



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

**Jütüjiapala jee müsüjia jukuaipa tü alania paliise nama'ana naa majayütnu
jee jima'ali juluje tü mma Rodeo, jüpüla jüchecheria jünüiki wei**

**Aprendizaje y uso de la planta de protección paliise entre los y las jóvenes wayuu de la
ranchería El Rodeo, para el fortalecimiento de la lengua materna**

Bernarda Paulina Gómez Epiayu

Universidad de Antioquia

Facultad de Educación

Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra

Medellín - Antioquia

2019

**Jütüjiapala jee müsüjia jukuaipa tü alania paliise nama'ana naa
majayütnu jee jima'ali juluje tü mma Rodeo, jüpüla jüchecheria jünüiki wei**

**Aprendizaje y uso de la planta de protección paliise entre los y las jóvenes wayuu de
la ranchería El Rodeo, para el fortalecimiento de la lengua materna**

Bernarda Paulina Gómez Epiayu

**Trabajo de grado para optar el título de Licenciada en Pedagogía de la Madre
Tierra**

Asesora:

Marta Cardona López

Dedicatoria

A los seres sagrados del mundo wayuu y mis ancestros; porque me guiaron espiritualmente y me colocaron en el camino de esta Licenciatura, para aprender y conocer la diversidad de los pueblos¹ hermanos, a los que abrí mi corazón en el reconocimiento de la medicina propia y el vínculo con la sabiduría de la madre tierra.

A mis familiares: mi mamá Reyes María Epiayu, porque es el fruto de su esfuerzo, perseverancia y buen ejemplo; a mis sobrinos y sobrinas para que sea de bonita inspiración; y a la gran nación wayuu para que reflexionemos acerca de lo que estamos olvidando o desconectando de lo que significa nuestra esencia cultural.

¹ Esta palabra la concibo como la diversidad de culturas que conservan sus prácticas y saberes ancestrales.

Agradecimientos

Agradezco infinitamente a los seres sagrados de mi pueblo, mis ancestros y a la madre tierra, por colocarme en este camino, donde aprendí y volví a vincularme con mi esencia wayuu.

Agradezco al Centro etnoeducativo Maracari, a sus directivas y autoridades, por confiar en mí y darme la oportunidad de laborar en su territorio; pues, allí fue que pude encontrarme con este regalo. A la asociación wayuu Araurayu por acompañar y apoyar el inicio de este gran logro.

A la universidad de Antioquia por acogernos; a los docentes de la Licenciatura, en especial al profesor Abadio Green, Alba Rojas y Marta Cardona, por guiarme en toda mi trayectoria; a mis compañeros wayuu, porque con ellos empezamos y aunque algunas quedaron a mitad del camino, juntas pudimos superar dificultades y disfrutamos momentos agradables; a mis compañeros/as y grandes amigos/as de la Licenciatura.

Finalmente agradecerle a mi madre, a mis hermanos y hermanas: Yeicis María Gómez y Yelenis Isabel Gómez; a las sabias de la comunidad: Inés María Epiayu y Olga Sapuana; y a los/as jóvenes de la comunidad El Rodeo.

Contenido

Listas de fotos, tablas y mapas	8
Resumen	10
Introducción	11
Capítulo 1. Ji'inala tü apünajütka (El tejido de la sembradora)	13
Capítulo 2. Jümaiwa jee jükuwaipa toumai (Origen e historia de mi territorio)	21
Jümaleiwa jukuaipa wayuu (Origen del mundo wayuu)	21
Jümaiwa jee jukuaipa tomain (Historia de mi territorio)	24
Organización ancestral y conformación del resguardo	27
Gobierno propio	29
Fauna y flora del resguardo	30
Dialogo con las sabias para conocer las plantas que más se utilizan en la comunidad.	32
Baile	37
Vestuario	38
Capítulo 3. Jüpüuna jü'ü tapünajüin (El camino de mi semilla)	40
Tema	40
Pregunta de investigación	40
¿Por qué es importante esta semilla?	40

Objetivo general	43
Objetivos específicos	44
¿Cómo hice mi siembra?	44
Jukuipa ekirajawa toumaipa (¿Cómo se aprende en mi comunidad?)	45
Tipo de investigación:	49
Rutas del aprendizaje	50
Actividades, técnicas y herramientas:	52
Cuidados al aprender todo lo relacionado con mi semilla	54
Vinculación de la comunidad	56
Capítulo 4. Jukuipa tü alaniaka paliise (Los saberes de la planta de protección paliise)	58
Jüchiki tü mma era e'in alania paliise. (Relato del lugar de origen de la planta de protección paliise)	58
Jukuipa tü alaniakalüirua napüla naa wayukana (Contexto de las plantas de protección en el mundo wayuu)	61
Kasa tü alaniaka. (¿Qué es una planta de protección?)	62
Tü anaka apüla tü paliiseka. (Usos específicos de la planta paliise)	64
Jüpülain tü paliiseka. (Cómo se protege con la planta paliise)	65
Jukuaipa jaijia otsia apülajawa (Cuidados y modo de preparación)	66
Capítulo 5. Putchirua jüpüla eraaja jukuaipa tü alaniakat paliise. (Palabras corazón de la	

lengua wayuu para comprender los saberes de la planta de protección paliise)	69
Caracterización de la lengua wayunaiki	69
Putchirua jau tü jütülaka tü alaniaka paliise . (Palabras corazón de los saberes de protección paliise)	70
Contando la situación actual del wayunaiki en mi comunidad	71
¿Cuáles son los lenguajes que le dieron vida a mi semilla?	64
¿Cómo está articulada mi semilla con la lengua, los lenguajes, la cultura, la interculturalidad y los significados de vida?	77
Recuperando la experiencia de conversación con los y las jóvenes sobre la situación actual de nuestra lengua	79
La experiencia vital de los y las jóvenes de la comunidad aprendiendo wayunaiki, mediante los saberes de la planta de protección paliise	83
Reflexiones finales	88
Referencias bibliográficas	91
Bibliografía general sobre los wayuu	93
Anexo 1. Cartilla hecha en wayu	104

Listas de fotos, tablas y mapas

Lista de fotos

Foto 1 Comunidad El Rodeo

Foto 2. Sabias de la comunidad

Foto 3. Niños conociendo la planta del orégano

Foto 4. Sabia preparando la sábila

Foto 5. Modo de aliviar la fiebre con matarraton

Foto 6. Niña y niño de la comunidad danzando la yonna

Foto 7. Majayut de la comunidad

Foto 8. Sabia hilando algodón

Foto 9. Sabia compartiendo su conocimiento

Foto 10. Sabia contando sobre plantas y tuuma como protección

Foto 11 Hojas cocidas de paliise

Foto 12. Hojas de paliise

Foto 13. Sabio hablando sobre paliise

Foto 14. Paliise

Foto 15. Preparación de paliise

Foto 16 Encuentro local con jóvenes

Foto 17. Árbol de la pérdida de la lengua materna

Foto 18. Diálogo con jóvenes sobre paliise

Foto 19. Compartiendo usos y significado de paliise

Foto 20 Fogata con jóvenes y la comunidad

Foto 21. Sabio compartiendo la historia de origen

Foto 22. Taller con jóvenes sobre significados de vida del wayunaiki

Foto 23. Jóvenes de la comunidad

Lista de tablas

Tabla 1 Animales más comunes del resguardo Cerrodeo

Tabla 2 Plantas medicinales más comunes del resguardo Cerrodeo

Tabla 3 Necesidades priorizadas en identidad y cultura, resguardo indígena Cerrodeo

Tabla 4 Vitalidad de la lengua materna en la comunidad El Rodeo

Lista de mapas

Mapa 1 Delimitación de la gran nación wayuu

Mapa 2 Mapa del departamento de La Guajira

Mapa 3 Mapa del resguardo Cerrodeo

Resumen

Este tejido que se construyó comunitariamente con jóvenes de la comunidad El Rodeo, ubicada en el municipio de Barrancas, sur del departamento de La Guajira; da cuenta de los desarraigos culturales de la nueva generación. Así, en diálogo con las mayores de la comunidad y los sabios de otros territorios ancestrales, pude comprender que la educación recibida en las instituciones que no tienen en cuenta lo propio afecta el uso cotidiano de la lengua materna. Pues, al no ser parte del ser *wayuu* el *wayunaiki*, se van perdiendo otras prácticas ancestrales y se da la desvinculación con la espiritualidad propia. Las TIC también aparecen como factor común, porque desvía los intereses de los y las jóvenes de los diálogos con los/as mayores y la participación en espacios comunitarios; en este caso, el *wayunaiki* no es utilizado por los/as jóvenes, por el contrario empiezan a asumir otros lenguajes o nuevas palabras para estar a la moda de las series o novelas televisivas. Lo dicho ocurre en casi todas las familias afectando, directamente, la tradición oral; la cual en las noches y madrugadas se dinamizaba, mediante los diálogos familiares en los que se corregía o aconsejaba a los hombres y las mujeres *wayuu*.

Lo mencionado dio pie a esta semilla, teniendo por objetivo incentivar a los/as jóvenes de la comunidad a conocer las historias del mundo *wayuu* y la importancia del *wayunaiki*, la necesidad de escuchar y aprender de los sabios y las sabias para fortalecer el *wayuwa* (ser *wayuu*). Para esto se contó con el acompañamiento y orientación de dos sabios: de resguardos aledaños; tres sabias: del mismo territorio; y un grupo de jóvenes de la comunidad, quienes preocupados por lo que estaban olvidando y desconociendo por no hablar la lengua materna, se comprometieron a acompañarme y aprender en el proceso de construcción de la presente semilla.

Palabras claves

Paliise, alania (plantas de protección), *wayunaiki* (lengua materna), jóvenes, aprendizaje.

Introducción

El pueblo wayuu es considerado el más numeroso y con el más alto índice de hablantes de la lengua originaria; no obstante hemos sido tocados por diversas interferencias que llegan a nuestras comunidades, a las que acudimos diariamente por varias razones. Nuestros padres consideran que debemos educarnos para ser “alguien en la vida” y no seguir sumidos en la “pobreza”, la religión históricamente nos ha impuesto su ideología, las tecnologías han llegado disque para facilitarnos la vida y las IPS para “salvarnos”. De esta manera los/as jóvenes estamos comprendiendo y viviendo la modernidad debilitando cada vez más el *wayuwa* (ser wayuu).

Esto ha venido afectando aspectos culturales muy importantes del pueblo wayuu, el desconocimiento de lo propio nos está llevando al detrimento de nuestra lengua materna, saberes y prácticas ancestrales que nos permitían mantener una armonía con el territorio, sitios sagrados y nuestros dioses o diosas, considerando a las plantas nuestra medicina protectora y a *lapü*² (el sueño), el gran orientador, quien permite una relación espiritual con el inframundo. Todo esto lo podemos comprender en la medida que establecemos los diálogos con nuestras/os mayores, pero lamentablemente estamos olvidando esa educación propia, sobre todo estamos dejando a un lado nuestros lenguajes e idioma propio: *wayunaiki*.

