguar (que, al igual que *Maleiwa*, era un hombre con poderes sobrenaturales) de quien *Maleiwa* recibió un entrenamiento como cazador. Sin embargo, tras conocer accidentalmente las circunstancias de su nacimiento, *Maleiwa* se vengó de Jaguar matando a la madre de este último y engañándole para que se la comiera. Finalmente, al término de la batalla, *Maleiwa* exilió a Jaguar a una región lejana y hostil, donde este último se convirtió en el animal que ahora conocemos. Al molestar a una mujer que personificaba el mar, *Maleiwa* provocó el diluvio, y después hizo que la tierra se secase⁸. Formó seres humanos de arcilla y a la ‘modificada’ *Wolunka*, un personaje femenino vagamente definido que es claramente un antagonista de *Maleiwa* y que también representa a la primera mujer, desgraciadamente con una vagina dentada. Después, los *guajiros* [los wayuu] se extendieron por todo el territorio, donde dieron origen a cada uno de los clanes matrilineales” (Perrin 1986: 3).

Como señala Guerra (2019, cf. Riaño *et al.* 2018), entre los wayuu es de gran importancia la referencia a lugares concretos de la península de la Guajira que habrían sido el escenario de los eventos narrados en los mitos de origen, o el resultado, ellos mismos, de los procesos de transformación sucedidos en estos eventos. A través de la referencia a esta geografía mítica, la gente enfatiza cómo el tiempo lejano de los orígenes ha dejado una huella permanente en el

⁷ El término *Maleiwa* debe considerarse un epíteto (relacionado con la forma prefijada *sümaleiwa*, principio en sentido temporal) que quiere decir “lo que está en el principio”. En muchas versiones de este mito cosmogónico, este epíteto es utilizado para designar a uno de los mellizos, de forma humana pero dotado de poderes sobrehumanos (es *pülashi*, término cuyos significados se explicarán en el siguiente apartado), que realiza una serie de hazañas que conducen al establecimiento del actual orden del cosmos wayuu. En unas versiones de este mito, estos personajes son identificados con nombres propios específicos (como *Ulapü*, *Tumajule*, *Umarale* o *Mmayui*, cf. Paz Ipuana 2016a). Por el texto de unas variantes, que incluyen otros episodios, véase Mancuso (2011). Tras sus hazañas, se dice que *Maleiwa* abandonó la tierra en la que habitan los wayuu, por lo que ya no se considera que forme parte de su entorno cósmico. En la actualidad, los conversos al cristianismo utilizan este término para referirse a Dios (Perrin 1980; Kazianka 2020).

⁸ El episodio de la invasión de la tierra (la península de la Guajira) por el mar y su posterior retirada, gracias a las acciones de *Maleiwa*, es el que, en las narrativas cosmogónicas wayuu, evoca más directamente el tema, bastante común, en las mitologías amerindias, del diluvio (Margery 1997). En la mayoría de las versiones, el diluvio es provocado por el intento de *Maleiwa* de seducir a *Palaa*, el mar (asimilado a una meta-persona de género femenino), que reacciona inundando la tierra, de la que sólo queda emergida la cima del cerro de *Itojok*, en la Alta Guajira, donde *Maleiwa* se refugia. Este episodio es mencionado también por Sullivan (1988), como ejemplo de relato de eventos catastróficos en la mitología amerindia. Sin embargo, Danowski y Viveiros de Castro (2019: 192) piden prudencia a la hora de asimilar los diversos “procesos transformadores” del cosmos y la humanidad enfatizados en las cosmogonías y cosmologías amerindias a las nociones de cataclismo y catástrofe, que tienen connotaciones específicas de sentido que proceden de su genealogía conceptual europea. En cualquier caso, en el mito cosmogónico wayuu en el que se relatan las hazañas por las que *Maleiwa* (y sus hermanos) definen algunas fronteras fundamentales del cosmos actual, este episodio de la inundación de la tierra por el mar no está vinculado a la idea, común a muchas cosmogonías chibchas del área istmo-colombiana (cf. Niño 2020; Halbmayer 2021), de ciclos de destrucción y regeneración del universo y de la humanidad. Aunque un par de las ocho versiones del mito wayuu de la inundación de la tierra por el mar reportadas por Margery (1997) se refieren a que la inundación fue causada por el mal comportamiento humano, comparto la opinión de Perrin (1986: 122) de que en estas versiones hay interpolaciones de las versiones tradicionales en las que casi con seguridad se debe considerar la influencia del relato bíblico.

paisaje donde viven, y que esto ofrece evidencia de que los eventos narrados en los relatos míticos fueron verdaderos (*shimuin*). Este vínculo entre los mitos de origen y los lugares del paisaje es particularmente marcado en el caso del “ciclo de *Maleiwa*”. La referencia precisa a estos lugares también ocurre en el caso de los *ii*, los manantiales u ojos de agua, todos ubicados en la Alta Guajira, de cada uno de los cuales se dice que emergieron (*ewetusü*)⁹ de la tierra las cabezas (*shiki*) de los que luego serían los diferentes *e'irukuu*, es decir, los grupos de descendencia matrilineal en los wayuu dividen a su sociedad.

De hecho, uno de los episodios del “ciclo de *Maleiwa*” cuenta cómo *Maleiwa* modeló (*akumajaa* o *akunjaa*, modelar) los primeros wayuu, actuando sobre la forma semihumana incompleta con la que habían surgido previamente de la tierra, infundiéndoles vida y convirtiéndolos en verdaderos seres humanos. Después, él los dividió en grupos de ascendencia matrilineal (*e'irukuu*, carne, tipo de substancia), a cada uno de los cuales asignó un territorio propio y un emblema (*jeetka*) que se utiliza para marcar el ganado de sus miembros.

Por tanto, en las concepciones wayuu sobre los orígenes y la historia de las relaciones entre la humanidad y el mundo coexisten, al menos, dos puntos de vista. Para el primero, citando Danowski y Viveiros de Castro:

“la forma de toda vida es ‘humana’. En el mismo sentido, en estas cosmologías la idea de una destrucción última y definitiva del mundo y de la vida es rara, si es que existe. La humanidad es *consustancial* al mundo o, mejor dicho, es *objetivamente ‘correlacional’* con el mundo, relacional *como el mundo*” (2019: 143, cursivas de los autores).

Para el segundo, los wayuu, como forma actual de la humanidad, tomaron existencia y animación sólo después que ya se habían producido una serie de acontecimientos cosmogónicamente significativos¹⁰.

Como se verá en los apartados siguientes, estos dos puntos de vista tienden a converger en el concepto que los wayuu se consideran descender del encuentro, de la unión entre *Juyá*, Lluvia, y *Mma*, Tierra.

3. **Juyá (Lluvia) y los otros agentes climáticos como seres pulashii**

Como ya se ha mencionado, entre los wayuu no escolarizados está muy extendido el concepto de que la actual forma de existencia de cada categoría de seres se originó en una época en la que la Tierra (*Mma*) en su conjunto era misteriosa, poderosa (*pulasü*; *apulajasü*). En esta época, se dice, todo estaba relacionado (*papiúshiwasi*):

“(hace mucho tiempo en el pasado, la tierra era misteriosa, según lo que cuentan los viejos (*Síkuaitpaka kakaye sumaiwa ma'in, pü'laiwa mma, nakujüin na wayuu laulayu*). Todos los animales eran wayuu antes (*süpushuwa uchii tü wayukalirrua sumaiwa*). [...] Fueron modificados en su forma (*awanajasü sükuaitpa*)” (C. E. 25/04/2001).

