

Referencia al citar este artículo:

Galindo, M. y Torres, F. (2014). Resistencia al mundo indígena en Colombia. El caso de las etnias Amorúa y Wayúu. *Revista TEMAS*, 3(8), 153 - 169.

Resistencia al mundo indígena en Colombia. El caso de las etnias Amorúa y Wayúu¹

Fanny Esperanza Torres Mora²
María Fernanda Galindo Martínez³

Recibido: 10/07/2014 Aceptado: 22/07/2014

Resumen

Parece ser que el mundo indígena aún sigue construyéndose desde una mirada occidental de manera problemática, el desconocimiento y el no reconocimiento de la diferencia circulante en la sociedad mayoritaria imprime en los pueblos indígenas una “nueva identidad” que poco corresponde a su sistema cultural. La linealidad característica de este tipo de análisis resulta en discursos que no logran entender la producción de saberes disidentes y crea así un desfase entre la imagen que se construye del mundo indígena y lo que significa hoy en día ser indígena. Esta traducción se convierte en la desconstrucción de lo indígena a partir de estereotipos que deja como resultado la simplificación de rasgos culturales, que luego es generalizada y reproducida por y en la sociedad mayoritaria.

El trabajo de campo realizado en el 2010 en el departamento de la Guajira con el pueblo wayúu, y en el departamento del Vichada, Colombia, con el pueblo amorúa en el 2013, permitió reflexionar acerca de cómo desde la perspectiva occidental se construye una imagen desdibujada y prejuiciosa del mundo indígena. Tanto el pueblo amorúa como el pueblo wayúu, son casos evidentes de estigmatización de rasgos culturales étnicos que circulan en la sociedad, y que además están sostenidos en versiones estatales y académicas.

Palabras clave:

Amorúa, Wayúu, Estereotipo, Rasgos culturales, Sociedad mayoritaria, Masacre Bahía Portete, Estigmatización, Itinerancia.

Resistance to the indigenous world in Colombia. The case of the ethnic groups Amorúa and Wayúu

Abstract

It seems that the indigenous world is still constructing itself from a Western perspective in a problematic way; ignorance and non-recognition of circulating difference in mainstream society signify a “new identity” for indigenous peoples that does not correspond to their cultural system. The linearity proper to this type of analysis results in speeches that fail to understand dissident knowledge production. This creates a gap between the self-constructing image of the indigenous world and the meaning of being indigenous today. This split produces a deconstruction of the meaning of being indigenous established from stereotypes that contribute to the simplification of cultural features, which is then generalized and reproduced by and in the mainstream society.

1 Artículo de reflexión resultado del trabajo de campo realizado para la investigación Cultura y violencia: la masacre de Bahía Portete y la ley de justicia y paz en Colombia en el departamento de la Guajira durante el 2010; y durante el 2013 en el departamento del Vichada en el marco del proyecto Memoria Indígena Amorúa. Procesos de Investigación Local del Ministerio de Cultura.

2 Licenciada en Ciencias sociales, Magister en Antropología Social Universidad de los Andes, Master en estudios Latinoamericanos Universidad Alcalá de Henares. Miembro de la red Antropolítica Universidad de los Andes. E-mail: fanytomo@hotmail.com.

3 Antropóloga, Magister en Antropología Social Universidad de los Andes. Docente Departamento de Humanidades Universidad Santo Tomás. E-mail: mariafou82@hotmail.com.

The fieldwork conducted in 2010 in the department of La Guajira with the Wayuu people, and in the department of Vichada, Colombia, with the Amorúa people in 2013, allowed a reflection on how, from the Western perspective, a blurred and prejudiced image of the indigenous world is constructed. Both the Amorúa and the Wayuu people are clear cases of stigmatization with regards to cultural and ethnic features that circulate in society, and are well supported by the State and the academia.

Keywords:

Amorua, Wayuu, Stereotype, Cultural Features, Mainstream Society, Bahía Portete Massacre, Stigmatization, Itinerancy.

INTRODUCCIÓN

Desde una manera no esencialista de entender la etnicidad y abandonando lo que S. Hall (2003) denominó “absolutismo étnico”, se hará referencia sobre los casos en cuestión tomando la etnicidad como un criterio de pertenencia basado en un conjunto de ideas, símbolos y sentimientos constantemente recreados y redefinidos en la práctica social cotidiana. De este modo, identificar un rasgo o característica cultural no significa necesariamente que dicho rasgo haya permanecido estático en el tiempo, pues la vida social y cultural de quienes se categorizan como minoría es cambiante, se transforma y afronta, al igual que la sociedad mayoritaria, procesos de hibridación.

Comprender hoy el mundo indígena sigue siendo problemático, aún es recurrente la construcción de versiones que apelan a imaginarios y estereotipos que anulan los universos culturales de estas comunidades. Es así como en la necesidad de darle validez a ese “otro” desde la lógica racional moderna se distorsionan rasgos culturales propios y se establecen relaciones o asociaciones que poco tienen que ver con la identidad étnica de los pueblos indígenas presentes hoy en el territorio nacional.

Indudablemente el problema del otro encuentra sus raíces desde tiempos de la Conquista de América, en ese entonces Cristóbal Colón precisó en sus cartas y diario personal su desinterés por conocer a los indios americanos, muy en contravía su verdadero interés radicaba en expan-

dir el cristianismo (Todorov, 2008), y en concordancia con su objetivo, su actitud asimilacionista ubicó a los nativos en una posición inferior al no tener referencia de ellos, ni en el mundo occidental ni dentro de su mente medieval (Todorov, 2008). La estrecha y dogmática mirada de los conquistadores construyó imaginarios que corresponden o se ciñen a una realidad que anuló o desvirtuó lo que no pudieron categorizar o definir, “de algún modo se les dijo que eran y que no. En otras palabras, quién era el Mismo y quién el Otro” (Wright, 2001, p. 99). Bajo esta dimensión, los indígenas fueron oficialmente vistos como contradictores de la cultura, del orden, de los valores (Wright, 2001). Incluso cuatro siglos después, la población indígena era vista como la culpable del atraso de las naciones latinoamericanas, y el factor racial era un problema que debía solucionarse eliminándose y ocultándose (Larraín, 1998). Es evidente que bajo la concepción occidental es común que lo que no puede ser comprendido deber ser excluido o negado, pues la regla tiende a ser la uniformidad en el pensamiento, y no se permite la coexistencia de diferentes formas a la vez, más aún si se trata de elementos que aparecen como opuestos o antagónicos (Martínez, 2008).

La situación de las comunidades indígenas hasta entrado ya el siglo XX dio un giro en alguna medida positivo con la acción de movimientos reivindicadores de la identidad étnica en América Latina; luego de dichas iniciativas, la causa indigenista jugó un papel importante

que vino a desembocar en las políticas multiculturales expresadas en las nuevas constituciones de países suramericanos a principios de los años noventa (Gross, 2000). En la actualidad, documentos nacionales como el Conpes (Consejo Nacional de Política Económica y Social) reconocen y describen cómo las comunidades indígenas habían estado al margen de la construcción de nación:

El advenimiento de los regímenes republicanos no logró detener, tampoco lo intentó, el desplazamiento, la desaparición física o la desarticulación de las sociedades indígenas supervivientes al periodo colonial. Por el contrario, los remanentes de las poblaciones nativas debieron afrontar los intentos de las élites criollas por liquidar los resguardos indígenas aún existentes, y soportaron procesos compulsivos de aculturación, evangelización, mestizaje e incluso de exterminio, como el que se vivió en las caucherías y siringales, hasta bien entrado el siglo XX (CONPES, 2011, p. 44).