En este trabajo quiero describir el aprendizaje y uso de la planta de protección *paliise* entre los y las jóvenes wayuu de la ranchería El Rodeo y su importancia en el fortalecimiento de la lengua materna, porque fue el camino para llegar a nuevos conocimientos y la manera para replantear la importancia de los saberes de las plantas medicinales en la cultura wayuu como mecanismo de fortalecimiento de la identidad y la revitalización con lo espiritual. Para ello, indagué todo lo relacionado sobre la planta de protección *paliise* e identifique las palabras corazón de la lengua wayuu que se requieren para comprender los saberes de dicha planta; de tal

² Es importante tener en cuenta que *lapü* en nuestra cultura no es masculino, sino femenino.

manera que se llegara a recordar la historia de origen del mundo wayuu reconociendo el lugar que tiene el mundo vegetal, conocer su poder curativo y volver a valorar la oralidad, aprendiendo a escuchar a las sabias y de esta manera retomar la escucha como principio de respeto por la palabra del otro. Así mismo aprender de la sabiduría de la madre tierra, de las abuelas y los abuelos.

Capítulo 1.

Ji'inala tü apünajütka

El tejido de la sembradora

A continuación abordaré de manera pormenorizada la biografía de mi camino por la vida, empezando por describir el territorio ancestral de mis abuelas, mi relación con el idioma español, reflexiones de mi práctica con el *wayunaiki* y cómo la Licenciatura ha permitido revincularme con saberes y prácticas de mi cultura.

Soy nieta de una mujer *wayuu* del *eiruku epiayu*, el tótem es el *wolunsechi* (cataneja), el territorio ancestral es la Alta Guajira, en busca de traer y cambiar alimentos que no se pueden producir en el desierto, viajaban días enteros hasta llegar al sur del departamento, que por su vegetación y la variedad de productos fueron seduciendo a muchas familias. Quien llegó primero fue mi bisabuelo en busca de trabajo, él se puso a sembrar maíz, patilla, ahuyama, frijoles y cuando ya tuvo su cosecha buscó a mi bisabuela y con ella llegaron sus hijos: una de ellas era mi abuela, quien aún era una adolescente y desde entonces no volvieron a su territorio ancestral, siguieron habitando el territorio donde nace mi mamá, fallecen mis abuelos y nací yo.

Yo soy fruto de una mezcla entre *alijuna* (no indígena) y *wayuu*, pero por ser hija de una mujer *wayuu* sigo heredando mi linaje matrilineal. Cuando mi madre salió embarazada de mí, cuenta que se puso muy contenta y quería que fuera hembra, porque ya tenían cuatro varones y solo dos hembras; durante el embarazo su antojo era comer limón y naranja, mandaba a mis hermanos a traer para saciar su antojo. Durante este embarazo sufrió una pérdida que le dolió y sufrió mucho, debido a que asesinaron a un sobrino que crío y lo quería como a un hijo.

Cuando se acercó el tiempo de abandonar mi primer territorio, mi madre se vino para la comunidad a donde mi abuela y como ya era costumbre, recibiera a su nieta, ya que vivía en la finca de mi padre: mi mamá en sus partos anteriores pasaba días con dolores y desvelos, entonces ella se estaba preparando. El día que la madre tierra me recibió (un 8 de diciembre del año 1989), en horas de la mañana se puso a lavar en el arroyo, pues estaba muy tranquila, no esperaba dar a luz a este bello ser; en la noche se sentó junto a mis abuelos alrededor de la fogata como solían hacerlo y de repente le dio un dolor muy leve y sentía que ya había llegado la hora y todos se asustaron y se desesperaron; mi abuelo salió a buscar un carro a la vereda más cercana para que la llevaran al hospital, mi abuela con la ayuda de una yerna fueron quienes me recibieron.

Al regresar mi abuelo ya estaba en el espacio terrenal, él quedó sorprendido al igual que mi mamá, mi abuela y mi tía política; porque los partos de mi madre duraban días y noches de zozobra, pero esta vez fue tan rápido y fue el único parto en el que no sintió tanto dolor. El nombre que me iban a colocar era Yasiris, pero mi padre quiso que me llamara igual a su difunta madre, de allí surge mi primer nombre: Bernarda y mi mamá no quiso quedarse atrás y me colocó mi segundo nombre, el de mi abuela Paulina.

Unos meses después yo me enfermé, tenía la cabeza pegada a la nuca, no dormía, me puse muy mal y mis padres me llevaron al hospital del pueblo, pero no mejoraba; al contrario me puse peor, me llevaban a curanderos, rezanderos y a todas partes donde les recomendaban, pero seguía igual de mal, no mostraba mejoría, mi mamá no dormía y lloraba porque sentía que yo no me iba a salvar, ya no sabía qué hacer. Entonces se dieron por vencidos, decidieron volver a casa y prepararse para lo peor, mi padre fue a buscar un carro para que nos llevara, ella en medio de llantos alistaba sus cosas y mis cosas, cuando mi padre llegó con el carro le dijo a mi mamá que me cambiara que había llegado un señor desde muy lejos que sabía mucho y por última vez me llevaron a ver qué pasaba y así lo hizo. El señor pidió que me compraran unas gotas e inmediatamente lo hicieron, en ese tiempo costaron doscientos pesos, y esas gotas me salvaron la vida.

El primer contacto que tuve con el idioma español, me cuenta mi mamá que ocurrió en la finca de mi padre, pues le trabajaban *alijunas* y tenían hijos con los cuales jugábamos comenzando así a decir las primeras palabras en español; además a mi padre no le gustaba que nosotros habláramos la lengua materna delante de él, porque le molestaba, creo que era por no entenderlo; pero afiancé el *alijunaiki* (español) cuando empecé a asistir al hogar infantil en la vereda más cercana de la comunidad, puesto que asistía todo el día y dormía allá cuando llovía: la mayoría de los niños no eran wayuu. Cuenta mi madre que hubo un tiempo que se me estaba olvidando hablar mi lengua nativa, idioma que solo habla mi mamá porque ella no habla el español: ella entiende algunas palabras. Desde que tengo uso de razón recuerdo que hablo los dos idiomas perfectamente sin dificultad; esto lo considero una ventaja, porque no tuve inconvenientes en mis estudios: si bien es importante la lengua materna, también es necesario el español.

En el momento que empecé mi etapa escolar, los primeros días en recreo me escapaba y me iba para donde la señora que nos atendía en el hogar comunitario y la seño me castigaba por escaparme, hasta que me adapté en la escuela. En la escuela rural de Pozohondo cursé toda mi primaria, donde tuve tres maestras y solo a una de ellas no le gustaba pegarnos, puesto que era la única joven y creo que era una de las razones. Mientras cursaba la primaria me empezó a gustar las lecturas, de hecho me llevaba los libros del colegio para leerlos en casa.

Debido a las grandes influencias de la religión católica en las escuelas, en el último grado hice mi primera comunión, en el mes de mayo íbamos a misa todos los viernes; cuando ingreso al bachillerato el cambio no fue fácil, pero poco a poco me fui adaptando, era muy tímida y los profesores nos exigían demasiado. El colegio era de las hermanas Franciscanas donde nos enseñaban a venerar a las vírgenes y santos existentes, debíamos confesarnos cada mes e hice la confirmación. Me volví muy devota a la religión católica, de igual modo aprendí y conocí acerca de mi cultura, por ejemplo: escribir en *wayunaiki*, a contar, a bailar la *yonna*, relatos de mi pueblo y a utilizar la manta. Sin embargo, era tan fuerte la creencia en las imágenes que en el

mes de cada santo le hacíamos oraciones y cantos; tanto llegó a permear mi sentir que en el grado octavo yo quería ser monja, porque admiraba a una monja joven que nos daba religión y cómo hablaba tan bonito de Dios, yo sentí que era mi vocación; pero supe que a ellas las mandan a países lejanos de sus familiares y se me pasó ese deseo de ser una misionera Franciscana.

A mis veinte años tuve un cambio algo drástico; en ese momento lo vi de esa manera, puesto que me fui a vivir y a trabajar a otro municipio totalmente distinto: la experiencia de mi primer día hizo que me quisiera devolver a mí pueblo inmediatamente. Fue difícil adaptarme; pero, poco a poco y gracias a seres maravillosos que conocí en mi ámbito laboral, las cosas se hicieron menos tristes en los momentos de mi estadía de cinco años, a pesar de no haberlo visto de una manera positiva desde un principio; esa experiencia me ayudó a valorar muchas cosas de mi territorio, principalmente el agua. Conocer un poco de las realidades de mis hermanos wayuu de las comunidades que tuve la oportunidad de conocer, despertaron en mí una gran sensibilidad social, a veces lloraba por las cosas que padecían mis estudiantes y de esa manera fui amando mi labor. La vocación es la clave fundamental para ser docente, eso lo aprendí en el camino, se lo agradezco a mis niños y niñas, aprendí mucho de ellos y ellas.

Mi llegada a la Licenciatura fue algo confuso. La directora de la escuela donde laboraba me llamó en horas de la tarde, un día antes de viajar a la ciudad de Medellín, supuestamente era para una capacitación y el único requisito era tener las prueba icfes. Los compañeros wayuu (éramos como doce), tampoco sabían nada; así que viajamos y llegamos, aun sin saber el propósito verdadero que nos estaba deparando la vida. Llegamos a la Universidad perdidos todavía, unos minutos antes de presentar el examen nos contaron de lo que se trataba esa visita; claro nos asustamos porque no estábamos “preparados”, por lo menos psicológicamente. Al leer esas preguntas “raras”, la verdad no sé cómo me surgieron las respuestas de algunas que respondí y tengo que aceptar que me corché en muchas, pero el pluriverso³ y la madre tierra nos colocan

³ Este término lo uso significando los pensamientos, las energías y los poderes de nuestros pueblos ancestrales resaltando lo plural que ello contiene.

en donde debemos estar, eso lo fui comprendiendo en el proceso, porque afortunadamente y para mi sorpresa, en aquel momento, fui admitida.

En la Licenciatura me di cuenta que estaba dejando de hablar el *wayunaiki*, ni siquiera lo había notado, cuando nos hacían preguntas sobre cómo nombramos en la lengua propia dicha parte del cuerpo, animal o una palabra, tenía que llamar a mi mamá y sentí vergüenza por mí misma. Pero más allá de eso, caí en cuenta que ya no hablaba con mi madre, había una ruptura en ese sentido, el diálogo con mayores o mayores era nulo. Claro no permanecía en mi comunidad, de hecho no me gustaba mucho estar allí, pues trabajaba en otro municipio y vivía en la zona urbana; además, mis compañeras de trabajo no hablaban el *wayunaiki*.

Todo esto me ayudó a volver a buscar a mi madre, hablar con ella saber más acerca de mi cultura, refinar mi lengua, recordar palabras, mantener un diálogo fluido en mi lengua y valorarlo, entender que es parte fundamental de mi esencia *wayuu*, aparte de no hablarlo cotidianamente, me estaba alejando de saberes y prácticas ancestrales. De eso me fui dando cuenta durante mi proceso en Madre Tierra, no puedo afirmar que ya sé todo sobre el pueblo *wayuu*; pero sigo en la búsqueda y acercándome a los sabios y las sabias para conocer las historias de origen e indagar palabras ancestrales propias; pues en mi indagación me he dado cuenta que hemos colonizado muchas palabras, agregamos sufijos para referirnos a las cosas en *wayunaiki*, por ejemplo, para nombrar la silla decimos: *siyaka*, entonces sería en *wayuñol* más no en *wayunaiki*.

