



Nómadas

ISSN: 0121-7550

Universidad Central

Ochoa Sierra, María
¿Migraciones o retorno? el movimiento del pueblo indígena trasnacional Wayuu*
Nómadas, núm. 54, 2021, Enero-Junio, pp. 101-117
Universidad Central

DOI: <https://doi.org/10.30578/nomadas.n54a6>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105172848007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

¿Migraciones o retorno? el movimiento del pueblo indígena transnacional Wayuu*

*Migrações ou retorno? O
movimento do povo indígena
transnacional Wayuu*

*Migration or Return? The Movement
of Transnational Wayuu Indigenous
People*

María Ochoa Sierra**

DOI: 10.30578/nomadas.n54a6

El objetivo de este artículo es analizar la experiencia del pueblo indígena transnacional Wayuu, que recientemente retorna en gran número del lado venezolano al lado colombiano. La autora explica cómo los wayuu no hablan de una migración, sino de retorno, con la finalidad política de hacer ver que el territorio a ambos lados de la frontera es igualmente wayuu, como también reivindicar los lazos parentales que han contribuido a asegurar la supervivencia de este pueblo indígena. El escrito concluye resaltando que la forma de percibir el territorio por parte de los wayuu difiere de la estatal y conlleva preguntas en torno de la ciudadanía y el Estado en fronteras que separaran a pueblos que se consideran unitarios.

Palabras clave: indígenas wayuu, transfronterizo, transnacional, Estado, ciudadanía, nación.

O objetivo deste artigo é analisar a experiência do povo indígena transnacional Wayuu, que recentemente retorna em grande número do lado venezuelano ao lado colombiano. A autora explica como os wayuu não falam de uma migração, mas de retorno, com a finalidade política de fazer ver que o território aos dois lados da fronteira é igualmente wayuu, como também reivindicar os laços parentais que têm contribuído a segurar a supervivência deste povo indígena. O escrito conclui ressaltando que a forma de perceber o território por parte dos wayuu difere da estatal e leva consigo perguntas ao redor da cidadania e o Estado em fronteiras que separam povos que se consideram unitários.

Palavras-chave: indígenas wayuu, transfronteiriço, transnacional, Estado, cidadania, nação.

The article aims to analyze the experience of the transnational Wayuu indigenous people, who recently returned in large numbers from the Venezuelan side to the Colombian side. The author explains how the Wayuu refer to this movement as return and not migration. It is both a political claim to show that the territory on both sides of the border is equally Wayuu, as well as to reclaim the parental ties that have contributed in the survival of this indigenous people. The paper concludes by highlighting that the wayuu way of perceiving the territory differs from that of the State and it addresses questions about the relation of citizenship and the State in borders that separate peoples who consider themselves unitary.

Keywords: Wayuu Indigenous, Cross-Border, Transnational, State, Citizenship, Nation.

* Este artículo se deriva de la investigación en curso "Los Wayuu y las fronteras entre el Estado y la nación" que inició en septiembre del 2018 y es financiada por la estrategia de sostenibilidad del grupo de investigación "Hegemonía, guerras y conflictos" del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia. A su vez, se inscribe dentro de mi pregunta de investigación doctoral, que adelanto en El Colegio de Michoacán, con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y el gobierno mexicano.

** Profesora del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia). Investigadora del Grupo "Hegemonía, guerras y conflictos", de la misma dependencia. Estudiante de doctorado en Ciencias Sociales de El Colegio de Michoacán; magister en Ciencia Política y Socióloga. Correo: maria.ochoas@udea.edu.co

original recibido: 17/11/2020
aceptado: 22/03/2021

ISSN impreso: 0121-7550
ISSN electrónico: 2539-4762
nomadas.ucentral.edu.co
nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 101~117

En Colombia y en Venezuela hay 13 pueblos indígenas binacionales, de los cuales los wayuu son el más numeroso. Los wayuu son un pueblo de carácter matrilineal y con organización clanil. Cada clan (*e'irüküü*) se divide en unidades familiares matrilineales (*apiüshi*) y la marcación del territorio familiar se hace a través del cementerio donde reposan los ancestros, aunque los pozos y los corrales sean marcadores importantes para los pastores y las secciones del mar para los pescadores. Para los wayuu los mundos de los sueños y los muertos hacen parte de su territorialidad y de ese paisaje, que sería imposible describir solo tridimensionalmente; estos dos mundos son fundamentales para regular el mundo de los vivos, y ese equilibrio entre mundos depende de seguir las normas culturales (Perrin, 1997). Los wayuu tienen una marcación de un territorio mayor que llaman La Gran Nación Wayuu, y esta memoria colectiva recuerda lugares sagrados entre Colombia y Venezuela, así como el mundo de los muertos y los vivos. Lo que es la frontera para los Estados tiene una dimensión territorial amplia y diferente para los wayuu.

¿Qué significa habitar una frontera geográfica y simbólica (Barth, 1976)?, ¿qué pasa cuando esa frontera no es solo una imposición estatal sino la imbricación de ontologías diferentes? Esas fueron las preguntas que animaron mi investigación “Los wayuu y las fronteras entre el Estado y la nación”, que se encuentra en curso e inició en 2018, para la cual realicé etnografía, entrevistas en profundidad y observación participante. Mi interés es cuestionar el análisis tradicional de la frontera a partir de categorías políticas como Estado, nación y ciudadanía, para comprender la situación fronteriza de un pueblo que se reconoce como nación y confronta los márgenes estatales.

Lo que los wayuu interpretan como un solo territorio, una región, con una historia de ancestralidad

compartida, es para los Estados y otros ciudadanos una parte de dos países soberanos separados por una frontera. Los wayuu entrevistados lo reiteran –“nosotros no tenemos fronteras”– e interpretan su movimiento como parte de la memoria ancestral, lo que implica la visita a parientes, el comercio¹ y la búsqueda de oportunidades según se ofrezcan a cada lado. No obstante, las decisiones de cada Estado y las situaciones que acaecen en cada país afectan a quienes habitan esa región fronteriza.

Autoras como Laura Velasco (2014) han trabajado la migración indígena de Oaxaca entre México y Estados Unidos, documentando la relación entre movilidad geográfica y determinados mercados de trabajo racializados, así como las transformaciones que adquiere la etnicidad en este marco de relaciones de migración internacional, que se resignifica en ausencia de la relación con el Estado nación. Esto conlleva una reconfiguración de la teorización de la frontera, en su sentido no solamente físico, sino también cultural. Si bien Velasco diferencia entre movilidad geográfica y migración, puesto que la segunda tiene como fin del desplazamiento para mejorar las condiciones de vida, plantea que es difícil una diferenciación tajante, así como identificar móviles únicos del desplazamiento. Si bien sus reflexiones sobre la etnicidad y la migración indígena son destacadas, el caso de los wayuu difiere del suyo en que estos reconocen que no están migrando, puesto que su movimiento se da a lo largo de un territorio familiar, reconocido como propio, como wayuu.

Navarro y Alonso analizan lo transfronterizo como “los espacios, fenómenos, grupos y sujetos que en su funcionamiento habitual aprovechan las ventajas y desventajas propiciadas por la frontera”. Lo transfronterizo se construye a partir de prácticas e intercambios en espacios de frontera y se diferencia de lo transnacional, porque en este último las fronteras adquieren

relevancia por ser constitutivas de los Estados nacionales (2020, p. 62). Los estudios transnacionales hacen énfasis en prácticas desterritorializadas de los Estados nación, que crean otros referentes de comunidad. Una de las corrientes de la transnacionalización –que es la que me interesa– es la poscolonial, a partir de la cual se cuestiona la constitución de fronteras en territorios que alguna vez fueron unitarios (Besserer, 1999).

