

WOUMAINPA'A - Nuestro Territorio

**ANÁLISIS SOBRE EL TERRITORIO WAYÚU PARA LA FORMULACIÓN DE
UN PROYECTO DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL**



FRANCY LORAINÉ CASALLAS CURREA

ASESOR: MIGUEL URRÁ CANALES

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS DE AQUINO

SOCIOLOGÍA

BOGOTÁ

2019

AGRADECIMIENTOS

A mi papá por su lucha incesante en las carreteras de la Colombia viva. Por enseñarme con historias y relatos la verdadera historia del país, por mostrarme en sus viajes la realidad social que se encontraba tan lejos de casa. A él, quien sin darse cuenta y con sus manos limpias sembró en mí un amor infinito y soñador por construir un país mejor.

A mi mamá por su honestidad y su perrenque como mujer, por sus madrugadas y traspasadas trabajando, por nunca rendirse y ser incondicional en mis llantos, triunfos y alegrías. Por ser esa mujer y madre que brinda un amor y apoyo determinante.

A mi hermana July Fernanda por sus consejos con rabia pero con amor, por sus caricias y palabras de apoyo. A Hugo mi colega eterno, por sus besos que me llenan de amor, a Jefferson por su presencia y demostrar que el amor siempre es incondicional y fraternal. A ellos tres les debo mi forma de actuar y pensar. LOS AMO.

A mis sobrinos David y Salomé por esa llegada inesperada que cambio rotundamente mi paciencia y serenidad ante la vida, por cada sonrisa y grito y por supuesto por decirme mamá.

A Hugo Alejandro por su amor y apoyo desinteresado lleno de debates y discusiones académicas.

A mis amigas Luisa y Yira, por esas noches y tardes llenas de tinto, risas, chisme y estrés. A ellas que son cómplices de este escrito y sacrificio.

A mi asesor Miguel Urra Canales por su tiempo, apoyo y dedicación, siempre respetando mis ideas.

A todos las y los indígenas de Colombia, en especial a los Wayúu que me abrieron sus puertas y su corazón para ser real este documento. Sin olvidar a Rafael Mercado Epinayúu que puso sus manos por mi tranquilidad y confianza en el trabajo de campo.

DEDICATORIA

A mis padres

Hugo Rafael Casallas Novoa

Doris Stella Currea Becerra

Quienes cultivaron en silencio este sentir.

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN.....	5
Palabras Claves	5
ABSTRACT.....	5
Keywords	5
WOUMAINPA’A (Nuestro Territorio)	¡Error! Marcador no definido.
INTRODUCCIÓN Y JUSTIFICACIÓN	6
DISCUSIÓN TEORICA Y ENFOQUE.	12
Derechos Especiales Un Campo De Lucha	12
CONTEXTUALIZACIÓN.....	21
PRIMER ACERCAMIENTO A WOUMAINPA’ A (Nuestro Territorio).....	31
CONCLUSIONES.....	47
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	49

RESUMEN

El pueblo indígena Wayúu, como los demás pueblos indígenas en Colombia y América Latina se ha movido históricamente bajo la protesta social, donde luchas por la tierra y por el territorio en diferentes partes de América Latina, son luchas contra la herencia colonialista y capitalista.

El territorio como derecho especial en los pueblos indígenas, trasciende la propiedad privada, manifestándose como un derecho a la vida, a la libertad, a la paz, a lo ancestral y a la libertad de expresión. En consecuencia, hoy se está evidenciando que los derechos humanos se enmarcan bajo un espacio complejo, donde se entienden como el fin de un momento histórico y no como el proceso permanente de lucha y reivindicación que ha impulsado las minorías étnicas como pueblos indígenas.

Palabras Claves

Indígenas, Territorio, Derechos Humanos, Derechos Especiales, Lucha, Vida y Hegemonía.

ABSTRACT

The indigenous Wayúu people, like the other indigenous peoples in Colombia and Latin America, have historically moved under social protest, where they fight for land and for territory in different parts of Latin America, they are struggles against the colonialist and capitalist legacy.

The territory as a special right in indigenous peoples, private property, the right to life, freedom, peace, the ancestral and freedom of expression. In this case, today it is evident that human rights are framed in a complex space, where they are understood as the end of a historical moment and not as the process of permanent struggle and ethnic minorities have been promoted as indigenous peoples.

Keywords

Indigenous, Territory, Human Rights, Special Rights, Struggle, Life and Hegemony.

WOUMAINPA'A - Nuestro Territorio

ANÁLISIS SOBRE EL TERRITORIO WAYÚU PARA LA FORMULACIÓN DE UN PROYECTO DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL

INTRODUCCIÓN Y JUSTIFICACIÓN

Actualmente la crisis de los territorios ancestrales constituye una de las grandes cuestiones en la agenda de los problemas internacionales (Zuñiga, 2006, pág. 3). Esto se debe a causas de exploración y explotación de los recursos naturales, que no solo genera degradación impulsiva del territorio, sino descompone rápidamente la población debido a las afectaciones sociales que esto genera.

Uno de los grandes responsables según documentos e investigaciones académicas, ha sido el modelo de desarrollo propuesto por el neoliberalismo que se ha encargado de entender y generar una universalización de la vida y los derechos de los sujetos dejando atrás otras cosmovisiones, en este caso la de los pueblos indígenas.

Sin embargo, mientras crecen estas violaciones territoriales, al tiempo crece un debate sobre la conservación y protección de las distintas interpretaciones del desarrollo potenciadas desde el ámbito internacional para finiquitar y atacar esas causas que generan desigualdad social con pobreza extrema.

En ese sentido, gran parte de esos trabajos y proyectos conservacionistas y que trabajan en pro del desarrollo de los territorios en escenarios de conflicto, son y han sido apoyadas y soportadas en el marco de la Cooperación Internacional para el Desarrollo (CID), como política exterior de países del norte a países del sur. La CID, entendida como una herramienta de progreso social y económico dentro de las geografías menos

desarrolladas, se enmarcan en ayudas mutuas desde los Estados, pero han ignorado la protección y promoción de los derechos humanos que siempre quedan en un segundo plano (Restrepo, 2012, pág. 2).

En Colombia, desde la Guajira hasta la Amazonia, tanto en la urbe como en zonas rurales, diversas comunidades, organizaciones y movimientos sociales se han manifestado en contra de la explotación de los recursos naturales y en pro del derecho al territorio. Estas actividades extractivas no son un secreto ni es un tema nuevo en el país, ni mucho menos es un fenómeno que está netamente especializado al desarrollo de los territorios indígenas, como lo han mostrado las famosas economías desarrollistas.

El concepto de desarrollo en esta introducción lo tomamos como ese fenómeno propio de la post-guerra, el cual ha sido la raíz cuando se declaran violaciones a territorios indígenas. De hecho, el economista Adam Smith (Escocia 1723 – 1790) hasta los años treinta, el discurso político articulador del proceso era el del “progreso”, que se refería primariamente a la adopción de tecnologías y mecanismos de producción, pero en la post guerra, el desarrollo aparece como un concepto político y se articula a la acción colectiva con ideas de crecimiento económico con una mirada a la supervivencia del sistema (Baracaldo, 2015, pág. 7).

Seguido a esto, es importante tener en cuenta que los planteamientos e investigaciones académicas dan cuenta de la lucha y reivindicación histórica que han tenido los pueblos indígenas en Colombia y en toda Latinoamérica, exigiendo respeto y conciencia ambiental, desde lo local hasta lo internacional para su conservación. Sin embargo, el modo en que se han llevado a cabo algunas medidas conservacionistas, que responden exclusivamente a una concepción occidental del medio ambiente y de su protección, han generado conflictos y violaciones a los pueblos indígenas en Latinoamérica (Zuñiga, 2006, pág. 2), ya que no tienen en cuenta las concepciones propias de los pueblos indígenas sino ha sido una cuestión más globalizada para la internacionalización de la economía, la cultura y la política.

Sin olvidar, que desde la conquista se evidencian actos de explotación territorial y de recursos naturales, especialmente de productos, como: el oro y la plata, que fueron el motor en momentos claves de acumulación de riqueza y capital (Mendoza, 2012, pág.

5), pasando a los años 70 a la explotación de minerales que yacen de subsuelos como: petróleo, plata, níquel, platino, esmeraldas y cobre; y adicionalmente se ha incrementado la explotación de recursos energéticos como el carbón, principalmente en el departamento de la Guajira con la mina del cerrejón que tiene presencia en el territorio desde los 70's.

Ciertamente, estas actividades extractivas no han cesado, aunque se presenten demandas desde las comunidades por los efectos negativos socio-ambientales que han venido dejando la llegada de grandes multinacionales, quienes han causado un gran impacto ambiental y un desasosiego social y cultural.

Analizar estos problemas de territorio y ambiente, nos lleva a consideraciones pertinentes frente a esta lucha indigenista, estos pueblos llevan años luchando porque se les reconozca su derecho a poseer, administrar y labrar sus tierras, territorios y recursos tradicionales. Es decir, que esto va ligado a temas de derechos humanos, derecho especial indígena y derecho al territorio indígena, donde se han articulado formas legales y extralegales de acción colectiva.

Un indicador de esa resistencia para tiempos recientes es su visibilidad en la protesta social, así las luchas protagonizadas por comunidades indígenas en el país que han sido registradas en la base de datos de luchas sociales del CINEP (Archila & Garcia, 2015, pág. 26) durante el periodo comprendido entre 1975 y 2015, demuestran que el departamento del Cauca ha tenido mayor participación política y de protesta en el país a comparación del departamento de la Guajira que presenta el 10% de participación político-social.

Pero es denotar que los Wayúu también han tenido una histórica tradición de lucha para defender su territorio. Su ubicación periférica, su desconexión histórica con dinámicas político administrativas de los gobiernos centrales y sus estrechos vínculos comerciales con el caribe y el surgimiento sucesivo de bonanzas ilegales, han sido causas y efectos de la lucha territorial indigenista con una cultura y economía fuerte de ilegalidad (Trejos, 2016, pág. 7).

Los documentos analizados para sustentar este diagnóstico, sostienen, que históricamente la Guajira ha mantenido más vínculos económicos con el Caribe y Venezuela que con los gobiernos centrales de Colombia, lo cual ha generado en la práctica que los guajiros se muevan entre distintas culturas, soberanías y legislaciones, especialmente las normas de costumbres propias de los Wayúu de la alta Guajira. Lo anterior sumado a la exclusión social, política y económica por parte del resto del país, ha producido que el Estado y sus instituciones sean percibidos como ilegítimos, es decir, carentes de autoridad (Trejos, 2016, pág. 8).

De modo similar, argumentan que las acciones de resistencia, han sido la reivindicación de derechos, especialmente el derecho a la vida, la integridad, la libertad y al territorio; lo que ratifica que los pueblos originarios no son víctimas pasivas de la violencia (Archila & Garcia, 2015, pág. 27), sino víctimas activas, puesto que la movilización indigenista es muestra de ello.

El movimiento colombiano indígena, está organizado con una fuerte presencia política a nivel local y nacional y con redes en todos los sectores sociales. Su lucha y sus reivindicaciones gozan de una elevada visibilidad, que para algunos investigadores, es consecuencia de la existencia de constituciones multiculturales en América Latina (Van Cott, 2000), lo que no necesariamente explica su larga historia de movilizaciones y fuerte presencia en la política nacional, al menos durante algún tiempo (Samir, 2009, pág. 9).

En este recuento es evidente que las luchas se encierran en protestas en pro de: servicios públicos y vías, servicios sociales como la salud y la educación, y la movilización ambiental frente a consultas previas tanto en proyectos extractivos como en la ejecución de obras de infraestructura o de turismo que afectan su existencia.

Cabe resaltar que, debido al conflicto armado y la disputa territorial, la lucha a favor de sus derechos la asemejan a rebelión o terrorismo, de tal modo que las autoridades judiciales colombianas enjuician a los líderes indígenas como si el ejercicio de sus derechos constituyera un delito (Anaya, 2009 citado por Samir, 2009).