A pesar de este tipo de reconocimientos oficiales, el análisis unidireccional sobresale, una lógica confortable basada en un único criterio de realidad que se nutre de las convenciones científicas tradicionales, de este modo, lo desconocido, en este caso el universo cultural indígena, implica en su mayoría negar o excluir. En este sentido, la ciencia ha hecho su aporte a la situación al afirmar y reforzar la idea de una realidad única y determinista, pues tal como lo expresa Bergallo:

La visión científica de la realidad se basa en ciertos mecanismos o fórmulas (en concreto el dualismo, en todas sus diferentes expresiones) que, como agujeros negros, van devorando o haciendo invisibles las diferencias, suprimiendo las emociones, la capacidad de percibir, pensar, significar, soñar (Bergallo en Martínez, 2003, pp.189-190).

Bajo el contexto anteriormente descrito, este artículo expondrá el caso de la comunidad amorúa ubicada en el departamento del Vichada y el caso de la comunidad wayúu, habitante del departamento de la Guajira, ambos son casos evidentes de estigmatización de rasgos culturales étnicos, supuestos que circulan no solo en el imaginario colectivo de los colombianos comunes y corrientes, sino que además están sostenidos en versiones estatales y académicas.

La experiencia con los amorúa, un pueblo indígena desconocido y marginado no solo por la sociedad mayoritaria, sino también por otros pueblos indígenas, deja ver que se ha construido una visión que apela a aspectos estereotipados de su cultura, que anula su universo cultural y distorsiona su identidad étnica. Parece ser que los rasgos culturales que los identifican son a su vez los mismos por los cuales se les excluye, esto ha llevado a que los amorúa interioricen los referentes negativos con los que se les asocia o se les define y, en respuesta, la comunidad se esfuerza por ser aceptada por los "blancos" y por otras etnias, en detrimento de la permanencia de rasgos esenciales de su tradición, o en otros casos prefieren aislarse y, de esta forma, protegerse de la mirada y las acciones inquisidoras.

Ante esta situación y teniendo en cuenta que no es la única, ya que como los amorúa muchas otras comunidades actualmente se enfrentan a eventos similares, se hace necesario comprender que "cada cultura conforma una *realidad* que resulta de una tradición de conocimiento, de su resignificación, de un imaginario particular, de las circunstancias históricas" (Bergallo, 2004, p.19). Asimismo, esa especial manera de significar y dar respuestas a una realidad no puede ser, en toda su complejidad, unilateralmente explicada desde otras racionalidades, incluida la científica (Bergallo, 2004).

De otra parte, el artículo analizará la estigmatización de los rasgos culturales wayúu a través de un evento determinante para la comunidad como lo es la masacre de Bahía Portete ocurrida en el Departamento de la Guajira el 18 de abril de 2004: durante este hecho asesinaron, desaparecieron, torturaron y desplazaron a indígenas wayúu. A pesar de estos delitos de lesa humanidad, la estigmatización de ciertas características culturales ha servido para construir una versión de los hechos donde se plantea que los wayúu fueron los responsables en gran medida de esta masacre. Los códigos de honor, las migraciones y el contrabando, son aspectos determinantes de la vida wayúu que permitieron entender la manera como fueron registrados los hechos ocurridos en Bahía Portete. En cualquiera de estos registros recogidos, tanto por las instituciones del Estado vinculadas con el proceso jurídico, como por la comunidad wayúu, es posible leer la forma en que la masacre atraviesa las costumbres y tradiciones de este pueblo, pues en algunas versiones se hace explícita la supuesta responsabilidad de “la cultura wayúu” al sugerir que las costumbres de ellos fueron el terreno abonado para el desarrollo de la ola de violencia paramilitar desencadenada en la Alta Guajira desde el 2001.

PUEBLO AMORÚA, UN PUEBLO ITINERANTE

Las actividades realizadas en el proyecto “Memoria indígena amorúa. Procesos de investigación local del Ministerio de Cultura en convenio con la Fundación Etnollano”, cuyo objetivo principal es la activación de procesos de memoria colectiva en la población amorúa para el fortalecimiento de su capacidad de autorreflexión y gestión social y cultural, dieron paso para reflexionar y posteriormente consolidar las ideas y planteamientos que dieron lugar al presente artículo.

Del pueblo amorúa se sabe muy poco, de acuerdo a la Organización Nacional de Gobierno Indígena (ONIC) aún no se han realizado estudios significativos sobre la trayectoria de este grupo ni sobre su situación actual. La comunidad amorúa se encuentra ubicado en resguardos y en asentamientos rurales y urbanos del municipio de Puerto Carreño en el departamento del Vichada, y en el Resguardo de Caño Mochuelo en Casanare (Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2002). Los amorúa tradicionalmente son un pueblo recolector y seminómada, que se mueve frecuentemente entre la Orinoquia Colombiana y venezolana, manteniendo esa costumbre itinerante aún en la actualidad.

Eventos como la violencia bipartidista de los años cincuenta, la apropiación de territorios por colonos, las bonanzas coca-leras y el conflicto armado, provocaron que el pueblo amorúa enfrentara varios procesos de reorganización, lo que llevó a que algunos grupos se dispersaran, algunos se ubicaron en las márgenes del río Casanare y otros en las del Orinoco (ONIC). Actualmente, los amorúa localizados en Casanare vienen desarrollando un proceso de fortalecimiento cultural guiados por sus autoridades locales tradicionales. Por el contrario, las comunidades asentadas en el Vichada sujetos de la invisibilidad social, las desigualdades económicas y la marginalidad territorial ven amenazada su supervivencia (Ministerio de Cultura-Fundación Etnollano, 2013).

Los amorúa son considerados como un pueblo en vía de extinción por su baja densidad de población, que se estima en torno a 700 individuos quienes habitan en el resguardo Caño Mochuelo, la zona rural de Puerto Carreño (resguardos), asentamientos urbanos de Carreño y Caño la Guardia (Apure) (Geoactivismo.org). Su condición itinerante ha sido fuertemente atacada, no solo por los habitantes de Carreño sino también por parte de los

otros grupos étnicos mayoritarios de la zona (Sikuani y Piaroa). Este señalamiento negativo se refleja en la crisis que afrontan las prácticas tradicionales, pues en cada movimiento ponen en riesgo su territorio y autonomía. Paradójicamente la sedentarización inducida se ha convertido en una de las herramientas con las cuales este pueblo intentar permanecer, aun a costa de sus formas tradicionales de subsistencia.

Los amorúa tienen una forma propia de concebir el territorio, gestada en la memoria que transita los caminos que recorrieron y aun recorren. Esa memoria da cuenta de su naturaleza itinerante. De acuerdo a sus relatos, en el pasado durante sus largos recorridos se asentaban temporalmente construyendo casas con hojas de platanillo:

Los amorua ranchavan [sic] dentro del monte. Se quedaban [sic] entre un mes vuelve se van busca al otro sitio ante los amorua se alimentaban las fruta [sic] que se encuentra del monte ante los amorua comen pescao simple y carne simple (Líder Amorúa, 2013-Ministerio de Cultura-Fundación Etnollano).