El término *pulasü* (-*sü*: sufijo femenino singular, género no marcado; -*shii*: sufijo masculino singular; -*shii*: sufijo para el plural) se refiere al poder superhumano de transformación de sí mismos y de los demás (Perrin 1986: 8), es decir de tomar más que una forma de apariencia y, también, de influenciar y de afectar negativa o positivamente a la vida de las personas humanas, los animales y las plantas. Para los wayuu, el cosmos actual en el que ellos viven está poblado por

⁹ En las versiones grabadas por mí los verbos utilizados son *atukutaa*, sacar, verter, derramar líquido del interior de una vasija de boca angosta, o *ewetaa*, aparecer, brotar, surgir, salir (Jusayú y Olza Zubiri 1988: 68, 99).

¹⁰ Pero esto no acaba del todo con la historia de los orígenes de la distinción entre humano y no humano: en muchas versiones se explica que ocurrió después de que los wayuu se hubieran vivificado y subdividido en estos grupos, y que adoptaron su apariencia animal por haber manifestado después un comportamiento inapropiado para un ser humano real; no obstante, es por su origen humano que estos animales conservaron su membresía en clanes específicos. Perrin (1980, 1986) ya destacaba que la conformación estratigráfica de la mitología wayuu, llevaba huellas de sus repetidas adaptaciones a las transformaciones de los modos de vida que históricamente ocurrieron.

una serie de metapersonas no humanas que, como en el pasado lejano, siguen siendo *pulashii*. Estos seres están en general asociados con mundos normalmente invisibles. Además, *pülasü* se opone generalmente a *anasü* que se refiere a todo lo que está asociado con las condiciones de bienestar y buena vida ordinaria.

Entre las metapersonas *pulashii* se encuentran los agentes climáticos que afectan directamente a las condiciones de vida. Desde Perrin (1980) en adelante, todos los trabajos etnográficos han documentado cómo para los wayuu las lluvias y los vientos están dotados de personalidad: su comportamiento y sus movimientos son los de agentes intencionales, vinculados por relaciones sociales, tanto entre sí como con los humanos, que, dependiendo de la concordia o el antagonismo manifestados en su interacción, pueden ser de consanguinidad, matrimonio y amistad o enemistad (Simon 2020a: 136-137, 160)¹¹.

Entre estos agentes sobresale *Juyá*, Lluvia. Utilizado en femenino, *Juyá* se refiere tanto a la lluvia como a la duración de un año, mientras que en masculino designa a una metapersona de la que la lluvia se considera una manifestación, y que al mismo tiempo se representa como un modelo que reúne las cualidades ideales del hombre wayuu (Perrin 1980)¹².

Los wayuu llaman *Juyapü* a la “gran estación” de las lluvias, entre mediados de septiembre y mediados de noviembre. La “pequeña estación lluviosa” de menor duración (abril y mayo) se denomina *liwa* (que posiblemente significa lo que fecunda, Paz Ipuana 2016b: 223), ya que su comienzo se asocia generalmente con la posición que ocupan en el cielo de abril las Pléyades, *liwa*.

Entre estas dos estaciones, hay períodos en los que las lluvias faltan o escasean. La primera, entre diciembre y enero, asociada a un descenso de las temperaturas (*jemai*, frío). En la segunda, entre febrero y marzo, el viento tiende a debilitarse hasta dejar de soplar. Los signos de la llegada de esta estación, más que a la posición de ciertas estrellas, están relacionados con la floración de algunas especies de plantas o con el comportamiento particular que caracteriza a ciertas especies de animales en esta época. La tercera es la larga estación seca que debería durar desde junio hasta mediados de septiembre, pero puede prolongarse. Connotado por el viento seco y fuerte del este (*jouktai*), este periodo (*jouktaleulü*) se asocia con la escasez de agua y alimentos y, sobre todo cuando su duración se prolonga, con el hambre (*jamü*), la hambruna, la sequía y, por tanto, con diversos tipos de malestar y enfermedades, derivadas del debilitamiento del organismo y la malnutrición, que los acompañan, y que pueden conducir a la muerte de seres humanos, animales y plantas.

El sentimiento de precariedad existencial y de exposición potencial a múltiples riesgos para su vida, como en particular los relacionados con la irregularidad en la pluviosidad, está muy arraigado entre los wayuu que viven en el interior de la península de la Guajira. En general, las precipitaciones se concentran en pocos días en que caen en gran abundancia, lo que provoca la inundación de vastas zonas debido a la escasa permeabilidad de los suelos. Esta imprevisibilidad se ve ahora incrementada como consecuencia del cambio climático.

Por último, cabe mencionar otra clase de metapersonas que siguen ocupando, aunque en menor medida que en el pasado, un lugar fundamental en la sociocosmología wayuu: las *pülowi* (término que tiene la misma raíz de *pülasü*). Concebidas como seres de género femenino, se

¹¹ En particular, los vientos, como *Jepirashi* (viento húmedo que sopla del noreste) y *Jouktai* (viento seco que sopla del este y viento en sentido genérico) son concebidos como seres con una intencionalidad y una *personhood* propias. Para los nombres, conceptos, connotaciones y clasificación de los distintos vientos, véase Guerra (2015: 46-47).

¹² Otras veces las lluvias se conciben no como asociadas a una entidad única, sino como un conjunto formado por una pluralidad de metapersonas, de género masculino, cada una de las cuales corresponde a un tipo específico de precipitación identificado con la estrella cuya posición en el cielo se correlaciona con la época del año en que cae. En este sentido, a *Juyá* se le considera parte de un conjunto de parentes, generalmente referidos en una relación de hermandad, entre los que él ocupa un lugar destacado junto con *liwa*, las Pléyades. Las relaciones entre unos de ellos pueden al mismo tiempo concebirse como connotadas por antagonismos y conflictos (véase Perrin 1980: 104-105). El mismo lenguaje, tomado del léxico del parentesco, la alianza y el conflicto, se utiliza no sólo para las relaciones entre las metapersonas/estrellas/lluvias, sino también entre diferentes vientos.

consideran morar en lugares fuera de los asentamientos, particularmente aquellos asociados con ambientes acuáticos o subterráneos y a menudo caracterizados por una fisonomía particular: grandes rocas terrestres, especialmente aquellas con protuberancias, hendiduras o cavidades; áreas de vegetación exuberante; arroyos, manantiales y depósitos de agua; grandes arrecifes y cardúmenes marinos; el fondo marino en mar abierto (Perrin 1980, 2001). Las *pülowi* se consideran señoras de la fauna y la vegetación, tanto terrestre como marina, y de los lugares y elementos en los que habitan. Por tanto, están inmediatamente relacionadas con actividades de depredación y recolección, como la caza, la pesca y la recolección de agua. Además de adoptar la apariencia de animales salvajes terrestres, como ciervos o serpientes, o marinos, como mantarrayas y grandes cetáceos, las *pülowi* se pueden manifestar bajo la apariencia de una mujer encantadora (a menudo no indígena) que intenta convertir a los cazadores y pescadores en sus amantes, atrayéndolos a su propia tierra, pero permitiéndoles a menudo, temporalmente, volver a casa, con sus familias, y recompensándolos con un buen botín de presas. Sin embargo, esta condición sigue siendo temporal, y tarde o temprano no sólo sus amantes, sino también sus familias, encuentran un destino de muerte.