Todos los hechos que ha dejado el conflicto armado y la llegada de multinacionales que se han apoderado del territorio, se manifiestan en: asesinatos de líderes, señalamientos, desplazamiento de las comunidades, pérdida de cultivos y bienes, reclutamiento de jóvenes, masacres, amenazas, torturas, desapariciones forzadas, bombardeos a viviendas y bienes comunitarios; todo esto constituye violación de derechos humanos y al derecho internacional humanitario que permanecen en la impunidad.

Como se puede observar, los pueblos indígenas de Colombia aparecen como actores sociales y políticos que ponen en juego su cultura mientras construyen memorias, que son otras formas de resistir (Archila & Garcia, 2015, pág. 28), enfrentados a un modelo económico establecido que ha venido desmovilizándolos a través del gobierno y sus políticas, cuando estos tratan de terminarlo o regularlo; se ha naturalizado en el país, el saqueo, la ilegalidad, el contrabando, la violación y explotación por parte de los grupos que controlan políticamente el territorio. Esta aproximación evidencia el genocidio sistemático y la violación a derechos humanos, sin embargo, a pesar del reconocimiento internacional y nacional, los pueblos indígenas continúan soportando los impactos negativos del neoliberalismo.

Es evidente en investigaciones anteriores y en este diagnóstico, que los pueblos indígenas tienen un control reducido de los recursos naturales ubicados en las tierras que tradicionalmente han habitado, lo que no es más sino el desconocimiento del derecho al territorio. Como bien lo manifiesta el historiador Mauricio Archila (2015), los indígenas en Colombia poseen una larga memoria de lucha y resistencia a la violencia y sus diversas formas de opresión y represión.

Incluso, el pueblo Wayúu hace referencia a la larga lucha contra los colonialismos viejos y nuevos; a causa de engaño, calumnia e ignorancia a manos de una civilización de explotadores, usureros, y ladrones, quienes han desterrado de las llanuras y las selvas a nuestros ancestros, hermanos e hijos, a quienes los han alcoholizado para poderlos despojar de sus hogares, cultivos y tierras (Archila & Garcia, 2015, pág. 30).

Por lo tanto, el presente documento pretende analizar de la mano de los derechos humanos y el derecho especial indígena, la violación al derecho al territorio, que

configura un diagnóstico para la construcción de una propuesta de cooperación internacional para el desarrollo.

El diagnóstico territorial se sustentará bajo teorías y análisis sociológicos que darán respuesta a la ruta de investigación, la cual estará orientado como objetivo principal a implementarse con el pueblo indígena Wayúu del departamento de la Guajira Colombia.

Teniendo en cuenta el carácter socio-político que se imparte en el análisis, la construcción se da a partir de metodologías cualitativas como: cartografía social, entrevistas semiestructuradas y a profundidad, en conjunto con sustento documental de los principales instrumentos de los derechos especiales sobre el territorio indígena.

Este trabajo es la recopilación de las incesantes preguntas que se arrojaban en la mesa cuando se hablaba de pueblos indígenas en Colombia. Teniendo en cuenta las arduas y complejas palabras que han leído anteriormente sobre la situación y la calidad de vida de nuestras etnias, nos hemos dirigido de manera muy respetable y admirable al departamento de la Guajira por su densidad demográfica y su fuerza como etnia indígena, quien ha demarcado una evolución y transformación de la vida humana.

En vista de que, el departamento ha atravesado históricamente por procesos de violaciones a los derechos humanos y al ambiente, es justo parar allí, y tomarse un tiempo más para evidenciar cuál ha sido y cuál sigue siendo realmente la situación social, política, económica y cultural de esta región. No son un secreto estas realidades, son hechos noticiosos que nos han acompañado en el transcurso del tiempo, pero más allá de eso, nunca se ha evidenciado un cambio estructural, pero quizá si coyuntural; la vulnerabilidad por la que atraviesan sus municipios es imaginable, pero curiosamente a partir de 1492 hemos estado todos atados a una mirada unidireccional de la verdad, se recoge un sin número de historias y memorias que después del descubrimiento se empezaron a manifestar.

Esa historia, esa lucha, esa guerra; ha sido construida desde fuera y contada por otros sujetos que, aun así, nos siguen acogiendo con prácticas y miradas hegemónicas que han permeado siempre el diario vivir de nuestros indígenas, de nuestra Guajira inhóspita que se ha manejado por mecanismos tradicionalistas colonizados y expropiados del ser.

La Guajira más que un desierto colorido por su población luchadora e inalcanzable, es un territorio que le empieza apostar a la reconstrucción de su tejido social y empoderamiento económico propio de la población. Es evidente que hablar de “reconstrucción de tejido social” es una tarea ardua y “utópica” por el delicado trabajo que se percibe en las comunidades que han sido violentadas y victimizadas, pero queremos promover precisamente esa articulación social entre los mismos sujetos de la comunidad, porque una vez fragmentado es necesario repararlo, y esa reparación solo se logra de la mano de la comunidad, donde cada individuo aporte desde su esfera de acción, con sus prácticas cotidianas.

Es por esto, que para mí ha sido de vital importancia partir de dichos individuos abstractos, carentes de cualquier característica cualitativa, de cualquier identidad diferencial, de individuos sociales que estén en función de reconstruir el mundo desde sus realidades individuales y realidades comunales; esto, de la calidad de vida más que un ejercicio humanitario sostenible y sustentable, es un ejercicio colectivo que obedece y responde a la inminente disminución de la transmisión de sus costumbres y tradiciones y a la consideración de que justamente los espacios de socialización en el territorio e intercambio constituyen contextos privilegiados para el desarrollo de estrategias de revitalización de las mismas.

Por eso el ejercicio es colectivo, todos debemos comprometernos con la construcción de una nación pluricultural y multicultural, donde las voces de los indígenas, se escuchen, se empleen y se promuevan nuevas posibilidades ante un mundo economicista donde priman nuestros sistemas productivos pre-capitalistas.

DISCUSIÓN TEORICA Y ENFOQUE.

Derechos Especiales Un Campo De Lucha

En las ciencias sociales abundan investigaciones y documentos académicos que dan cuenta de las innumerables resistencias y obstáculos institucionales, simbólicos, sociales, culturales y políticos; que parten del planteamiento sistema mundo-capitalista,

colonial-decolonial; que se han mantenido en la historia invisible de la sociología hegemónica de la modernidad. Esto no solo se nutre de la lucha teórica, sino de una lucha práctica que han venido adelantando los propios pueblos indígenas, como muestra de una política de liberación autónoma, con justicia, dignidad, democracia y libertad que abraza sus derechos.

Dicho punto de partida, nos aboca a esclarecer ¿Cómo?, ¿Cuándo? y ¿Por qué los indígenas poseen derechos especiales?, preguntas que no se pueden desarrollar en una introducción, puesto que es un tema grueso, pero con telarañas que se deben empezar a barrer para entender la concepción territorial del indígena, concepción que ha sido interpelada durante años en sus propios territorios.

El pueblo indígena que ha sido desintegrado desde la colonia, a partir de la lucha indígena que se desplegó desde el Departamento del Cauca por el líder indígena Quintín Lame y desarrolladas con alta presencia en la Sierra Nevada de Santa Marta, Caldas, Huila y Tolima.

Posteriormente, en los años 60's las comunidades indígenas fueron unas de las impulsoras junto con organizaciones campesinas y el gobierno colombiano en la creación de una organización llamada Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), ya que desde el marco normativo no había un reconocimiento ni una representación para los pueblos indígenas en Colombia, su único reconocimiento en términos jurídicos era la ley 89 de 1890 (Albarracin, 2019). “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” (Delgado O. , S.F) pasaban a tener derecho a la propiedad de una “porción suficiente” de las tierras del resguardo al cual pertenecían, pero quedaba prohibido enajenarlas por el lapso de cinco años. Tenían, además, la obligación de “construir habitaciones y emprender trabajos de agricultura” en esas tierras (art. 6) (Figuerola, 2016, pág. 47).

La ley 89, en otras palabras, marcó un giro en el tratamiento de los indígenas: la política oficial indigenista colombiana, que hasta entonces incluía la extinción de los resguardos, pasó a regular su parcial manutención, no por protección o reconocimiento de los derechos de los indígenas, sino como un dispositivo de contención de la vida salvaje

mientras se trataba su civilización por medio de los territorios de misiones (Figuerola, 2016, pág. 47).

Sin embargo, ese camino de la civilización era como lo describiría Rousseau,

así llega el buen salvaje al estado de sociedad, sociedad que no puede ser sino acuerdo tácito de voluntades, un contrato, un pacto que genera obligaciones exigibles jurídicamente. No hay más remedio para la espontaneidad del buen salvaje que el derecho entendido al modo liberal, como un orden coactivo, que hace previsible el futuro y tiene la suficiente fuerza para hacer cumplir las promesas y pactos (Bobadilla, 2013, pág. 206).

Es decir, el indígena seguiría atrapado en la zona crepuscular entre el buen salvaje y el hombre civilizado.

O como lo diría el sociólogo, filósofo y economista Karl Marx,

“el miembro de la sociedad civil, el hombre no político, aparece necesariamente como el hombre natural. *Los droits del l’homme aparecen como droits naturels* (...). Mientras el hombre político solo es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona alegórica, moral. El hombre real solo es reconocido bajo la forma del individuo egoísta...”. (Marx, 2016).

El deber del Estado era conducir al indígena hasta el fin del camino, su derecho correspondiente era dejarse conducir, y el resguardo servía como un contenedor de este tránsito civilizatorio. Según las teorías desarrolladas por el filósofo inglés, John Locke, la utilización era la manera adecuadamente civilizada de relacionarse con la naturaleza, contraponiéndose al desperdicio de las tierras habitadas por los salvajes (Figuerola, 2016, pág. 47).

No obstante, esta herramienta dio la base a otras formas de organización en el Cauca,

“donde se pregonaba el derecho a sus tierras ancestrales como identidad cultural, llamado el CRIC, el Consejo Regional Indígena del Cauca y a su vez, en 1980-1982, nace la ONIC, Organización Nacional Indígena de Colombia, la cual les

permite un proceso organizativo político muy fuerte a partir de tres elementos: unidad, territorio – tierra y cultura (Albarracin, 2019).

De ahí, que hacia los años 70's algunos indígenas manifestaron que el trabajo realizado por el CRIC no daba cuenta de las particularidades de las causas indígenas, en cuanto a las necesidades de la comunidad se refiere, por lo que se creó en 1980 una nueva organización -la Asociación Indígena del Sur Occidente (AISO)- que posteriormente va a cambiar su nombre por Autoridad Indígena de Colombia (AICO).

Por su parte, en 1975 se realizó el “Congreso Nacional de Negros” en Bogotá, de este encuentro surge los grupos “Poblaciones Negras”, “Negritudes”, “Cultura Negra”, “Panteras Negras”, “la olla y los Musulmanes Negros en Buenaventura”; “Cimarrón en Popayán”, “Circulo de Estudios de la Población Negra Soweto en Pereira (Hernán, 2009 , pág. 192).

De acuerdo con lo mencionado hasta el momento, el gran modelo hegemónico, imperante en Latinoamérica y en Colombia, es el reflejo histórico de luchas y guerras civiles en donde se fortalece la violencia contra las comunidades étnicas, de tal manera su evidente exclusión, que han tenido, los pueblos indígenas, los afros y comunidades campesinas. Donde son muy condicionadas las políticas públicas estatales que reivindiquen la dignidad humana, que devora el modelo de desarrollo capitalista.

Todavía cabe señalar, que los tres pilares anteriores, fueron la fibra y la solidez para los indígenas cuando llega la asamblea constituyente del 91, trayendo consigo un gran avance en el reconocimiento y reivindicación de las minorías étnicas, pasando de una Constitución homogeneizadora a una que definió como ideal la riqueza de la diversidad étnica y cultural dando paso al reconocimiento de derechos básicos donde la diferencia se valore como un competente heterogéneo en el respeto de estos pueblos.

Desde el preámbulo de la constitución del 91 y el artículo 1 de la misma se incorpora el deseo del constituyente en hacer partícipes a todos los habitantes del territorio con el “objetivo de combatir las penurias económicas y sociales y las desventajas de diversos sectores, grupos o personas de la población, prestándole asistencia y protección (Hernán, 2009 , pág. 1936).