El trabajo con los amorúa implicó una permanente reformulación de interpretaciones y aprendizaje de su realidad y forma de vida, pues la estadía con esta comunidad dio paso a una serie de reflexiones en torno a cómo se ven ellos mismos, a cómo son vistos por los demás y la relación que hay entre una perspectiva y otra. Del mismo modo, se reafirmó cómo las miradas oficiales invisibilizan y reducen realidades y culturas diferentes a la mayoritaria.

Vamos a recorrer el territorio desde uno de los límites del resguardo. Iremos Antonio, Luis y yo, el bongo de la comunidad nos dejará allí, para luego hacer nuestro largo recorrido. Veo que ya están algunas personas en el bongo, veo a María, a algunos niños y a otras

mujeres con su mejor pinta, les pregunto qué por qué tan elegantes, María me dice que van de paseo a Puerto Carreño. María, Marisol, los niños, y otras mujeres están extasiados con la idea de ir a pasear por Puerto Carreño. Parecen contentos, me dicen que van a pasear, dar vueltas y recoger mango, porque los mangos de Carreño son ricos y jugosos. La felicidad hoy tiene nombre para ellos, hoy se llama Puerto Carreño (Notas de campo, comunidad de Guaripa, 2013).

Los recogemangos les dicen a los amorúa en Puerto Carreño. La mirada despectiva acompaña los pasos del amorúa, pasos que son seguidos por los habitantes de Carreño con desdén. Los recogemangos es una denominación para denigrar al amorúa, efectivamente ellos van a recoger mango, acto que hasta hace poco no representada para este pueblo un hecho denigrante o humillante.

Desde mi lectura, el acto de ir a Puerto Carreño se convierte en diversión para todos, las mujeres se distraen de su cotidianidad, los niños juegan y tienen todos la oportunidad de deleitarse con el manjar que les significa el mango” (Notas de campo, comunidad de Guaripa, 2013).

Parece que el estigma cumplió su función, y lo logró insertarse en el pueblo Amorúa. Los Carreñenses⁴ al no conocer, ni comprender las prácticas tradicionales del pueblo amorúa, construyen a través de sus referentes y prejuicios una lectura de este pueblo que oculta su esfera cultural e histórica. La mayoría de habitantes de Puerto Carreño consideran que el amorúa se encuentra en situación de indigencia, ya que ellos recogen del suelo aquello que le sirve para alimentarse, lo que no conocen la mayoría de los habitantes de Carreño es que el acto de recoger está vinculado al pasado recolector de ese pueblo, paradójicamente esta es una

4 Gentilicio usado para los habitantes de Puerto Carreño.

percepción que se compartía con los indígenas sikuani. De esta manera, el amorúa es visto con vergüenza, desprecio y lástima. Los amorúa a pesar de la inquisidora mirada que desestima toda la historia de su pueblo, camina, como solo lo saben hacer los pueblos de origen nómada, solo ellos saben lo que es ser recolector, andar y mirar al horizonte con la espera de encontrar lo que se busca, por que como ellos mismos dicen, “a nosotros nos gusta buscar más lejos”.

La región de la Orinoquía se reconoce como el lugar originario del pueblo amorúa, y aunque los sitios específicos de partida y las rutas trazadas por la misma población difieren, comparten como pueblo en unidad la noción de estar viviendo en su territorio, y la costumbre aún arraigada como pueblo tradicionalmente nómada, de moverse por la zona de los ríos Meta y Orinoco, itinerantemente entre Colombia y Venezuela (Ministerio de Cultura- Fundación Etnollano, 2013).

Debido al encuentro en las últimas décadas de esta población con economías y lógicas de la población mayoritaria, se generaron procesos de debilitamiento interno y desestructuración cultural; estos cambios acelerados han conllevado a la pérdida de algunos valores culturales. Entre ellos y tal vez el más esencial, el ser itinerante “ya solo nos movemos según la temporada, por el problema de que quieren quitarnos nuestro territorio. Ya no nos podemos mover y así nos vamos afectando porque cambia la cultura” (Lider Amorúa, 2013).

El tema territorial evidencia un eje central de las problemáticas actuales del pueblo amorúa. El confinamiento progresivo que han debido y deben afrontar, a causa de la apropiación de sus territorios por parte de colonos que las han convertido en propiedad privada, determina no sólo que las comunidades pierdan gran parte de sus territorios, sino que también

atenta contra su modo de vida tradicional, limitándoles la alimentación y alterando su cultura.

De otra parte, algunas comunidades están limitadas por territorios privados, que no siempre entienden y respetan las lógicas de vida de las comunidades, ni a sus autoridades tradicionales. Este encierro va en contra del origen nómada, el pueblo amorúa, que es un pueblo caminante, el buscar más allá de su territorio hace parte de su cosmovisión, son un pueblo de caminos, y las actividades relacionadas con sus migraciones periódicas son tradicionales para ellos. Sin embargo, esta condición que responde a un carácter étnico, es a su vez, uno de sus mayores miedos, ya que en cada movimiento ponen en riesgo su territorio y autonomía.

Se puede afirmar que estas condiciones han empujado a los amorúa del Vichada a vivir en un mundo dual, entre la convivencia de sus formas de vida tradicional y el influjo de los estilos de vida urbanos. Esto ha desencadenado cambios y una relación generalmente desigual con el mundo urbano que los ubica en un grado de marginalidad. El desconocimiento de las instituciones por un lado, y la discriminación de otras culturas por otro, ha ayudado a construir una mirada estigmatizada de los amorúa. Estos referentes negativos han generado consecuencias en la población, llevándolos por una parte a adaptarse para ser aceptados, y en ese intento han optado por el abandonar rasgos esenciales de su propia tradición, llegando incluso a mimetizarse entre los sikuani; y por otro, a aislarse para así protegerse de los señalamientos de quienes los consideran inferiores. Indudablemente esta visión que apela a aspectos estereotipados de la cultura amorúa, anula su universo cultural y distorsiona los rasgos tradicionales indígenas.

Líderes de las comunidades amorúa reconocen la problemática que atraviesa su pueblo y entienden que la estigmatización que los margina se debe al desconocimiento, por lo tanto, consideran necesario visibilizarse y visibilizar su universo cultural, y de esta manera, contrarrestar la visión negativa con la cual son asociados. Por lo tanto, iniciativas como la de "Memoria indígena amorúa" son vistas por las comunidades y autoridades indígenas como una oportunidad de ser visibles, reconocidas, valoradas y respetadas. En el marco de dicho proyecto, las comunidades amorúa han planteado como una solución a su actual situación el "demostrar lo que sabemos, nuestro conocimiento". En esta frase se pone en evidencia que los amorúa reconocen el poder y espacio que han cedido al ceder también su cultura, y que aunque relatan hechos de discriminación, se ven y apropiarian también como parte de la solución.

PUEBLO WAYÚU

La estigmatización de rasgos culturales en el caso de los wayúu se refleja de manera particular en la masacre de Bahía Portete, hecho violento que dio lugar a la tergiversación oficial de tres aspectos culturales específicos: la tradición guerrera del pueblo, el contrabando como economía tradicional y su forma ancestral de habitar el territorio. Estos aspectos que apelan a la permanencia de saberes ancestrales y a formas de organización espacial y económica, fueron traducidos o mejor asimilados en el marco de la masacre, como aspectos negativos de la cultura wayúu, de este modo, la tradición guerrera del pueblo se asimiló como violencia, el contrabando como una actividad ilegal asociada al narcotráfico y la poli-residencialidad (expresión de su itinerancia) como abandono del territorio.