Finalmente, todas las *pülowi* son consideradas esposas de *Juyá*, una relación que, una vez más, no excluye su conflictividad, como se desprende de muchos relatos acerca de sus peleas:

“*Pülowi* es la esposa (*nieriuin*) de *Juyá*. Cuando se oyen truenos en el mar, es *Pülowi* quien riñe (*aulüjjirashi*) con *Juyá*, se pelean (*atkashii*), porque ella es como una novia celosa. Él le dispara (*nuittuin*). Debido a esto hay muchas muertes por las *Pülowi*. Le exigen compensación a su marido (*amaünanusu nümuin shieechin*). ... *Pülowi* y *Juyá* son *pulashii*, tienen igual poder (*wanawasü pülasü*)” (T.W. 5/02/05).

Según Perrin (2001: 48), sus relaciones tienen muchos aspectos de oposición complementaria. *Pülowi* se asociaría predominantemente con la dimensión de la muerte, mientras que *Juyá*, que fecunda *Mma*, la Tierra, se considera ante todo un dador de vida, lo que no excluye, como se verá, que la enfermedad, las epidemias y la muerte también puedan asociarse a sus acciones.

4. El ciclo fatal de interdependencia entre vida y muerte y entre humano y no humano

Para Perrin (1980: 270), “el universo guajiro (wayuu) es cerrado, cíclico, magníficamente antropocéntrico”¹³. De hecho, la idea de repetición cíclica tiene gran relevancia en las concepciones wayuu de la implicación mutua entre los procesos relacionados con la continuación y reproducción de la vida, en sus diferentes formas, y los procesos relacionados con la muerte y el morir (*ouktaa*). Esta interdependencia está relacionada con la idea de una persistencia de ciertos componentes de humanidad en los diferentes modos de existencia, incluidos los relacionados con una condición de muerte. Sin embargo, la perspectiva subjetiva asociada a ser propiamente wayuu implica estar en una condición de vida (*kata'oushi*), ya sea por el hecho de que un principio de animación (*aa'in*) reside adentro de su envoltura corporal (*ataa*, piel, corteza), y se adhiere a ella (estando aquí junto con el *ashula*, el *ashaa* y los *jipü*, es decir, respectivamente, la carne, la sangre y los huesos)¹⁴, o por no estar dotado, mientras que uno vive, de la capacidad de asumir la semejanza de otros “existentes” no-humanos.

Tras la muerte física el principio animador (*aa'in*) inicia un proceso de desprendimiento de la carne (*ashula*) y de su envoltura corpórea (*ataa*), emprendiendo, tras una fase inicial de unos

¹³ Los recientes enfoques teóricos inspirados en el “giro ontológico” emplean el término antropocéntrico principalmente en referencia a ontologías y colectivos “naturalistas” (Descola 2012; Bold 2019; Danowski y Viveiros de Castro 2019), y en consecuencia prefieren utilizar, para lo que se refiere a cosmogonías, regímenes ontológicos y cosmológicos “no naturalistas”, entre los que se incluirían los de los wayuu, palabras como antropogénico o antropomórfico.

¹⁴ Sobre los componentes de la persona wayuu y las concepciones de su destino después de la muerte, Goulet (1981) y Perrin (2001) siguen siendo referencias fundamentales. Véase también Kazianka (2020), Mancuso (2020) y Simon (2020b).

días, en la que sigue deambulando por los lugares donde ha tenido lugar el fallecimiento, un viaje que le lleva a habitar en el país de los muertos, *Jepira*. Al llegar aquí, los seres asumen un modo de existencia espectral, es decir de *yoluja* (un término relacionado con *ayolojo*, sombra), caracterizado por la coexistencia de aspectos que connotan la vida de los seres vivos con otros que constituyen una inversión de esta. Al cabo de cierto tiempo, largo, pero no determinado con precisión, los *yoluja* también mueren (*yoluja eshi súpula ouktuin*) o son matados por los *wanülüü*, convirtiéndose en estos últimos.

Tanto los *yoluja* como los *wanülüü* se consideran seres patógenos que interfieren en la vida wayuu, causando enfermedades y llevando a la muerte a las personas que se encuentren con ellos. En particular, los *wanülüü*, concebidos generalmente como seres de género masculino, se caracterizan por su condición de cazadores (*olojuí*) de presas wayuu. Como las *pülowi*, los *yoluja* y los *wanülüü* tienen el poder de adoptar la apariencia (*ashataa*, repetir; *oulaka sükuaítpa*, imitar la forma) tanto de los seres humanos como de algunos animales. Las *outshii* (chamanas, en su mayoría mujeres) y los *oulakui* (adivinos) son los únicos humanos que son capaces de establecer una relación no dañina y de semi-familiaridad con ciertos *yoluja* o *wanülüü*, que se convierten en sus *seyuu* (o *sheyuu*), sus auxiliares invisibles, en las actividades de curación o adivinación¹⁵. Muchos *outshii* afirman que, entre sus *wanülüü*, *yoluja* o *seyuu* de mayor confianza, se encuentran algunos miembros de su familia fallecidos desde hace mucho tiempo.

Por último, los wayuu creen que, después de mucho tiempo, los difuntos regresan a la tierra bien en forma de lluvia, trayendo así agua, comida y bienestar a los wayuu vivos, bien como *wanülüü*, entre los cuales, como hemos visto, los chamanes también cuentan a sus antepasados muertos. En efecto, los wayuu acostumbran a decir “por cada muerte una lluvia” (Simon 2020a: 139). Como escribió Perrin (1980: 199):

“este ciclo da su sentido a la muerte: la vida terrestre está marcada por la presencia de los muertos, y éstos son necesarios para aquélla. Más aún, afirma la presencia del hombre hasta en los dominios que pertenecen a la naturaleza: los fenómenos climáticos, las enfermedades y la muerte e, indirectamente, la fauna y la flora. [...] Como si implícitamente [los Wayuu] quisieran, en una visión altamente antropocéntrica del mundo, darse la impresión de que el hombre está finalmente en la esencia de los seres y de las cosas”¹⁶.

Por lo tanto, *Juyá*, Lluvia, se asimila a un agente que hace renacer la vida, lo que no excluye la posibilidad de que él, manifestándose a través de precipitaciones demasiado intensas y

¹⁵ Esto les confiere la capacidad de “hacer descender” dentro de sí mismos (*ashakatushi sünain*), mediante el uso de técnicas apropiadas (el canto, el toque de maracas y la ingestión de pasta de tabaco para los primeros, la adivinación de las brasas de ramitas ardientes de ciertas especies de plantas para los segundos), sus propios *seyuu*, que normalmente se encuentran por encima de su cuerpo (Jusayú y Olza Zubiri 1988: 21). Una vez que estos últimos toman asiento (*shiihashi*, de *einase*, asiento, Jusayú y Olza Zubiri 1988: 89) en su pecho (*juttatusü tú shirroko*), una *outsü* o un *oulakui* se convierte en su portavoz e intermediario. Debido a estas habilidades, las *outshii* y los *oulakui* son los únicos humanos a los que se aplica el término *pulasü/pulashi*.