En la Asamblea Nacional Constituyente, se reconoció el carácter multiétnico y pluricultural de la nación colombiana con todas sus implicaciones en materia de derechos culturales, territoriales y educación; lejos de ser una declaración puramente étnica, el principio de diversidad étnica, y cultural es el que se proyectó el carácter democrático, participativo y pluralista de nuestra república (Andreís, 2011, pág. 114).

Es decir, que la constitución del 91 reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana (Constitución Política de Colombia, art. 7).

Consagra para estas comunidades derechos étnicos, culturales, territoriales, de autonomía y participación, tales como: la igualdad y dignidad de todas las culturas como fundamento de la identidad nacional, las diferentes lenguas que se hablan en nuestro país como lenguas oficiales en sus territorios, la educación bilingüe e intercultural para los grupos étnicos y la doble nacionalidad para los pueblos indígenas que viven en zonas de frontera (Constitución Política de Colombia, arts. 10 y 96).

Nosotros los pueblos indígenas, que nunca habíamos tenido ese reconocimiento, que siempre fuimos señalados como ciudadanos de segunda clase, como salvajes o semisalvajes, tenemos una herramienta en la nueva carta política, por lo menos en este momento hay un reconocimiento político de que somos ciudadanos con plenos derechos. Depende entonces de nosotros y también de la sociedad nacional. Porque yo tengo en mente que la nueva carta política es un compromiso no solamente con los indígenas sino con todos los colombianos, desde el presidente de la Republica, quien debe hacer velar por estos derechos que se hagan posibles los cambios fundamentales (Tomado de la sentencia c-921-07, citado por Andreís Ariel, 2011, pág.114).

Si bien es cierto se ha avanzado en la consolidación de una Colombia que reconozca los diferentes grupos étnicos desde la norma y la ley, pero, se ha fracasado en discernir el concepto de multiculturalismo, quien ha sido y será el desafío del reconocimiento al otro como concepto político que se enfrenta hoy a las sociedades democráticas, particularmente en las comunidades indígenas, afro y campesinas. Como lo diría el filósofo Charles Taylor, en “el multiculturalismo y “la política del reconocimiento”, el

desafío es endémico a las democracias liberales porque están comprometidas, en principio, con la igual representación para todos.

Así, es posible que el valor democrático liberal de la diversidad pase inadvertido por la necesidad de conservar, a lo largo del tiempo, las culturas distintas y únicas que proporcionan a cada grupo por separado una cultura y una identidad estable para ellos y para su progenie (Taylor, 1992, pág. 10).

Quiere decir que, la operatividad de la norma se ve limitada y amenazada por fenómenos propios hegemónicos de la cultura occidental y alude en la actualidad a la violencia indígena masiva, que acoge: masacres, torturas, homicidios en general, desplazamiento forzado, asesinatos, abandono de sus tierras, amenazas, crímenes contra la humanidad, explotación y extracción de sus recursos.

Esto es muestra que las minorías étnicas en Colombia y en Latinoamérica, no han sido sujetos de derechos humanos, sino objeto de estos, apropiado de un escrito de Luigi Ferrajoli, jurista italiano, quien fomenta un debate sobre el constitucionalismo manifestando que la idea de que los derechos son la ley del más débil que se impone sobre la ley del más fuerte; como los constituyentes, ex constituyentes y el poder fáctico en el país dicen:

Creo que cedimos mucho a los indígenas... ya no deberíamos ceder más, y entonces viene el recorte de los derechos. En otras palabras, por los derechos consagrados constitucionalmente empieza, entonces, una pelea de desconocimiento (Mesa, 2011, pág. 79).

El sociólogo, Boaventura de Sousa, en su libro “Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo” manifiesta que, hoy es innegable la hegemonía de los derechos humanos como lenguaje de la dignidad humana. Por ello habría que preguntarse si ¿Los derechos humanos son eficaces para la lucha de los excluidos, los explotados y los discriminados?, o si, por el contrario, ¿la hacen más difícil? (Boaventura, 2014, pág. 5).

Sin embargo, sea cual sea la respuesta a esa pregunta, la verdad es que en la medida en que los derechos humanos son el lenguaje hegemónico de la dignidad humana, son inevitables, y los grupos sociales oprimidos están obligados a preguntarse si tales

derechos, a pesar de ser parte de la misma hegemonía que consolida y legitima su opresión, no pueden ser utilizados para subvertirla (Boaventura, 2014, pág. 5).

En otras palabras, el tema sobre la universalidad de los derechos humanos disfraza en realidad el hecho de que estos constituyen un campo de luchas materiales y simbólicas, generando un espacio de tensión y conflicto que se atraviesa para fragmentar las relaciones sociales y donde priman intereses particulares. En consecuencia, hoy se está evidenciando que los derechos humanos se enmarcan bajo un espacio complejo, donde se entienden como el fin de un momento histórico y no como el proceso permanente de lucha y reivindicación que ha impulsado las sociedades marginadas, las minorías étnicas, las sociedades vulnerables, las víctimas, etc.

Sin embargo, Colombia cuenta con una de las legislaciones indígenas más avanzadas en el mundo, producto de las luchas históricas de estos pueblos, de la extinción de los mismo y la dramática disminución de su población, con fundamento en la aplicación de políticas de extinción, mestizaje e integración forzada (Andreís, 2011, pág. 49).

Esto quiere decir, que, se ha y nos han acostumbrado a enunciar los derechos humanos esencialmente como normas que aparecen consignadas en textos de carácter internacional, regional y local; enfocada solo a la norma y a la ley. Sin embargo, hay que entender que la historia de los Derechos Humanos (DD. HH). tiene dos grandes bloques: uno que avanza en la idea de universalización, es decir, demandas de dignidad humana para que los derechos sean para todos y todas y el segundo bloque se conoce como el proceso de estratificación de los derechos humanos que, además, avanza en que haya DD.HH. para sociedades o grupos humanos específicos. Es decir que además de que existe la universalización de los DD.HH., estarían, entonces, los derechos que se predicán para grupos especiales (Andreís, 2011, pág. 77) encontrando en ella, comunidades étnicas, derechos de las mujeres, de los niños, de la comunidad LGBTI, etc. (Andreís, 2011, pág. 77).

Por ende, los derechos indígenas no pueden verse por fuera del contexto cultural en el cual se desenvuelven sus costumbres, sus prácticas ancestrales, su cosmovisión con la madre tierra, sus ríos, su lengua, su legado, su conocimiento ancestral, etc., en ese

sentido los derechos no son un mecanismo de reconocimiento político y social efectivo y eficaz.

Entonces, podemos afirmar que la obligación de garantizar los derechos humanos no se agota con la formulación de un orden normativo dirigido a hacer posible el cumplimiento de dicha obligación, sino que además debe propender por una conducta gubernamental que asegure la existencia de una eficaz garantía del libre y pleno ejercicio del derecho especial indígena.

No obstante, los pueblos indígenas han hecho llegar su opinión a importantes procesos de negociación y adopción de decisiones en todo el mundo. Como consecuencia de décadas de reivindicaciones, la comunidad internacional ha reconocido cada vez más la marginación económica, cultural, social y política de las comunidades indígenas, su exclusión sistemática de los beneficios del crecimiento económico, y los efectos perjudiciales que frecuentemente habían tenido los procesos mundiales en las culturas, identidades y recursos de estos colectivos. Al mismo tiempo, ha aumentado el reconocimiento de la importancia de la singular contribución de los pueblos indígenas al desarrollo social y económico (FAO, 2011, pág. 2).

Es así como nace, el convenio 169 (Convenio sobre los pueblos indígenas y tribales, 1989) de la organización Internacional del Trabajo (OIT), que refleja el consenso tripartito: representantes de gobierno, empleadores y trabajadores. Este convenio se ha fundamentado en el respeto a las culturas y las formas de vida de los pueblos indígenas, reconociendo sus derechos sobre la tierra y los recursos naturales, así como el derecho a decidir sus propias prioridades en lo que atañe el proceso de desarrollo (Legislación Chilena, 2018, pág. 10).

Pero antes del convenio 169, se tardó más de treinta años para que fuera por fin reconocido el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas en la Declaración de la ONU, adoptada en la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2007 (Boaventura, 2014, pág. 41).

De los veintidós países en los que ha entrado en vigencia el Convenio 169 de la OIT, quince hacen parte de Centroamérica o Sudamérica. De esos quince países,

nueve ratificaron el Convenio en la década de los noventa, mientras que los seis restantes lo hicieron en la década del 2000. Los primeros tres países en ratificar el Convenio fueron México (1990), Colombia (1991) y Bolivia (1991) (Rodríguez Garavito 2012, citado por Boaventura, 2014, pág. 42).

Pero, como se verá, entre la ratificación y la aplicación de los Estados hay mucha tela por cortar y una distancia infinita.

Debido a que los derechos colectivos no forman parte en principio del canon de los derechos humanos, la tensión entre los derechos individuales y los colectivos transcurre en paralelo a la lucha histórica de grupos sociales que, al estar excluidos o discriminados por su condición como grupos, no estuvieron protegidos de forma adecuada por los derechos humanos individuales. Las luchas de las mujeres, de los pueblos indígenas, de los afrodescendientes, de los grupos víctimas de racismo, de los gays y las lesbianas han marcado los últimos cincuenta años del proceso de reconocimiento de los derechos colectivos; ese reconocimiento fue siempre muy conflictivo y ha corrido el riesgo de ser revertido (Boaventura, 2014, pág. 42).

Hasta acá, se puede entender claramente que los pueblos siempre han estado en una visión más colectiva y los derechos humanos siempre se han planteado desde lo individual, la fundamentación indígena está en la colectividad, como resistencia, supervivencia y sobrevivencia, se concentran en el ideal común de la humanidad. Los derechos humanos se fundamentan en Francia, a partir de la revolución francesa y es un concepto occidental si lo pensamos así, y en esos momentos no se estaba pensando ni visualizando otras miradas más allá de lo occidental, como en otros pueblos (indígenas).

Es decir, el hecho de vivir dentro de territorios ocupados ancestralmente, de hacer parte de historias culturales particulares que se han ido construyendo dentro de culturas únicas, hace que los grupos étnicos deban ser protegidos como colectividad, como comunidad en su conjunto. En este contexto, se destaca el derecho de dominio sobre los territorios que ocupan ancestralmente los pueblos étnicos, porque el territorio es la base fundamental para la supervivencia de su población y la práctica de las formas culturales propias, tal como lo expresa la sentencia T-652 de 1998 proferida por la Corte Constitucional que señala: “El derecho al territorio de los grupos étnicos representa la

base material necesaria para la supervivencia y desarrollo de sus culturas” (Red de Solidaridad Social, et ál., 2015, citado por, Andrade, 2011, pág, 58).

En ese sentido, la lucha indigenista, se ha enmarcado históricamente en la reivindicación y en la defensa de la propiedad privada colectiva de sus territorios ancestrales, el reconocimiento y la protección de identidad cultural y autonomía como pueblos étnicos. En este contexto se destaca el derecho de dominio sobre sus territorios, porque una vez se vulnera y violenta su madre tierra son violentados ellos como hijos.

Por consiguiente, la disputa que se evidencia en el transcurso de este apartado, da lugar a la conocida brecha de implementación que afecta esencialmente al ejercicio pleno de los derechos territoriales. Es decir, el derecho al territorio resulta fundamental ya que la defensa al territorio equivale a la defensa de la propia existencia físico – espiritual; porque es en la tierra donde se saca el sustento, pero también es el espacio donde yacen los ancestros, donde se reproduce la cultura, la identidad y la organización social (Berroando, 2006, pág. 27). Como dice el viejo dicho en América “un indio sin tierra es un indio muerto”.

En resumen, lo expuesto hasta el momento deja sentadas las bases de conceptos sociológicos y normativos que dan cuenta a los cuestionamientos tanto prácticos como teóricos para analizar la situación actual de la comunidad indígena Wayuu frente al reconocimiento territorial que va enlazado a mecanismos incontrolables de multinacionales mineras e hidroeléctricas que han arrasado con su espacio y territorio trayendo consigo la militarización del territorio, no como mecanismo de defensa y protección sino señalamientos y muchos falsos positivos.