Besserer (retomando a Kearny, 1985) sugiere que las comunidades transnacionales escapan a la sujeción del Estado nación, puesto que exceden su soberanía territorial, así como las categorías con las que opera, y destaca una ciudadanía transnacional que articula la ciudadanía cultural, incluyendo la diversidad y translocalidad. Dice Besserer que esta ciudadanía existe ya de hecho fomentada por los ciudadanos, aunque los Estados no hayan transnacionalizado sus derechos, aspecto que, como veremos, conlleva la doble cedula y el tránsito por caminos propios, la elusión de la autoridad estatal y otras formas de reconocimiento territorial wayuu.

Algunos enfoques sugieren un país de origen y otro de residencia (Velasco, 2014) o bien una cultura de origen y otra de incorporación (Navarro y Alonso, 2020), en contraposición con el caso que me ocupa. Los wayuu consideran que su territorio abarca parcialidades del “país de origen” y del “país de residencia” y una misma percepción cultural, con lo cual transforman las categorías con las que tradicionalmente se ha pensado el espacio transfronterizo y transnacional. Garduño (2003) hace un balance de la antropología transnacional y, si bien todavía es un campo de reciente exploración, destaca propuestas como el reconocimiento de la doble ciudadanía, el voto de los nacionales en el exterior y el libre tránsito de pueblos transfronterizos.

Algunos estudios se han ocupado de pueblos indígenas separados por las fronteras estatales, como los mi'kmaq entre Canadá y Nueva Escocia (Lelièvre, 2017), los mohawk entre Canadá y Estados Unidos (Simpson, 2014) o los cucapá entre México y Estados Unidos (Muehlmann, 2013a; 2013b), pueblos en los que se perfilan patrones de movimiento determinados por la ancestralidad y la parentela compartida, con reclamaciones soberanas en los dos primeros casos y una continuidad de los lazos de lado y lado de la frontera, en el tercero. Los wayuu postulan, frente a la categoría

de migración, la de retorno, de una manera interesante que se explorará en este artículo y que es para mí una *afirmación soberana* y una forma de configurar nuevas *ciudadanías transnacionales*.

Esta afirmación se hace en medio de un contexto que genera cambios en sus usuales flujos: la crisis humanitaria de Venezuela, que ha generado la migración forzada de buena parte de la población, como observa Freitez (2019), quien plantea que las crisis humanitarias pueden generarse a raíz de desastres naturales o conflictos armados, pero también como resultado de un colapso institucional en el campo económico y político en el que se produce pobreza generalizada, precariedad y desplazamiento forzado. Los migrantes forzados no gozan de los beneficios de los refugiados, por eso Freitez sugiere que se amplíe la definición de migración forzada a favor de quienes, como los venezolanos, deben salir de su país a causa de situaciones que afectan sus derechos humanos. A partir de la década de 1950 en adelante, Venezuela fue un país receptor de población, pero con la crisis pasó a ser un país expulsor, siendo Colombia el principal receptor a partir de 2017, aunque desde 2015 con cifras importantes (Freitez, 2019). Durante el gobierno de Chávez el país experimentó la bonanza histórica más grande de su historia; entre 1999 y 2012 la tasa de los venezolanos pobres disminuyó de 49,4% a 28,7%, y entre 1998 y 2013 la economía venezolana tuvo un crecimiento positivo, debido al alto precio del petróleo y sus bastas reservas; sin embargo, en 2014 la tasa de pobreza de la población fue de 48% y de 82% en 2016. En 2013, el precio del petróleo cayó a nivel mundial, para 2016, la inflación había alcanzado el 800% y el PIB bajado un 15%, y para 2018 se habían cerrado 4.000 empresas y los productos alcanzaban 16 veces su precio (Alekséenko y Pyatakov, 2019). En 2018 el porcentaje de hogares pobres era de 91%, de los cuales el 67% vivían en pobreza extrema (Freitez, 2019).

Usualmente, los wayuu iban de Colombia a Venezuela, puesto que el conflicto armado, la escasez de agua y alimentos, así como de oportunidades y trabajo, hicieron que durante décadas fueran a Venezuela a estudiar, trabajar, resguardarse o vivir por temporadas. Dos personas entrevistadas me hablaron del “sueño maracucho” y otra del país de las maravillas, refiriéndose a Venezuela (entrevistas a hombre guajiro y dos mujeres wayuu, abril de 2019). Ahora esto ha cambiado, y espe-

ran la reciprocidad de familiares, que alguna vez se dio a la inversa. Por supuesto, no todos retornan, algunos permanecen en su país, cuidan las casas –algo que fue evidente en todas las entrevistas, pues hay temor al saqueo, robo de cables y enseres, u ocupación– y esperan las ayudas de sus familiares en Colombia (entrevistas a hombre wayuu que vive en Venezuela; mujer wayuu venezolana que vive en Colombia, marzo de 2021).

Antes de llegar a la frontera estatal entre Paragoiapo y Paguachón hay varios caminos o trochas, como las conocen localmente. Por ellas transitan las chirrincheras, camionetas de estaca en donde van parados y agrupados los viajantes, así como las motos o carros que prestan el servicio para el viaje. Al seguir a través de la carretera pavimentada y por donde se instaura la frontera estatal, hay un tramo en el que los carros ya no pueden seguir, porque la frontera está cerrada desde el 2015, por las desaveniencias políticas entre los dos países, así que el paso es exclusivamente peatonal. En la frontera estatal se encuentra la venta de bolsos, billeteras y artículos decorativos, como cisnes o bicicletas, elaborados con billetes que ya no poseen valor, pues salieron de circulación a causa de la devaluación y la hiperinflación (diario de campo, Paragoiapo-Venezuela, diciembre de 2019). Tulas de billetes eran la nueva materia prima para la construcción de artesanías, y esa era otra dimensión de los cambios de vida que había vivido la frontera. Quienes contaron haber vuelto de Venezuela adujeron que anteriormente el cambio era tan favorable que con un salario mínimo de Venezuela se podía vivir dignamente y enviar dinero o mercados a su familia. Ahora muchos trámites en Venezuela se hacen con dólares o pesos colombianos debido a la hiperinflación y devaluación de la moneda venezolana (entrevistas a dos retornadas wayuu, abril de 2018; hombre wayuu, julio de 2019; retornada wayuu, marzo de 2020). Antes las remesas las enviaban a través de las casas de cambio que había en la frontera, y los mercados, con algún familiar que fuera a venir o en carros que atravesaban por las trochas e iban recogiendo personas y mercancías (entrevistas a retornada wayuu, diciembre de 2019; retornada wayuu, octubre de 2020).

Estos relatos muestran cómo vive la población wayuu la crisis de Venezuela y cómo afecta sus flujos históricos, así como la necesidad de migrar de muchas familias venezolanas y, en el caso de los wayuu, su retorno. El artículo empieza con una descripción de lo

que los wayuu conciben como su Nación Wayuu y la forma en que la habitan, pese a las restricciones fronterizas estatales; muestra algunas de las toponimias wayuu y sus formas de concepción del territorio, para posteriormente hablar del retorno wayuu; finaliza con unas conclusiones sobre eventos que están sucediendo recientemente.

Los Wayuu, un pueblo indígena sin fronteras

Si bien hay varios estudios sobre las formas de vida wayuu y sus conflictos territoriales (Perrin, 2003; Guerra, 2002; Echeverri, 2003; Puerta, 2010; Jaramillo, 2014), pocos abordan su carácter transnacional (Guerra, 1997; Acosta, 2010; Puerta, 2020; Paz, 2019). Mi indagación aborda lo transnacional como característica central de los regímenes de movilidad wayuu, pero analiza el tipo de realidad fronteriza que crea la coexistencia de proyectos soberanos de naturaleza divergente. Me interesa saber si esta relación, en la que coexisten formas opuestas de concepción territorial, aporta a la construcción de la categoría de ciudadano y de frontera a partir de la idea del retorno.