Los wayuu habitan la península de la Guajira desde hace cientos de años,

dos siglos atrás su territorio se dividió entre Colombia y Venezuela, sin embargo, hay que aclarar que los wayúu solo aceptan la división de su territorio desde el punto de vista formal ya que para ellos la Guajira es una sola (Defensoría del Pueblo, 2004). El pueblo wayúu se encuentra organizado en clanes matrilineales y cada una de ellos tiene posesión de un territorio (Ardila, 1990; Entrevista 2, 2009). Algunos clanes son considerados pobres, otros como afortunados o políticamente influyentes. Así que pertenecer a uno u otro clan define el primer principio de identidad social y el estatus del individuo. Ser parte de un linaje de prestigio sirve de fundamento a una sólida identidad y a una imagen de respeto entre los wayúu, donde la riqueza es un factor importante de reconocimiento social.

Históricamente los wayúu han estado en una zona abierta a múltiples intereses políticos, geográficos y económicos y de múltiples fronteras, no solo étnicas sino también políticas, geográficas y culturales. Este pueblo indígena ha enfrentado muchas luchas armadas, desde las campañas de pacificación que hacia la corona española, hasta los intentos de colombianizarlos forzosamente en la república, seguidos luego en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX y que aún continúan en el siglo XXI (Guerra, 2007; González, 2005). En consecuencia, el territorio guajiro siempre estuvo lejos de ser una zona pacífica. De hecho, a causa de los continuos abusos de algunos criollos en las transacciones con los wayúu, la persecución oficial sobre el comercio indígena se acentuó (González, 2005). De ahí que los inconformismos de los wayúu durante el siglo XIX estén vigentes en el siglo XXI, ya que uno de sus argumentos es que la Guajira ha sido territorio de actividades económicas extractivistas, que muy pocos bene-

ficios les ha dejado a la propia región (Ramírez, 2007).

Desde la primera mitad del siglo XX, la autonomía de los wayúu ha sido alterada por los intentos de integración de la Guajira a la nación colombiana que se implementaron con la Revolución en Marcha, nombre que le dio Alfonso López Pumarejo a su política de gobierno, este hecho plantea con claridad la resistencia al mundo indígena transmitida desde el Estado.

La estrategia incluyó la civilización del espacio, es decir, se empezó a darle nombre de tradición liberal al territorio wayúu. De allí que a la capital indígena de Colombia", la antigua ranchería wayúu de Chitki, se la refundara con el nombre de Uribí en el año de 1935 en honor del caudillo liberal Rafael Uribe Uribe (Sitio Web oficial de Uribí).

Aunque el proceso de transformación sociocultural de los wayúu se inició en la colonia con el comercio de esclavos, la pesca de perlas y las misiones cristianas (Perrin, 1980), este no ha terminado. Las políticas de integración que promueven las obras de extracción de carbón, iniciadas por la multinacional EXXON en 1980 y el gobierno colombiano, han servido para incluir a la Alta Guajira en el proyecto de desarrollo nacional. Adicional a esto, la intensificación de las exploraciones petroleras y la explotación del gas por la Texas Petroleum Company afectan de una u otra forma la cultura wayúu y su geografía. A su vez, estas compañías han generado el interés por el turismo, lo que ha creado nuevas relaciones económicas en la región. De ahí que los recursos económicos del territorio wayúu hayan estado despertado el interés, nunca antes visto, del Estado colombiano por la región Guajira (Ardila, 1990). Como lo denomina Wilder Guerra (2007), el interés por "colombianizar" la Guajira se ha proyectado en la política

administrativa del Estado, ya que a pesar de ser resguardo indígena⁵, las administraciones departamentales y locales no han respetado la autonomía de gobierno y territorial de los wayúu. De igual forma, la presencia de empresas dedicadas a la extracción y explotación de diversos recursos naturales para el mercado nacional e internacional, no producen beneficios económicos o sociales para la comunidades y, por el contrario, han contribuido a agudizar relaciones desiguales y a acelerar su descomposición cultural al ponerse en riesgo la permanencia de tradiciones (Informe de los Alaulayuu de Portete víctimas de la masacre, 2004).

El segundo caso que analizamos en este artículo es la forma en que la mirada institucional recurre a estereotipos para construir su versión de la masacre de Bahía Portete y la comunidad wayúu construye su relato a partir de elementos que son parte clave de su universo cultural. Los hechos, aunque sean unos solos, son narrados a través de versiones que dependen de las diversas interpretaciones de cada uno de los observadores. Dependiendo de los intereses del narrador el registro de los hechos varía, no obstante, aquel narrador que tiene mayores medios de difundir su interpretación puede garantizarse una mayor credibilidad, para su versión puede institucionalizarla y hacerla oficial. El interés por el reconocimiento oficial de los hechos genera la competencia entre las diversas representaciones públicas del suceso, en esta lucha algunas

⁵ Es una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una comunidad indígena, que con un título de propiedad comunitaria, posee su territorio y se rige para el manejo de este y de su vida interna por una organización acorde con sus pautas y tradiciones culturales y ajustadas al fuero indígena. Las tierras de los resguardos son inalienables, imprescriptibles e inembargables. La constitución política de 1991 le da a los territorios indígenas el carácter de entidad territorial con autonomía para la gestión de sus intereses, y les concede el derecho a gobernarse por autoridades propias, ejercer las competencias que les correspondan, administrar recursos, establecer tributos y participar en las rentas nacionales.

tienen posiciones centrales, otras son marginadas, excluidas, reelaboradas o silenciadas.

LA MASACRE

Bahía Portete es una ranchería de la Alta Guajira donde vivían unos 600 indígenas Wayuu hasta el 18 de abril de 2004. Ahora viven allí tan solo cinco familias. El resto se desplazó y vive entre Maracaibo y Riohacha. La mayoría quisiera volver al resguardo donde un día los desplazaron los paramilitares. Pero no pueden, sus victimarios aún se mueven por la región [...] mientras el gobierno discutía de paz con los paramilitares en Ralito, Córdoba, al otro lado de la Costa Caribe, a las siete de la mañana entraron a Bahía Portete paramilitares enviados por 'Jorge 40', 'Chema Bala' y 'Pablo'. Los hombres del pueblo habían salido a pescar y en todo caso, los paras buscaban a unas mujeres con lista en mano [...] La masacre de Portete es única en el sentido en que las víctimas fueron casi todas mujeres y el informe de la Comisión busca explicar la violencia contra las mujeres a través de él (Versión Portal silla vacía, 2010).

Durante la construcción inicial del relato oficial sobre Masacre, la mayoría de versiones presentadas por las instituciones del Estado hacen referencia a la relación entre algunos rasgos culturales y el hecho de que ocurriera la masacre, de esta forma, la mirada institucional recurre a estereotipos para construir su versión de los hechos. En cualquiera de estos registros es posible leer la forma en que la masacre atraviesa las costumbres y tradiciones del pueblo wayúu. De hecho, en algunos casos se hace explícita la supuesta responsabilidad de "la cultura wayúu", al sugerir que las costumbres de este pueblo fueron el terreno abonado para el desarrollo de la ola de violencia desencadenada en la Alta Guajira. Los códigos de honor, las migraciones y el contrabando; todos ellos son elementos que permiten entender la forma como

han sido registrados los hechos ocurridos en Bahía Portete por las instituciones del Estado vinculadas con el proceso jurídico.