CONTEXTUALIZACIÓN

La Guajira es un departamento muy característico, se encuentra en la punta del norte de Colombia, más exactamente en el noroeste del país en la región del caribe. Este territorio es mágico, sus paisajes parecen oleos combinados con naranja, azul celeste y verde; su riqueza natural es exclusiva, sus habitantes y aborígenes son indígenas llamados

“Wayúu”, que traduce “persona” en general, indígena de la propia etnia, aliado y también, la pareja (esposo o esposa).

Este pueblo guerrero que se ha resistido a la violencia desde el primer contacto con los conquistadores europeos alrededor del siglo XVI; se defendieron violentamente, para no ser esclavizados, recordando que los indígenas eran prácticamente una nación enemiga, identificados como: barbaros, ladrones, cuatrerros dignos de la muerte, sin Dios, sin Ley y sin Rey (Villalva, 2007). Pero en el siglo XVIII los Wayúu adquieren en su totalidad el control de toda la península y se incrementan las relaciones de indígenas con extranjeros por la necesidad y facilidad de hacer negocios y acá es cuando llega y se posesiona el contrabando como una de las actividades económicas más importantes de la región.

La cultura Wayúu es tan particular, como cualquier otro pueblo indígena, que manejan su lengua propio llamada “wayuunaiki” el cual fue declarado idioma cooficial mediante una ordenanza en el 92 (MinCultura, S.F, pág. 2). Presenta una estructura compleja, es de carácter matrilineal y tiene unos 30 clanes, cada uno con su propio territorio y su propio animal totémico. Los primeros Wayúu y sus clanes surgieron a partir de un espacio en la alta Guajira, denominada Wotkasainru. Maleiwa distribuyó los animales a los Wayúu y les dio la orden de trabajar para su mujer, su madre y su suegra. Así mismo, fue la encargada de distinguir cada clan por medio de hierros con los cuales eran marcados. Se reconocen principalmente los clanes de: Uliana, Jayaliyu, Uraliyú, Ipuana, Jusayú, Epieyú, Epinayúu, Sapuana, Wouliyu, Siijuana y Jinnú. (Vásquez y Correa, 1992).

Incluso, el departamento se caracteriza por ser una de las regiones con mayor diversidad étnica, dinámicas socio espaciales y comportamientos demográficos que lo diferencian del resto del país. En su interior interactúan comunidades de diferentes culturas, los Wayúu, los indígenas serranos (wiwa, kogui, arhuaco y kankuamo e Ikas), los pueblos establecidos por desplazamiento forzado de otras regiones como los zenues e ingas, los afrodescendientes, los árabes, los “criollos” (afroguajiros), blancos y mestizos, pero la comunidad con mayor densidad poblacional son los indígenas Wayúu. (Camara de Comercio, 2017, pág. 12).

En el 2016 La Guajira contaba con 985.452 habitantes, lo que equivale a casi el 1.99% de la población nacional. Si se mantienen las tendencias intercensales, el 46% de la población es de origen indígena, 8.2% afrocolombianos y la población sin pertenencia étnica representa el 45.9%, Esto significa que la población indígena (conformada por miembros de los pueblos wayuu, ijka, wiwa y kággaba) se consolida como mayoría en el Departamento, todos con una fuerte tradición cultural y una visión propia del bienestar. (Tabla 1) (Camara de Comercio, 2017, pág. 12).

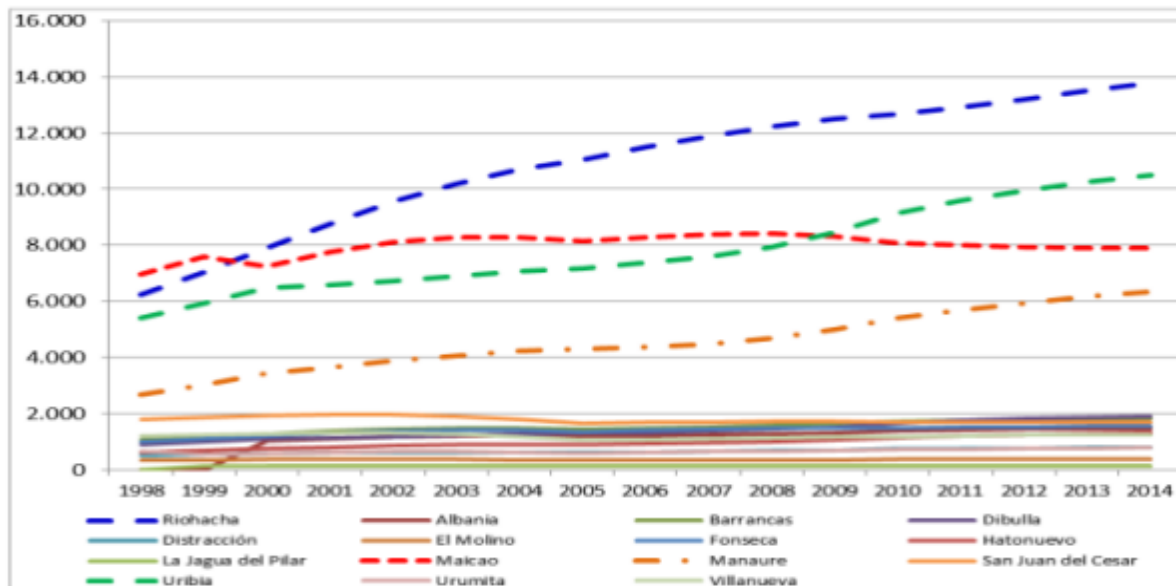
Tabla 1. Población de la Guajira.

Población	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
Total	763.439	791.027	818.696	846.609	874.520	902.386	900.165	957.797	985.452
Indígena	351.182	363.872	376.600	389.440	402.279	415.098	414.076	440.587	453.078
Afrodescendientes	62.602	64.864	67.133	69.422	71.711	73.996	73.814	78.541	80.315
Sin pertenencia Étnica	349.655	362.290	374.963	387.747	400.530	413.293	412.276	438.669	452.059

Fuente: Dane. Proyecciones del Censo 2005.

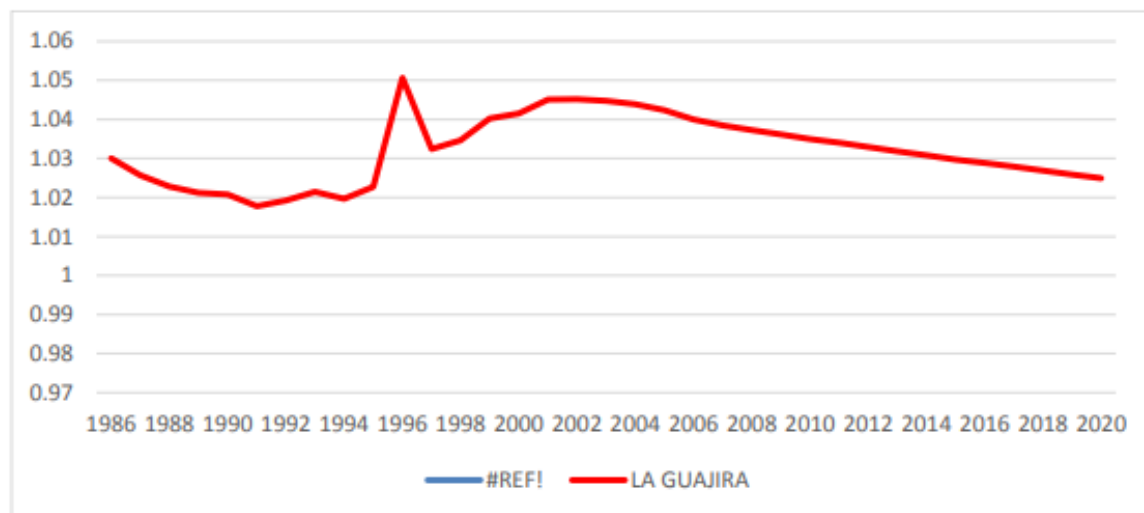
La tasa de crecimiento anual según las cifras del DANE presenta una leve desaceleración, es decir, crece, pero a un ritmo menor cada año, sin embargo, aún el crecimiento es muy superior al nivel nacional. (Gráficas 1 y 2) (Camara de Comercio, 2017, pág. 16).

Grafica 1. Número de población de la Guajira por municipios 1998 - 2014



DANE. Estimaciones de población 1985-2015 y proyecciones de población 2005-2020.

Grafica 2. La Guajira tasa de crecimiento poblacional 1985– 2020

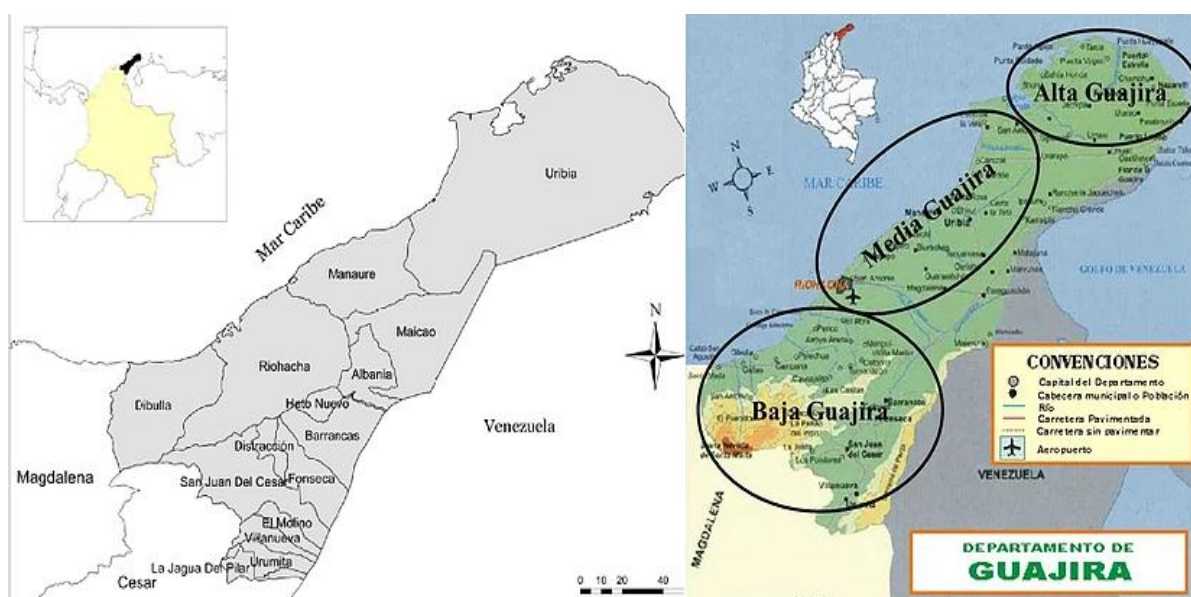


DANE. Estimaciones de población 1985-2015 y proyecciones de población 2005-2020.

Geográfica y espacialmente el departamento se reconoce institucionalmente por tres partes: alta, media y baja Guajira.

La alta Guajira, se sitúa en el extremo peninsular, es semidesértica, de escasa vegetación, donde predominan los cactus y cardonales; y algunas serranías que no sobrepasan los 650 m sobre el nivel del mar, como la Macuira, Jarará y el cerro de la Teta. La segunda región, abarca la parte central del departamento de relieve plano y ondulado, y un poco menos árido, predomina el modelo de las dunas y arenales. La tercera región, corresponde a la Sierra Nevada de Santa Marta y a los montes de Oca; es más húmeda, de tierras cultivables y posee todos los pisos térmicos. Son extensas y llamativas las planicies semidesérticas y las dunas cerca al mar (Gobernación de la Guajira, 2013).

Mapa N° 1 División Geográfica Departamento de la Guajira.