De acuerdo con el censo realizado en Colombia en 2005, había 270.413 wayuu, y según el censo de 2011 de Venezuela allí había 293.777. Para esas fechas, los wayuu representaban el 48% de la población del departamento de La Guajira (Colombia) y el 8% de la población del Estado de Zulia (Venezuela) (DANE, 2007; INE, 2011). No hay un estimado cierto, pero muchos wayuu se fueron de Colombia a Venezuela a partir de la década de 1970, especialmente cuando arreció la violencia en La Guajira colombiana en la década del 2000 (Ochoa, 2011; entrevista a mujer wayuu retornada, abril de 2019). Durante años encontraron mejor atención médica, calidad de vida o mayores oportunidades de estudio o trabajo. A raíz de la crisis actual de Venezuela, buena parte de los wayuu que vivían allí están retornando a Colombia a donde sus familiares.

La reclamación de los wayuu es su reconocimiento como pueblo, independientemente de la separación arbitraria de la frontera estatal. No obstante, debido a la migración masiva de venezolanos a Colombia, las agencias de cooperación internacional se preguntan cómo nombrar la situación del pueblo Wayuu. Los Wayuu han

insistido en que no se les llame migrantes, puesto que salen de un territorio propio y llegan a uno propio. Han optado por hablar de retorno, aunque algunos nunca hubieran estado en el lado colombiano, pero llegan a territorios ancestrales y familiares wayuu (entrevistas a lideresa wayuu, 2019 y 2020). Dice esta lideresa que es importante que las autoridades y cooperantes sigan reconociendo que hay un pueblo que es transeúnte en su territorio y que, en vista de la necesidad de tecnicismos de catalogación para las ayudas requeridas, se ha optado por el concepto de retornados. Algunos wayuu disputan esta nominación, porque pierde de vista la idea de que el territorio del que se sale también es propio (entrevista a lideresa wayuu, abril de 2019), lo que muestra las dificultades que surgen de estas categorías.

Si bien la categoría de retorno los reivindica como poseedores del territorio al que llegan, es problemática, si entendemos por migración de retorno aquella en la cual se retorna por primera vez al país de origen. Los wayuu llevan muchos años en lo que se llamaría un movimiento de emigración circular y entienden esto como parte de sus regímenes cotidianos de movilidad (Castillo, 1997; Fernández, 2011).

No hay cifras claras sobre la población wayuu proveniente de Venezuela, porque pasan por sus caminos y llegan a donde familiares a tramitar sus documentos como nacionales (entrevistas a secretaria de Asuntos Indígenas, 2018 y 2019; funcionario de Migración Colombia, 2019). A veces prefieren transitar por la frontera estatal y en ocasiones se les solicita documentos, dependiendo de sus rasgos indígenas (entrevista a dos mujeres wayuu, abril de 2019). La práctica de la doble documentación les ha permitido a los wayuu acceder a los derechos en los dos países y es una de las formas en que hacen efectiva su ciudadanía transnacional. En vista de los costos del proceso de nacionalización y las dificultades para llevarlo a cabo, que van desde el desconocimiento burocrático hasta demostraciones identitarias que rayan en la estereoti-

pación, la mayoría prefiere emitir documentos en cada lado, apoyados en su red de parientes, aunque en cada lado expresen una identidad diferente (trabajo de campo, 2018 y 2019).

En el censo colombiano de 2018 se dice que la población wayuu aumentó en 40,7% desde el censo de 2005; actualmente, hay 380.460 wayuu en el lado colombiano (DANE, 2018). Este crecimiento no obedece



▪ *La migración es un acto de valentía, impresión* | Autor: Desconocido.
Tomado de: Radici Studios

exclusivamente a la llegada de wayuu de Venezuela, sino también al crecimiento poblacional, pero es imposible discernirlo a partir de estas cifras (que en todo caso estimo subvaloradas) y sin tener un censo reciente de Venezuela.

Por su presencia en una franja fronteriza que reconocen como territorio ancestral, suelen reivindicarse como La Gran Nación Wayuu. Cuando el abuelo Juan se presenta, dice: “Soy de la comunidad de Papuro del resguardo de Maicao, de donde es mi mamá, pero nací en Cuarero, Venezuela” (entrevista a hombre wayuu, 2020). Se reconoce del territorio materno en el lado colombiano, aunque haya nacido en Venezuela, lo que representa una dislocación de la idea de ciudadanía tradicional arraigada al nacimiento y una afirmación de

su retorno a territorio ancestral. Dice el abuelo: “ellos están en nuestro territorio y no es justo que nos irrespeten así”. Se refiere a los guardias venezolanos y a los policías colombianos, frente a los que constantemente deben acreditar su indigenidad.

Cuando los wayuu hablan de ancestralidad territorial se refieren por lo menos a tiempos anteriores a la consolidación del Estado, y es su muestra de legitimidad y autoridad territorial, que se expone especialmente en respuesta a los actores o discursos estatales. Se diluye la frontera entre el “colombiche” o el “maracucho” que se reitera entre los *alijuna* (no wayuu). Esto no quiere decir que con el retorno wayuu no se generen conflictividades. Se agudizan conflictos por reclamaciones de quienes retornan y disputas de autoridad sobre territorio materno (entrevistas a secretaria de Asuntos Indígenas de la Gobernación, 2018; secretario de Asuntos Indígenas de Maicao, 2019; hombre wayuu, 2019). En ese caso, el conflicto debe ser resuelto entre las familias implicadas y por medio de la intermediación de un palabrero, identificando a través de los cementerios y de la memoria de los viejos quién es el verdadero dueño, para establecer un acuerdo. Los conflictos territoriales que derivan del retorno se resuelven según la normatividad wayuu y no según la estatal.

Tal es el caso de Roberto, que se fue siendo niño para Venezuela, y aunque iba y venía por períodos, recientemente vino a vivir de nuevo a su ranchería. Ubicada en el municipio Uribí, llegó a ella y encontró que en el espacio asignado para la construcción de su casa su hermano tenía una cría de chivos. Ese conflicto fue resuelto por el tío materno, quien decidió que Roberto le haría un nuevo corral a su hermano y así tendría de vuelta el terreno para construir su nueva casa (entrevista a retornada wayuu, octubre de 2020).

La familia de Alcides, en cambio, decidió ceder parte de su territorio para evitar conflictos. Su abuelo había sido enterrado en el cementerio de su esposa y no en territorio matrilineal, como corresponde según las normas

wayuu. Luego de años y de que familiares que estaban en Venezuela llegaran y se ubicaran allí, reclamaron parte del territorio y enterraron a los nuevos muertos en el mismo cementerio. Enterrar al abuelo allí dio pie para esta reclamación. La familia de Alcides cedió parte del terreno a los familiares por línea paterna, con el compromiso de establecer un cementerio y un camino propio (entrevista a hombre wayuu, octubre de 2020). No todos los conflictos logran resolverse por la vía pacífica, lo que puede conllevar guerras inter o intraclaniles, pero usualmente se llega a acuerdos por la preponderancia que se les da a la familia y la palabra.

La unidad para reclamaciones políticas de autodeterminación y el reconocimiento de un territorio wayuu amplio no implican ausencia de conflictos, ni que se diluya la organización política de carácter descentralizado y con reconocimiento del territorio matrilineal. Su unidad política



■ Sin título, ilustración, Nueva York (Estados Unidos), 2018
Autor: Brian Stauffer. Tomado de: ProPublica

es su familia materna (*apūshii*) y el liderazgo es el de la autoridad tradicional de cada territorio, casi siempre el tío materno, aunque haya liderazgos de diversa índole que en ocasiones interpelan esa autoridad.