¹⁶ La coexistencia entre, por una parte, esta dimensión cíclica y la omnipresencia de huellas de “humanidad” en todas las formas de existencia y, por otra, la peculiaridad de configuración crono-topológica de lo que Halbmayer (2013) denomina *timescapes*, encuentra su expresión más notable en las concepciones wayuu del sueño, *lapü*, que es concebido como un agente y una dimensión “otra” de la existencia, pero al mismo tiempo siempre presente en el mundo, actuando como la matriz tanto del origen de la vida como del paso a la muerte, y como el punto en el que una y otra se encuentran. De hecho, el sueño es un principio tanto de procedencia del *aa'in*, que es colocado por él en el cuerpo del feto antes de encarnarse con el nacimiento, como “hermano de Muerte” (Perrin 2001: 46). En efecto, hay el concepto que durante los sueños el *aa'in* deja el cuerpo temporalmente y, especialmente cuando se sueña con un muerto, es decir con un *yoluja*, esto encamina el “alma” hacia él, causando un estado de enfermedad que puede al final conducir el soñador a la muerte. Además, muchos wayuu hablan de *lapü* como origen de “todo lo que existe”, *aleinjatü tú lapüka waruin wayakana*, “el sueño siempre ha estado entre nosotros, los wayuu” (C. E., 17/05/2002). Por lo tanto, el sueño es, cosmogónicamente, una dimensión atemporal; nadie sabe explicar cómo y de donde se generó, siendo en esto similar tanto a las estrellas/lluvias como a los *wanülüü*, quienes, sin embargo, por diferentes vías, son ambos asimilados a exhumanos.

relámpagos o, por el contrario, “no cayendo” o lloviendo demasiado poco, pueda causar directa o indirectamente enfermedades y pérdidas de vidas humanas, de ganado y de cultivos.

Además, al afirmar que los muertos hace mucho tiempo pueden volver a la tierra cayendo en forma de lluvia, es decir, la metapersona de la que se consideran descendientes en un sentido cosmogónico, los wayuu enfatizan la importancia de la ancestralidad para el destino de los humanos y de los otros seres vivos.

De hecho, los wayuu se consideran los nietos (*aikeyu*) de *Juyá*, y se refieren a él como nuestro abuelo (*watushí*)¹⁷, o nuestro padre (*washi*), lo que generalmente implica una disposición protectora y afectuosa.

La tierra, *Mma*, es, en cambio, el elemento que se considera fecundado periódicamente por *Juyá* y, a la vez, del que surgieron originalmente los wayuu, incluso antes de ser vivificados por *Maleiwa*:

“*Mma* es lo que va con nosotros (*shia ounirraka wamá*), porque estábamos dentro de la tierra (*suká jamuin yalain waya súnain tü mmaka*), somos parte de la tierra (*wayajirra sumá tü mmaka*), nos pertenece (*wokorrolo ya nee tü mmaka*), nos quedamos allí (*yalashi waya súnainmúin*)” (K.J. 30/05/2002).

Mma es, de hecho, el componente del mundo, de género femenino, que acoge, al cual los wayuu asocian su morada como seres humanos. Utilizando el término de Latour (2017), se puede decir que los wayuu consideran a sí mismos terrícolas. Habitada e intervenida por otros agentes, la Tierra es algo que “se queda ahí”, permanece y no se desplaza entre distintos lugares, a diferencia de la lluvia, los vientos, los seres humanos y los animales¹⁸.

5. Sükuitpa wayuu como manera de “arreglar” las relaciones socio-cosmicas

La imprevisibilidad del clima se inscribe por lo tanto en un ritmo cíclico de funcionamiento del cosmos, en el que huellas de humanidad siguen estando presentes. Como se ha mencionado anteriormente, debido a la posición que ocupan en su entorno cósmico, los wayuu –tanto como individuos como colectivo de parientes uterinos (*apüshí*) asociados a su propio territorio (*nuumain*, literalmente tierra a la cual alguien está juntado, de *mma*: tierra, y *-aa'in*, estar adherido, pegado a su interior), y como colectividad humana específica– se consideran constantemente expuestos al riesgo de perder la vida (*kata'ou*) y el bienestar (*anaa akuaipa*).

La perpetuación tanto del seguir con vida como del *sükuitpa wayuu* está estrechamente vinculada a la capacidad de los wayuu de “escuchar las resonancias del mundo” (Simon 2020a), es decir, interpretar correctamente los fenómenos y acontecimientos que ocurren en su entorno cósmico, adoptando, en consecuencia, comportamientos dirigidos a resolver, o al menos mitigar, las situaciones de disensión y peligro.

De hecho, *sükuitpa* es la forma prefijada de tercera persona de *akuaipa* o *aku'waitpa*, que se traduce en los diccionarios wayuunaiki-castellano como “modo, conducta, destino, suerte, proceso o discurso, modo de ser o proceder la gente y los asuntos” (Jusayú y Olza Zubiri 1988: 29), “forma, naturaleza, manera, costumbre, conducta, vida” (Captain y Captain 2005: 22), o “caminar firme” (Pimienta y Pérez Van Leenden 1997: 163). Por un lado, en primera persona del singular (*takuaipa*) o del plural (*wakuaipa*), el término puede traducirse como “mi historia” o “nuestra historia” (Mancuso 2008) y se utiliza en relación a la propia vida o la del grupo de descendientes

¹⁷ La afirmación de esta relación de descendencia también es coherente con los episodios iniciales del mito *Maleiwa*, en los que se dice que la madre de los “mellizos transformadores” quedó prodigiosamente embarazada con una metapersona/estrella/lluvia tras bailar con él (Paz Ipuana 2016a). El propio *Maleiwa*, que luego vivifica a los wayuu, es por lo tanto hijo de esta metapersona lluvia.

¹⁸ Se podría argumentar que, en cierto sentido, *Mma* tiene su cara menos acogedora y más amenazadora en las *pülowi*, que, además, están asociados a lugares y a las aguas dulces subterráneas, y son, como *Mma*, las compañeras de *Juyá*. Además, se puede decir que los wayuu conciben su relación ambivalente con las *pülowi* como una relación de “afinidad potencial” que, sin embargo, nunca se actualiza definitivamente en otra de “afinidad real”.

uterinos; por otro lado, las narraciones sobre un tema determinado suelen introducirse mediante la fórmula *sükuaítpa*.

A su vez, *akuaitpase* deriva de *akuao* o *aku'wa*, traducido como “viaje, curso, paso veloz” (Captain y Captain 2005: 22), “movimiento, el caminar, velocidad, oportunidad en que se efectúa un viaje o una visita” (Jusayú y Olza Zubiri 1988: 29), al que se añade el sufijo *-itpa*, que connota una acción iniciada en el pasado, pero aún no terminada, y se utiliza como desinencia del tiempo “pretérito uno” (Jusayú 2002: 34). Por lo tanto, *sükuaítpa wayuu* podría traducirse literalmente como “lo que, de los wayuu, con los wayuu, ha continuado hasta este momento”. Como me explicaron diferentes personas, el *sükuaítpa wayuu* consiste en una actividad constante consistente en

“tejer el presente (*akumajaa* *akuaitpa*), trabajando para esto (*süpula wayatainjatü wanee* *sükuaítpa*), para seguir en el mismo camino, en la misma ruta donde hemos venido... para estar bien en nuestro territorio (*süpula anainjatuin wakuaítpa sülü woumaim*)” (I.P. 16/02/2000; L.P. 28/02/2000).

Los wayuu están pues comprometidos tanto en continuar la trama que conecta a su entorno cósmico las vidas de las personas, como a ajustarla, ordenándola (*akunjaaj*) en función de las situaciones que experimentan. “Lo que los wayuu han estado llevando a cabo”, es decir, el *sükuaítpa wayuu*, se concibe como un proceso dinámico, en el que las personas, cada vez que se encuentran en una situación de malestar que se considera resultado de un comportamiento reprochable (*ainjala*) propio o ajeno, deben actuar haciendo lo posible para tratar de resolver el desacuerdo, el resentimiento y el conflicto que se ha originado.