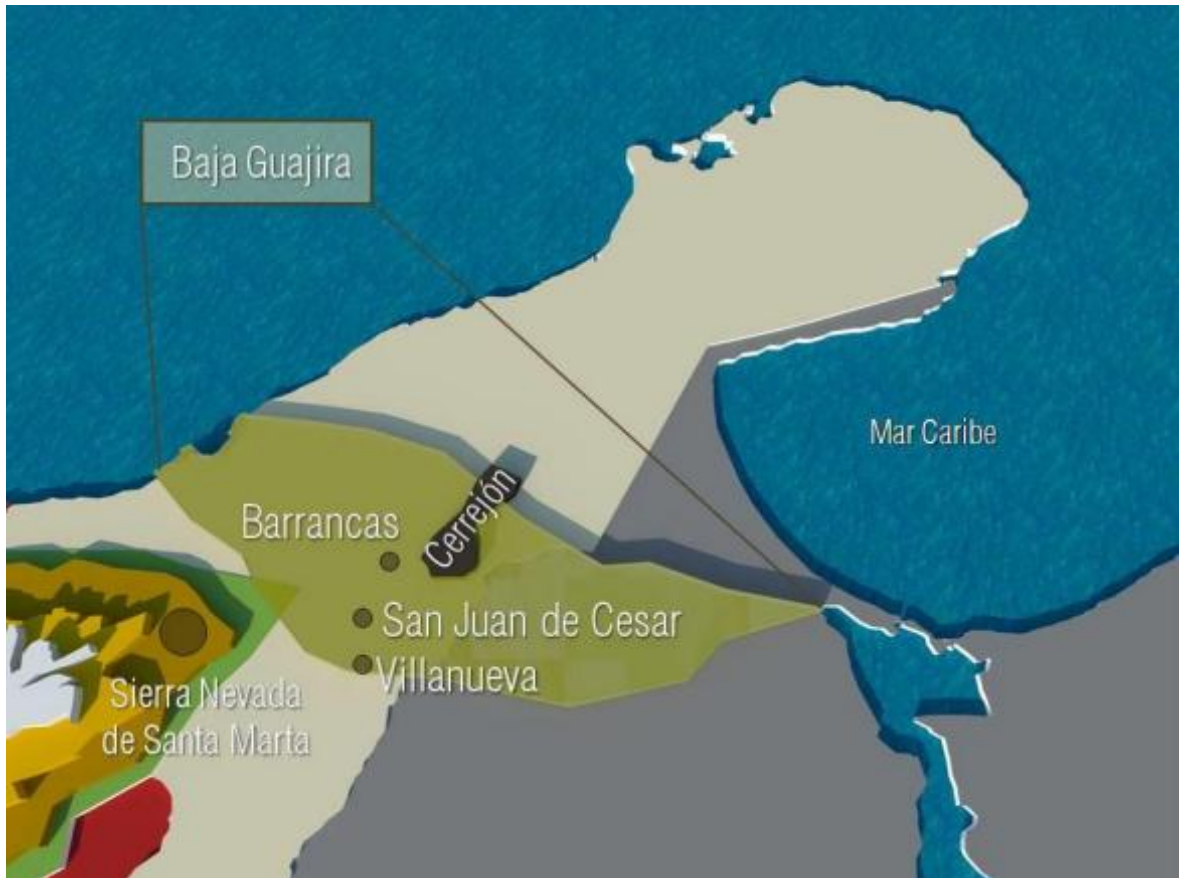


Fuente: <http://mcorjuela6a.wixsite.com/lluvia-acida/untitled>

Esta división del territorio ha servido para georreferenciar problemáticas sociales que han agudizado la violencia sistemática por la que se ha reivindicado el territorio, pero, también, ha sido una fragmentación violenta, que expresa la desigualdad social y concentración hegemónica en el espacio y en la ruptura del territorio y el pueblo, haciendo que unos lugares se articulen a redes hegemónicas, es decir a grandes

multinacionales para dar paso a la explotación de sus recursos naturales, como el proyecto del Cerrejón, la mina más grande del mundo a cielo abierto, ubicado en la baja guajira. (mapa N°2)

Mapa N°2. Ubicación Geográfica De la Baja Guajira.



La alta Guajira, también se caracteriza por el turismo, que se mueve por doquier, donde dueños de rancherías que funcionan como “hoteles” tienen trabajadores nativos del territorio que ayudan con el que hacer del día, como: atender al turista, cocinar, limpiar, vigilar la ranchería en horas de la noche y la madrugada, y de más oficios que se dispongan. Estos nativos Wayúu, se han asentado en unas redes hegemónicas de manipulación a su hermano y servidor; en otras palabras, se evidencia un abuso de

autoridad entre iguales, es decir entre Wayúus, ya que en la alta guajira se ejercen nuevas formas económicas que sustentan al territorio y a los asentados allí.

Y en la media Guajira, las empresas extranjeras han “comprado” a muchos indígenas con construcciones como: estufas de ladrillo (Fotografía N° 2), enramadas (quioscos) hechas con madera y teja a diferencia de las tradicionales que son construidas con madera y yotojoro (material extraído del cactus) donde acostumbran hacer sus reuniones (Epinayú Rafael, 2019), se puede denotar en las rancherías de Kalataín a 500 metros de cuatro vías, Autoridad Tradicional Miguel Epinayúu.

Fotografía N°1: Cocina de la Ranchería Kalataín - Autoridad Tradicional - Miguel Epinayúu.



Para este análisis, retomaremos el concepto del filósofo y político marxista, Antonio Gramsci, quien habla de hegemonía cultural. Este autor italiano a principios del siglo XX demostró que las relaciones entre los dominantes y los dominados en sociedades capitalistas no necesariamente implican la coerción o el sometimiento forzoso; en cambio, señaló que, es fundamental tener en cuenta la hegemonía cultural que los dominantes imponen de manera sutil sobre los demás. En otras palabras, quien está en una posición hegemónica, ocupa un lugar de “liderazgo, moral, cultural, intelectual y, por lo tanto, político, en la sociedad” (Gramsci, 1988). Acompañado a esto, Immanuel Wallerstein, sociólogo estadounidense, el concepto hegemonía, lo entiende, como un sistema normativo “basado en la dominación, coerción, explotación y desigualdad social (Wallerstein, 1988).

Así, la categoría de lo indígena se articula, a ser parte de una hegemonía cultural que reproduce el liderazgo moral, cultural, intelectual y político que tienen las élites indigenistas, en este caso dueños y jefes de rancherías que funcionan como hoteles. De otro lado, como Gramsci ya lo advertiría, la hegemonía es el resultado de la articulación de intereses diversos, y el grupo hegemónico “indígena” incorpora y adapta intereses y elementos culturales de otros grupos sociales, como la dominación que se ejerce dentro de los miembros de una misma comunidad, creando una relación directa, de “esclavos-esclavistas” como lo diría Marx.

Esta hegemonía cultural que se toma desde Gramsci, se articula en este documento como la respuesta a la división territorial institucional a la que se ha enfrentado la Guajira para su economía propia y sus modos de producción. El espacio termina siendo una parodia de la realidad, donde el ejercicio espacial de poder degenera al territorio y a sus habitantes, que para estos casos Michel Foucault (2002), teórico social, los denominaría los “no lugares”, que se determinan como espacios de dialéctica por excelencia, conflicto permanente entre poder y resistencia social que ponen a prueba la capacidad de adaptación y asimilación de los sujetos en un mismo espacio (Spindola, 2016, pág. 30), o sea, dichas divisiones geográficas, yuxtaponen espacios como si fuesen recortes geográficos sin identificar las miradas de sus aborígenes, en este caso la mirada y cosmovisión del Wayúu.

La idea del espacio encuentra también importantes ecos en las reflexiones de la filósofa y teórica política Hanna Arendt (2003).

Para ella el espacio traumático y mecánicamente aislador ejerce violencia sobre todos los sujetos por igual: los campos de concentración y exterminio deshumanizaron al ser humano, lo redujeron a un autómata meramente sensorial. Esta deshumanización llevó a la pérdida de sensibilidad e incapacidad de racionalizar el dolor, el enmudecimiento de la moral. “Esta relación con la pérdida, con el cuerpo ausente, con el luto imposible del objeto perdido, se expresa en todas las formas de la mística” (Dosse, 2003: 608), y así el sujeto vive sin dolor en el sufrimiento perenne (Spindola, 2016, pág. 30).

Estas interpretaciones geográficas y espaciales, en los últimos tiempos, han cobrado mucha importancia en las ciencias sociales, para sociólogos, antropólogos, historiadores, economistas; aseveran que no es posible una comprensión de la sociedad sin considerar el espacio – tiempo en que se estructura una sociedad (Delgado, S.F, pág. 39). En la teoría social, muchos teóricos han celebrado el descubrimiento del concepto del espacio, pero no siempre fue importante en sí y para sí, en la medida en que, sociólogos del siglo XX y analistas sociales como: Fals Borda (2000), Giddens (1997), Boaventura de Sousa (1998) y Wallerstein (1998); señalan que, a excepción de algunos trabajos de geógrafos “los especialistas en ciencias sociales” han omitido construir aseveraciones sociales que constituyan relación directa al sujeto-objeto en un espacio-tiempo (Delgado, S.F, pág. 39).

Así mismo, documentos sustentan, que el pensamiento geográfico tampoco se había preocupado lo suficiente por el espacio y por consiguiente no era la ciencia espacial, o sea, no tenía espacio fijo como objeto de estudio, el espacio solo se entendía como localización de objetos en contenedores espaciales, es decir objetos en territorios, donde no se especializaban en el contenido del contenedor sino en la forma del contendor (Delgado, S.F, pág. 40).

En constancia, en palabras de Comte, padre de la sociología, los geógrafos eran educados para estudiar los paisajes y su significado y no para buscar estructuras abstractas o posibles casualidades ocultas (Delgado, S.F, pág. 45).

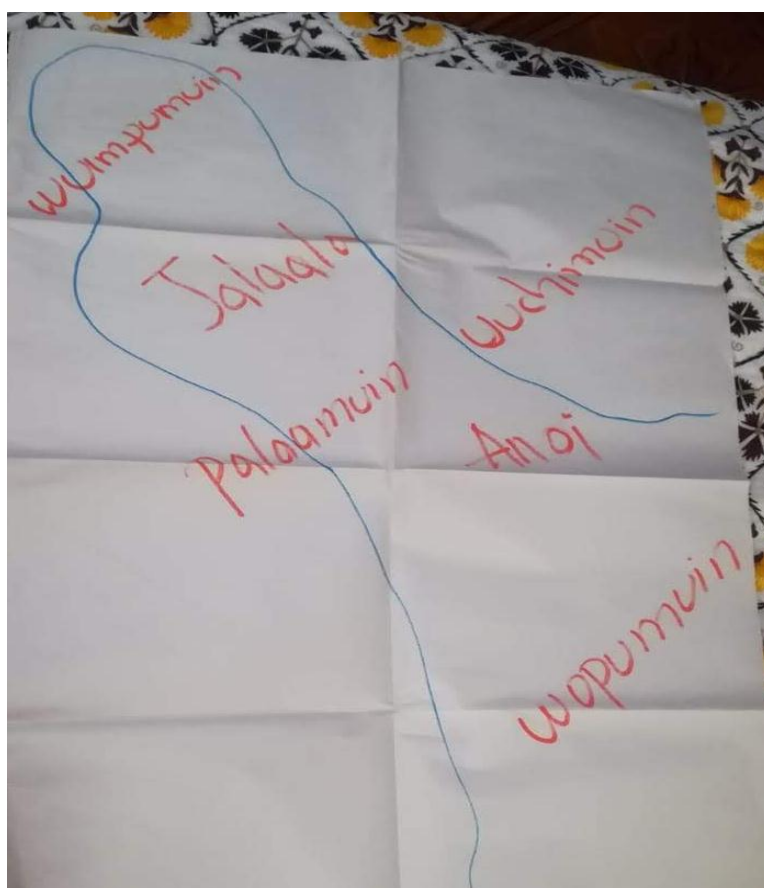
Y es acá, donde Fals Borda, lo primero a lo que nos invita es a quitar de la mente algunas telarañas concernientes de la idea de espacio, dándonos pie y fuerza de acercarnos a la Guajira, donde se realizó un trabajo de campo para entender y comprender no solo la espacialidad sino la concepción de territorio, concepto que se desglosara más adelante.