Los wayúu víctimas de la masacre dicen desconocer las causas que los hacen objeto de homicidios, amenazas y destrucciones a sus bienes materiales. Dentro de su universo cultural, ellos siempre conocen quiénes son sus enemigos, cuales son las causas del conflicto y además, buscan en primera instancia llegar a un acuerdo con su adversario (CNRR, 2009). Aunque se reconocen como pueblo guerrero consideran: "que las disputas no responden a una indeseada patología social sino que se trata de una serie de eventos cíclicos, inherentes a la vida en comunidad, que brindan la oportunidad de recomponer las relaciones sociales" (CNNR, 2009, p.13).

PUEBLO WAYÚU, UN PUEBLO GUERRERO

Desde la colonia, los documentos asociaban a los indígenas que habitaban la península de la Guajira con la actividad guerrera y con procesos de resistencia armada frente a la dominación europea. Según los registros, esta región sólo pudo llegar a ser conquistada luego de la independencia de Colombia y Venezuela (Ramírez, 2007; Guerra, 2002; González, 2005). Son conocidos los muchos intentos de conquista de la Guajira durante los siglos XVI, XVII y XVIII y que convirtieron a la península en un fortín peligroso. En efecto, los esfuerzos de evangelización llevados a cabo por los misioneros capuchinos, franciscanos y dominicos siempre fueron rechazados de forma violenta (González, 2005).

Los documentos también registraban la existencia de enfrentamientos intergrupales en el territorio guajiro, pues antes de declarar la guerra los wayúu enviaban un comisionado para solicitar indemnización económica por el daño

sufrido por alguno de sus miembros y, si aquella demanda era rechazada, se procedía entonces, siguiendo el protocolo tradicional con la declaración de guerra (Guerra, 2002).

En la sociedad wayúu los agentes formales de control social son casi inexistentes, por lo que se espera que todos cumplan sus propias obligaciones. Así que debido a la ausencia de poder político centralizado, la justicia adquiere características de informal y privada, razón por la que el mantenimiento de la ley se fundamenta en el principio de reciprocidad, el temor a las sanciones y represarías y el deseo de obtener la aprobación pública (González, 2005). La descentralización política de los wayúu hace que cada familia sea independiente, lo que ha llevado a que existan diputadas internas que se dieron sobre todo en el siglo XX (Guerra, 2002).

Según Ardila (1990) la discrepancia y la agresividad entre los hombres wayúu, expresados en las peleas y las disputas constantes, hacen que las relaciones de las familias guajiras sean potencialmente hostiles. Un ejemplo de lo anterior, es que si hay una pelea entre dos miembros de distintas familias es posible que los parientes de ambas partes los auxilien. Si bien no existe un representante de control social, sí hay de todas formas un orden interno para la resolución de los conflictos, y el primer paso del proceso legal es iniciado por el jefe del litigante⁶, quien tiene el derecho a recibir una compensación como pago, en caso contrario al no obtener satisfacción, por medio de violencia.

En las disputas legales “graves” se recurre a los servicios de intermediarios imparciales llamados palabrerros o

pütcheejechi. Estos pacificadores son quienes buscan negociar un acuerdo si la hostilidad entre familias se agudiza. Sin embargo, en algunas ocasiones las diferencias son tan profundas y duraderas que se hace necesario recurrir a la guerra para resolverlas (Ardila, 1990).

Reiteradamente, autoridades, civiles y militares han insistido en presentar la masacre de Bahía Portete como el resultado de un enfrentamiento entre las AUC e indígenas wayúu o bien como enfrentamientos al interior de las comunidades indígenas (Procuraduría General de la Nación, 2004-2009). Argumentos basados en registros institucionales de la masacre utilizan múltiples referencias sobre los cruentos enfrentamientos al interior de este grupo étnico, razón por la que plantean que el origen y desarrollo de la masacre están relacionados con las disputas de carácter étnico. Este argumento es rebatido por miembros de la comunidad, ya que para ellos las causas de la masacre no responden a enfrentamientos con los grupos paramilitares, de hecho sostienen que ellos no tenían ningún problema con este grupo (Entrevista 1, 2009; Entrevista 2, 2009). Para los Alaulayuu de Portete víctimas de la masacre de 2004, la guerra solo es el camino si el de la paz es imposible, según ellos el Guajiro siempre busca a través del sistema de compensación, resolver el conflicto amigablemente con algunas excepciones (Informe de los Alaulayuu de Portete víctimas de la masacre, 2004).

En un artículo del tiempo de 2004, la versión inicial de algunas de las instituciones del Estado sobre la relación de la masacre con los conflictos tradicionales wayúu empieza a ser visibilizada por los medios de comunicación nacional:

Las autoridades sospechan que tras el conflicto se camuflan peleas internas de bandas de contrabandistas y capos guajiros, e incluso de clanes indígenas. Las

⁶ La jefatura en un asentamiento guajiro consiste en que un hombre influyente decida hacer algo y los miembros de otras rancherías anexas sigan su ejemplo. Fuera de su asentamiento, es una persona conocida a quien generalmente respetan pero no ocupa una posición política.

autoridades coinciden en que guajiros comprometidos o no con la ilegalidad están armados y dispuestos a defender su territorio y su hegemonía. Se dice que han llegado indígenas de Venezuela para ayudarlos a librar la batalla. La situación ha llegado a tal punto que el pasado miércoles el propio "Jorge 40" entregó al alto gobierno una carta en la que recoge su versión de la problemática en la alta guajira. En ella, el jefe "para" alega que no han atropellado a los wayúu y atribuye la situación a una pelea que su grupo sostiene con bandas guajiras que se dedican a traficar, contrabandear y secuestrar, aliadas con la FARC (El tiempo, 2004).

La asociación que la sociedad mayoritaria hace del wayúu con la violencia es construida a partir de tres razones. La primera tiene que ver con archivos históricos donde se registraron fuertes alzamientos indígenas como resistencia a la dominación española. La segunda razón es que a diferencia de otros grupos indígenas del país, los wayúu incorporaron armas de fuego no sólo como defensa sino también como objetos de estatus y valoración estética. La tercera razón son las disputas interétnicas e intraétnicas. Estas razones han construido el estereotipo violento con el que se asocia a los indígenas wayúu (Guerra, 2002; Daza, 2002), y lo que ha determinado la forma en que los colombianos han incorporado a los wayúu en su imaginario colectivo (Ardila, 1990; Revista Semana, 2007).

Según representantes de la etnia wayúu, si bien ellos resuelven, en algunos casos, sus conflictos apelando al uso de las armas, en su historia un conflicto interclánico rara vez motivó el éxodo de alguna familia (Etnias de Colombia, 2006). Autoridades tradicionales wayúu de Portete sostienen que la masacre no puede ser catalogada como una rencilla entre familias de la comunidad indígena, en su opinión las diferencias familiares tienen razones propias y reales dentro de

la cultura y tienen también formas de solución propias (Informe de los Alaulayuu de Portete víctimas de la masacre, 2004).

Los wayúu víctimas de la masacre dicen desconocer las causas que los hacen objeto de homicidios, amenazas y destrucciones a sus bienes materiales. Dentro de su universo cultural, ellos siempre conocen quiénes son sus enemigos, cuales son las causas del conflicto y además, buscan en primera instancia llegar a un acuerdo con su adversario (CNRR, 2009). Aunque se reconocen como pueblo guerrero consideran: "Que las disputas no responden a una indeseada patología social sino que se trata de una serie de eventos cíclicos, inherentes a la vida en comunidad, que brindan la oportunidad de recomponer las relaciones sociales" (CNRR, 2009, p.13).