Esta disposición socio-cosmológica y cosmo-política no sólo concierne a las relaciones entre los wayuu, sino al manejo de las relaciones entre ellos y las metapersonas de cuya actitud consideran que dependa su vida. Para ejercerla, es necesario aprender la capacidad de interpretar y relacionar los signos e indicios de la presencia y las intenciones y disposiciones de los otros, tanto humanos como no-humanos, actuando en consecuencia (cf. Simon 2020a).

La actividad de “recomposición” (*ainja* *sükuaítpa*) de las discrepancias entre la propia forma de actuar y la de los demás, humanos y no-humanos, encuentra de hecho una expresión particularmente densa en los significados del verbo *anouktaa*, “corregir, arreglar, poner en orden” (Captain y Captain 2005: 19).

Varios investigadores (Guerra 2001; Simon 2020a; Calvo 2023) han destacado la importancia de la dimensión eminentemente socio-cosmológica y cosmo-política de los principios de compensación y reciprocidad en todos los ámbitos de las relaciones interpersonales que subyacen a lo que, ya en la época colonial, los no indígenas denominaban *Ley Wayuu* y que, en definitiva, se remonta al concepto de *sükuaítpa wayuu*. Estos principios establecen que cualquier conducta y acto, desde una ofensa verbal o física hasta el hurto o las lesiones, pasando por la muerte, que cause daño a la integridad, al cuerpo de una persona y a los seres y cosas que le pertenecen requiere, aunque haya sido involuntario, un pago compensatorio, cuya cuantía depende del valor (*ojutü*) de la víctima, de su grupo de parentesco y de la gravedad del daño (Saler 1986)¹⁹.

Al igual que en el caso de las relaciones con las *pülowi*, los *wanüliu* y los *yoluja*, esto se aplica también a las relaciones con *Juyá* (Simon 2020a). El alejamiento (*wattasü*) y la furia (*jashichishi*) de este último, relacionados con la ausencia o la intensidad excesiva de las lluvias, se consideran indicios de su actitud de desaprobación hacia los wayuu, es decir sus descendientes, causada por el hecho de que no se comportan de acuerdo al *süküaitpa wayuu*, especialmente, hoy en día, por asumir cada vez más las formas de ser y hacer de los *alijuna*, los no indígenas.

¹⁹ El grupo de familiares del agresor y de la víctima intentarán llegar a una conciliación de la disputa (*kashichiki*, problema, o *putchi*, que también significa discurso, debate), apoyándose en un *putchipü* (denominado en español palabrero), es decir, un intermediario de reconocido prestigio por su conocimiento del *sükuaítpa wayuu*, la historia de la resolución de conflictos y su dominio del arte de la retórica. Cuando se llega a un acuerdo, el grupo de parentesco del agresor procede a pagar una indemnización, en varios plazos, ya sea en ganado o en dinero (en el pasado también mediante la cesión de su territorio), al grupo de parentesco de la víctima (Guerra 2001).

6. El fin del mundo wayuu y el devenir otro (*alijuna*)

Históricamente la presencia de los *alijuna* en la península de la Guajira ha sido percibida por los wayuu como una fuente de inquietud y malestar. Mientras permaneció limitada, fue amortiguada por el desarrollo de matrimonios mixtos y alianzas comerciales (Orsini 2007; Viloria de la Hoz 2014). Este equilibrio se ha deteriorado debido, en un primer momento, a la migración masiva de wayuu fuera de la península en el siglo XX, y más recientemente, a la creciente penetración de poblaciones no indígenas, del Estado y de las empresas transnacionales en su interior.

Los emigrantes y los que crecieron dentro de los internados de las misiones religiosas (Daza 2005) se encuentran probablemente entre los primeros wayuu que sintieron un fuerte desacuerdo entre su sentimiento indígena y las fuerzas que les impulsaban a comportarse como *alijuna*.

Hace cincuenta años, Perrin escribía que “los guajiros que saben todavía conocen el origen del malestar, de la impresión de vacío y de impotencia producidos por esta negación brutal de un saber que resume siglos de observaciones y de experiencias: la presencia de los blancos y la existencia de los mestizos” (Perrin 1980: 265). La idea según la cual la creciente influencia del mundo no indígena ha implicado la erosión de un tipo particular de conocimiento (*atujaa*) del cual, para los wayuu, los *alaulayuu* son considerados, *par excellence*, tanto los depositarios como los transmisores, capta sin duda un aspecto importante de las quejas, formuladas por los mismos wayuu, de que el modo de vida de la gente ya no concuerda con los principios del *sükuaítpa wayuu* y se está asemejando cada vez más al modo de vida de los *alijuna*.

La intrusión de megaproyectos extractivos e instituciones estatales en la península ha comportado, por un lado, una pérdida del control territorial wayuu, y por el otro, ha provocado el desarrollo de relaciones asimétricas con los *alijuna* en cuyo manejo no se tiene ya el poder para imponer el respeto de los principios del *sükuaítpa wayuu*.

En general, a los *alijuna* se les asigna implícitamente un estatus ontológico ambivalente: mientras que, por un lado, son personas humanas, por otro, son originarios del mar. Aún hoy, sus tierras están ubicadas afuera de la península de la Guajira, y se distinguen así del territorio sobre el que todos los wayuu pueden reclamar, por haberse asentado allí antes, un derecho de residencia y de control. Además, poseen aptitudes y habilidades que corresponden, desde su origen cosmogónico, a una forma de hacer y actuar que, como se narra en muchas versiones del mito de la repartición de la humanidad por *Maleiwa*, les permite dominar mejor el entorno y llegar a ser más ricos, desde el punto de vista material, y a “saber hacer más cosas” que los wayuu (Mancuso 2009-2010). Debido a esta ambivalente condición de los *alijuna*, es bastante común que se cuente que los *wanüliü* se manifiesten tomando su apariencia (Perrin 1980).

Las diferencias y relaciones de contraste entre el *sükuaítpa wayuu* y el *sükuaítpa* de los *alijuna* son constantemente enfatizadas por la gente. Cuando los wayuu hablan de estas diferencias, ciertamente se están refiriendo a aspectos de las costumbres y patrones de comportamiento –por ejemplo, la dieta, la vestimenta, el idioma, la pertenencia o no de una persona a uno de los *e'irukuu*, el origen o no de los antepasados en el interior de la Guajira, las formas de tratar y resolver disputas y conflictos, la importancia de ciertas categorías de parientes en lugar de otras, los rituales funerarios, etcétera²⁰.

Este carácter se hace evidente cuando se considera la interpretación que muchos wayuu que viven al interior de la península ofrecen de los cambios en el régimen de las lluvias²¹. A este respecto cito, en forma extensa, un comentario registrado durante mi trabajo de campo:

“Cuando la lluvia es buena, le trae animales al wayuu, le trae vacas, le trae cosas buenas. Hoy ha cambiado (*eirranajasü*), ahora el *Juyá* se ha vuelto bravo (*jashichichi chi juyaka*), es malo (*mojusü*) por que el wayuu es agresivo (*jashichi*), se porta mal (*mojusü*). El wayuu de

²⁰ La traducción de *sükuaítpa wayuu* que suelen dar hoy en día los propios indígenas bilingües es la “costumbre wayuu” o la “cultura wayuu” (Simon 2020a: 63-68). Véase Mancuso (2002, 2008) para un análisis detallado de las diferentes formas de trazar las fronteras étnicas entre wayuu y *alijuna*.