Los Wayúu, interpretan su espacialidad de una manera más ancestral y cosmogónica, espacio que se configuro e interpreto según su estructura, espacio que entienden e interpretan muy diferente al reconocimiento institucional y estatal que ha tenido el país, su visión va mucho más allá de dimensiones físicas (alto, largo, ancho, pequeño, grande, medio, bajo), que una vez dadas quedan estáticas o configuradas para resistir los

cambios del espacio; entendido como un ente natural y social, que se construye en la materialidad del mundo y el pueblo; enlazadas a luchas y supervivencias que construyen la espacialidad de un pueblo y un territorio, que no se conciben nunca fuera de un entramado cultural simbólico.

Es así como, Rafael Epinayúu, lingüista de la Universidad Nacional y docente de la Uniguajira, nos detalla y narra la lógica ancestral y Wayúu de como reconocen su espacio. La famosa alta guajira, conocida para ellos como “Wuimpumuin” región de las aguas, “Jalaala” pedregosa y poca vegetación; la media guajira, “Palaamuin” región de los mares, “Uchimuin” región de las montañas; y la baja guajira la identifican como “Anoi” regios de la sabana, “Wopumuin” caminos innumerables (ver mapa N° 3).

Mapa N°3. Interpretación espacial y territorial del Pueblo Indígena Wayúu.



Fuente: Elaboración propia por Rafael Epinayúu.

El trabajo de campo que se realizó, dio la oportunidad de identificar y comprender, que, el espacio bien pudiera ser el concepto central con el que ha contado la geografía para su coherencia interna como disciplina, pero la propia naturaleza interna del concepto de espacio y las diferentes interpretaciones cosmogónicas y ancestrales no se han tenido en cuenta.

Así como lo manifiesta Ovidio Delgado, licenciado en ciencias sociales, de la Universidad Nacional, las concepciones de espacio dependen igualmente de los acervos culturales, metafóricos, e intelectuales de los grupos sociales. Tiempo y espacio son hechos de la naturaleza, pero tales hechos no se pueden conocer por fuera de lo cultural que incluye, lenguaje, sistemas de creencias y territorio (Delgado, S.F, pág. 17).

Estas diferencias geográficas, comunitarias e institucionales, ha dado pie al surgimiento de bandas criminales, se acumularon fortunas y se perfilaron políticos corruptos dando paso al clientelismo y a la ilegalidad, por su posición geográfica, arenosa y plana, se han facilitado pistas de aterrizaje para aviones ligeros contrabandistas, quienes han aumentado la desigualdad social y violación a derechos humanos.

La lectura de espacio que se ha propuesto, trae consigo violaciones del territorio desde el espacio, en palabras del sociólogo Manuel Castells (1974), para quien, desde el punto de vista social, no hay espacio -magnitud física, entidad abstracta en cuanto práctica-, sino espacio/tiempo históricamente definido, espacio construido, trabajado, practicado por las relaciones sociales, relaciones que se construyeron ancestralmente creando interconexiones con la naturaleza, sin existir límites ni fronteras en sus creencias.

PRIMER ACERCAMIENTO A WOUMAINPA' A (Nuestro Territorio)

Para Rafael Epinayúu y los Wayúu, el territorio es el lugar donde desde lo cotidiano se fortalece la realidad, el arte y su derecho ancestral; donde nacen relaciones con una esencia política, social y cultural.

Rafael Epinayúu, Lingüista

Aclarando que no existe un solo enfoque diferencial indígena, sino que existirán tantos enfoques indígenas como pueblos. TIERRA Y TERRITORIO. ¿CONCEPTOS UNÍVOCOS? Si bien es común considerar estos dos términos como sinónimos, para las comunidades indígenas la tierra representa una manifestación de un concepto más amplio y trascendente junto al territorio. Así lo afirma el profesor abogado y analista social Mikel Berraondo:

“Para los pueblos indígenas la tierra siempre ha estado asociada a los espacios físicos concretos en donde habitan las comunidades, o en donde realizan sus actividades agrícolas, de recolección o de caza y que fundamentalmente se utilizan para mantener la vida comunitaria y para seguir desarrollando sus modelos de vida basados en la recolección, caza y pesca”. “Pero para los pueblos indígenas, el término territorio no solo se encuentra asociado a poder político, sino que presenta unas características mucho más íntimas, que lo convierten en un derecho fundamental para el ejercicio de muchos otros derechos humanos, bien individuales o colectivos” (Suárez, 2014, pág. 239).

Habría que decir también, que, en la tradición occidental y anglosajona, el derecho al territorio es básicamente un reflejo de la propiedad privada, la libertad de circulación, de residencia y la inviolabilidad del domicilio. Sin embargo, en la tradición amerindia, éste materializa para la comunidad indígena y para sus integrantes, el espacio vital que tiene tal para un Estado u organización política, económica y social (Suárez, 2014, pág. 240). Es decir, que, así como en teoría política se reconoce que –por regla general– no es posible un Estado sin territorio.

El sociólogo Max Weber, lo diría: “el Estado no es para la sociología una persona colectiva «actuante». Cuando la sociología habla de «Estado» o de «nación» o de «sociedad anónima» o de «familia» o de «cuerpo de ejército» o de otras instituciones colectivas, sólo se refiere con esos conceptos a la realización de una acción social por varios individuos, o una acción construida como una acción posible” (Weber, 2006).

Es decir que para Weber el Estado es una comunidad humana que dentro de un determinado TERRITORIO ejercen acciones sociales de justicia, en la materia indígena dicho postulado se verifica por el inescindible vínculo presente entre él y la existencia pasada, presente y futura de la comunidad y de sus miembros.

No obstante, el concepto de territorio, ha formado parte de corpus teórico de la geografía (Hernández, 2010), más no ha sido monopolio de un saber o de un conocimiento, sino de varias ramas de la geografía y ha sido exportado hacia otras disciplinas. Como todo concepto, el territorio ayuda en la interpretación y comprensión de las relaciones sociales vinculadas con la dimensión espacial; va a contener las prácticas sociales y los sentidos simbólicos que los seres humanos desarrollan en la sociedad en su íntima relación con la naturaleza, algunas de las cuales cambian de manera fugaz, pero otras se conservan adheridas en el tiempo y el espacio de una sociedad (Llanos, 2000, pág. 208).

Los cambios han tenido que ver fundamentalmente con las discusiones internas en geografía, durante las décadas de los años sesenta y setenta, entre tres corrientes epistemológicas —el positivismo, la fenomenología y el marxismo—, lo que coincidió con el denominado “giro cultural” en ciencias sociales (Jameson, 2000; Latorre Catalán, 2005). La geografía pasó de ser una disciplina un tanto anticuada y descriptiva —basada en la memorización de cosas, hechos y accidentes— a convertirse en una disciplina muy preocupada por temas como el poder, la cultura y la historia que contribuye al desarrollo de una teoría social crítica.

Es decir que, el territorio, si bien no ha sido un concepto central dentro de la geografía que dé cuenta de su disciplina como categoría fundamental, lo ha usado a lo largo de la historia sin su interpretación cosmogónica, ya sea positivismo, existencialismo, marxismo, posmodernismo y otros “ismos”, que sustentan contradicciones a la conceptualización que brinda la geografía, frente al espacio y al territorio (Delgado O. , S.F, pág. 40).

Boaventura, se ha encaminado en constituir discursos y prácticas contra-hegemónicas de las concepciones derivadas del colonialismo y del capitalismo, en donde las luchas por la tierra y por el territorio en diferentes regiones de América Latina, son luchas contra la herencia colonialista y capitalista, como el Movimiento sin Tierra en Brasil y la lucha de

los pueblos indígenas. Como se asumió en la Constitución de Bolivia de 2009 y en Ecuador de 2008 con el reconocimiento de pueblos plurinacionales, es decir, que los pueblos indígenas tienen derecho a una autonomía territorial, que no es meramente administrativa o política de carácter euro-céntrico, sino que se asienta en el reconocimiento de que hay otras cosmovisiones, otras culturas y formas de administrar el territorio, que deben ser reconocidas como tal (Santos, 2012).

En otras palabras, como lo afirma el filósofo Guattari en el libro *Micropolítica: Cartografías del Deseo*: “La noción de territorio aquí es entendida en sentido muy amplio, que traspasa el uso que hacen de él la etología y la etnología (estudios científicos del comportamiento humano y animal). Los seres existentes se organizan según territorios que ellos delimitan y articulan con otros existentes y con flujos cósmicos. El territorio puede ser relativo tanto a un espacio vivido como a un sistema percibido dentro del cual un sujeto se siente ‘una cosa’. El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación fichada sobre sí misma. Él es un conjunto de representaciones las cuales van a desembocar, pragmáticamente, en una serie de comportamientos, inversiones, en tiempos y espacios sociales, culturales, estéticos, cognitivos” (Guattari y Rolnik, 1986, pág. 323; en Haesbaert, 2004). Cada ser vivo, bien sea animal o humano se adapta a las condiciones de su territorio (Epinayú Rafael, 2019).

Ahora bien, precisamente porque el problema más grave de todos los pueblos indígenas en Latinoamérica y en este caso del pueblo Wayúu, ha sido la pérdida de sus tierras y territorios tradicionales, es que se ha insistido en este documento hacer hincapié en ejemplificar las miradas conceptuales no solo desde la academia sino junto con la comunidad, desde sus prácticas diarias, sus roles, sus posiciones y distinciones, sus actividades económicas, sus tradiciones culturales y ancestrales; que responden a aspectos territoriales.

La relación entre los pueblos indígenas y sus tierras y territorios tradicionales tiene dimensiones que van más allá de la función meramente material o económica (Berroando, 2006, pág. 187), su relación cultural y espiritual que mantienen los wayuu, por ejemplo, el espacio no se divide, ni se diferencia en tierra y territorio, ellos solo contemplan la palabra *woumainpa’a*, que significa “nuestro territorio”, relacionado

simplemente a la espiritualidad, al ser vivo, a la naturalidad, a la madre de sus aborígenes (Epinayú Rafael, 2019).

Sin embargo, cuando hablamos de territorio indígena o en su defecto derecho al territorio indígena, cuando se desmenuza el concepto se encuentran muchas aristas, por ejemplo, en el ámbito jurídico no hay una definición de territorio indígena, porque cada pueblo tiene sus propias definiciones, lo que si es cierto es que se han establecido una serie de elementos que se han reconocido del derecho internacional y que son lo que dan el valor fundamental al territorio con respeto a la tierra que es la clasificación tradicional.

No obstante, el reconocimiento internacional de Derechos de los pueblos indígenas ha presentado importantes avances recogidos en el sistema de protección de Naciones Unidas y en el sistema interamericano de derechos humanos, motivados por las demandas y el fuerte trabajo protagonizado por los pueblos indígenas, hasta la aprobación de la declaración de las naciones unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (Berroando, 2006).

A pesar de que, todavía hoy existe una fuerte distancia entre el reconocimiento internacional de estos derechos y la aplicación efectiva de los mismos por parte de los estados, el reclamo a la jurisdicción sobre el derecho al territorio resulta fundamental ya que la defensa al territorio equivale a la defensa de la propia existencia físico-espiritual, donde se reproduce la cultura, la identidad, y la organización social (Berroando, 2006).

Los pueblos indígenas tienen un arraigo con el territorio que va más allá de la concepción material de las cosas, sus principios están basados en el pensamiento de la cosmovisión, la relación del hombre con la tierra, el bien y el mal, el cielo y el infierno, la luz y la oscuridad, dos componentes unidos, inherentes al ser, lo espiritual y lo material. “en los seres animados, en particular árboles y animales, encarnan según la cosmovisión indígena” (Agredo, 2006).

Por ejemplo, los Wayúus del clan Epinayúu, manifestaban, que existen cuatro generaciones que explican la existencia del universo y el ser humano Wayúu. El primero es el nacimiento de los astros y elementos primordiales como mma’

“tierra”, ka’i “sol”, kashi “luna”, palaa “mar”, jolotsu “estrellas” y el más importante, lapü “sueños” emanados de sawai-puushi “la oscuridad de la noche”. La segunda generación es el mundo vegetal y la tercera es müurulu “el mundo animal” (Epinayú Rafael, 2019),

en palabras de Rafael Epinayúu, en el mundo animal es donde se encuentran los abuelos ancestrales de los distintos clanes; para ellos la conexión territorial y animal es sustancial y primordial en su cosmovisión ancestral. El animal que se ha encarnado en el clan Epinayúu, es el venado, cuando ellos sueñan por ejemplo con el jaguar es porque se presenta su abuelo ancestral, no del clan sino del pueblo Wayúu.