Estas reflexiones son las que he tratado de compartir con los/as jóvenes y es precisamente como surge la necesidad de pensar en una propuesta para fortalecer nuestra lengua materna, empezando por reconocer que no la estamos practicando y que es necesario hacerlo para pervivir como pueblo *wayuu*, por muchas generaciones más. Ahora no se trata de buscar culpables, sino soluciones que puedan generar conciencia acerca de la importancia que tiene la lengua materna, así aparece un nuevo ingrediente que son los significados de vida del *wayunaiki*, con los cuales

ampliar la esencia del mismo y tener un mejor concepto de lo que nombramos en lengua, comprendiendo que cada palabra tiene un sentido, así como una historia y origen.

Finalmente, estas reflexiones que he tenido de manera individual y colectiva me ayudan a comprender que como mujer *wayuu* tengo el compromiso de continuar con el legado de mi pueblo, teniendo en cuenta la línea matrilineal que predomina en la cultura *wayuu*. La mujer cumple un papel muy importante, es la encargada de enseñar a las futuras mujeres de su familia y ese mismo mensaje es el que quiero sembrar en el corazón de los/as jóvenes de mi comunidad.

En cuanto a la medicina propia, nunca la acepté como una alternativa para curar alguna enfermedad; mi cuerpo la rechazaba cuando intentaba tomarla en contra de mi voluntad. Si alguna vez tomé alguna planta medicinal de mi cultura, lo hice cuando me llegó la primera luna, exactamente a los trece años, desde entonces no tuve ningún acercamiento con la abuelas, como hoy las reconozco.

De hecho no fue a lo primero que acudí en mi aprendizaje sobre la medicina ancestral, en cuanto fui reconociendo esa sabiduría sagrada sobre las plantas, mi primer encuentro fue con el abuelo yagé, cuando tomé la decisión por las grandes dificultades que tenía en mi vida personal y comprendí que el rencor es una enfermedad y que necesitaba perdonar y perdonarme.

Fue una experiencia única, fue muy difícil el viaje, sentí tanto miedo y angustia que no aceptaba todo aquello, durante ese trance pensé que era una tortura; pero, luego comprendí que era necesario para auto-reconocerme y ver el reflejo de mi alma, había tanta tiniebla en ella, la medicina no era la que me tenía mal, era yo la que lo estaba; pensé que las cosas anheladas en mis pensamientos podrían generar felicidad, pero entendí que la paz interior es la verdadera felicidad. Gracias a esa primera bebida con la que sentí agonizar mi alma me alivié tanto en lo

físico como en lo espiritual; empecé el perdón en mi ser y fui aliviándome poco a poco: cada vez que tengo la oportunidad acudo a ese encuentro con el abuelo yagé.

Mi acercamiento con las plantas medicinales de mi cultura fue con la ayuda de mi madre: es una mujer sabedora y de buenos sueños, por eso aquella toma que me obligaba a hacer y que aborrecía, ya las empecé a aceptar, ahora soy yo la que las pide. De esta manera fui conociendo un poco de las sabias plantas y su poder curativo, cada vez que podía conversaba con mi mamá acerca de ellas, fui entrando poco a poco, tratando de acercándome a esa sabiduría ancestral. Fue de esta manera que empecé a realizar mi primera propuesta sobre las plantas medicinales para enfermedades más comunes (diarrea, fiebre, gripe), y que tuve la oportunidad de indagar acerca de ellas y acercarme a las sabias que tenemos en la comunidad; quienes me ayudaron a comprender un poco acerca de lo complejo que resulta acceder a ese conocimiento y realizar prácticas curativas. Esto, ya que existen cuidados especiales: desde pedir el permiso hasta ofrendar a los espíritus de la plantas, porque son seres, son nuestras abuelas y no podemos arrancarlas de cualquier modo o utilizarla sin el debido proceso.

Gracias a esta experiencia empecé a tener sueños con plantas, revelaciones que los abuelos me entregaban durante el descanso nocturno, creo mucho en el poder que tienen, lo sagradas que son, siempre estoy atenta a las plantas que mi mamá me muestra, cuando hace algún baño o alguna bebida le hago preguntas sobre ellas, algo que no había hecho antes.

Finalmente, quiero referirme a lo que han sido mis reflexiones y aprendizajes en el proceso de la Licenciatura y la medicina del yagé, considerando que marcaron un antes y un después en mi vida y en las relaciones entre mi familia. La Licenciatura me ayudó a buscar mi historia de vida desde el vientre, amar mi raíz como mujer indígena wayuu, conocer la historia de origen de mi pueblo; pues había crecido con otras visiones de la creación del mundo y reconozco que me costaba entender cuando el gran sabio del programa Abadio Green, nos empezaba a hablar de la espiritualidad y la sabiduría de la madre tierra: incorporar aquello en mi ser y sentir

fue un proceso. En mi familia trataba de encontrar respuestas, pero no fue posible, ellos no me entendían, es como si hablara de algo irreal e irracional; a veces sentía pena porque muchos compañeros docentes de mi trabajo se burlaban del nombre de la Licenciatura, para ellos no tenía sentido. El problema es que como no lograba entenderla del todo, no la defendía, pues carecía de argumentos.

No obstante lo anterior, en cada encuentro me enamoraba, fui sintiendo y entendiendo la esencia de este bello proceso, era la oportunidad de reencontrarme con lo que soy, fomentar mi espíritu de indagación, mi acercamiento con los mayores y las mayores, reconocer la sabiduría propia y establecer lazos comunitarios con el territorio que inicialmente me avaló y luego en mi comunidad ancestral, que termina finalmente siendo el corazón de este proceso. En lo personal me ayudó a confrontar las realidades, los miedos y rencores que tenían mi alma y entendí que eran las manifestaciones de males físicos que padecía hace mucho tiempo: fue entonces que tuve un acercamiento significativo con la medicina del *yagé*.

Capítulo 2.

Jümaiwa jee jükuwaipa toumain

Origen e historia de mi territorio

En este capítulo retomo el relato de origen de la creación del mundo wayuu desde la cosmovisión ancestral y describo cómo fueron distribuidos los *eiruku* (linajes) con los que nos seguimos organizando socialmente; estos relatos nos recuerdan que nos regimos por la línea matrilineal. Luego me centro en la contextualización de mi comunidad, lo que significa el territorio, la historia de la conformación del resguardo y la experiencia con las mayores de mi primer acercamiento con las plantas medicinales de la comunidad.

Jümaleiwa jukuaipa wayuu (Origen del mundo wayuu)

Para el saber wayuu Sawai- Piushi (Oscuridad-Noche) es la madre de todo cuanto existe, por lo tanto es el comienzo, el principio, la creación, la madre de la energía espiritual que se encuentra en todas partes y esta energía se encuentra manifestada en la tierra, en el agua, en las estrellas, en el viento, en el mar; siendo entonces la oscuridad de la noche el principio de la creación, es la unidad cósmica, la individualidad que permite muchas veces reflexionar sobre uno mismo, en medio de la quietud, la soledad de la noche, en medio de la tranquilidad de las cosas, para luego hacer parte de la diversidad de la vida pero identificándose por su modo de pensar y de creer. Con el pasar del tiempo esta energía tomó una nueva forma, en las entrañas de Mma' la tierra, como madre, se convierte en semilla para darle el comienzo de una nueva vida, el comienzo de la diversificación a partir del mundo vegetal que se

encuentran en toda la madre tierra. Un nuevo comienzo de crecer y reproducir la vida, por medio de esta energía cósmica. Esta semilla con el pasar de los tiempos, toma otra forma y esta nueva forma empieza a moverse a voluntad, esto equivale a la aparición del mundo animal, Mürülü (Animal), el primer paso para la aventura de la vida sobre la tierra. Luego están los Wayuu (Persona): estos son los hijos y nietos de las generaciones anteriores, es el que muere pero vuelve a nacer al igual que sus ancestros, si se movían a voluntad ahora son los que empiezan a reflexionar sobre la importancia de la muerte, son los que empiezan a maravillarse por la hermosura de la vida y de su diversidad, en esta medida empiezan a tener relaciones con los otros que les inspiran sentimientos agradables. En esta parte entonces, la semilla crece tomando otra forma, antes era el mundo vegetal y animal, ahora es el mundo wayuu, la persona (Mercado Epieyú, 2011, p. 6). (Delgado, 2012, p. 6).

Así como de Delgado recupero la historia de origen de la creación del mundo wayuu, a continuación retomo a Mercado para contar la manera cómo fueron distribuidos los *eiruku* (linajes) y sus significados.

UTTA, el gran observador... tomando a una criatura hembra del grupo, dijo: -de esta engendraré la tribu EPIEYUU –los nativos de su propia casa. Y les daré por emblema el ave llamada: MATAJUA o WALUSEECHI –de esta otra engendraré la tribu EPINAYUU- los que golpean duro en sus caminos- que tendrán por emblema las AVISPAS CARNICERAS y EL VENADO –de esta otra criatura, engendraré la tribu IIPUANA- los que moran sobre las piedras- cuyo emblema será el ave sabanera llamada MUSHALE´E (1976: Pág. 193). Así de este modo el anciano UTTA se dirigió a cada una de las mujeres. Tuvo que haber pasado mucho tiempo para que UTTA diera los nombres de las castas, ya

que el significado de cada una de las castas sintetiza las cualidades de sus miembros y esa es la razón por lo que el abuelo UTTA es considerado como el gran observador, digo que tuvo que pasar un buen tiempo para asignarles las castas, por lo siguiente: un EPIEYUU es un wayuu muy hogareño le gusta estar en la casa, además podemos aplicar la segmentación lingüística a las palabras, para dar cuenta la veracidad que tiene la narración desde lo académico:

EPIEYUU: los nativos de su propia casa.

EPIE: se deriva de EPIA que significa casa de algo o de alguien.

YUU: es un índice de wayuu o persona, y para decir que esa mujer es muy de su casa en wayunaiki es de esta manera shipieyuut pero por creatividad UTTA dijo EPIEYUU es como su forma infinitivo porque no marca el género y así pasa con el resto de las castas.

IIPUANA: los que moran sobre las piedras.

IIPU: esto se deriva de IPA' que significa piedra y también de la palabra IPÜNA encima de algo o de alguien.

ANA: del verbo ANAA estar bien y NA es un pronombre demostrativo para el plural estos/estas; y mi sugerencia de significado sería de esta forma estos que se encuentran bien viviendo sobre las piedras, esto tiene una lógica porque originariamente los IIPUANA son y todavía una parte de ellos habita en un lugar donde existen muchas piedras en la Guajira, un poquito más arriba del municipio de Uribia, está ese lugar. (Paz, citado por Mercado, 2010, p. 64).

Es por esta razón es que los *wayuu* consideramos que las plantas son nuestras abuelas, la segunda generación quienes están para sanarnos y cuidarnos; entonces podemos decir que también son seres, que podemos comunicarnos con ellas por medio de sueños u oralmente cuando las necesitamos para curar alguna enfermedad, ya sea física o espiritual. Además debemos tener en cuenta que es indispensable mantener dicha comunicación en la lengua materna del pueblo *wayuu* (*wayunaiki*), pues lo más importante es que se sienta el respeto, el

vínculo con las energías que deben surgir del ser interior, la pureza del alma y la confianza en su poder de curación.