Toponimias y territorio wayuu

Tou main, “mi tierra” (Mattié, 2007), *woumainoa’a*, “nuestra tierra”, son denominaciones y límites que se contraponen a los estatales. La soberanía moderna vincula tres elementos: territorio, Estado, ciudadanía. La ciudadanía es una membrecía con el Estado y otorgada por el nacimiento, que se convierte en origen y fundamento de la soberanía y se ratifica con la creación de fronteras, fuera de las cuales los ciudadanos dejan de ser tales y se ven expuestos a perder

o, en todo caso, desmejorar sus derechos (Agamben, 2003).

Los wayuu construyen límites territoriales así: Wuinpumüin (la región de todas las aguas), al noreste de La Guajira, donde se encuentra la serranía de la Makuira y de donde se considera que surgieron todos los *e’irüküin* (clanes) wayuu. Wopumüin (hacia donde van los caminos), al Suroccidente, es donde se encuentra el cerro de la Teta y de donde se dice que comenzaron los recorridos de los ancestros para buscar agua y alimento. *Pala’müin* (hacia el mar), en la zona costera al Occidente de la península, donde se encuentran los wayuu pescadores y quienes han explotado la sal. *Anoulimüin*, tierra de sabanas y planicies, en la parte nororiental, entre Uribia y Maicao. *Uuchu’muin* (hacia las montañas, con dirección a los cerros) comprende la parte oriental hacia la serranía del Perijá y la parte ancestral venezolana. *Jala’ala* (región de las piedras), en la alta Guajira, donde se encuentra la piedra *aalasü* que contiene en arte rupestre los orígenes de los wayuu. *Jasale’omüin* (región de las dunas desérticas), en el sudeste de la península, se asocia a la presencia de Pulowi (hija de Maleiwa, entidad creadora y esposa de Juyá, la lluvia) y a los Wanülü, espíritus malignos que lanzan flechas invisibles capaces de enfermar. Con esta región se asocian los lugares peligrosos que es mejor no visitar para no enfermar o desaparecer (Marín, 2014). Otro de los referentes importantes es Jepira (conocido como El Cabo de la Vela), a donde van los espíritus después de morir y donde se trastocan las lógicas de género wayuu, pues hay poliandria y las mujeres se mueven por todo el territorio (Chacín, 2006).

Los wayuu identifican los cerros como referentes geográficos, emotivos y cognitivos (Guerra, 2019). Algunas elevaciones de importancia son las serranías de Cojoro (Venezuela), La Macuira (Colombia) y Jala’ala (frontera) y los montes de Oca (Colombia). Los sitios sagrados son múltiples y dispersos, entre Colombia y Venezuela, y a veces coinciden con hitos fronterizos de marcación estatal, como el cerro Wososopü o pulmón de La Guajira (Chacín, 2016). La serranía de La Macuira (*Mma pülasü*, tierra misteriosa), donde se albergan los sueños y de donde se supone que vienen todos los wayuu, adopta su nombre de la *makuiira*, una pasta para curar que se hace con hojas verdes de tabaco; otras versiones hablan del *maküi*, una fibra con la que antes se tejía (Chacín, 2006).



■ *Revolución de los Derechos Humanos*, ilustración, Quebec (Canadá)
Autor: Sophie Casson. Tomado de: Illustration Quebec

La Macuira es un territorio sagrado, porque se considera el origen y alberga los sueños. *Lapü* es la traducción de sueño, pero a la vez la entidad que rige los sueños, una forma de comunicación y conexión. *Lapü* es una entidad que señala el destino y aparece en una historia de origen en la que Maleiwa, la creación, la consulta para nombrar lo creado (García y Valbuena, 2004). El sueño pone el espíritu (*l'aa'in*) en el recién nacido y lo quita de quien muere. Los sueños son los mensajes de *Lapü* o de los Yoluja (espíritus de los muertos), y protegen, alertan, guían. Perrin (1990) dice que cuando un sueño no da órdenes claras es contado al despertarse en un circuito íntimo del hogar. Desobedecer los sueños trae enfermedad o desequilibrio.

De La Macuira vienen los ancestros, que no son solo humanos; en ella habitan espíritus y es un repositorio de plantas medicinales. Para los alijuna es una cadena montañosa que toma el nombre de la serranía de la Macuira, pero para los wayuu cada cerro tiene un nombre diferente. Cuenta el mito que de ella salieron tres hermanos wayuu que se convirtieron en tres cerros distribuidos por todo su territorio: el cerro de la Teta, que los wayuu llaman *Eits*, ubicado entre Colombia y Venezuela; el cerro del Maíz, *Itojulo*, ubicado en lo que conocemos como Colombia, y el cerro de los Monjes, *Monki*, en lo que conocemos como Venezuela (Guerra, 2019; Marín, 2014). Este mito deja ver la forma en que se manifiesta el vínculo con el territorio en la no disociación humano-cerro, así como la movilidad wayuu y sus principales referentes en territorio colombiano y venezolano.

En La Macuira está también la piedra *aalasü*, una piedra importante donde se encuentran en arte rupestre los símbolos de los clanes, que fueron escritos por Utta (el pájaro), quien luego distribuyó los clanes. Los wayuu tienen su grafía en la que representan los símbolos de los clanes, los cerros, el mar, la lluvia, etc. (Delgado y Mercado, 2009). Estos lugares sagrados habitan en la memoria wayuu tanto del lado colombiano como del venezolano, y si bien se reconoce el origen de los clanes en La Macuira, cada clan se ha asentado buscando agua en diferentes espacios, donde ha creado su territorio ancestral matrilineal. En cada territorio ancestral de cada *e'irüküu* existe un lugar sagrado llamado *E'iiisee* o las *ii*. De estos lugares, que pueden ser un ojo de agua, rocas con orificios o cuevas, emergieron las primeras abuelas de cada

e'irüküu. Las demarcaciones de cada territorio clanil se transmiten de forma oral en las actividades cotidianas y son un árbol de *Aliüya*, la *Pesüwa* (conucos) o lugares donde haya árboles, rocas o cerros (Fernández, 2019). Estos relatos son traídos a colación en las historias y hacen parte de esa territorialidad, que abarca la península y la delimita de formas diferentes a las estatales, pero con el mismo sentido de intocabilidad.

Existen caminos que han comunicado históricamente el trasegar wayuu y que fueron los que españoles y republicanos pretendieron controlar para evitar el comercio e intercambio, definido por los ocupantes como contrabando. El más importante ha sido el camino del puerto de bahía Honda (Colombia) hasta Sinamaica (Venezuela) para llegar a Maracaibo, por donde han pasado sus productos históricamente (y aquellos que comerciaban con holandeses e ingleses) y en donde se instalaron fuertes a los que los wayuu se resistieron. Estas memorias de caminos habitados por parcialidades wayuu ratifican que desde tiempos anteriores habitaron la península como un solo territorio intercomunicado y de tránsito, pese a la división colonial y estatal (Paz, 2000; Acuña, 2005).

Además de los hitos señalados, hay unas marcas internas asociadas a los territorios claniles, en donde la pertenencia no está dada por la ciudadanía, sino por la membrecía con la nación wayuu, en el caso de la península, y a la familia, en el caso de cada ranchería. No importa si se es de Colombia o Venezuela, los wayuu reconocen una serie de derechos para sus pobladores y actúan según esa convicción. Por otro lado, decir que el origen está en La Macuira no es decir que está en Colombia, puesto que para ellos es una sola territorialidad. Si bien se dice que, por su raíz lingüística Arawak, los wayuu deben provenir del Amazonas, no aparece así en los mitos wayuu (Chacín, 2006). Por otro lado, sabedores wayuu del lado venezolano, como Román Fernández, rechazan esta hipótesis y ratifican una memoria territorial actual que abarca la península (entrevista a hombre wayuu, octubre de 2019).