EL CONTRABANDO EN LA GUAJIRA

La relación histórica de los wayúu con el contrabando también ha servido para justificar la disputa entre indígenas y paramilitares. Si bien esta actividad ha sido habitual en la cultura wayúu, en la actualidad el contrabando en la Guajira ha cobrado dimensiones diferentes a las tradicionales, por lo que esta práctica dejó de estar asociada al patrimonio ancestral del pueblo (González, 2008). De hecho, actividades ilegales hoy en día como el narcotráfico, no se consideran propias de la economía, a pesar de que el narcotráfico ha estado presente en la región, sin que esto quiera decir que toda la población haya estado directamente vinculada.

En el siglo XVI, los piratas y los conquistadores europeos introducen en la Guajira el contrabando, esta actividad prohibida que nació en la Guajira hispánica y que desde entonces fue practicada por naturales y extranjeros. Las crónicas llamaban al contrabando trato ilícito, fueron las perlas el primer producto traficado en el siglo XVI y luego reemplazado por

el de esclavos (González, 2005). Sin embargo, el contrabando no hacía parte de las formas de organización económica, política y social de los indígenas. Sus prácticas económicas estaban asociadas principalmente a la pesca marina, la recolección de conchas y perlas, la casa en menor escala, a la producción de maíz, la alfarería y los tejidos. Es a partir de estas actividades, y no de las del contrabando, que los wayúu generaron relaciones de tipo comercial e intercambios con otras culturas cercanas, como la de los Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta y otras ubicadas en islas del Caribe (González, 2008; Ardila, 1990).

A principios del siglo XVII en el territorio wayúu se entablaron relaciones comerciales hostiles ante la corona española entre indígenas y grupos foráneos. La lucha entre potencias europeas en la cuales se vieron envueltos nativos, tuvo como objetivo principal alcanzar la supremacía en el Caribe. La participación del contrabando con perlas, el palo de Brasil, la sal y el ganado, hizo posible la obtención de armas de fuego y fortaleció la capacidad de resistencia de los wayúu frente a los reiterados intentos de colonización europea. De hecho, los intereses europeos incidieron de manera fuerte en los cambios económicos y sociales que caracterizan a la sociedad wayúu contemporánea (Guerra, 2002).

De esta manera, La Guajira es hoy un territorio donde el contrabando se afianzó desde el siglo XVII, tiempo en el que la península fue frecuentada por traficantes franceses, ingleses, italianos y holandeses, que hacían más difícil la economía de españoles y alemanes que se disputaban el control de la región. A ello se sumaron tiempo después, los contrabandistas de electrodomésticos, licores, alimentos y objetos de lujo que encontraron en la Guajira un puerto seguro de comercio. En épocas recientes, los negociantes de armas y de drogas han intentado asentar-

se en estas tierras para tomar ventaja de su posición geográfica que es estratégica para el comercio internacional (Ardila, 1990; Guerra, 2007). Así puede decirse que para los habitantes de la Guajira, el contrabando se convirtió desde finales del siglo XVIII en una actividad socioeconómica cotidiana. Criollos y wayúu, grupos antagónicos, compartían el mismo interés por el contrabando, en efecto, una referencia histórica es la alianza que hacen en la Guerra de los Mil Días (1899-1901), cuando los criollos rihacheros tomaron partido y defendieron el comercio de los aborígenes (González, 2005).

El contrabando ha sido uno de los referentes más reiterativos en las descripciones de los wayúu; para el antropólogo Perrin (1994) es más interesante mostrar a la comunidad con una visión que va más allá de los referentes con los que comúnmente se les asocia: "...indígenas de camión, contrabandistas, no tienen nada en la cabeza" (p. 25). No obstante, los wayúu se refieren al contrabando como un comercio tradicional y consideran tener derecho propio sobre este, razón por la que no conciben la palabra "ilegalidad" para referirse al contrabando. De ahí que prefieran definirlo como una forma tradicional económica y casi exclusiva de la Guajira, en donde se intercambian productos como alimentos, ropa, textiles, electrodomésticos, licor y cigarrillos, entre otros (González, 2008; entrevista 1, 2009). Así, la actividad del contrabando se legitima al interior de la cultura local, a través del argumento de la costumbre y la historia (González, 2008; Ramírez, 2004; Entrevista 1, 2009; Entrevista 2, 2009).

Acerca de la relación del contrabando y la masacre de Bahía Portete, existen muchas versiones consignadas en informes oficiales que la evidencia. La Defensoría del Pueblo, por ejemplo, en un informe inicial sostiene que los puertos sobre el Caribe colombiano en la Alta Guajira han sido controlados históricamente por

los indígenas wayúu, lo que generó que algunas castas se fortalecieran económicamente y se presentaran los primeros conflictos. Según un informe inicial de la defensoría de pueblo estos conflictos derivaron en guerras pactadas y finiquitadas con la intervención de los palabreros. Ante esta situación, el informe sostiene que contrabandistas y narcotraficantes decidieron recurrir a las AUC con el propósito de disputar a los indígenas este control y obtener de ellos protección en esta región desde el 2002 (Defensoría del Pueblo, 2004-2009). A estas afirmaciones responde el Informe de los Alaulayuu de Portete víctimas de la masacre del 18 de abril de 2004:

Es cierto que las castas que se vincularon a los puertos se fortalecieron económicamente, incluso algunas ya que eran fuertes económicamente desde antes, pero es totalmente falso que de esto se derivaran guerras wayúu que fueron pactadas entre palabreros y por lo cual los contrabandistas acudieron a las AUC. Nunca ha habido guerras por este motivo en toda la Alta Guajira, nunca han los palabreros [...] sellado una guerra por estos motivos y tampoco es cierto que los contrabandistas llamaron a las AUC para disputarles los puertos a los wayúu. Han sido las cabezas wayúu que controlan los puertos desde hace años, los mismos que están aliados con contrabandistas y narcotráfico, quienes han llamado a las AUC. Señores se trata de una alianza entre wayúu que participan de actividades ilegales aliados con las AUC para desalojar a los wayúu tradicionales y oriundos de este territorio y ejercer así conjuntamente el control territorial total (Informe de los Alaulayuu de Portete víctimas de la masacre, 2004).

Para algunas víctimas, la versión que ve la masacre como resultado de la disputa del narcotráfico por el control del puerto no corresponde a la realidad, ya que desde hace décadas el negocio del narcotráfico ha existido en la región “Los

wayúu convivieron con este negocio y nunca pasó nada, los narcotraficantes se dedicaban a lo suyo y los wayúu a lo de ellos, al pastoreo, la pesca [...] de haber sido así el narcotráfico tendría que asesinar a todas las comunidades por donde pasa” (Entrevista 2, 2009). Otra versión que niegan los wayúu es que se hayan organizado para enfrentar a los paramilitares. A su vez niegan la versión de una guerra interclánica, ya que para ellos hay un interés en que proyectos como el Cerrejón, el ecoturismo y la construcción de una base militar norteamericana se lleven a cabo en esta zona (Entrevista 1 2009; Entrevista 2, 2009; Procuraduría General de la Nación 2004-2009).