Jümaiwa jee jukuaipa tomain (Historia de mi territorio)

Para nosotros los *wayuu*, el territorio es nuestra madre, es sagrado, nosotros le pertenecemos, lo heredamos y le debemos cuidar. Como *wayuu* tenemos una relación espiritual con el territorio que empieza con la siembra de la placenta y el cordón umbilical, para hacer simbólicamente el vínculo permanente con la Madre Tierra; por eso siempre estaremos unidos al territorio, así estemos fuera de él.

Desde nuestra cosmovisión, el territorio comprende el espacio terrenal, el espacio donde están nuestros abuelos (mar) y el espacio del cosmos. En el espacio de abajo habitan los dioses y las diosas, como por ejemplo *Marala*: protectora de los órganos de la Madre Tierra, “la placenta” (el carbón) y “la sangre” (el petróleo). Luego sigue el espacio terrenal, donde habitamos y convivimos con las plantas y animales; allí, desplegamos nuestra soberanía alimentaria, las relaciones sociales, familiares y la vida organizativa: este espacio es cuidado por la diosa *Perakana*.

También está el espacio del cosmos, donde viven los espíritus que nos orientan en las actividades cotidianas como la siembra, quienes nos comunican con sus lenguajes prevenciones y cuidados que debemos tener en el territorio o a nivel familiar; los dioses que allí habitan son: *Juya*, *Joutai*, *Tokoko* y *Shote*. Finalmente está el espacio sagrado llamado *Jepira* (espacio marítimo) donde van los abuelos y los *wayuu* a descansar en el plano espiritual, es protegido por la diosa *Puloi*; desde este espacio nuestros ancestros nos cuidan y nos visitan por medio de *lapü* (sueños).

Los wayuu se encuentran ubicados en la península de La Guajira al norte de Colombia y al noroeste de Venezuela en el estado de Zulia, sobre el mar Caribe. El pueblo wayuu ocupa un área de 1.080.336 hectáreas, las cuales están localizadas en el resguardo de la Alta y Media Guajira, ocho resguardos más ubicados en el sur y la Media Guajira y la reserva de Carraipía. Este pueblo se encuentra ubicado en los municipios de: Barrancas, Distracción, Fonseca, Maicao, Uribí, Manaure y Riohacha; así mismo hacen presencia en el estado venezolano de: Zulia. En total son 144.003 personas repartidas en 18.211 familias. Los wayúu representan el 20.5% de la población indígena nacional (DNP-Incora, 1997), el 48 % de la población de La Guajira y el 8% de la población del estado de Zulia. En consecuencia es la etnia indígena más numerosa de la península de la Guajira y del país seguida por los Nasa, Zenú y Embera. (Ministerio del Interior, s.f).

Mapa 1.



Fuente: El Heraldo, 2015, web.

El Rodeo es una de las primeras comunidades del sur de La Guajira, la cual en su espíritu de nómadas del pueblo wayuu fue asentada primeramente en una parte llamada *Kaipa*, luego en Viejo Pinto, *Soromana*, Palotal y finalmente en El Rodeo; estos territorios eran baldíos, por esa razón los primeros abuelos que llegaron los habitaron. El territorio donde se encuentra la comunidad en la actualidad sigue haciendo parte de algunos de los sitios originarios mencionados y aparece como parte del área geográfica del municipio de Barrancas, desde hace aproximadamente cien años.

Los *eiruku* dominantes en la comunidad son: *Epiayu*, *Uraliyu*, *Sapuana* y *Uliana*, como población mayoritaria; ya que hemos venido en un proceso de mestizaje bastante fuerte. Sin embargo seguimos perviviendo como pueblo originario, a pesar de las interferencias que pueden influenciar en la identidad cultural y esencia del ser *wayuu*.

Cuenta con una escuela, cuya infraestructura se encuentra en un estado regular, con una cobertura de ochenta estudiantes desde preescolar a quinto de primaria y cuatro docentes; una unidad comunitaria de atención que atiende a catorce niños y niñas de cero a cinco años y mujeres gestantes o lactantes; y un hogar comunitario al que asisten niños y niñas de uno a cinco años. Ambos son programas del bienestar familiar en la modalidad propia.

La comunidad El Rodeo, que pertenece al resguardo indígena Cerrodeco, se encuentra localizada al sur del departamento de La Guajira, en el municipio de Barrancas a treinta minutos en automóvil de la cabecera municipal. La extensión territorial corresponde a 1.360 hectáreas, su temperatura media anual es de 27.5°C y su población asciende a 186 familias, 1.066 personas y 90 viviendas. Limita al norte con los predios privados de José Antonio Parodi y Tito Bolívar; al sur con el corregimiento de Pozohondo; al oriente con los predios privados de José Antonio Carrillo y al occidente con la comunidad El Cerro.

Organización ancestral y conformación del resguardo

A nivel organizativo tenemos una forma ancestral para organizarnos y otra para relacionarnos con el estado, mediante representación legal. Nuestra manera de organizarnos ancestralmente es el *eiruku*, que tiene una relación con un animal que lo representa (tótem), un símbolo, un territorio ancestral, un sitio sagrado, una historia de origen, un *jayeche* (canto ancestral), un *apain* (sitio de soberanía alimentaria); el tío materno es la autoridad, porque nuestro linaje es matrilineal. Para mantener el equilibrio y la armonía entre los *eiruku* está el *putchipu* (palabrero) y para la salud física-espiritual, la *outtsu* (visionera espiritual).

El 27 de febrero de 2002, gracias al trabajo colectivo de los mayores, las mayores, mujeres y hombres de las dos comunidades: Cerro y El Rodeo se constituyó legalmente el resguardo Cerrodeco, mediante la resolución N° 0002 por el Instituto colombiana de reforma agraria (Incora). La política para elegir al cabildo gobernador se alterna cada dos años por comunidad, donde los miembros de cada una son autónomos para tomar dicha decisión y criterio que se requiere para sentirse bien representados.

Mapa 2.

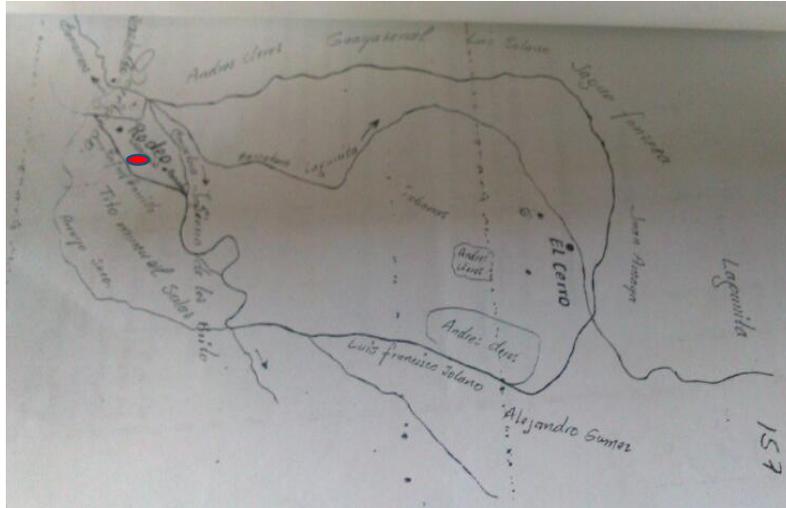
Departamento de la Guajira



Fuente: www.google.com

Mapa 3.

Resguardo Cerrodeco



Fuente: Plan de vida, 2018.

Foto 1

Comunidad El Rodeo



Fuente: Luis Miguel Solano

Gobierno propio

Uno de los elementos que reafirman esa autonomía local territorial, es la existencia de un gobierno propio que antecede al occidental, cuando los habitantes de la comunidad hablan de su gobierno propio afirman que la principal función de este gobierno es armonizar el trabajo dentro de la comunidad, por ende es importante sostener su funcionamiento desde tiempos ancestrales (Carrión S., 2018). Principalmente, es responsabilidad de todos por eso el carácter asambleario es lo destacable, todas las decisiones pasan por miradas consensuadas a eso se le denomina wayakanainua wapushua que implica el reconocimiento de todos los miembros de la comunidad, la mirada de este poder asambleario es interesante porque se plantea de abajo hacia arriba, se encuentra en la base de la comunidad y es reproducida hacia el resto, no es algo jerárquico sino consuetudinario.

Esta idea comunitaria está acompañada por las autoridades tradicionales que representan a los mayores por clan, a estas autoridades se le conoce como ekipujana, estas por su conocimiento y sabiduría guían lo que pasa en el resguardo. Hoy en día, muchos elementos de la organización clanil han cambiado por las migraciones y por relacionamiento con los miembros de la sociedad mestiza, pero estas dos características de lo asambleario y el reconocimiento de los mayores como autoridad tradicional se mantiene.

En 2002 cuando el resguardo es reconocido por el INCORA adquiere una forma de organización específica que es el cabildo, esto ha permanecido así de tal manera que ha integrado los elementos del gobierno propio

wayuu y algunos aprendidos de otros pueblos indígenas para reivindicación de sus territorios. Para la comunidad los miembros del cabildo son los que permiten que éste camine, se mueva en la dirección correcta. (Plan de vida del resguardo indígena Cerrodeco, 2018, pp. 106-107).

La junta organizativa del resguardo está conformado por: *ekipujana* (cabildo gobernador), fiscal, vocal, secretario y autoridades tradicionales por *eiruku* (dieciocho en total).

Fauna y flora del resguardo

En las estribaciones de la Sierra Nevada, en lo que se conoce como la sierra del Pital y Las Pabas, es donde se realizan las unidades de producción de: café, plátanos, guineo, malanga y otras verduras. En la comunidad se dedican a la cría de ovinos y caprinos; ganado, en una gran minoría; gallinas; y asnos como transporte ancestral. Cabe mencionar que en años anteriores se cultivaba en la comunidad: frijol, patilla, melón, maíz, papaya y yuca, entre otros. Por el cambio climático y la falta de lluvias, ya no se puede hacer y algunos acuden a buscar prestados terrenos de propiedad privada en otras latitudes, para llevar a cabo dichas actividades de siembra en las épocas aptas, según las orientaciones que adquieren los hombres en el tema.

Cuando se aborda el tema de la flora y fauna se insiste en que muchas cosas han cambiado y dentro de ellos; los animales y plantas que se tenían anteriormente y las que se tienen en la actualidad. Esto en otros documentos producidos como el plan salvaguarda también era resaltado “la naturaleza ya no es la misma, se nos mueren nuestros animales y casi ningún cultivo se produce” (resguardo indígena Mayabangloma, 2014).

Dada la caza indiscriminada y factores contaminantes del aire y vegetación derivados principalmente de la explotación minera, algunas especies de animales han migrado de la zona. Dentro de los principales animales que sufren por este tipo de práctica son: el conejo, el venado y la iguana, y como caso particular la tortuga de mar en sus diferentes especies. Con menos intensidad el tigrillo, la perdiz, guacharacas y palomas. Algunas otras especies se han visto afectadas por procesos de captura como el turpial. Es abundante la presencia de aves con especies como el periquito cardonero, periquito, lora cara sucia, azulejo, el cardinal guajiro, el carpintero, el hormiguero, etc. (Plan de vida, 2018, pp. 52- 53).