Los pueblos indígenas transnacionales cuestionan la cadena de asociación entre Estado, territorio, soberanía y ciudadanía. Se mueven en la frontera de dos países, cuentan con dos ciudadanía por la vía de una doble cedula y e incluso una doble identidad, y a



■ *Camino de los refugiados al trabajo*, ilustración, 2017 | Autor: Alex Nabaum. Tomado de: Alex Nabaum Studio

su vez pueden llegar a tener hasta tres identificaciones (con su pueblo y con cada país).

La ciudadanía es un dispositivo de atrapamiento por medio de la membrecía con un Estado que se naturaliza a través del nacimiento (como afiliación biopolítica), espacializando a los nativos y a los extranjeros (De Genova, 2010). Hace parte de la trampa territorial del pensamiento político moderno, que crea un inconsciente geográfico que restringe la movilidad (Agnew, 1994, citado por De Genova, 2010), y actualiza la díada amigo-enemigo de Carl Schmitt por la de nativo-extranjero. Los pueblos indígenas transnacionales construyen formas de relacionarse diferentes de las dicotómicas y aportan concepciones renovadas de ciudadanía.

Si bien la pretensión de los gobernantes en la configuración de una unidad nacional es el establecimiento de límites claros y precisos (*border*), el carácter zonal de la frontera (*frontier*) persiste pese a esta delimitación y se determina no solo por las relaciones fronterizas entre los habitantes, sino también por las decisiones administrativas de cada Estado y de los dos en conjunto, que implican y determinan las formas de vida y los flujos fronterizos (Sahlins, 1989). Un ciudadano fronterizo es sujeto de las políticas de dos Estados y, en el caso de los

indígenas, también de aquellas de las que emana su autoridad política, y a todas responde con estrategias de relacionamiento que van creando nuevas territorialidades y subjetividades políticas.

Mezzadra y Neilson (2017) sugieren que las fronteras geográficas se entrelazan con las fronteras cognitivas en cuanto permiten el establecimiento de taxonomías y jerarquías conceptuales que estructuran el movimiento. El cuestionamiento de las fronteras, así como de las categorías que producen, es necesario para mantener la idea de la frontera como método, aquella que está en constante producción y en la que el análisis empírico cuestiona y orienta los conceptos teóricos (Mezzadra y Neilson, 2017).

El retorno wayuu

Entre Colombia y Venezuela hay 192 trochas, caminos que pueden tener control de actores armados o de pobladores indígenas que viven allí, o estar sin control alguno, en un territorio de 2.219 km² por el cual circulan personas, enseres y mercancías. La porosidad de la frontera y las posibilidades de intercambio han configurado un territorio en disputa, apetecido por diferentes

grupos armados (Ávila *et al.*, 2012). Además, la falta de cooperación y el señalamiento entre los dos gobiernos ha creado un ambiente hostil, que enfatiza la noción de linde de la frontera perjudicando a los pueblos indígenas binacionales (Ramírez, 2005).

Si bien esta frontera difiere de aquella de Estados Unidos-México que Alonso (2014) ha descrito como Gulag –retomando a Rushdie (2003)–, entre 2005 y 2020 ha habido once cierres fronterizos. El último cierre se dio en marzo de 2020 a causa del coronavirus, una pandemia mundial que hace vulnerable a la población de esta región, por la falta de agua en La Guajira del lado colombiano y los cortes energéticos en el lado venezolano, así como la precariedad del sistema de salud en los dos países.

Las fronteras tienen un carácter ambiguo: son un escenario de tensión y de comunicación, establecen límites y correspondencia. La frontera, entendida como región (Rausch, 2003; Medina, 2006) es ese espacio político dinámico, en conflicto y disputa, así como de flujos, que se expande o retrotrae según la coyuntura histórica (Ramírez, 2005). Tiene una característica y es la constante negociación en la que se establece una relación de resistencia y complementariedad (Néspolo, 2006, citada en Trejos y Luquetta, 2014). Los wayuu disputan el imaginario fronterizo estatal, pues es la población la que más se ve afectada por el cierre, que los expone a pasar exclusivamente por la trocha e ilegaliza su tránsito.

Los wayuu han vivido esa región fronteriza como su territorio para el transporte e intercambio de elementos indispensables para la vida, así como para la construcción de relaciones sociales y espirituales fundamentales para su bienestar. Se han movido tradicionalmente para el pastoreo tras las sequías, las visitas a familiares y formas de asentamiento que permiten la residencia temporal de otros wayuu en el territorio propio (*o'onowa*). Para ello debe respetarse el *o'otchi* o las condiciones de convivencia que se tiene donde se llega, así como el *sujutu achounnii sulu'uma*, los derechos de los hijos de las mujeres y de los hombres wayuu, que no serán los mismos (Mesa Técnica Departamental de Etnoeducación Wayuu, 2009).

Cuenta Julia que es la primera vez que visita a sus familiares. Su mamá llamó a su prima y le dijo: “ahí te va tu sobrina”. Ella llegó y fue acogida, así como antes allá



■ La migración es un derecho humano, ilustración, 2014
 Autora: Melanie Cervantes. Tomado de: Just Seeds

habían protegido a una familiar que debió salir de Colombia por amenazas. No siempre es fácil encontrar a la familia, a veces hay que tirar de la memoria de los mayores para encontrar los lazos entre una familia extensa (entrevistas a hombre y mujer wayuu, octubre de 2019). Las familias wayuu son “familias largas” –y sin gradaciones, como pasa en las occidentales–, de modo que las tías son fundamentales en la crianza y las tías abuelas son tan respetadas como las abuelas (Ochoa, 2011). Estas formas parentales facilitan la vivencia transnacional y garantizan la memoria ancestral.

La alusión al retorno reivindica los lazos parentales que expanden las relaciones y dinámicas de movilidad transfronterizas y aseguran buena parte de su sostenimiento. Esta afirmación política ha sido movilizadora a partir de organizaciones wayuu, que reclaman una condición diferente a la de otros venezolanos que llegan a

Colombia que son catalogados como migrantes (entrevistas a lideresa wayuu, diciembre de 2019; funcionario de cooperación internacional, abril de 2018).

Vicente, autoridad tradicional y *pütchipüü* (mediador de conflictos) se refirió al tránsito como retorno; están retornando porque sus familiares vivían allí, así ellos nunca hubieran pisado tierra colombiana: “Ellos vienen retornados, porque anteriormente las abuelas, los abuelos han vivido en el territorio; así cada joven que nació en Venezuela, con esto que ha sucedido, ha retornado a sus territorios ancestrales. Los que han llegado aquí es porque tienen familia” (entrevista a autoridad tradicional wayuu, septiembre de 2020). Esto denota una concepción de territorio ligada a la ancestralidad y a la familia, y si el Estado vincula al sujeto con el territorio estatal por la vía de la ciudadanía, los wayuu lo hacen por la pertenencia a un matrilineaje, patentizado especialmente en el cementerio donde reposan los ancestros de línea materna.