²¹ Sobre la forma en que los wayuu perciben e interpretan el cambio climático, véase también Rojas 2013; Rosado *et al.* 2020; Gutiérrez *et al.* 2022.

antes era más rico (*washit*), tenía vacas, chivos, era atendido (*eitanusü*), tenía más influencia (*kapulainshi*). En cambio, ahora se ha vuelto *alijuna* (*alijunaain*), los wayuu no quieren comer lo que comíamos antes, ahora solo quieren arroz, harina pan, las arepas, eso no se veía antes. Antes se preparaba el maíz, acompañado de carne o queso. Eso lo comían los ricos, no cualquiera. En cuanto a la ropa, antes usaban su ropa larga ahora no. Los *alijuna* antes no sabían nada, estaban iguales que nosotros. Mira que ahora hacen las casas para arriba, los edificios. En cambio, antes los *alijuna* tenían una casita pequeña de barro, no eran de cemento, así iguales a las casas de nosotros. Hoy en día uno conoce un poquito más, conocemos esas cosas como la bicicleta, las paletas (de helado) que son frías y se derriten en la mano (...). Los wayuu hacen trabajos nuevos (*jekef*). Lo de que vivían los viejos de antes se acabó. Se pastoreaban los chivos, se cogía sal, se cortaba leña para venderla, pero desde que están los *alijuna* esto ha cambiado. Ya no se utiliza la leña, sino el gas y el wayuu que está con el *alijuna*, ya no quiere saber nada de las cosas de acá. Por ejemplo, ahora hay lo que le dicen carnaval, que tiene que haber chivos, arroz, tienen que haber otras cosas, tiene que llevar regalos, esos no son costumbres (*sukünjanain*, 'andar hacer, arreglar algo') del wayuu, son del *alijuna*. Ya los wayuu no utilizan el caballo. El carnaval lo hacen los *alijuna* porque son ellos que son ricos ahora, los que tienen vacas, mulas, chivos, tienen grandes fincas, son más ricos los *alijuna* que los wayuu. Ya los wayuu se han vuelto *arijuna* (*alijunaitpa wayuu*), se apropián (*sukorrotsü*) de la tierra para después venderla (*suikkuinjatü*), y se aprovechan (*ashanuin*) de la tierra por estar libre, ellos dicen, esta tierra es mía (*toumain musü nee*). Juyá es varón (*toolo*): cuando se sueña (*lapüin*) con lluvia es porque se verá un wayuu rico..." (P. I. E. 20 y 24/02/2001).

El pensamiento de que *Juyá*, a través de la forma en que manifiestan las lluvias, muestra su aprobación o desaprobación del comportamiento de sus nietos, es decir, los wayuu, no está en sí mismo necesariamente relacionado con el juicio que un comportamiento determinado sea inapropiado por el mero hecho de parecerse a la "manera de hacer de los *alijuna*". Simon ha documentado abundantemente las diferentes prácticas con las que la gente intenta "atraer los favores de *Juyá*" (Simon 2020a: 131-184) o compensar su disgusto por los comportamientos considerados impropios por el mero hecho de constituir una violación de los principios intrínsecos al *sükuaítpa wayuu*. Sin embargo, como mostrado por el mismo Simon, es fuerte y sin precedentes la conexión que muchos wayuu establecen entre el empeoramiento de la irregularidad de las precipitaciones y el "convertirse en *alijuna*" (*alijunaitpa*, también *alijunashi*, "son *alijuna*", o *eittawashi alijuna*, "ponerse *alijuna*", "poner el vestido *alijuna*")²².

A este respecto, un episodio relatado por este antropólogo puede considerarse emblemático. En 2010, una grave sequía se había sumado el trauma causado por una masacre de wayuu perpetrada por paramilitares en la zona de Bahía Portete (cerca de Media Luna, un lugar especialmente afectado por las actividades de extracción de carbón). En ese tiempo, en muchos asentamientos wayuu, a raíz de un sueño de un anciano que había sido interpretado como una señal de que estas calamidades habían sido causadas por el "volverse *alijuna*" de los wayuu, se celebraron *yonna*, es decir danzas consideradas propias de los wayuu que se realizan en diferentes circunstancias, como el final de una cura chamánica o de un ritual de pubertad femenina y, en pasado, también para propiciar o celebrar la llegada de las lluvias (véase Mancuso 2022).

²² Una forma parcialmente diferente de expresar una interpretación de los cambios se encuentra en aquellos discursos en los que se afirma que las metapersonas han abandonado definitivamente los lugares en los que antes moraban. Ya, a mediados de la década de 1970, Perrin (1980: 265-267) había observado que en zonas donde aumentaba la presencia de no nativos, luz eléctrica y vehículos motorizados, los wayuu decían que las *pülowí* se habían retirado de estos lugares, y deploaban su desaparición. En el curso de mi investigación, he escuchado muchas veces que las *pülowí* y otras de las metapersonas ya no habitaban allí y "se han ido". Su potencial disposición depredadora parecía así pasar a un segundo plano frente a la nocividad que constituía la intrusión de nuevos elementos foráneos para la supervivencia futura del *sükuaítpa wayuu*, como íntimamente ligada a la forma de relacionarse con el propio territorio y distinta de la *sükuaítpa* de los *alijuna*.

Destinada a “calmar la furia de Juyá”, esta iniciativa demuestra al mismo tiempo el deseo de recuperar una costumbre wayuu que se practicaba cada vez menos, salvo en forma de espectáculo folclórico para turistas (Simon 2020a: 171)²³. Este acontecimiento es revelador de la peculiaridad del modo en que los wayuu en la actualidad quieren definirse a sí mismos como un “colectivo socio-cosmológico” (Simon 2020a: 177-178, 180).

7. Conclusión

Como se mencionó al principio de este escrito, en los últimos cincuenta años una serie de procesos han impactado fuertemente en la vida de los wayuu y en su supervivencia misma como colectivo humano particular: la creciente influencia de los no indígenas y la dependencia subordinada de ellos y sus instituciones; la invasión y desarticulación del territorio wayuu por megaproyectos mineros de grandes corporaciones transnacionales y grupos armados vinculados al narcotráfico.

En una región semidesértica y con escasas fuentes de agua, como es la península de la Guajira, el cambio climático, especialmente en el régimen de lluvias, juntándose con estos procesos de pérdida de control sobre su territorio, está afectando muy fuertemente a los wayuu que allí viven.

En el artículo, intenté documentar cómo estos procesos, y especialmente los cambios en el régimen de las precipitaciones, son a menudo interpretados por muchos wayuu por un lado como un devenir *alijuna*, es decir, como un proceso de creciente extrañamiento de lo que uno ha continuado siendo hasta ahora y de asimilación al mundo no indígena que concierne tanto a ellos mismos en cuanto colectivo humano particular, como a su entorno cósmico y su territorio. Por otro lado, dichos procesos les están llevando a una nueva reflexión y conciencia de lo que denota y expresa su voluntad de seguir “siendo wayuu”.

Para el desarrollo de estos argumentos, fue fundamental el análisis de la noción de *sükuaitpa wayuu*, como expresión que engloba las formas en que los wayuu conciben su cosmos, el lugar que ocupan en él y, al mismo tiempo, la actividad, el saber y el poder de resolver desacuerdos entre los seres humanos y entre éstos y otras formas de existencia, en particular las de las metapersonas a los que reconocen el poder de influir, positiva o negativamente, en sus vidas.