En conclusión, el territorio ha venido padeciendo las consecuencias de nuestra inconciencia como seres humanos, por no pensar antes de actuar; si bien la caza es una manera de mantener la soberanía alimentaria, considero que la forma indiscriminada de esta práctica ha causado que muchos animales se hayan extinguido de las sabanas que rodean la comunidad El Rodeo; pero, sobre todo, se nos olvidó que los animales y las montañas tienen sus guardianes espirituales y debemos pedirles permiso.

Tabla 1

Animales más comunes del resguardo Cerrodeco

Animales		
Nombre común	Nombre científico	Nombre en wayunaiki
Ardilla	Sciurus vulgaris	Ali
Perro	Canis lupus familiaris	Eriü
Gato	Felis catus	Muusa

Iguana	Taíno	Wosolechi
Chivo	Capra aegagrus hircus	Kaula
Gallina	Gallus gallus domesticus	Kalina

Fuente: Plan de vida, 2018, p. 5.

Tabla 2

Plantas medicinales más comunes resguardo indígena Cerrodeco

Plantas medicinales		
Nombre común	Nombre científico	Nombre en wayunaiki
Guayacán chaparro	Albizia pistaciifolia	Kepisuta
Guamacho	Pereskia aculeate	Siichi
Bija	Bixia Orellana	Malua
Verbena	Verbena officinalis	Jeyutse
Anamú	Petiveria alliacea	Samuttapai
Pringamoza	Ortiga brava	Yawaa

Fuente: Plan de vida, 2018, p. 58.

Diálogo con las sabias para conocer las plantas que más se utilizan en la comunidad

Se realizaron visitas a dos sabias: Reyes María Epiayu y Olga Sapuana, conocedoras de las plantas medicinales *wayuu* en la comunidad El Rodeo del resguardo indígena de Cerrodeco, municipio de Barrancas-La Guajira; para seleccionar las plantas más comunes y sus múltiples beneficios, los cuales se profundizaron con el acompañamiento de dichas sabias.

En las primeras visitas las sabias nos hablaron de las plantas que usan para las enfermedades más comunes que se presentan en la comunidad: fiebre, gripe, dolencias en las articulaciones, dolor de estómago, diarrea, infecciones en la piel, etc. Algunas las podemos encontrar en la comunidad y otras no, también hablaron de las experiencias que tienen con las plantas medicinales. Nos explicaron que algunas son heredadas de generación en generación y otras que son reveladas por medio de sueños; de esta manera van adquiriendo los conocimientos que hoy en día practican para el bienestar y la salud de sus familias. Por otra parte, compartieron todo aquello que se debe tener en cuenta a la hora de acceder a las plantas medicinales, por ejemplo: es recomendable buscar las plantas lejos de la casa; llevar tela o hilo rojo (se coloca en el árbol); cuando se toma una planta medicinal se debe tener una dieta (no consumir carnes rojas ni lácteos); es necesario tratarlas con delicadeza y no se pueden tocar durante el ciclo lunar de las mujeres, para que no se marchiten.

Foto 2.

Sabias de la comunidad



Fuente: Lizallys Peláez.

Algunas de las plantas son las siguientes:

Alouka (malambo): la corteza de esta planta se ralla en una piedra especial; esto sirve para dolor estomacal, dolores fuertes como migrañas o en el pecho, para la gripe, para cicatrizar heridas o barros en el cutis y alejar malas energías.

Preparación: en el caso de tener dolor estomacal y gripe, se ralla y se va disolviendo en un poco de agua. Para dolores fuertes, se disuelve en medio vaso de agua. Para el caso de los barritos o heridas en la piel, se unta directamente en la zona afectada.

Orekana (orégano): sus hojas secas son utilizadas como purgantes, para aliviar dolores estomacales, diarrea, vómito, dolor de cabeza y sus hojas frescas para cicatrizar espinillas y cerrar los poros del cutis.

Preparación: para la limpieza intestinal se cocinan las hojas secas del orégano y se toma en ayunas. Para aliviar dolores estomacales o vómitos; se hierve el agua y al reposar, se le agrega un poco de hojas secas a medio vaso de agua y un poco de sal. Como cicatrizante; se tritura las hojas frescas para untarse el agua que brota, directamente en la piel afectada.

Foto 3.

Niños conociendo la planta del orégano



Fuente: propia de la estudiante.

Rülipe (sábila): es una excelente medicina, sirve para limpiar y purificar los órganos; como los riñones, el hígado, para el estreñimiento, la inflamación externa e interna, para la gripe y también como purgante.

Preparación: se hace una bebida con el cristal de la sábila, ayuda a purificar o limpiar el sistema digestivo, el hígado y los riñones, se debe tomar dos veces al día. Para la inflamación abdominal se mezcla el cristal con miel de abeja. Para la gripe se extrae el líquido que tiene el cristal de la sábila y se toma unas gotas de hojas de orégano orejón, luego se pone al fuego por unos minutos. Para cicatrizar, aliviar golpes, quemaduras o inflaciones externas se coloca directamente el cristal de esta planta en la parte afectada.

Foto 4.

Sabia preparando la sábila



Fuente: propia de la estudiante.

Matarratón: las hojas de esta planta sirven para las infecciones en la piel (varicela, granos o rasquiña), la fiebre, las dolencias en el cuerpo, los dolores de cabeza. La esencia que se saca en forma de gotas de la punta de la rama de este árbol ayuda a limpiar la vista, si hay alguna partícula extraña.

Preparación: en el caso de tener alguna infección en la piel, se machacan las hojas y se cocinan para un baño que debe ser tibio; también funciona para las dolencias en el cuerpo; acompañado con pequeños masajes. Para la fiebre se cubre totalmente a la persona hasta que sude y para el dolor de cabeza se coloca debajo de la misma.

Foto 5.

Modo de aliviar la fiebre



Fuente: propia de la estudiante.

Baile

Una práctica con bastante importancia es la *yonna*, en la productividad como agradecimiento en cosechas, en la salud como practica armonizadora, en la educación como eje cultural para los jóvenes, se insiste en ella como parte central y cotidiana de celebración. Es descrita como una ceremonia que se bailaba durante un mes anteriormente y ahora ocupa algunos días. Bajo esta concepción, los wayuu se transforman en sus hermanas *uchii* (animales), para solicitar a sus deidades la gracia de mantener la apariencia natural de su humanidad y la de su entorno. Pero los wayuu también danzan para dar gracias por los favores otorgados, para contrarrestar males como la muerte y otras desgracias vaticinadas a través de los sueños, y para presentar socialmente a un nuevo *piachi*, denominados *outshi*, si es masculino o *outsu*, si es femenino; o las jovencitas, tras su encierro o blanqueo. (Carrasquero Ortiz Marín, 2014, p. 82). (Plan de vida, 2018, p. 97).

Foto 6.

Niños danzando la yonna



Fuente: Lizallys Peláez

Vestuario

La manta: Este elemento típico de la vestimenta wayuu femenina, se fabrica con medidas exactas de cada mujer tomándole las medidas, lleva 1.5 metros de tela, en la cual se plasman detalles de bordado, dándole elegancia a las mujeres y resaltando su belleza.

Guaireñas: En esta tarea de elaboración manual se emplea todo un día dejando el producto terminado donde se utilizan hilo, agujas y una suela de llanta de carro.

Foto 7.

Majayut de la comunidad



Fuente: Lizallys Peláez.

A continuación, referencio lo que quedó plasmado en el Plan de vida del Resguardo, en el cual se describe cuáles son las debilidades culturales de los/as jóvenes que se dan por la permanente interacción con los no indígenas; se hace hincapié en la modificación de la relación física y espiritual con el territorio que tienen en la actualidad; la ruptura con el *atushi* (abuelo) y la transformación de los valores culturales. También se propone las posibles soluciones que ayudarían en el fortalecimiento de la identidad cultural de esta nueva generación, su vinculación en los procesos comunitarios e implementación de escenarios intergeneracionales que retomen la oralidad como principio de la enseñanza y aprendizaje.

Tabla 3.

Necesidades priorizadas en identidad y cultura, resguardo indígena Cerrodeco

Necesidades	Soluciones priorizadas
Buscar avances en el proceso de fortalecimiento espiritual donde el <i>atushi</i> , el palabrero y el médico tradicional lideren el proceso.	Establecer mandatos tradicionales que fortalezcan la participación de toda la comunidad.
Impartir los conocimientos tradicionales, especialmente en lengua materna.	Desde el proceso de implementación de la educación propia fortalecer la enseñanza de la escritura de la lengua wayuu.
Desvinculación de los jóvenes en todos los escenarios políticos y culturales del resguardo.	Sensibilizar a los jóvenes y a las jóvenes sobre el valor de su identidad a través de empleo de las tecnologías de la información.
Falta de información sobre las prácticas ancestrales, no existen espacios de intercambio.	Fortalecer los saberes tradicionales desde distintos espacios culturales intergeneracionales, para la transmisión de los conocimientos de los abuelos.
Falta de transmisión de conocimientos por parte de los mayores, frente a cómo eran las prácticas ancestrales.	Cimentar escenarios pedagógicos culturales alternativos que fortalezcan los conocimientos, con el apoyo del <i>anaa akuaipa</i> , en los diferentes centros.

Fuente: Plan de vida. 2018.

Capítulo 3.

Jüpüuna jü'ü tapünajüin

El camino de mi semilla

En este capítulo abordo la ruta que me llevó a la construcción de la propuesta, la importancia del tema en el pueblo *wayuu*, los/as sabios/as que me acompañaron en este gran camino, el grupo de jóvenes; y la metodología para lograr los objetivos y la comprensión de la enseñanza propia en la profundización del aprendizaje sobre las plantas medicinales.

Tema

Lengua materna y planta de protección.

Pregunta de investigación

¿Cómo los saberes de las planta de protección ancestral *paliise* de la cultura *wayuu* permiten incentivar el aprendizaje y fortalecimiento de la lengua materna, por parte de los más jóvenes?

¿Por qué es importante esta semilla?

Con el transcurrir de los años ha venido descendiendo el saber y uso de las plantas ancestrales en mi pueblo; por consiguiente, algunos rituales en los que se utilizan solo pueden ser realizados por las y los mayores de la comunidad, quienes todavía las conocen y saben de sus poderes y hablan la lengua materna a la perfección: requisito indispensable para entablar una relación de armonía real con los espíritus de dichas plantas. Por tal motivo considero que ese saber lo debemos seguir fortaleciendo y aprovecharlo para continuar el vínculo con lo espiritual y la Madre tierra; al igual que sembrar en los jóvenes el interés de aprender y conservar la lengua materna como camino para defender lo que somos y pensamos, como cultura ancestral.

Por otra parte, si bien la cultura *wayuu* es uno de los pueblos indígenas con el índice más alto de hablantes, es inevitable el detrimento que ha sufrido históricamente por causa de la religión, las interferencias y la educación impuesta. En el caso del sur de La Guajira es una zona donde el uso de la lengua es inusual, porque los resguardos quedan a pocos kilómetros de corregimientos no indígenas y el acceso de estos a las comunidades es cada vez más frecuente; por lo tanto, el mestizaje incrementa, dando paso al idioma español como lengua dominante. Esto ocurre sobre todo en jóvenes de quince a veinte años, que tienen acceso a medios de comunicación, como redes sociales, internet, y pierden la motivación por la lengua propia.

En resumen, se puede decir que el *wayunaiki* no se encuentra en peligro de extinción debido al gran número de hablantes que existen en todo el departamento; no obstante, existe la emergencia de emprender un proceso de fortalecimiento o revitalización del uso lingüístico en la vida cotidiana, reforzar los procesos de aprendizaje en los hogares, la comunidad y en la educación institucional.