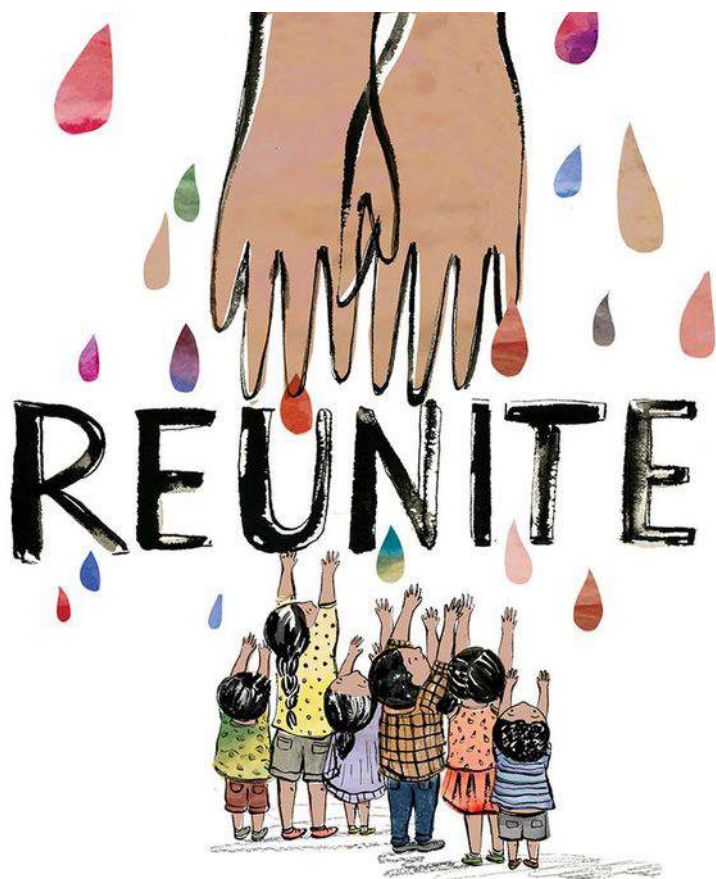
Hablan de retorno porque consideran que están volviendo a su territorio ancestral (La Liga Contra el Silencio, 2018; entrevista a lideresa wayuu, abril de 2019). Los wayuu se han visto forzados a usar conceptos que imponen las agencias de cooperación para acceder a los beneficios, puesto que la ayuda humanitaria está destinada a las personas venezolanas migrantes y refugiadas, y no cumplirían de manera estricta con esta definición. Su reclamo como retornados es territorial de ancestralidad, y un cuestionamiento a las categorías de demarcación fronteriza estatales que establecen a quien proviene de otro país como migrante. Sin embargo, la categoría de retorno es cuestionada por algunos sectores wayuu que consideran que enfatiza las diferencias territoriales, pero hasta el momento es la más idónea para identificar la situación actual. Quienes la cuestionan asumen que nunca han salido de su territorio, puesto que este abarcaría el lado colombiano y el venezolano (entrevista a lideresa wayuu, diciembre de 2019). Si bien el retorno es una categoría derivada de la migración y puede ser entendido como volver al país de origen luego de haber estado en el extranjero por un tiempo considerable (Jáuregui y Recaño, 2014), esta definición es limitada y se enfrenta con la creatividad política wayuu, que gira el concepto para darle fundamento de autoridad ancestral territorial.

Particularmente, el retorno wayuu lo han motivado las condiciones vividas recientemente en Venezuela. Según Acnur (2018), a su llegada a La Guajira se encuentran deshidratados y con desnutrición. En Venezuela los hospitales, que antes se caracterizaban por su atención excepcional y diferencial, ahora sufren apagones eléctricos (diario de campo, Maicao-Colombia, abril de 2018). El acceso a medicamentos como la insulina o a la educación de sus hijos se ha visto afectado por la escasez de servicios de autobuses. Pese a que en el lado colombiano tampoco haya opciones laborales ciertas, está la solidaridad familiar. Quienes llegan se dedican al “rebusque”, que puede consistir en pesar chivos en la plaza de mercado, ayudar a cargar mercados, vender artesanías, trabajar en el servicio doméstico o en el comercio de productos (entrevistas a retornada wayuu, abril de 2018; dos retornados wayuu, abril de 2018; octubre de 2019).

Una de las reclamaciones constantes de las wayuu que reciben a sus familiares es que, si bien quieren



■ *Abolir el control de inmigración*, póster, Texas (Estados Unidos), 2018. Autora: Phoebe Wahl. Tomado de: Power of the Poster



▪ *Reunir a los niños inmigrantes con sus familias*, ilustración, Nueva York (Estados Unidos), 2018 | Autora: Aimee Sicuro. Tomado de: The New York Times

extender su solidaridad, no siempre cuentan con recursos para hacerlo. Brindan el espacio dentro de la ranhería para que construyan las nuevas casas y allí pueden permanecer, pues tienen derechos territoriales. En relación con la alimentación y el abastecimiento, la ayuda dura hasta que encuentren una actividad productiva, pero es una situación que puede generar conflictos. Sin embargo, si alguna vez se recibió ayuda, la reciprocidad es un deber (entrevistas a cuatro mujeres wayuu, diciembre de 2019).

La mayoría de retornados han llegado a ubicarse en los municipios de Uribia, Maicao, Manaure y Riohacha (La Liga contra el Silencio, 2018). Viven en las ranherías de sus familiares; otros, que no tienen familia en el lado colombiano (o no la conocen o no guardan memoria de su familia extensa) viven en asentamientos informales (diario de campo, Riohacha y Maicao-Colombia, agosto de 2019; La Liga contra el Silencio, 2018). Ante dicho escenario, organizaciones como Acnur (2018), de la mano de las autoridades colom-

bianas, han intentado mejorar sus condiciones de vida proporcionando educación y alimentación a la población más vulnerable. Acnur dispone de un Centro de Atención Integral que funciona como un campamento de refugiados en Maicao (solo hay dos en Latinoamérica: este y uno en Brasil), al que asisten pocos wayuu, puesto que por lo general recurren a sus parentelas (diario de campo, Maicao, abril de 2018; entrevista a funcionario de cooperación internacional, agosto de 2019).

La llegada masiva de familiares wayuu al lado colombiano ha hecho que se active la solidaridad familiar, pero ha implicado disponer un territorio con demandas previas de agua, falta de alimento y de oportunidades laborales. Las familias wayuu del lado colombiano entrevistadas, que dependían de mercados o remesas de sus familiares en Venezuela, ahora son quienes brindan solidaridad. Quienes estaban en Venezuela tuvieron que dejar sus trabajos y viven en casas de familiares compartiendo la escasez que generó este cambio (entrevista a mujer wayuu, agosto de 2019). Estefanía cuenta que su tía Cecilia, quien llevaba 20 años en Venezuela, tuvo que vender lo que tenía y llegar a Maicao, donde la esperaban sus familiares para llevarla a la ranhería. Ellos costearon todo el viaje, para que Cecilia y su familia usaran los pocos ahorros en empezar una nueva vida en la ranhería familiar. Cecilia empezó vendiendo mochilas y posteriormente productos de la canasta familiar; sus hijos, que no hablan wayuunaiki, son quienes más extrañan el tránsito (entrevistas a mujer wayuu, agosto de 2019; retornada wayuu, agosto de 2019). Otras dos de las entrevistadas eran profesionales del área de la salud en Venezuela, por las facilidades que el sistema ofrecía para la formación profesional, y tenían cargos calificados en aquel país. Ahora en Colombia no tienen trabajo estable, lo que ha desmejorado la calidad de vida de sus familias (entrevistas a dos retornadas wayuu, abril de 2019).