En este sentido, los cambios en el clima, especialmente en lo que se refiere al régimen de lluvias, son interpretados por muchos de los wayuu de las generaciones mayores que crecieron en el interior de la península, como una manifestación de la desaprobación que Juyá, Lluvia, la metapersona de la que se consideran nietos, por el hecho de que los principios del *sükuaitpa wayuu* sean cada vez más desatendidos.

En definitiva, cuando los wayuu dicen que se están “convirtiendo en *alijuna*”, y relacionan este proceso con aquellos con los que experimentan el cambio climático, expresan un sentimiento en el que predomina la preocupación por el peligro que pueda ocurrir no tanto “el fin del mundo” (Bold 2019; Danowski y Viveiros de Castro 2019) como “el fin de su mundo” (Perrin 1980: 264).

²³ En su libro, aún inédito, sobre las formas de la memoria y de testimonio entre los wayuu de Bahía Portete que padecieron la masacre en 2004, Pilar Riaño-Alcalá ofrece otro claro ejemplo de esta forma de razonar:

“En los días siguientes a la masacre, una lluvia persistente cayó sobre la tierra desértica de Bahía Portete, ahora vacía de sus habitantes. Mientras nos reuníamos en torno a las ruinas de la escuela durante la conmemoración de 2013, C. (una mujer wayuu) habló de tal lluvia que [...] se produjo en el período de la estación seca. El fenómeno, muy poco frecuente, fue interpretado como una señal reveladora de la forma en que su mundo y su territorio se han visto profundamente trastornados: ‘... eso (lluvia intensa) para nosotros... nunca había pasado en la historia, aquí llovía, pero era una lluvia normal, una o dos veces, pero (después de la masacre) era permanente, permanente, permanente, era como si la naturaleza extrañara a sus hijos, a los que vivían aquí, eran como lágrimas de los espíritus de los wayuu, de los viejos que han estado buscando dónde están las mujeres, qué pasó con ellas, que están desaparecidas y todo’.”.

Agradezco a Pilar Riaño-Alcalá por haberme permitido leer este texto suyo en curso de publicación.

8. Referencias

- Bold, Rosalyn, ed. 2019. *Indigenous Perceptions of the End of the World*. Londres: Palgrave Mac-Millan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-13860-8>.
- Calvo Valenzuela, Inés. 2023. *La Loi de L'eau. Autorité des femmes wayuu et politisation de la nature au prisme du capitalisme minier (Haute et Basse Guajira colombiennes)*. Thèse de doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie. École Doctorale de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS).
- Captain, David M. y Linda B. Captain. 2005. *Diccionario básico ilustrado wayuunaiki-español. español-wayuunaiki*. Bogotá: Editorial Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados.
- Corpoguajira y Asociación Regional de Municipios del Caribe (AREMCA). 2018. *Plan integral de cambio climático del departamento de la Guajira 2018-2030*. <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Ambiente/PNACC/PIGCCT%20Guajira.pdf>.
- Costa, Luiz y Carlos Fausto. 2019. "The Enemy, the Unwilling Guest and the Jaguar Host. An Amazonian Story". *L'Homme. Revue française d'anthropologie* 231-232: 195-226.
- Danowski, Debora y Eduardo Viveiros de Castro. 2019. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Daza Villar, Vladimir. 2005. *Los guajiros: Hijos de Dios y de la Constitución. Una travesía hacia la conquista espiritual de los wayuu*. Riohacha: Gobernación de La Guajira-Fondo mixto para la promoción de la cultura y de las artes de La Guajira.
- De La Cadena, Marisol y Mario Blaser, eds. 2018. *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombia (DANE). 2021. *Información sociodemográfica del pueblo Wayúu*. Informes de Estadística. Sociodemográfica Aplicada 3. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/poblacion/informes-estadisticas-sociodemograficas/2021-09-24-Registro-Estadistico-Pueblo-Wayuu.pdf>.
- Descola, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2016. *La composición de los mundos. Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Goulet, Jean-Guy. 1981. *El universo social y religioso guajiro*. Maracaibo: Biblioteca Corpozulía.
- Guerra Curvelo, Weildler. 2001. *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- . 2015. *El mar cimarrón. Conocimientos sobre el mar, la navegación y la pesca entre los wayuu*. Oranjestad: Museo Arqueológico Nacional de Aruba.
- . 2019. *Ontología wayuu: categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península de la Guajira, Colombia*. Tesis doctoral no publicada. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Guerra Curvelo, Weildler y Steven Schwartz. 2023. "Wayuu Winds". *Anthropology News* 64 (5): 34-37.
- Gutiérrez Álvarez, Néstor, Myriam Arroyo de La Ossa y Juan Roque Carrasco Aquino. 2022. "Efectos del cambio climático: un análisis en el territorio Wayuu en el norte de La Guajira, Colombia". *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas* 13 (5): 893-904. <https://doi.org/10.29312/remexca.v13i5.3233>.
- Halbmayer, Ernst. 2013. "Securing a Life for the Dead among the Yukpa, The Exhumation Ritual as a Temporary Synchronization of Worlds". *Journal de la Société des Américanistes* 99 (1): 105-140. <https://doi.org/10.4000/jsa.12620>.
- . 2019. "Amerindian Sociocosmologies of Northwestern South America". *Journal of Latin America and Caribbean Anthropology* 24 (1): 13-31.
- . 2020. "Introduction: Toward an Anthropological Understanding of the Area between the Andes, Mesoamerica, and the Amazon", en *Amerindian Socio-Cosmologies between The Andes, Amazonia and Mesoamerica: Toward an Anthropological Understanding of The Isthmo-Colombian Area*, Ernst Halbmayer, ed., pp. 3-33. Londres y Nueva York: Routledge.