En este sentido, contextualizando la vitalidad social en un encuentro local en la comunidad, las mujeres manifestaron su preocupación por el debilitamiento de la lengua materna en los/as jóvenes, al ver que no se expresaban en *wayunaiki*, sino en español y los que lo intentaban, alternaban entre una lengua y otra. Este hecho es importante teniendo en cuenta que

la relación de la cultura *wayuu* con las plantas medicinales solo es posible en *wayunaiki*, a través de ella se trasmite el conocimiento y visiones del mundo; puesto que es el principio que trasciende las dimensiones más ricas de la cultura como la espiritualidad, factor que permite hablar de una identidad profunda y arraigada.

Recuperando la experiencia que tuve con mi primera semilla, aprendí a acercarme más a mi cultura y a trabajar por mi comunidad, con los/as más jóvenes. Así, además de sentir respeto y entender lo que significa “espiritualidad” comprendí que en las memorias de las sabias hay toda una biblioteca de saber y que los más jóvenes no es que no estén interesados/as por aprender los saberes propios; sino, que no ha habido iniciativas que los lleve a reflexionar acerca de todo lo que podemos aprender de la Madre Tierra y de nuestras abuelas o sabias de la comunidad.

De todo el amplio conocimiento de plantas medicinales que posee la cultura *wayuu*, en este caso profundicé los usos y significados de palabras corazón en *wayunaiki* de la planta de protección *paliise*. Esto lo hice tomando un regalo que llegó, mediante un sueño que tuvo mi hermana, en el que le dijeron que debía untarme y tomar dicha planta; esta señal fue mi mayor motivación para profundizar y replicar los saberes que nos aporta, teniendo en cuenta que en la actualidad no se usa y no se consigue fácilmente al no crecer dentro de la comunidad. Por consiguiente fue importante retomar el valor espiritual de esta planta y replicarlo con los/as jóvenes. Este se tornó en un aporte pedagógico, teniendo en cuenta que el proceso de indagación tuvo como fuente de información los diálogos con las sabias para conocer de viva voz: cuidados, preparación y recomendaciones, de tal manera que resultó significativo e integral, por su sentir, conocimiento y práctica.

En los resguardos del municipio de Barrancas–La Guajira se ha venido dialogando sobre la importancia y el uso de las plantas medicinales; pero, el consumo de las mismas ha disminuido notoriamente por la falta de reconocimiento de la medicina ancestral, por parte de los mismos indígenas *wayuu* de la zona. Estos diálogos se desarrollan en las comunidades con el fin de

fortalecer ese saber, pero cada vez más se pierde el sentido e importancia y, por ende, la credibilidad en el poder curativo que tienen culturalmente. Los conversatorios sobre el tema se han realizado de manera aleatoria en los diferentes resguardos, con la participación de sabios y sabias *wayuu* de otros municipios del departamento; pero, aun así, no se logra ninguna propuesta concreta o algún cambio real. Si bien la participación es casi total por parte de los miembros de las comunidades, no se logra ningún impacto, porque estos eventos, se hacen solo una vez al año; por tanto no es suficiente tiempo para reflexiones profundas y aportes pertinentes.

En cuanto a la planta de protección *paliise*, las indagaciones que se han hecho enfatizan su utilización durante la pubertad y posparto de la mujer *wayuu*, resaltando su poder de preservación para la belleza y juventud. En conclusión, el punto común que tiene el tema para los indígenas, es la concepción de las plantas como seres sagrados y alternativa para curar las enfermedades, que en ocasiones los no indígenas no creen.

En cuanto a la lengua materna, las investigaciones han dado cuenta de la desaparición de muchos grupos indígenas; porque con la pérdida del idioma desaparecen aspectos que permiten la pervivencia de la cultura, y aparece el desarraigo y la vergüenza étnica, desde los cuales se niega sus raíces milenarias. En la actualidad, la poca práctica cotidiana del idioma de los pueblos indígenas, debido a factores comunes como la interacción casi permanente con los no indígenas y la educación homogénea del país, ha ocasionado su debilitamiento sobre todo en la juventud. Estos casos son más frecuentes en las comunidades asentadas en lugares con fácil acceso a las zonas urbanas y a los avances tecnológicos, pues terminan limitando prácticas ancestrales como el diálogo por las noches alrededor de la fogata y la dinamización de la oralidad que es el corazón de la trasmisión de los saberes ancestrales.

Por consiguiente con esta semilla buscaba:

Objetivo general

Describir el aprendizaje y uso de la planta de protección *paliise* entre los y las jóvenes wayuu de la ranchería El Rodeo y su importancia en el fortalecimiento de la lengua materna.

Objetivos específicos

- . Indagar todo lo relacionado sobre la planta de protección *paliise*.
- . Identificar las palabras corazón de la lengua wayuu que se requieren para comprender los saberes de la planta de protección *paliise*.

¿Cómo hice mi siembra?

Para la realización de mi semilla me acompañaron tres sabias: Inés María Epiayu de 73 años, miembro de la comunidad El Rodeo conocedora de plantas medicinales y la aseguranza para niños y niñas recién nacidos; Olga Sapuana de 40 años, miembro de la comunidad El Rodeo, conocedora de baños para adultos y niños/as; y Reyes María Epiayu de 64 años, conocedora de plantas medicinales para cualquier tipo de enfermedades físicas, baños para niños/as recién nacidos y tiene manos benditas para curar heridas corporales.

Un sabio: Guillermo Epieyu de 51 años, miembro de la comunidad *Muliatui*, resguardo indígena de Zahino sabedor de la medicina tradicional, tiene buena visión con los sueños y establece una fuerte relación con los sitios sagrados de las plantas.

Un lingüista *wayuu*: Rafael Mercado Epiayu, poeta y escritor de Manaure (Guajira). Lingüista wayuu, ha sido docente de wayunaiki en la Universidad Externado de Colombia (sede Bogotá), tiene experiencia en procesos de formación y organización con asociaciones indígenas y grupo de jóvenes pertenecientes a comunidades urbanas populares. Ha recibido reconocimiento por hacer visible la diversidad étnica y cultural de la comunidad universitaria en el Encuentro de narración y tradición oral en la Universidad Nacional de Colombia. Es coordinador del área de investigación en la construcción del Seip (Sistema de educación indígena propio), en el marco del decreto 2500 de 2010 del Ministerio de educación.

Un grupo de jóvenes: me acompañó un promedio de dieciséis jóvenes de la comunidad, que han venido participando desde la primera semilla y espacios como los Encuentros locales, donde han demostrado su interés de aprender y escuchar a los sabios y sabias.

Los/as jóvenes que participaron en el proceso son estudiantes del bachillerato, algunos estudian en una institución etnoeducativa, donde se enseña wayunaiki una vez a la semana, esta institución está a cargo de monjas, otros asisten a distintas instituciones del municipio, tienen entre catorce y veinte años, también están tres estudiantes universitarios, uno de ellos es de Etnoeducación, hay una Ingeniera ambiental y otra de Promoción social; todos estos estudiantes de la Universidad de la Guajira, sede Fonseca. De los dieciséis jóvenes, trece son mujeres; algunos hablantes del wayunaiki, otros alternan el wayunaiki y el español (no es muy fluido), igualmente hay quienes solo lo entienden y tres de ellos, no lo entienden.

Jukuipa ekirajawa toumaipa ¿Cómo se aprende en mi comunidad?

El wayuu por medio del contacto visual también se vuelve un observador de las cosas que conforma su mundo. En esta medida él y ella se diferencian en medio de la diversidad de la vida, se ven sumergidos en

medio de una división pero a la vez se encuentran unido a un espacio, a un lugar llamado tierra, que es responsable de esta diversidad. Todo esto es posible para vivir, convivir en medio de esta diversidad a través de la palabra. [...]

En medio de esta diversidad el wayuu se conceptualiza con el propósito de tener una identidad; y esta identidad se hace y se construye por medio de la palabra; todo esto quiere decir que él o ella también es producto de la palabra, nace con un conocimiento que se va transmitiendo por medio de la palabra, la oralidad.

La palabra entonces, es la máxima expresión de la sabiduría wayuu porque por medio de ella el hombre y la mujer se vuelven conocedores y respetuosos de las cosas que se encuentran en cada una de las manifestaciones de la diversidad de la vida. Cuando descubren y conocen su saber como wayuu existe una libertad y encuentran un equilibrio en su mundo e identidad dentro de su propio sistema social. Esta manera de entender la importancia de la palabra en la cultura, la que moldea el comportamiento en diferentes momentos sociales, es la que construye el corazón, pero este corazón es mente, esta mente está diseñada por esos procesos significativos a partir de las experiencias relevantes que han tenido en la vida como wayuu. Para el saber wayuu el corazón reside la conciencia, la razón, la madurez, la sabiduría pero también la energía que permite al cuerpo tener movimiento, que tenga vida, una vida que reflexiona sobre su propia existencia. Se puede decir entonces que el ser wayuu está depositado en el corazón, la esencia de este ser se ha adquirido a partir de las experiencias relevantes que se han tenido durante la vida, fundamentadas en el saber de los ancestros. Todo este conocimiento forma la sabiduría en el corazón que nutre la visión del wayuu sobre lo que existe en su entorno, el mundo y el cosmos, toda esta sabiduría la expresa a través de su lenguaje, explicando muy bien el origen de todas las cosas como wayuu, porque sencillamente los pensamientos de su corazón son wayuu y nada más. [...].

Ahora bien, con esta manera de entender y explicar el proceso de conocimiento por medio de la palabra, podemos decir que el saber wayuu no es algo vertical ni lineal, sino más bien espiral. El wayuu como integrante de la diversidad de la vida, en la medida en que se convierte en un observador de su propio entorno, tiene la capacidad para adaptarse y apropiarse de las cosas nuevas que entran en su estructura de la organización de su saber.

Este conocimiento espiral constantemente es creativo, en la medida en que se expande y se encuentra con otros modos de ver y entender el mundo, se enriquece en sus expresiones semánticas pero sin olvidar el origen primigenio de esta espiral. [...]

Por medio de las conversaciones que se han tenido con los ancianos, a la palabra “educación” se le puede dar una interpretación como *pütchi anasü* (palabra buena), la palabra que enseña, la que educa. Es frecuente escuchar entre ellos decir a sus jóvenes las siguientes expresiones:

Jamapü'üsü sünüiki poushi müin (según las palabras de tu abuela como es).

Jamapü'üsü nüünüiki pülaüla müin (según las palabras de tu abuelo como es).

Pero esa *pütchi anasü* tiene una interpretación más amplia, es palabra de consejo. La educación es entonces de acuerdo con la práctica cultural propia “palabra de consejo”, palabra sana que teje un buen pensamiento en la persona que escucha. (Asociación Wayuu Araurayu, 2014, pp. 29, 30. 31 y 32).