La llegada masiva de familiares genera conflictividades en torno a la relación entre parentesco y territorio, como reclamaciones territoriales, solicitudes de derechos territoriales de hijos de padre wayuu o hurtos de ganado, y se plantea que algunos de los llegados de Venezuela han “perdido” sus tradiciones o que no acatan la autoridad familiar del lugar al que llegan, o tienen costumbres ciudadanas que chocan con las de sus familia-

res más tradicionales (entrevistas a lideresa wayuu, abril de 2018; mujer wayuu, agosto de 2019). Por supuesto, no es así en todos los casos y hay familias que logran reintegrarse y afrontar las dificultades sin mayores conflictividades, pese a las diferencias culturales o generacionales, y, cuando no, buscan soluciones internas apelando a sus normas (entrevista a retornada wayuu, abril de 2018). En todos los casos, la red de parentela se ha activado y muchas familias que llevaban tiempo sin mantener contacto se han reencontrado, algunos sobrinos han conocido a sus familiares, y quienes hacían tránsito pendular ahora permanecen más tiempo en el lado colombiano. Ahora las remesas, que incluyen alimentos y medicamentos, se envían desde Colombia, y de ellas dependen quienes siguen en Venezuela (diario de campo, Paragaitoa-Venezuela, diciembre de 2019).

El nuevo cierre fronterizo a causa del coronavirus complica este flujo de abastecimientos y relaciones afectivas. Por un lado, ha habido un encarecimiento de la gasolina y los alimentos y, por otro, se hace más inseguro el paso por las trochas, que, si bien son conocidas y usadas, ahora son objeto de la vigilancia estatal selectiva y del oportunismo de actores armados, así como ocasión de sobornos sucesivos para garantizar el tránsito (entrevista a retornada wayuu, mayo de 2020).

Las fronteras no pierden sentido por el hecho de ser omitidas en la vida cotidiana, puesto que son procesos políticos acumulativos y lugares de escenificación de la ley en los que la soberanía de un Estado se materializa y simboliza, afirmando su autoridad a través de los cuerpos de las personas: los pasos de aduana, las marcaciones de finalización y comienzo de cada Estado, las filas, los documentos, los oficiales de migración, la restricción al movimiento de personas y mercancías. Los wayuu resisten a esta autoridad sosteniendo el vínculo transfronterizo y reiterando su carácter transnacional.

Reflexiones y conclusiones

El retorno de wayuu de Venezuela a Colombia es una realidad que marca las dinámicas territoriales a causa de la crisis humanitaria que se vive en Venezuela y una oportunidad para repensar las ciudadanías transnacionales como necesidad de los pueblos indígenas transfronterizos y transnacionales, frente a la que los

Estados no pueden seguir presentando la alternativa securitaria y el cierre. La idea de una nación anidada en dos Estados merece más discusión en el contexto latinoamericano e implica el debate en torno de la autodeterminación de los pueblos indígenas y sus disputas soberanas. Cuestionar la categoría de migrante, que separa radicalmente a extranjeros de nativos, es indispensable en las regiones de frontera. Mucho más en aquellas en las que habitan pueblos indígenas que se abastecen, trasladan y tienen relaciones familiares transfronterizas y cuestionamientos transnacionales.

La denominación de *retorno* a la llegada de personas wayuu, que en algunos casos no han estado en territorio colombiano, pero tienen memoria de una ancestralidad y una familia que los acredita como siendo de allí, es un cuestionamiento al concepto de ciudadanía estatal ligado al nacimiento. La pertenencia wayuu se acredita por el linaje materno y se vincula a un territorio, al cual se puede volver sin perder derechos. La red de parientes que se extiende a toda la península garantiza que a donde se llegue, siempre y cuando haya vínculo con familiares de la línea materna, se encuentre la solidaridad y reciprocidad.

La persistencia de formas autónomas de resolución de conflictos y establecimiento de derechos a wayuu que viven en uno u otro lado de la frontera, a partir de procedimientos claros y compartidos por la parentela (se conozcan previamente o no), habla de formas de autoridad que no vinculan la estatal. La idea no es solo comparar la forma moderna y la wayuu de hacer política, pues en todo caso no habría una manera pura y no contagiada para cada entorno. Es más útil pensar en análisis sincréticos de la política (Lomnitz, 1992, citado en Liffman, 2011) para la construcción de otras formas de democracia. En vez de leer las formas de vida de los wayuu como proyectos políticos fallidos o morales perversas, habría que pensar en la creatividad a la que los sujetos recurren para seguir viviendo de la manera en que están acostumbrados. No obstante, se los cataloga de ilegales por el comercio transfronterizo y por el uso de doble cedula, a la vez que se les restringen las posibilidades de tránsito y mecanismos oportunos para establecer la nacionalización. Las ciudadanías transnacionales abren una posibilidad a la acción estatal y están siendo de hecho aplicadas por los pobladores, estableciendo afirmaciones soberanas y superposiciones a los Estados.

Antes de la crisis, se enviaban remesas desde Venezuela (dinero y mercados) y era un alivio para los wayuu encontrar productos de la canasta familiar subsidiados por el gobierno venezolano en suelo colombiano, así como la gasolina venezolana, que se considera de mejor calidad y a menor costo. Ahora, el mercado cambiario ha aumentado considerablemente, se envían remesas desde Colombia, se llevan a Venezuela productos que se compran en Maicao (ciudad fronteriza colombiana) y el precio de la gasolina es alto y fluctúa de acuerdo con los cambios en las lluvias, la dificultad para traerla por las trochas, así como las medidas de abastecimiento que encuentren en Venezuela. Esto ha transformado los tránsitos de personas y objetos hasta generar cambios en los patrones de alimentación y abastecimiento wayuu, lo que ratifica el hecho de que las medidas estatales afectan a la población wayuu, pese a que traten de evadir la sanción y autoridad estatal.

Los pueblos indígenas que habitan entre dos Estados y se conciben como una unidad autodeterminada deberían incluirse en los escenarios de toma de decisiones que los afectan de manera directa, como es la construcción de la frontera como separación nacio-

nal. Hacen falta propuestas que enfatizen en la acción conjunta y binacional en relación con el bienestar de los pueblos indígenas transnacionales, para que los Estados dejen de ser un obstáculo a su movilidad, al abastecimiento de alimentos y al comercio como actividad productiva. Uno de esos mecanismos es la propuesta de Estercilia Simanca (abogada y literata wayuu) de una cédula binacional que así lo garantice (entrevista a abogada wayuu, julio de 2019).

Mientras tanto, el contexto actual de retorno wayuu expone los límites de categorías como migración y ciudadanía y deja en evidencia la necesidad de pensar estas categorías para pueblos transnacionales. Los wayuu han acogido la categoría de retorno, con la que todavía no se sienten cómodos, pero les permite reivindicar sus derechos territoriales en el lugar de llegada, aunque los distancie del lugar de salida. La categoría que reclaman diferentes indígenas sigue siendo la de pueblo, pero esta ha sido desprovista de validez en términos de soberanía y autonomía por parte de los Estados, lo que la hace inoperante y obliga a acoger categorías ajenas que se presentan como neutras, homogéneas y ahistóricas, y que estos casos ayudan a dilucidar.



Nota

1. Los wayuu han comerciado con diferentes actores locales y extranjeros durante muchos siglos. Cuando los españoles se apoderaron del comercio de los productos locales, tacharon como contrabando las prácticas de comercio local de perlas, dividivi, telas, cueros, sal, carbón, entre otros. Para comprender mejor esta historia véanse Acuña (1999) y De la Pedraja (1981).