Este equilibrio territorio-hombre se logra en la medida que exista la correlación territorio para dar la aplicabilidad a los principios que establecen ellos de orden mediante lo mítico, lo sagrado, lo espiritual y lo cosmogónico que es la fuente de la vida no solo del Wayúu sino de todos los pueblos indígenas.

A su vez, en la guajira la conexión con el territorio, el espacio del cosmos con la naturaleza, espacio donde necesariamente tiene que existir el dialogo entre lo social y lo natural, dado que desde un principio no se tenían diferencias familiares, y de acuerdo a las cualidades o el lugar donde se sentían bien le fueron asignados sus clanes. Como se puede notar, aquí no es el sabor y el olor, sino las cualidades territoriales o totémicas (Delgado & Epinayú, 2009).

Por ejemplo, la casta *Ipuana* traduce “**estos que viven bien encima de las piedras**”; la casta *Uriana* significa “**los de ojos sigilosos**”, porque sus animales protectores son el tigre y el gato... Cada clan se encuentra distribuido en la Guajira de acuerdo a un ordenamiento geográfico y mitográfico ancestral, además, cada uno de ellos tiene su propio significado (Mapa N°4).

Mapa N°4. Mapa de la Guajira con las distintas castas y su ubicación geográfica

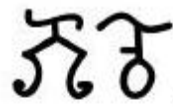


Mapa N°4. Mapa de la Guajira con las distintas castas y su ubicación geográfica.

Tomado de Indios y blancos en la Guajira. (Burgl, 1963: 100)

Dentro de su reconocimiento territorial, los Wayúu se reconocen y se diferencian entre sí por diseños realizados por sus ancestros como símbolos de defensa a cada clan, existe una marcación metafórica territorial, que los distingue de otros clanes. (Cuadro N° 1)

Cuadro N°1. Símbolos totémicos – Clanes de la Guajira.

Clan <i>eiruku</i> 'carne'	Animales abuelos	Característica	Símbolos
Wale'epushanyuu //Wale'-epushana- yuu// //amigo- ¿? - persona//	<i>Wasasbi</i> : puma	Los amigos de sangre unida	
Epieyuu //Epie-yuu// //casa-persona//	<i>Waluusechi</i> : ave cataneja	Los nativos de su propio hogar	
Sijuna //¿?//	<i>ko'ot</i> : avispas	Los centinelas bravos de su clan	
Uriana //¿?//	<i>Kalaina</i> : león <i>Muusa</i> : gato <i>Atpanaa</i> : conejo	Los de pasos sigilosos	
Paüsayuu //paüsa-yuu// //¿?-persona//	Waayat: repelón	Los celosos de su hogar	
Juusayuu //juusa- yuu// //¿?-persona//	<i>Kasiwanor</i> : culebra sabanera	Los mansos de altivez bravía	
Jaya'aliyuu //jaya'ali-yuu// //¿?-persona//	<i>Apüche</i> : zorro <i>Eriü</i> : perro	Los que siempre se ven listos	
Pushaina //¿?//	<i>Jeyuuc</i> : hormigas <i>Pücht</i> : cerdo salvaje	Los hirientes, los de sangre ardiente	
Ipuana //ipua-na// //piedra-¿?//	<i>Mushale</i> : gavilán caricare	Los que viven sobre las piedras	
Uraliyuu //urali-yuu// //¿?-persona//	<i>Ma'ala</i> : serpiente Cascabel	Los de bravura emplumada	

Uliyuu //uli-yuu/ //¿?-persona//	Wali't: oso hormiguero	Los del sereno andar	
Epinayuu //epina-yuu/ //¿?-persona//	Iramā: venado	Los que golpean duro en los caminos	
Jirnuu o Jinuu //¿?//	Walirū: zorro	Los de cola espesa	
Woluwoouliyuu //woluwouli-yuu/ //¿?-persona//	Wakawaa: guacaó	Los de color blancuzco	
Wouliyuu //wouli-yuu/ //¿?-persona//	Peerū: perdiz Isho: ave cardenal	Los de los pies ligeros	
Ulewana //¿?//	Ku'uluu: lagarto Kulumasha: lagartija	Los mansos rastreadores	

Estos son símbolos e imágenes que hacen parte de una norma territorial a la que se han acogido tradicionalmente los wayuu, con fines y funciones que determinan un momento histórico y ancestral en el territorio desde tiempos prehispánicos.

Todas estas inclinaciones son notorias en Santa rosa- Manaure en la ranchería Jokoliwou, ubicada a 40 min por trocha del casco urbano de Manaure, donde la autoridad tradicional es Francisco Epinayúu, abuelo de 79 años, reconocidos en el territorio como jueces naturales que imparten justicia y orden en su clan. Junto con hijos, hijas, nietos y sobrinos, se realiza una cartografía social que da cuenta de su cosmovisión territorial, manifestado e ilustrando la importancia y relación que existe entre derecho colectivo y subsistencia, teniendo en cuenta que para ser reconocido como pueblo indígena aquellos grupos humanos deben conservar su lengua, sus tradiciones y creencias, en las que no se concibe en palabras de ellos, una existencia fuera de la comunidad y muchísimo menos alejados de su territorio. (Fotografías N°2 y N°3)

[illegible]

De estos reconocimientos como colectividad es que nacen los sujetos de derecho colectivo, como aquéllos mediante los cuales los pueblos indígenas y tribales (Convenio 169 OIT), pueden ejercer las garantías jurídicas que como pueblo les han sido otorgadas en los países independientes, para ser reclamadas como derechos fundamentales por las vías que cada Estado tenga establecidas para tal fin (Arias, S.F, pág. 12).

Una de las características más importantes y sustanciales de la ranchería Jokoliwou, es que toda la comunidad habla wayuunaiki, y los bilingües son 4 de 100, su lenguaje va aparejado al respeto por sus tradiciones y el reconocimiento cosmogónico de su territorio. Pero, a pesar de ello, se podría decir que, en toda la Guajira, la relación educación–territorio, está totalmente desfigurada a las necesidades de los niños y niñas que son el futuro del departamento.

Si bien hay centros educativos, estos carecen de techos, pisos, pupitres, sillas y libros; por la sequía que presenta el departamento, estas condiciones aumentan y la etnoeducación no es una de las prácticas más fuertes, las clases se orientan en español–castellano. Finalmente, los niños no pueden asistir constantemente por escasez de comida y agua y peor aún, si los niños viven lejos de las escuelas. (Fotografía N° 4 y 5)

Fotografía N°4. Escuela Rancherías de Manaure



Fuente: Guajira Tierra de Futuro, 2017

Fotografía N°5. Escuela Rancherías de Uribí.



Fuente: Guajira Tierra de Futuro, 2017

El sistema educativo colombiano les arrebató su lenguaje, exigiéndoles solo hablar español; y este acto es una condena a la extinción cultural y territorial, que constituye un ejercicio dinámico atado a la recreación y renovación social y territorial. Además de constituir un espacio de intelectualidad, la escuela edifica la autoestima y reafirma los valores familiares, las relaciones de afecto y la conciencia cívica-solidaria, orientados a la supervivencia del grupo y en últimas de la humanidad. Cuando dicho ciclo se rompe, el saber se pierde, se maximizan en esquemas de oralidad, y con él se pierden los seres que van detrás. (Suárez, 2014, pág. 253).

Los seres humanos somos únicos, irrepetibles, tesoros que no deberían ser mancillados. Similar situación ocurre con los pueblos indígenas: cada uno posee una organización política, social, económica, religiosa, jurídica, cultural, artística, propia. Una lengua original; un saber medicinal; conocimientos en agricultura, ganadería, arquitectura, astronomía, geografía, veterinaria, caza, pesca, música, danza, cestería, tejido, carpintería, elaboración de joyas, escultura, manipulación de metales, navegación,

tradición oral; su historia, experiencia, vestidos, valores y alegría; todos ellos únicos, irrepetibles y hermosos. Ellos conforman parte del patrimonio universal y de la biodiversidad y tienen derecho a ser respetados y a subsistir. Los Estados son responsables, afirma la jurisprudencia regional, si son conocedores de situaciones de vida infrahumana de la población desplazada y no hacen nada (Suárez, 2014, pág. 253).

Fotografía N° 6: Los ojos de la Guajira – Ranchería Jokoliwou



Fotografía: Santa Rosa – Manaure, Saúl Epinayúu y Fernando Epinayúu.

Esto es difícil de interpretar para aquellos que conciben como base la prescindencia de concepciones diferentes, como aquellas que no admiten sino una perspectiva individualista de la persona humana clásica basada en principios constitucionales fundamentales pero individuales y personales, y no en principios colectivos de democracia, pluralismo, respeto a la diversidad étnica y cultural y protección de la riqueza cultural (Arias, S.F, pág. 13).

Por otra parte, es necesario recalcar que, el territorio ancestral como lo reconoce el indígena y la división territorial que ha impartido instituciones estatales y gubernamentales, lleva aparejado toda una serie de consecuencias económicas que influyen notablemente en la actitud de los gobiernos nacionales ante la perspectiva de

tener que reconocer el derecho al territorio no como una norma escrita sino como una tradición cultural e inmaterial.

Desafortunadamente el indígena se ve obligado a determinar su territorio en el mismo afán de no perder su medio ambiente, acogiéndose a la figura instituida durante la conquista y la colonia: el *resguardo*, sistema creado para consolidar un medio productivo y la posibilidad de generación de impuestos por aquellas épocas. De igual manera, el proceso de colonización actual ha invadido los predios bajo la complacencia - en muchos casos- de autoridades locales, como les ha ocurrido a los indígenas motilones quienes se vieron en la necesidad de adquirir ganado y construir casas con materiales no autóctonos debido a que las características naturales de los materiales empleados en sus viviendas eran fácil presa para la destrucción por parte de terceros quienes creían éstas carentes de valor y quienes no suponían la existencia de derechos en el territorio (Agredo, 2006, pág. 23).

Como se evidencia en la baja Guajira, con la presencia de la mina del cerrejón, con su llegada vulnero violentamente los derechos territoriales de las rancherías que se encontraban asentadas allí. Mina que llego a finales de los años 70' y se instaló en municipios de Albania, Hato Nuevo y Barranca; municipios que hoy día NO EXISTEN. A estos se fueron sumando municipios como: Tabaco, Manatí, El descanso, Sarahita, Espinal, Caracolí, Roche desplazada en el 2016., y casitas; y es acá donde nos preguntamos, esos más de 30 mil campesinos indígenas, ¿Dónde están?

La respuesta se encierra, en que existen entidades estatales que han defendido los intereses de un proyecto extractivo multinacional por encima de los derechos de los colombianos. Estos municipios, que ya no existen, que queda solo su delimitación geográfica, pero no sus habitantes, ni su fauna y flora, eran esencialmente agrícolas, pero la represión que ha generado la mina de carbón con el río ranchería trajo consigo expropiación de tierras, contaminación, control y extinción de varias fuentes de agua. Hay que mencionar, además que la multinacional puso a funcionar una vía férrea que es otra de las causas socio-culturales que se evidencian, no solo fragmenta el territorio, sino que lo fracciona, esta desde la mina hasta puerto bolívar y esto impide la relación directa de la población. (Mapa N°5) e (Imagen N°5)

Mapa N° 5. Rancherías que se visitaron en el trabajo de campo.



Fuente: Elaboración propia.

Fotografía N°5. Vía Férrea de la Mina de Carbón - Cerrejón



Curiosamente, esto que tratan de tapar con un dedo, pero que las cifras las destapan, como lo manifiestan varios artículos académicos, internacionalmente se acepta que más del 70% de la biodiversidad se encuentra en territorios indígenas, quiere decir que muchos de los recursos naturales que disponen para explotación y exploración están ubicados en territorios ancestrales.