Podemos afirmar entonces que en el pueblo indígena wayuu, la oralidad es el mecanismo que se ha utilizado ancestralmente y se sigue manteniendo como el medio de transmisión de saberes, en los que los abuelos y las abuelas orientan a los/as nietos/as, esta orientación se da por género; las abuelas o las madres son las que enseñan a las niñas distintas actividades propias, desde temprana edad acompañan a sus mayores para que vayan observando en lo que se

desenvuelven las mujeres de su comunidad y las van dejando hacer cosas poco a poco empezando por las más sencillas para luego hacerlas sola. Los niños son orientados por los abuelos, tíos maternos o el papá; y, al igual que las niñas, estos acompañan a los hombres en su vida cotidiana para que aprendan cuál es el rol que ellos cumplen en la familia; una de las primeras actividades que los niños wayuu hacen es acompañar a sembrar o cuidar las siembras y el pastoreo.

Como espacio de aprendizaje está el fogón, puesto que es la manera simbólica de preparar al niño y la niña wayuu, siendo la madrugada el mejor tiempo para dicha práctica, teniendo en cuenta la memoria es más receptiva a esa hora. Esa pedagogía permite conocer y fortalecer su identidad como hombre y mujer indígena, basados principalmente en los valores, el conocimiento de las historias, el consejo, y los diálogos que los/as abuelos/as brindan sobre la importancia del sueño. Es por eso que ellos/as preguntan a sus hijos/as y nietos/as: qué soñaste. En cada espacio donde los hombres y las mujeres wayuu realizan sus actividades cotidianas son de aprendizaje, empezando por la cocina, la enramada, el corral, el jagüey, etc.

La etapa más fuerte del aprendizaje de las mujeres wayuu, se da en la transición de niña a mujer (el encierro) en ese tiempo se aprende, mediante: la observación, el silencio, la escucha y el arte de tejer; de igual modo, el papel que va a cumplir como mujer, madre y abuela, se considera como el espacio sagrado y un vínculo con lo espiritual: es la razón por la que tiene cuidados especiales con plantas y el acompañamiento de la abuela materna.

El aprendizaje sobre las plantas medicinales del pueblo wayuu, en su mayoría es fruto de las revelaciones de *lapü* (sueño), considerado como el contacto sagrado con los seres que se encuentran en el plano espiritual; esto sucede cuando un familiar está enfermo o el peligro asecha a la familia, entonces en las noches se tienen revelaciones por parte de aquellas personas que poseen un don especial, una o un de las mensajera/o de *lapü* es la *outsu/shi* (visionera/o espiritual). En la actualidad, hay muchos/as sabedores/as de la medicina tradicional; el

conocimiento es principalmente sobre plantas para curar enfermedades físicas y se mantienen el respeto y la comprensión del poder curativo de estas.

La única forma de aprender ese saber, es que la persona tenga interés; en primer lugar la persona acompaña al sabio o la sabia observando y en total silencio, cuando haya desplegado habilidades necesarias para recibir el conocimiento sobre las plantas, la misma naturaleza se encargará de instruirlo en el camino de la medicina sagrada, para que haga un buen uso de ella; porque el don más importante que debe tener la persona es el amor por ayudar al que lo necesite: su labor consiste en curar al enfermo desinteresadamente, ya que el reconocimiento que reciben es simbólico.

Tipo de investigación

Retomé la investigación propia/apropiada y aspectos de la investigación ancestral, teniendo en cuenta que esta cumple con las características de la semilla, debido a que busca transformar la realidad del presente de las sociedades y establecer una vinculación con su identidad cultural. Por tanto, para generar procesos de autoconciencia étnica, que permitan reclamar para nosotros el derecho de generar comprensiones propias sobre nuestra realidad, el control de la producción de nuestros saberes y la autonomía para decidir sobre el destino que necesitamos. Además nos permite evidenciar las formas de pensar arraigadas y radicales (reconocimiento de mundos específicos que conforman el pluriverso); realidades fundadas en lo holístico, el respeto de la madre tierra y procesos relacionales de la existencia.

De igual forma existe una relación estrecha con la investigación ancestral, puesto que busca retomar los múltiples relatos de la historia de origen del lugar sagrado de nacimiento de la planta de protección *paliise* de la cultura wayuu; en consecuencia, las posibilidades autonómicas

de mantener una práctica ancestral a través de la oralidad, como también fortalecer la escucha de los sabios y las sabias por parte de los/as jóvenes de la comunidad.

Lo expuesto, se encamina a la metodología participativa, planteada desde la orientación cualitativa que permite acercarnos de manera reflexiva a la práctica, para generar mejoras o transformaciones colectivas, concientizando a los/as participantes de la importancia de valorar los saberes propios y generar aprendizajes significativos de manera colaborativa entre los/as más jóvenes y los/as sabedores/as, de manera que cada uno y cada una se sienta parte del proceso de siembra.

Rutas del aprendizaje

Para llevar a cabo esta propuesta se realizaron entrevistas con las tres sabias de mi comunidad, quienes compartieron su sabiduría sobre las plantas de protección en el mundo wayuu; cada una de ellas amablemente contaron sus experiencias y sus conocimientos: “el legado de sus abuelas mayores”, la cosmovisión de la prevención de enfermedades, dificultades y cómo mantener el equilibrio con las energías negativas con las que nos podemos encontrar en todos ámbitos, de esa manera era la que cuidaban a sus familias.

Un lingüista, quien compartió la manera cómo se creó el mundo wayuu, rememorando nuestros dioses y diosas alrededor de una fogata y un taller con los jóvenes, para recordar que las palabras de nuestros/as abuelos y abuelas tienen vida, nos conectan con una historia, un lugar y una vinculación con lo espiritual.

Y con un sabio conocedor de la planta de protección *paliise* y todo lo sagrado que lo conforma, el misterio que encierra el lugar donde se encuentra, el ritual que se debe hacer y la

manera de preparación; tuve la oportunidad de adquirir todo un conocimiento para cumplir con los objetivos de esta semilla. De esta manera se hizo un encuentro con los/as jóvenes, para compartir los aprendizajes y reflexiones sobre tema.

Gracias a estos diálogos pude comprender que los *wayuu* necesitamos volver a vincularnos a nuestro propio mundo; darle su lugar a las plantas: *lapü* que es la guía espiritual, conocer nuestros sitios sagrados debido a que muchos desconocemos su existencia y hemos perdido la credibilidad de nuestros *pülashi*: los seres sagrados del mundo *wayuu*); el *jüpülain*: el poder o fuerza espiritual de lo intangible, pero que se puede sentir y transmitir con nuestra energía y que todos poseemos; y el *aseyu*: espíritu. Sin embargo nuestra visión del mundo se ha limitado a lo material, los y las mayores consideran que saber bailar la *yonna*, tejer una mochila, usar manta y pintarse el rostro no es lo único que deben practicar los jóvenes; deben conocer sus significados, su historia: “*danzar por danzar es folclorizar nuestra cultura*” y esto hizo que nos cuestionáramos un poco, ya que en la comunidad hay un grupo de danza que participa o hace presentaciones en diferentes eventos, pero no han profundizado su importancia.

En el caso de nuestros sitios sagrados: la Macuira, el Pílon de azúcar y todos los cerros que se encuentran en la alta Guajira (Cabo de la Vela, Punta Gallina), se ha convertido en sitios turísticos, desconociendo y desvalorizando el lugar que tienen en la cultura. En general son los extranjeros y los no indígenas quienes terminan conociendo más esos sitios que los mismos *wayuu*.

Entonces, fortalecer la lengua materna es una parte importante, pero no es lo único; es una gran puerta que abre la posibilidad de conocer y aprender de los y las mayores, profundizar el ser y sentir *wayuu*; también me di cuenta que definitivamente estaba muy equivocada al decir que soy hablante del *wayunaiki*, pues en estos diálogos hubo muchas palabras que los mayores me decían y no sabía que significaban y fue muy difícil hacer una interpretación. En conclusión los y las jóvenes necesitamos sentarnos más seguidos con los y las mayores y asumir el gran reto

de retomar la fogata como punto de encuentro familiar, seguir invitando a sabedores/as de otras comunidades y seguir indagando todo lo que implican los saberes y prácticas ancestrales de nuestra cultura.

Con todo lo aprendido en el proceso de indagación se construyó una Cartilla⁴ en *wayunaiki*, teniendo en cuenta palabras corazón de la planta de protección, creada colectivamente con los/as jóvenes de la comunidad. Esto, con el fin de que puedan reflexionar acerca de la importancia del uso del *wayunaiki*, conozca las historias y la espiritualidad como parte de la identidad y de la expresión propia de nuestra herencia ancestral, la cual se ha venido aprendiendo y enseñando de generación en generación, como una práctica que no se puede olvidar.

Actividades, técnicas y herramientas

Primer encuentro						
Actividades	Descripción de la actividad	Personas participantes	Técnicas	Herramientas	Tiempo	Medios de registros
Dialogar con las sabias de la comunidad para conocer los saberes que tienen de la planta de protección <i>paliise</i> .	Se visitaron tres sabias de la comunidad El Rodeo individualmente para conocer los beneficios de la planta de protección <i>paliise</i> , cuidados que se deben tener en cuenta para hablar de esta y poderla conocer	3 sabias	Entrevistas abiertas	Notas de campo y teléfono celular	Dos horas con cada una	Apuntes y fotografías

Segundo encuentro						
Actividad	Descripción de la actividad	Personas	Técnicas	Herramientas	Tiempo	Medios de

⁴ Ver Anexo 1.

		participantes				registros
Visitar a un sabio del resguardo de Zahino	Se realizó una visita a un sabio de la comunidad Muliatui, resguardo de Zahino para conocer los múltiples beneficios de la planta de protección paliise.	Un sabio	Entrevista abierta	Notas de campo y teléfono celular	2 horas	Fotografías y apuntes

Tercer encuentro						
Actividad	Descripción de la actividad	Personas participantes	Técnicas	Herramientas	Tiempo	Medios de registros
Socializar a los/as jóvenes lo aprendido con las sabias sobre la planta de protección paliise.	Se realizó un encuentro con los/as jóvenes de la comunidad para socializar lo aprendido con las sabias y el sabio.	Los/as jóvenes	Conversatorio	Notas de campo y teléfono celular	4 horas	Fotografías

Cuarto encuentro						
Actividades	Descripción de la actividad	Personas participantes	Técnicas	Herramientas	Tiempo	Medios de registro
Indagar los significados de vida de palabras en <i>wayunaiki</i> .	Para esta actividad se requirió de una persona que orientara la parte lingüística, en este caso profundizar palabras corazón en <i>wayunaiki</i> para comprender los saberes y lugar de origen de la planta de protección <i>pallise</i> . Y empezar a construir la Cartilla en <i>wayunaiki</i> .	Un lingüista wayuu y los jóvenes.	Taller	Materiales necesarios para hacer una cartilla, tablero, teléfono celular y notas de campo	2 días	Cartilla, fotografías y apuntes.

Quinto encuentro						
Actividades	Descripción de la actividad	Personas participantes	Técnicas	Herramientas	Tiempo	Medios de registro
Socialización del proceso y los frutos de la semilla.	Los y las jóvenes hablaron de los aprendizajes y reflexiones en el proceso de la propuesta.	Participantes de la propuesta y la comunidad.	Conversatorio	Celular, notas de campo.	Un día.	Apuntes y fotografías.