Por otro lado, la Defensoría planteó en el Informe de la visita de verificación de 2004, que los hechos se originaron por rencillas familiares por el control del negocio del contrabando, posteriormente por el negocio de la gasolina y el contrabando de estupefacientes y armas. Según esta versión, con la llegada de las AUC a Portete se desencadenó una disputa por el control de los puertos artesanales de embarque y descargue de mercancías de contrabando entre las AUC y un grupo de indígenas wayúu de diferentes castas, que al parecer habrían conformado un grupo armado denominados Cono-conitos para hacerle frente a los excesos de las AUC (Defensoría del Pueblo, 2004-2009).

En respuesta a estas afirmaciones, el Informe de los Alaulayuu de Portete, víctimas de la masacre del 18 de abril de 2004, plantea que las familias tradicionales dueñas del territorio de Portete no están vinculadas a actividades de contrabando de comercio ilícito ni a la disputa por el control de los puertos. Ellos expresan en su informe que las afirmaciones por parte de la Defensoría, institución que convocó la visita de verificación, ofendió su honra y los pone en situación de peligro, por lo cual solicitan que esa información se rectifique, ya que se trata de un informe

oficial (Informe de los Alaulayuu de Portete víctimas de la masacre, 2004).

Para algunos sectores wayúu la masacre, desplazamiento y desaparición de los indígenas implica a su vez una masacre simbólica, un desplazamiento de sus costumbres, pero al parecer no corresponde a un desaparecimiento cultural, ya que es la negación de desaparecer como pueblo lo que ha generado la construcción de discursos que les ha permitido permanecer (Entrevista 1, 2009; Entrevista 2, 2009).

LOS WAYÚU Y LA POLIRESIDENCIALIDAD: UNA FORMA DE HABITAR EL TERRITORIO

La distribución demográfica de los Wayúu en la península está íntimamente relacionada con las circunstancias ambientales y con las disposiciones económicas. Es por ello que los movimientos de la población local pueden ocurrir simultáneamente con cambios estacionales, lo que entonces demuestra el carácter poliresidencial de esta comunidad. De ahí que durante la estación seca, muchos wayúu busquen trabajo asalariado en Maracaibo o en otras ciudades o pueblos. Del mismo modo, se desplazan a otros sectores que les brinden agua y pastos, o hacer migraciones estacionales con sus rebaños hacia pozos de otros grupos con los que están relacionados por parentesco, matrimonio u otros patrones de alianza; cuando llegan las lluvias, un gran número de ellos retornan a sus rancherías para continuar con el desarrollo de sus actividades habituales de pastoreo (Ardila, 1990; CNRR, 2009; Guerra, 2007; González, 2005).

Las migraciones temporales están también relacionadas con el fallecimiento de un miembro del apushi (matrilinaje materno), o se dan en el contexto de una guerra interétnica, en donde se busca escapar de los enemigos. De hecho, en la mayoría de veces no todos los ocu-

pantes de una vivienda se marchan y esto entonces implica la circulación de algunos miembros de un grupo familiar a lugares diferentes de la península, ya que permanecen en este lugar algunas semanas o meses y siempre retornan a la península; nunca abandonan definitivamente la vivienda (Ardila, 1990). Por consiguiente, estas prácticas migratorias han sido definidas como nomadismo o semi-nomadismo, conceptos aplicados algunas veces de modo interesado y en función del despojo de tierras (Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000; Entrevista 1, 2009).

Aunque la movilidad geográfica -poliresidencial- es una cuestión identitaria para los wayúu, la comunidad se ha apartado de esta práctica por temor a encontrarse con los grupos armados en sus viajes o de regresar a sus rancherías y hallarlas destruidas o habitadas por delincuentes. Los desplazados de las regiones aledañas a Bahía Portete aún soportan amenazas por parte de los grupos "rearmados" de las autodefensas que continúan en la zona por lo que temen transitar por la región (CNRR, 2009).

Así, el desplazamiento forzado, se ha constituido en la herramienta más efectiva para la consolidación de intereses políticos, y de proyectos económicos, detrás de los cuales está la estrategia de grupos paramilitares, responsables de miles de ejecuciones extrajudiciales, masacres, desapariciones forzadas, y que han actuado bajo la complicidad y anuencia de diversos órganos del Estado y de narcotraficantes, con el objetivo de lograr la expansión de su control social y político, en todo el territorio nacional (Gutiérrez, 2007).

La lucha histórica de los pueblos indígenas ha sido esencialmente territorial y cultural y se ha prolongado hasta nuestros días. El pueblo wayúu, víctima de la masacre, entiende el desplazamiento al cual fue forzado como el despojo de

su territorio. La violencia con la que se atacó el legado cultural wayúu revivió la memoria de un pasado doloroso, que remite a memorias no resueltas de crímenes anteriores que nunca fueron saldados y a deudas históricas encarnadas en la conquista europea, el proceso de esclavización, el despojo de tierras en la Colonia y en otros eventos de violencia masiva (Espinosa, 2007).

CONCLUSIONES

En una sociedad con esquemas tan marcados por el racionalismo occidental, cualquier forma de realidad que no encaje dentro de sus cánones tiene muy pocas oportunidades de ser comprendida y validada como tal. No solo las comunidades nativas, sino también culturas minoritarias (cohesionadas no necesariamente por un origen geográfico) son con facilidad relegadas y ubicadas en los márgenes del pensamiento logocentrista de la ciencia moderna. La mirada occidental ha invisibilizado otros procesos de desarrollo propios de otras culturas y a su vez ha hecho de su historia un proceso único e indiferente a los demás procesos. Sin que esto quiera decir que no se hayan realizado estudios que han revalorado la diversidad y la complejidad del mundo indígena. Cuando los métodos de análisis propios de cada disciplina y las miradas cotidianas se limitan, la realidad se somete a ser leída e interpretada a través de juicios de valores opuestos, que representarían lo bueno y lo malo.

A manera de conclusión, queremos hacer la siguiente reflexión y dejar así planteadas algunas inquietudes que provoquen el análisis alrededor de lo que podríamos llamar resistencia al mundo indígena. Parte de esta resistencia es no comprender que desde el universo cultural indígena, el movimiento representa avance, así bajo esta lógica diferenciada, los amorúa y los wayúu se mueven a

través de sus conocimientos hacia sus objetivos, van tras ellos; tienen claras las rutas que les lleva a encontrar aquello que buscan, no es un camino al azar como se suele pensar, así como el que la itinerancia vaya en detrimento del bienestar. Esta visión ubica la estabilidad como un sinónimo de avance y progreso, excluyendo así el sentido de desarrollo que aguarda la itinerancia como manera de habitar un territorio. Es evidente que moverse tiene una connotación negativa, de no progreso y subdesarrollo, es así como no estabilidad de residencia se critica, se juzga y se atraviesa con la categoría del bienestar. El no asentarse en un solo lugar sino por el contrario moverse, es incluso en la sociedad mayoritaria estigmatizado y normalizado.

En términos generales, la itinerancia es una característica esencial de lo indígena. Su legado histórico contiene relatos de largos recorridos por vastas zonas que han sido testigos de la vida de estos pueblos. La movilidad es una de las características que une a las etnias, si no en el presente, sí en el pasado. Tanto para los wayúu y tal vez en mayor medida para los amorúa, este rasgo cultural que los identifica, es a su vez la característica por la cual han sido marginados. Sin embargo, esta característica está tan arraigada en ambos pueblos, que a pesar de los múltiples intentos por sosegarla, ha permanecido perpetuándose en cada generación, que ve en el movimiento el avance de la vida misma.