Referencias bibliográficas

1. ALTO COMISIONADO de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (2018, 7 de agosto). *El hambre y la desesperación empujan a grupos indígenas a salir de Venezuela*. <https://www.acnur.org/noticias/stories/2018/8/5b69ba424/el-hambre-y-la-desesperacion-obligan-a-los-indigenas-venezolanos-a-huir.html>
2. ACOSTA, R. (2010). *Análisis de la influencia de las tensiones entre Colombia y Venezuela en el comercio de la comunidad binacional Wayúu. Caso de la cooperativa Aya-tawacoop (2003-2009)*. [Tesis Doctoral] Universidad del Rosario, Bogotá.
3. ACUÑA, J. P. (1999). Los wayúu y los cocina: dos caras diferentes de una misma moneda en la resistencia indígena en la Guajira, siglo XVIII. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 26, 7-29.
4. ACUÑA, J. P. (2005). Contrabando y pacificación indígena en la frontera colombo-venezolana de la Guajira (1750-1820). *América Latina en la Historia Económica*, 24, 87-130.
5. AGAMBEN, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
6. ALEKSÉENKO, O. y Pyatakov, A. (2019). Venezuela: prueba por la crisis. *Iberoamérica*, 2, 57.
7. ÁVILA, A. et al. (2012). *La frontera caliente entre Colombia y Venezuela*. Arco Iris, Debate.
8. BARTH, F. (comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
9. BESSERER, F. (1999). Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional. En *Fronteras fragmentadas* (pp. 215-238). El Colegio de Michacán.
10. CASTILLO CASTILLO, J. (1997). *Teorías de la migración de retorno*. En A. Izquierdo y G. Álvarez (comps.), *Políticas de retorno de emigrantes* (pp. 29-44). Universidad de la Coruña.
11. CHACÍN, H. (2016). *Asombros del pueblo wayuu*. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt.
12. DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO Nacional de Estadística (DANE) (2007). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2007*.
13. DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO Nacional de Estadística (DANE) (2018). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*.
14. DE GENOVA, N. (2010). The Deportation Regime: Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement. En *The Deportation Regime*. Duke University Press.
15. DE LA PEDRAJA, R. (1981). La Guajira en el siglo XIX: indígenas, contrabando y carbón. *Revista Desarrollo y Sociedad*, 6, 329-359.
16. DELGADO, C. y Mercado, R. (2009). La blasonería y el arte rupestre wayuu. [Ponencia] I Simposio Internacional de Arte Rupestre - Colombia, Universidad Nacional de Colombia. <http://www.rupestreweb.info/wayuu.html>
17. ECHEVERRI, J. (2003). El contacto y la configuración de la identidad wayuu: un recuento de interacciones pasadas y presentes. *Boletín de Antropología*, 17(34), 80-92.
18. FERNÁNDEZ GUZMÁN, E. (2011). Revisión bibliográfica sobre la migración de retorno. *Norteamérica*, 6(1), 35-68. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-35502011000100003&lng=es&tlng=es
19. FERNÁNDEZ, M. R. (2019). El territorio wayuu: Woünmain. *Wayuunaiki. El Periódico de los Pueblos Indígenas*. <https://www.wayuunaiki.com.ve/titulares/el-territorio-wayuu-wounmain/>
20. FREITEZ, A. (2019). Crisis humanitaria y migración forzada desde Venezuela. En L. Gandini, F. Lozano Ascencio y V. Prieto (coords.), *Crisis y migración de población venezolana. Entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México.

24. GUERRA, W. (2019). *Ontología wayuu: categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península de La Guajira, Colombia*. [Tesis doctoral en Antropología] Universidad de los Andes, Bogotá.
25. INSTITUTO NACIONAL de Estadística de Venezuela (INE) (2011). Censo Nacional de población y vivienda 2011.
26. JARAMILLO, P. (2014). Etnicidad y victimización. En *Genealogías de la violencia y la indigenidad en el Norte de Colombia*. Universidad de los Andes.
27. JÁUREGUI, J. y Recaño, J. (2014). Una aproximación a las definiciones, tipologías y marcos teóricos de la migración de retorno. *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, 19, 1-29.
28. LA LIGA Contra el Silencio (2018, 29 de noviembre). *La migración wayuu aumenta la presión en La Guajira*. <https://ligacontraelsilencio.com/2018/11/29/la-migracion-wayuu-aumenta-la-presion-en-la-guajira/>
29. LELIÈVRE, M. (2017). *Unsettling Mobility: Mediating Mi'kmaq Sovereignty in Post-Contact Nova Scotia*. University of Arizona Press.
30. LIFFMAN, P. (2011). *Huichol Territory and the Mexican Nation: Indigenous Ritual, Land Conflict, and Sovereignty Claims*. University of Arizona Press.
31. MARÍN, E. (2014). *Cosmogonía y rito en la vivienda wayuu*. Universidad Nacional de Colombia-Escuela de Arquitectura y Urbanismo.
32. MEDINA, E. (2006). Aportaciones para una epistemología de los estudios sobre fronteras internacionales. *Estudios Fronterizos*, 7(13), 9-27.
33. MESA Técnica Departamental de Etnoeducación Wayuu (2009). Anaa Akuaipa. *Proyecto etnoeducativo de la nación wayuu*. Ministerio de Educación Nacional.
34. MUEHLMANN, S. (2013a). *Where the River Ends: Contested Indigeneity in the Mexican Colorado Delta*. Duke University Press.
35. MUEHLMANN, S. (2013b). *When I Wear my Alligator Boots: Narco-Culture in the US Mexico Borderlands*. University of California Press.
36. NAVARRO-CONTICELLO, J. y Alonso-Meneses, G. (2020). Inmigrantes argentinos en San Diego y Tijuana, Estrategias de adaptación a un estilo de vida transfronterizo. *Migraciones*, 49, 59-83.
37. OCHOA, M. (2011). *Horror sin nombre. Impacto de la entrada de los paramilitares en territorio wayú*. Universidad de los Andes.
38. PAZ REVEROL, C. (2000). La sociedad Wayuu ante las medidas del Estado Venezolano (1840-1850). *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, 6(3), 399-415.
39. PAZ REVEROL, C. (2019). *El pueblo Wayuu: rebeliones, comercio y autonomía: una perspectiva histórica-antropológica*. Abyayala.
40. PERRIN, M. (1990). *El camino de los indios muertos*. Monte Ávila.
41. PERRIN, M. (1997). *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayúu*. Monte Ávila.
42. PERRIN, M. (2003). Guerras Internas. El caso wayuu. *Antropológica*, 99, 143-151.
43. PUERTA, C. (2010). El proyecto del Cerrejón: un espacio relacional para los indígenas wayuu, la empresa minera y el Estado colombiano. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 24(41), 149-179.
44. PUERTA, C. (2020). *La crisis venezolana y la crisis alimentaria wayuu en Colombia*. *Estudios Políticos*, 57.
45. RAMÍREZ, S. (2005). *Siete cátedras para la integración*. Convenio Andrés Bello.
46. RAUSCH, J. (2003). La mirada desde la periferia: desarrollos en la historia de la frontera colombiana, desde 1970 hasta el presente. [Ponencia] XIII Congreso de la Asociación de Colombianistas, 12-15 de agosto. https://www.academia.edu/21638297/La_mirada_desde_la_periferia_desarrollos_en_la_historia_de_la_frontera_colombiana_desde_1970_hasta_el_presente
47. SAHLINS, P. (1989). *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees*. University of California Press.
48. SIMPSON, A. (2014). *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Duke University Press.
49. TREJOS, L. y Luquetta, D. (2014). Una aproximación a la ilegalidad, el crimen organizado y ausencia estatal

en la frontera colombo-venezolana. El caso del departamento de La Guajira en Colombia, Memorias. *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* (septiembre-diciembre). <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85532557008>

50. VELASCO-ORTIZ, L. (2014). Estudiar la migración indígena: Itinerarios de vida de trabajadores agrícolas en el noroeste mexicano. *Economía, Sociedad y Territorio*, 14(46), 715-742. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-84212014000300006&lng=es&tlng=es



■ Tapiz senufo de Costa de Marfil, tejido | Autor: Desconocido. Tomado de: Mundo Negro



▪ *Twister vuelta*, ilustración, Nueva York (Estados Unidos), 2015 | Autora: Eugenia Mello. Tomado de: Eugenia Mello