Considerando que, la visión actual sobre ordenamiento del territorio puede considerarse como una manifestación metodológica cuya finalidad persigue el conocimiento de este y su buen manejo. Desafortunadamente, la aplicación del modelo europeo trae sus dificultades, al no entrar a interpretar el sentir de las comunidades que habitan el territorio, especialmente las etnias indígenas, quienes ocupan de manera afortunada gran parte del mismo, que son consideradas reservas ecosistémicas (Agredo, 2006, pág. 3). Sin embargo, este derecho de carácter ancestral, se ve afectado por situaciones de orden público, político administrativo, estrategias de gobierno, intervención extranjera, apertura económica, globalización, entre muchos más factores desequilibrantes, que violentan no solo al indígena sino a toda la población colombiana.

Y esa lucha social indígena de la que se hablaba anteriormente, no es más que la historia colonial de la tierra, sobre todo en la concentración de la tierra que, con la entrada de las culturas coloniales, como las plantaciones de azúcar, o de café, forzó las dislocaciones masivas de poblaciones internas de un lado para otro. Es en esta lógica de geopolítica de la tierra y del territorio que los indígenas fueron empujados hacia regiones menos fértiles. Esa gran cultura Andina que tenemos hoy en América Latina y ese espacio extraordinario Andino es también, en cierta medida, producto de esa colonización, porque los indígenas estaban en las planicies y fueron expulsados de esas tierras, que eran mejores para la agricultura. Existe, por lo tanto, toda una historia de Iberoamérica que condiciona las luchas del presente sobre la tierra – y ellas hoy existen a nivel mundial.

La cuestión de la tierra y del territorio es hoy cada vez más relevante como se evidencia en la Guajira y por eso cuando nos planteábamos el espacio desde la construcción de un

discurso y una práctica contra-hegemónica en relación a las construcciones dominantes de la tierra y del territorio, en palabras de Boaventura se identifican los dos parámetros que construyen las ideas dominantes de territorio en la contemporaneidad. Por un lado, el colonialismo, por el otro, el capitalismo. Ambos se unirían de alguna manera, porque la pulsión colonialista inicial fue después complementada por la pulsión capitalista en la creación de una agricultura industrial de gran dimensión, que continuará creando una gran desigualdad en estos países. La cuestión de la tierra estuvo siempre presente y, por eso, los movimientos contra-hegemónicos son movimientos que luchan por la tierra y por el territorio (Sousa, 2012).

CONCLUSIONES

El análisis que se realizó permitió evidenciar que la explotación al territorio y la situación de garantías sobre la sostenibilidad territorial, ha sido una violación directa de derechos humanos, las cuales se han encerrado desde la normatividad específica del derecho al territorio y el derecho a la vida.

Dentro del desconocimiento de los pueblos indígenas frente a sus derechos territoriales, se pudo evidenciar que esto trae consigo la violación de otros derechos esenciales para el desarrollo de una vida digna, como: el derecho a la identidad cultural (lengua, tradiciones y costumbres), y derecho a la educación, a la salud, a la libre expresión, derecho a la igualdad, derecho a la paz, derecho al trabajo, derecho a la libertad. Por tanto, no solo se adhiere en la propiedad y posesión de sus territorios, sino que también trae consigo la supervivencia y continuidad histórica, como la conservación y cosmovisión simbólica con el territorio.

De tal manera, este artículo agrupa y plantea análisis sociológicos no desde la emancipación sino desde las emancipaciones, entendidas como procesos democratizadores, pues la construcción de democracia no necesariamente se restringe a la relación contractual con el Estado sino se da en sus distintos espacios de relaciones sociales, en el caso de los Wayúu: su ranchería, su tradicional sistema económico de pesca, tejidos y agricultura, sus ríos, su madre tierra, su lengua, etc.; en un intento de redefinición y transformación de la democracia participativa orientada desde lo individual a lo comunal.

Por otro lado, la hegemonía que se trató en el transcurso del artículo, no es más que el peligro universal del significado de ser humano que da pasó a un campo de lucha, de la indolencia, y la colonialidad. Para que los derechos humanos se conviertan realmente en el campo común de los y las excluidas como lenguaje de la humanidad no puede seguir con fundamentos occidentales y universales que pretenden y logran homogenizar a los individuos, lo que es destruir la diversidad humana y cultural; parafraseando el preámbulo de la Carta de Naciones Unidas (1945) para que los derechos humanos sean el sueño colectivo de la humanidad se necesita priorizar la lucha por la dignidad humana, la colectividad y la diversidad de etnias y culturas con sus múltiples versiones y lenguajes.

En el ámbito internacional, como bien se dijo, se han producido avances considerables como la creación de los organismos especializados de las Naciones Unidas para los pueblos indígenas y tribales, el reconocimiento de la Organización Internacional del Trabajo y los múltiples proyectos con organismos multilaterales; pero hablar de organismos multilaterales trae consigo ciertas complicaciones ya que dependen únicamente de los Estados, por ende los pueblos indígenas latinoamericanos han estado excluidos y aunque se ha ido produciendo procesos de inclusión progresiva los pueblos siguen identificándose desde una mirada occidental y no ancestral.

En efecto la universalidad de los derechos humanos y la cooperación internacional para el desarrollo, se han manejado de forma paralela, comparten los mismos escenarios de discusión y actuación, pero la efectividad no es evidente porque nunca han trabajado conjuntamente, a pesar de tener, por decirlo de alguna manera, los mismos objetivos. Esto quiere decir que si la cooperación internacional para el desarrollo ha fallado como mecanismo de progreso económico se debe a la separación absurda de dos instituciones que tradicionalmente se han tocado desde diferentes perspectivas, pero que son dos partes que funcionan como un todo, interdependientes. En sí, ninguno debería actuar sin la función del otro.

Como resultado a esto, la propuesta que se plantea desde este artículo es la vinculación obligatoria de la cooperación internacional para el desarrollo con los derechos humanos

y derechos especiales indígenas y así conectar un desarrollo sostenible, que dé cuenta de una valoración territorial, una conservación del medio ambiente, aminorar necesidades básicas y de la misma manera la conservación de la cultura indígena.

En ese sentido, se hacen necesarios esfuerzos desde todos los espacios ya sean organismos oficiales y no oficiales, estatales e internacionales que apunten a un desarrollo sostenible con una visión completa desde lo ancestral y un marco de sistema integral que exija y promueva planteamientos de soluciones y diseño de planes, proyectos y programas de manera participativa y consensuada con y para la comunidad.

Por último, en su papel de soporte social y político, la CID tiene una ardua tarea por hacer. Uno de los primeros mecanismos conjunto con los derechos humanos, será sobre las exigencias que nacen como exigencias de los movimientos sociales especialmente en los países del sur, que por ciertas diferencias y particularidades se encuentran en condiciones soberanas con las mayores reservas de biodiversidad y ancestralidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Abdul, J. (2017). *La Investigación Acción Participativa En Orlando Fals Borda y La Subversión del Orden Social.* . Bogotá: Universidad Santo Tomas - Facultad de Filosofía y Letras. .

Agredo, G. A. (2006). *El territorio y su significado para los pueblos indígenas.*
Manizales: Universidad Nacional de Colombia.

Albarracin, F. (10 de Marzo de 2019). Jurisdicción especial indígena y luchas indigenistas. (F. C. Cruz, Entrevistador)

Andrés, A. (2011). *Naciones Indígenas En Los Estados Contemporaneos - Catedra Jorge Eliécer Gaitan.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Archila, M., & Garcia, M. C. (2015). *Violencia y memoria Indígena en Cauca y La Guajira* . Bogotá: CINEP - Universidad Nacional de Colombia .

Arias, O. (S.F). *Pueblos indígenas por la reivindicación de su derecho a la tierra ancestral* . Bogotá: Universidad Nacional .

- Baracaldo, M. (2015). *La cooperación internacional como instrumento para el desarrollo integral en Colombia* . Bogotá: Universidad Militar Nueva Granada.
- Berroando, M. (2006). *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos* . España.: Universidad de Deusto Bilbao/ serie de Derechos Humanos Vol. 8 .
- Boaventura, D. S. (2014). *Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia.
- Bobadilla, F. (2013). *Del buen Salvaje al Ciudadano Moderno* . Lima : Universidad de Piura.
- Borda, O. F. (1988). *La Investigación Acción Participativa y La Psicología*. Cali- Valle del Cauca: Conferencia Universidad del Valle.
- Camara de Comercio, L. G. (2017). *Dirección de Producción y Desarrollo Empresarial - Informe Socioeconomico de la Guajira*. Riohacha: Camara de Comercio de la Guajira.
- Consejo Federal Suiza. (2017). *Confederation suisse*. Obtenido de <https://www.eda.admin.ch/countries/colombia/es/home/cooperacion/temas/cosude/asd.html>
- Delgado, O. (S.F). *Geografía, Espacio y Teoría Social* . Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Delgado, R., & Epinayú, R. (2009). *La Balsonería y el arte Rupestre*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Epinayú Rafael, M. (01 de Abril de 2019). Problemáticas socio- territoritaoiales . (Y. A. Francy Casallas, Entrevistador)
- FAO, O. d. (2011). *Anexo I Pueblos Indígenas: El Marco Internacional* . Bogotá: FAO.
- Fals, B. (2000). *Acción y Espacio* . Barcelona: IEPRI (UN) -TM, Editorires Gamir .
- Figueroa, I. (2016). *Legislación Marginal, desposesión Indígena, Civilización en Proceso: Ecuador y Colombia*. Santa Marta : Universidad del Magdalena.

- Giddens, A. (1979). *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkely: University of California Press.
- Gramsci. (1988). *Hegemonía, Estado y Sociedad Civil en la Globalización*. .
- Hernán, A. (2009). *Las minorías Étnicas Colombianas En La constitución Política de 1991*. Bogotá: Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal .
- Hernández, L. L. (2010). El concepto de Territorio y la Investigación en las Ciencias Sociales. *Agricultura, Sociedad y desarrollo* . Vol. 7 n°3 , Texoco.
- Legislación Chilena. (2018). *¿Qué es el convenio 169 de la OIT?* Chile: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.
- Llanos, L. (2000). *El concepto del Territorio y la Investigación en las Ciencias Sociales* . México : Universidad Autónoma Chapingo.
- Mendoza, D. (2012). *Estudio de caso - Minería en territorios Indígenas del Guainía en la Orinoquia y la Amazonia colombiana*. Guainía: PNUD - Programa de las Naciones Unidas Para el Desarrollo.
- Mesa, G. (2011). *El Derecho Indígena y los derechos Indígenas (Naciones Indígenas en los Estados Contemporaneos)*. Bogotá.: Universidad Nacional de Colombia.
- MinCultura. (S.F). *Características de los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Restrepo, M. (2012). La cooperación Internacional al Desarrollo como herramienta de protección y promoción de los derechos humanos: el caso latinoamericano. *Facultad de Derecho y Ciencias Politicas - Vol. 42 N. 116*, 271-295.
- Samir, f. (2009). *La movilización de los pueblos indígenas y la lucha por sus derechos en Colombia*. Bogotá: International Catalan Institute - Per La Pau - Universidad Nacional de Colombia.
- Santos, B. d. (27 de julio de 2012). Democratizar el territorio, democratizar el espacio. (S. Caló, Entrevistador)

- Sousa, B. d. (27 de julio de 2012). Democratizar el territorio, democratizar el espacio. (S. Caló, Entrevistador)
- Spindola, O. (2016). *Espacio, Territorio y Territorialidad. Una aproximación Teórica a la Frontera*. México.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Suárez, C. (2014). Territorio Indígena y Territorio Internacional De Los Derechos Humanos Desde la Óptica Internacional. *Misión Jurídica - Revista de derechos y Ciencias Sociales*, 237-258.
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and The Politics of Recognition*. Obra colectiva.
- Trejos, L. F. (2016). *Política e Ilegalidad en la Guajira*. Bogotá: Observatorio Colombiano de Violencia y Gobernanza.
- Van Cott. (2000). *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Villalva, J. (2007). *Wayúu Resistencia Histórica a La Violencia*. .
- Wallerstein. (1988). *Después de la hegemonía: cooperación y discordia en la política económica mundial*. .
- Zuñiga, N. (2006). *Conflicto por recursos naturales y pueblos indígenas*. Pensamiento propio N° 22 - Centro de Investigación para la Paz.