Paralelamente a la itinerancia, las formas de organización social, el contrabando visto como una forma de economía tradicional y el ser guerrero bajo códigos de honor, son rasgos esenciales del pueblo wayúu que paradójicamente han sido utilizados para construir una imagen negativa de esta cultura. Esta interpretación se convierte en la desconstrucción de lo indígena a partir de estereotipos que deja como resultado la

simplificación de rasgos culturales, que luego es generalizada y reproducida por y en la sociedad mayoritaria.

El marco jurídico de la Constitución de 1991 en donde el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana (Artículo 7 de la Constitución Política de Colombia, 2010), se intentó reconocer y otorgarles a las comunidades indígenas autonomía para que puedan ejercer sus derechos fundamentales y reclamar protección ante el Estado. A su vez, al estipular la protección de la diversidad étnica y cultural, el artículo 7 de la Constitución estableció el estatus especial para las comunidades indígenas (Semper, 2006) y reconoció un sujeto distinto al sujeto individual: el sujeto colectivo. Sin embargo, este avance de la Constitución de 1991 no ha logrado garantizar los derechos de los pueblos indígenas y estamos más lejos de comprender y respetar la cosmovisión de las comunidades étnicas. Las comunidades indígenas, como portadores de una cultura diferente, se sienten distintos y ante esto no pueden ser tratados aplicando los mismos principios que para el sujeto individual (Sánchez, 1994).

Y finalmente como lo expresa Martínez:

Estamos acostumbrados a indagar en una sola dirección: aquella que nos señala desde el único criterio de realidad en que nos movemos cotidianamente, que es el producto de las convenciones científicas tradicionales. Pero... ¿es la realidad que conocemos la única posible? ¿Es la realidad que conocemos tal cual la vivimos y la entendemos? ¿Hay algo más allá de lo que estamos habituados a percibir? La ciencia en general no admite la posibilidad de discutir la posibilidad de que existan hechos o fenómenos que no se encuadren en su visión del mundo y esta es una gran falencia de la perspectiva occidental (Martínez Sarasola, 2008, p. 10).

REFERENCIAS

- Ardila, G. (1990a). *Introducción. En La Guajira*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ardila, G. (1990b). *Los Wayúu hombres del desierto. En La Guajira*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bergallo, G. (2004). *Danza en el viento ntonaxac memoria y resistencia qom (toba)*. El Chaco: Subsecretaría de Cultura de la Provincia del Chaco.
- Comisión de Reparación y Reconciliación-CNRR. (2009). *Documento de análisis de las actividades adelantadas por el área de Reconciliación con la comunidad Wayúu en la ranchería "Pakimana" de la Península de la Guajira*. CNRR, 1-32.
- Daza, Villar, V. (2002). *Guajira, memoria visual*. Riohacha: Banco de la República-Área Cultural.
- Espinosa, M. (2007). Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia. *Revista Antípoda*, 5, 53-73.
- González, F. (2005). *La colonia. En Cultura y Sociedad Criolla de la Guajira*. Riohacha: Gobernación de la Guajira.
- González, S. (2008). *Pasado y presente del contrabando en La Guajira aproximaciones al fenómeno de ilegalidad en la región*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Guerra, W. (2002). *La disputa y la palabra, la ley en la sociedad Wayúu*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Guerra, W. (2007). *Estudio sobre el desarrollo de la zona de integración fronteriza entre el departamento de la Guajira en Colombia y el estado de Zulia en Venezuela: antecedentes e identificación de temas y proyectos prioritarios*. Recuperado febrero 18 de 2010, de http://www.ocaribe.org/docs/2009030644_estudio_zif_guajira_venezuela.pdf
- Gutiérrez, S. (2007). *El Desplazamiento Interno en Colombia: Una Tragedia humanitaria, Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo*. Recuperado Enero 25 de 2010 de <http://www.colectivodeabogados.org/EL-DESPLAZAMIENTO-INTERNO-EN>
- Gross, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH.
- Hall, S. (2003). *Cuestiones de la identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Larraín, J. (1994). La identidad latinoamericana. Teoría e historia, *Estudios públicos* 55, 31-64.
- Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. (2000) *La sociedad llanera y de colonización. En Geografía Humana de Colombia. Región Orinoquia (Tomo III Volumen 1)* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Martínez, C. (2008). Realidad, mundo invisible y chamanismo una mirada desde la cosmovisión indígena. En *Revisión* 32 (2), 1-14.

Ministerio de Cultura en convenio con la Fundación Etnollano. (2013). Proyecto Memoria Indígena Amorúa.

Perrin, M. (1980). *El camino de los indios muertos mitos y símbolos guajiros*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Perrin, M. (1994). *Entrevista con Michel Perrin: Viajes de las almas, prácticas del sueño, Juan Moreno Blanco*. *Revista Huella*, 41, 19-27.

Ramírez, K. (2007). *Desde del desierto: notas sobre paramilitares y violencia en territorio Wayúu de la media Guajira*. Maicao: Cabildo Wayúu Nónuna de Campamento.

Sánchez, E. (1994). *Los derechos indígenas en las constituciones de Colombia y Ecuador. En Constitución y derechos indígenas*. México D.F: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Todorov, T. (2008). *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI editores.

Universidad Nacional de Colombia-Sede Amazonia-CONPES. (2011). *Propuesta documento Conpes indígena para la amazonia colombiana*. Bogotá: Fonade – Universidad Nacional- sede Amazonia.

Wright, P.G. (2001). *El Chaco en Buenos Aires. Entre la identidad y el desplazamiento Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXVI*. Buenos Aires. Recuperado de <http://www.saantropologia.com.ar/relacionescoleccion/26%20-%202001/6-Wright%20L.pdf>

Informes y archivos

Defensoría del Pueblo. (2004-2009). Archivo Bahía Portete.

Procuraduría General de la Nación. (2004 - 2009). Archivo Procuraduría Preventiva de Derechos Humanos.

Organización indígena Wayúumunsurat. (2004). Archivo Bahía Portete.

Entrevistas

Entrevista 1. Antonia. (18 de julio, 2009).

Entrevista 2. Sofía. (24 de julio, 2009).

Entrevista 3. Weilder Guerra. (17 de febrero, 2010).

Entrevista Líder Amorúa (2013).

Informe de los Alaulayuu de Portete. (Junio, 2004). Informe de los Alaulayuu de Portete víctimas de la masacre del 18 de abril de 2004

Notas de campo comunidad Guáripa Fanny E. Torres Mora. (2013). Proyecto Memoria Indígena Amorúa.

Sitios web consultados

El tiempo. (2004). Alta Guajira está en pie de guerra. Bogotá. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/cronologico?a=2004&pagina=23&m=05&d=22>

Etnias de Colombia org. (2006). La cosmogonía Wayúu y la masacre. Recuperado de http://etniasdecolombia.org/periodico_detalle.asp?cid=1807

Geoactivismo. Recuperado de <http://geoactivismo.org/2012/01/13/los-pueblos-y-sus-territorios/amorua/>

La Silla Vacía- Camila Osorio. (2010) Las mujeres de Bahía Portete: entre la memoria del pasado y la reinención del presente. Recuperado de <http://lasillavacia.com/historia/17970>

Organización Nacional Indígena de Colombia- ONIC. Recuperado de <http://cms.onic.org.co/pueblos-indigenas/a-b/amorua/>

Presidencia de la Republica. Recuperado de <http://web.presidencia.gov.co/sp/2008/noviembre/02/06022008.html>

Sitio Web oficial de Uribía. Recuperado de <http://www.uribia-laguajira.gov.co/index.shtml>