- . 2021. "Some Reflections on Principles of Isthmo-Colombian Amerindian Ontologies". *Estudios Latinoamericanos* 41: 9-28. <https://doi.org/10.36447/Estudios2021.v41.art1>.
- Hirtzel, Vincent. 2012. "La historia de un mito antes de la 'historia'; acerca de algunas versiones yuracare y chiriguana del mito de los mellizos", en *El Aliento de la Memoria. Antropología e Historia en la Amazonía Andina*, François Correa Rubio, Jean-Pierre Chaumeil y Roberto Pineda Camacho, eds., pp. 89-120. Bogotá: CNRS, IFEA, Universidad Nacional de Colombia.
- Instituto Nacional de Estadística de Venezuela (INE). 2015. *Censo Nacional de Población y Vivienda 2011. Empadronamiento de la población indígena*. Caracas: Instituto Nacional de Estadística. <https://ine.gob.ve/wp-content/uploads/2024/08/EMPADRONAMIENTO-INDIGENA.pdf>.
- Jaramillo, Pablo. 2013. *Las servidumbres de la globalización: viento, créditos de carbono y regímenes de propiedad en La Guajira, Colombia*. Buenos Aires: CLACSO. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/10832/1/Jaramillo.pdf>.
- . 2014. *Etnicidad y victimización: genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Jusayú, Miguel Ángel. 2002. *Método para enseñar a escribir y a leer el wayúnaiki*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Jusayú, Miguel Ángel y Jesús Olza Zubiri. 1988. *Diccionario sistemático de la lengua guajira*. Maracaibo: Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Lenguas Indígenas.
- Kazianka, Barbara. 2020. "Transformaciones en la relación entre wayuu y yoluja a causa de las creencias cristianas evangélicas". *Tabula Rasa* 36: 247-266. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.10>.
- Latour, Bruno. 2013. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2017. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mancuso, Alessandro. 2002. *Essere wayuu e diventare arijuna Processi sociali e identità etniche in una popolazione della Colombia nord-orientale all'inizio del XXI° secolo*. Tesis doctoral no publicada. Università di Roma "La Sapienza".
- . 2008. "Veracité du récit et formes du témoignage chez les Wayuu (Colombie et Venezuela)". *Archivio Antropologico Mediterraneo* 10-11: 109-138.
- . 2009-2010. "Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu (Colombia e Venezuela settentrionali). Prima parte". *Archivio Antropologico Mediterraneo* 12: 81-103.
- . 2011. "Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu (Colombia e Venezuela settentrionali). Seconda parte". *Archivio Antropologico Mediterraneo* 13: 101-118.
- . 2020. "The Place of Livestock in Human-Non-Human Relationship among the Wayuu", en *Amerindian Socio-Cosmologies between The Andes, Amazonia and Mesoamerica: Toward an Anthropological Understanding of The Isthmo-Colombian Area*, Ernst Halbmayer, ed., pp. 303-329. Londres y Nueva York: Routledge.
- . 2022. "The Ka'ulayawaa festivals among the Wayuu. Exploring Continuities and Variations in Forms, Meanings and Contexts through Ethnographic Sources". *Archivio Antropologico Mediterraneo [Online]* 24 (1). <https://doi.org/10.4000/aam.5438>.
- Margery Peña, Enrique. 1997. *El mito del diluvio en la tradición oral indoamericana*. Quito: Abya-Yala.
- Niño Vargas, Juan Camilo. 2020. "An Amerindian Humanism: Order and Transformation in Chibchan Universes", en *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*, Ernst Halbmayer, ed., pp. 37-60. Londres y Nueva York: Routledge.
- Oficina Central de Estadística e Informática de Venezuela (OCEI) y Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombia (DANE). 1995. *Censo Binacional de la Etnia Wayuu 1992*. <https://biblioteca.dane.gov.co/media/libros/CENSO%20BINACIONAL%20ETNIA%20WAYUU.pdf>.
- Orsini Aarón, Giangina. 2007. *Poligamia y contrabando. Nociones de legalidad y legitimidad en la frontera guajira*. Siglo XX. Bogotá: Universidad de Los Andes.

- Paz Ipuana, Ramón. 2016a. *Ale'eya. Tomo I. Cosmovisión y relatos sagrados Wayuu*. Riohacha: Fondo editorial Wayuu Alaulayu. https://kimera.com/data/redlocal/ver_demos/RLWAYUU/VERSION/RECURSOS/CONTENIDO%20WAYUU/CULTURA%20WAYUU/MEDIADOR/TEXTO/ALE%20EYA%20WAYUU%20Tomo%20I.pdf.
- . 2016b. *Ale'eya. Tomo II: Conceptos y descripciones de la cultura Wayuu*. Riohacha: Fondo editorial Wayuu Alaulayu. https://kimera.com/data/redlocal/ver_demos/RLWAYUU/VERSION/RECURSOS/CONTENIDO%20WAYUU/CULTURA%20WAYUU/MEDIADOR/TEXTO/ALE%20EYA%20WAYUU%20Tomo%20II.pdf.
- . 2019. *El pueblo Wayuu: Rebeliones, comercio y autonomía: una perspectiva histórica-antropológica*. Quito: Abya-Yala.
- Perrin, Michel. 1980. *El camino de los indios muertos*. Caracas: Monte Avila Editores.
- . 1986. "Introduction", en *Folk Literature of the Guajiro Indians*, Johannes Wilbert y Karin Simoneau (con Michel Perrin), eds. pp. 1-17. 2 vols. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California Press.
- . 2001 (1992). *Les praticiens du rêve. Un exemple du chamanisme*. París: Presses Universitaires de France.
- Picon, François-René. 1983. *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les Indiens guajiros*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Pimienta Prieto, Margarita y Francisco J. Pérez Van Leenden. 1997. "La traducción de apartes de la Constitución política de 1991 de Colombia en Wayuunaiki: algunos aspectos y problemas". *Amerindia* 22: 151-164. <https://amerindia.cnrs.fr/wp-content/uploads/2021/02/La-traduccio%CC%81n-de-apartes-de-la-Constitucio%CC%81n-pol%CC%81tica-de-Colombia-al-wayuunaiki-algunos-aspectos-y-problemas-Margarita-PIMIENTA-PRIETO-Francisco-J.-PEREZ-van-LEENDEN.pdf>
- Polo Acuña, José. 2012. *Indígenas, poderes y mediaciones en la Guajira en la transición de la Colonia a la República (1759-1850)*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Puerta Silva, Claudia. 2013. *Stratégies et politiques de reconnaissance et d'identité: les Indiens Wayuu et le projet minier du Cerrejón en Colombie*. Bruselas: Peter Lang.
- . 2020. "La reproduction socio-ethnique wayuu. Les transitions de l'autonomie relative à la dépendance". *Recherches amérindiennes au Québec* 50 (1): 41-56. <https://doi.org/10.7202/1078700ar>.
- Riaño-Alcalá, Pilar. 2020. "Stories that Claim: Justice Narratives and Testimonial Practices Among the Wayuu". *Anthropological Quarterly* 93 (4): 589-623.
- Riaño-Alcalá, Pilar, Weildler Guerra Curvelo y María Luisa Moreno. 2018. *Relatos con GPS. Una geografía mítica e histórica de La Guajira*. Toronto: University of British Columbia Press.
- Rivera, Alberto. 1990-1991. "La metáfora de la carne sobre los Wayuu en la Península de La Guajira". *Revista Colombiana de Antropología* 38: 84-136.
- Rojas Gómez, July Carolina. 2013. "Tejiendo con el viento: territorio wayuu y conflictos por la implementación de medidas de cambio climático entre 1999 y 2012 en Colombia", en *Culturas, conocimientos, políticas y ciudadanías en torno al cambio climático*, Astrid Ulloa, Andrea Ivette Prieto-Rozo, eds., pp. 177-221. Bogotá: Colciencias.
- Rosado Vega, Jairo Rafael, Ana Patricia Espinosa y Fernando Castro Echavez. 2020. *Incidencia de la variabilidad climática en la alimentación de los wayuu Mecanismos de resiliencia, alertas tempranas y soberanía alimentaria*. Bogotá: Universidad de la Guajira, Gente Nueva.
- Sahlins, Marshall. 2022. *The New Science of the Enchanted Universe: An Anthropology of Most of Humanity*. Princeton: Princeton University Press.
- Saler, Benson. 1986. "Principios de compensación y el valor de las personas en la sociedad guajira". *Revista Montalbán* 17: 53-65.
- Simon, Lionel. 2020a. *Écouter les resonances du monde. Rapports aux humains et aux non-humains chez les Wayuu de Colombia*. París: Karthala.
- . 2020b. "Ruptures et continuités de la personne: traitements des morts chez les Wayuu de Colombie". *Recherches Amérindiennes au Québec* 50 (1): 57-68. <https://doi.org/10.7202/1078701ar>.

- Sullivan, Lawrence E. 1988. *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*. Nueva York: MacMillan.
- Uzendoski, Michael. 2014. "Analogic Alterity: The Dialogics of Life of Amazonian Kichwa in Comparison with Tupi Guarani (Mbyá) Creation Stories". *Tipití: The Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 12 (1): 28-47.
- Viloria de la Hoz, Joaquín. 2014. "Negocios en la frontera. Agricultura, comercio y actividad extractiva en La Guajira colombiana, 1870-1930". *Caribbean Studies* 42 (1): 183-224.