Cuidados al aprender todo lo relacionado con mi semilla

Durante el proceso se tuvo en cuenta las recomendaciones de las sabias, contar con la aprobación de ellas para saber lo que se podía o no contar, debido a que no toda la información se puede difundir; por lo tanto antes de socializar a los/as participantes y a la academia, las sabias conocieron de primera mano los productos e informaciones recolectadas (fotografías y textos). Así, mantuve una comunicación permanente con las sabias y con los sueños que pudieron tener, para estar atenta a sus indicaciones, sobre todo aquello que impulsara o reorientara el proceso o alguna actividad para darle sentido a la semilla; sobre todo tener las precauciones que las abuelas consideraron que se requerían, como lo fueron: armonizaciones, rituales u ofrendas que permitieran un equilibrio con la planta sagrada y los /as participantes del proceso de la siembra. Como parte fundamental, en la disposición física-espiritual, y puse en práctica los Principios aprendidos en la Licenciatura: Silencio, Escucha, Observación, Tejido, Palabra dulce y Corazón bueno.

Quiero compartir este ejercicio con el propósito de hacer memoria de los significados de vida de los principios de la Licenciatura, no es la última palabra, pero es una interpretación de los aprendizajes que me dejó los diálogos que tuve con los mayores de la comunidad, principalmente resalto los aportes de Jorge Aturo del Eiruku Epinayu (líder de la comunidad).

❖ *Silencio:* *Jimatui*

Quietud total.

Es importante para aprender, es señal de respeto y es la base de todo.

❖ Escuchar: *Aapajaa*

Recibir la palabra.

El pueblo wayuu recibe los conocimientos de los abuelos, aprende sobre la interpretación de los sueños, las historias, etc.; mediante la escucha, teniendo en cuenta que la oralidad es la única forma de enseñar y aprender. Entonces podemos decir que escuchar permite enriquecer nuestro conocimiento.

❖ Observar: *Ananajaa*

Bien *ainjaa* hacer

Hacer las cosas bien.

Observar permite aprender en el hacer, este principio se utiliza para aprender a tejer la mochila, bailar la yonna. Es estar atento.

❖ *Tejer:* *Ei naa*

Madre - gesto de entregar.

Lo que las madres entregan.

El tejido de las abuelas nacen en el pensamiento, a medida que se va perfeccionando éstas le enseñan a las hijas.

- ❖ Palabra dulce: *Putchi ana lulu*
Palabra buena dentro
La palabra buena que sale del interior.

Es la palabra que trae la armonía, por eso cualquier wayuu no puede ser palabrero. El que manda la palabra puede estar enfurecido, pero el palabrero la va acomodando y al que le lleva dicha palabra no le dice las palabras malas, porque al fin que tiene es conciliar las familias.

- ❖ Corazón bueno: *Anashanashi*
Muy bueno-padre
Tan bueno como un padre.

También se le dice a un wayuu que tiene *anaa asha*: se refiere al hombre que no actúa con rabia, es una persona que busca apaciguar el corazón, no se deja llevar por la alteración, es una persona que aconseja y evita los conflictos.

Es fundamental aplicar estos principios como parte de educación propia, de la cual se viene hablando en las comunidades, pero que carece de fundamentos ancestrales. Habría que seguir profundizando los significados de vida, pero considero que es un primer intento que quiero compartir.

Vinculación de la comunidad

En cuanto a la vinculación de la comunidad, la cosecha se socializó a todos los miembros para que aportaran e hicieran una valoración del proceso de siembra. De esta manera se potenció

la experiencia como una metodología para la revitalización de la lengua materna en otras poblaciones y en la escuela de la comunidad; en este punto cada participante expresó su sentir, reflexiones y aprendizajes adquiridos de manera singular y colectiva. Aportó, también, una lectura sobre una de las problemáticas que se debe fortalecer dentro de la comunidad y que puede ayudar a la reconstrucción del Plan de vida del resguardo.

Capítulo 4.

Jukuiapa tü alaniaka paliise

Los saberes de la planta de protección paliise

En este apartado se retomará la historia de origen del lugar donde dejaron los creadores del mundo *wayuu* las plantas sagradas, se describirá los beneficios, fuerza y saberes de las plantas de protección del pueblo *wayuu*, la descripción de los usos específicos de *paliise* y los cuidados que se debe tener en cuenta, tanto la sabia como también el paciente.

Jüchiki tü mma era e'in alania paliise (Relato del lugar de origen de la planta de protección paliise)

Para comprender lo que significan los sitios sagrados para el pueblo *wayuu*, no solo se requiere enumerarlos o nombrarlos; es necesario, como los/as abuelos/as nos enseñan tener en cuenta que todo es sagrado y son seres con espíritu, que todo está vivo; en otras palabras, que tienen una historia y un propósito. Que las madres y los padres creadores nos dejaron a nosotras/os sus nietas/os, de la cuarta generación, esta donación como una tarea de cuidado y agradecimiento con la vida.

En este sentido, el siguiente relato habla del sitio sagrado que fue transformado en un cerro para que: tuviéramos cómo sanar las enfermedades y los desequilibrios espirituales; mejorar o abrir caminos para consolidar un buen vivir; proteger a las familias *wayuu*; y mantener una armonía social.

En este cerro fueron dejadas las *alania* (plantas de protección). Si buscamos una traducción sería: algo para cortar, algo pasar. Por consiguiente se podría resignificar, tal traducción y pensar que: las *alania* son las plantas que nos ayudan a superar las dificultades que obstaculizan la armonía. Por ello es común que se haga uso de estas, cada vez que se presentan dificultades entre grupos familiares.

Los mellizos transformadores: Peeliyu y Tumajule (dioses de la creación del mundo wayuu), empezaron la búsqueda de su padre: Semiriou (invierno bravo); en el camino se encontraron con: Epite (el cerro de la teta), Ittujut, Monki y Kamatchi.

Ellos escucharon que estaban en fiesta todos los genios y todas las lluvias,⁵ en la casa de Kashi (luna), entonces los mellizos transformadores pensaron que allá podían encontrar a su padre y decidieron ir al territorio de ella. Ellos advirtieron a los seres que iban a ir a donde fuera necesario a buscar a su progenitor y no se hacían responsables de lo que les podía suceder en el camino; pero, los seres le respondieron que eran briosos y caminantes también, y que por lo tanto no cansarían y los acompañarían hasta el fin.

Entonces empezaron a caminar, caminar y caminar, el primero que se cansó fue Epite y los mellizos le recordaron sus advertencias; así que se quedó en el camino y de tanta hambre que le dio, le empezó a doler el estómago y le dieron ganas de hacer sus necesidades fisiológicas “epitchi”: de ahí surge el término Epite. Los mellizos transformadores con su poder sagrado, porque todo lo que iban tocando lo iban transformando, como gesto de agradecimiento por la intención de acompañarlos y compartir las penas por la pérdida de su madre y la búsqueda de su padre, le dijeron a Epite que lo dejaban y en él estaría toda la riqueza de la tierra y las vegetaciones poderosas.

⁵ Es importante aclarar que en el mundo wayuu, las lluvias son consideradas masculinas y en plural.

En tiempos anteriores, en la cima de Epitse estaban las piedras preciosas de tuuma⁶ y las aalania más poderosas que han existido entre los wayuu. (Relato de Rafael Mercado Epieyu, 2018, El Rodeo).

Este relato nos recuerda que cada sitio tiene su historia y fue dejada por los seres sagrados (nuestros dioses), que dieron vida a todo lo que tocaban, para que cumplieran una función en las futuras generaciones. Actualmente no estamos sintiendo el mismo respeto, mucho menos creemos en ellos, nuestra cosmovisión del mundo se ha transformado y los/as abuelos/as nos recuerdan estos valiosos relatos que nos vuelven a contactar con lo que fuimos, somos y seremos como nación wayuu.

Al respecto una alerta se manifiesta ante los reiterados gestos de satanización que se vienen dando frente a las sabedoras de las *aalania* y sus prácticas de sanación, armonización y cuidado con las plantas, por parte de colectivos adeptos a nuevos credos religiosos que tienen impacto en las comunidades.

Esto hace que haya una ruptura con lo cultural; en la comunidad cuando un miembro de la familia tiene algún sueño, ellos dicen que es Satanás y no se le debe hacer caso, desconociendo lo que ha significado el sueño desde nuestra historia. En el caso de haber un enfermo y que este pertenezca a la congregación cristiana se reúnen para hacer oraciones, cultos o vigiliass; es tan drástica la creencia que ni siquiera lo llevan al hospital y mucho menos a un/a médico/a ancestral. Estos casos se han cuestionado, al ver hasta dónde ha permeado la religión en los pueblos indígenas y aunque ahora no son obligados, castigados como en la historia de la colonización de nuestro continente, las religiones han tomado fuerza en las comunidades y hace que se crean conflictos en muchas ocasiones, porque el pensamiento ya no es de un/a *wayuu*; les dicen qué creer y en quién creer.

⁶ Una reflexión deviene de esto y es ¿por qué si a los wayuu les fueron heredadas estas piedras, hoy en día se recurre a su compra para poder acceder a las mismas?

Jukuipa tü alaniakalüirua napüla naa wayukana (Contexto de las plantas de protección en el mundo wayuu)

Las plantas de protección del pueblo wayuu son la manera de cuidar o de prevenir tragedias o enfermedades espirituales de niños, niñas y la familia en general. Es natural que cada *eiruku* tenga su propia *alania*, cabe mencionar que las *outsu* son las que más conocen del tema; pero, por lo general, las *alania* se van heredando de generación en generación: estas son diversas, pues las hay para diferentes situaciones.

También existen otras plantas que se revelan mediante *lapüi*, que sirven para proteger a los/as niños/as recién nacidos para que no se enfermen de *püilaiwa* (mal de ojo), baños para los hombres y las mujeres cuando hay conflictos, para salvaguardar su vida o no se enfermen espiritualmente en sitios que no deben frecuentar a ciertas horas o, simplemente, cuidarlos de peligros cuando están fuera de la comunidad.

Foto 8.

Sabia hilando algodón



Fuente: Propia de la estudiante.

Foto 9.

Sabia compartiendo su conocimiento



Fuente: Lizallys Peláez.

Kasa tü alaniaka ¿Qué es una planta de protección?

En palabras de la mayora Inés Epiayu:

las plantas de protección tienen una conexión espiritual muy fuerte, tienen características particulares generalmente tienen que ver con su forma físicamente; por ejemplo: son plantas difíciles de acceder a ellas, se mantienen en buen estado a pesar de las estaciones, son plantas que se les tiene miedo, a veces por el peligro que pueden presentar por su aspecto. (2018, El Rodeo).

Algunas de las plantas que se preparan en baños para adultos son: *kashitolo*, *si'ichi*, *yosu*, *pepeshi*, *motchi*, *parulua*, etc. Estas se preparan cuando una persona tiene conflictos o cuando está presentando situaciones complicadas en lo personal o laboral. La sabia Olga Sapuana me dijo:

Yo particularmente sello el baño con una *tuuma* (cornalina) para evitar que algo malo le suceda en su vida, independientemente de la intención del baño, porque mi abuela me enseñó que es la manera de mantener el poder y efecto de las plantas. (2018, El Rodeo).

En el caso de los/as niños/as recién nacidos quienes los bañan, les colocan semillas en el pie izquierdo y la mano derecha; pueden ser algodón hilado por la abuela, hilo rojo o plantas para que no se enferme mucho o sufra de mal de ojo fácilmente; algunas de estas se llaman *jawapia* (planta ya macerada).

Foto 10.

Sabia contando sobre las plantas y tuuma como protección



Fuente: Luis Miguel Solano.

Tü anaka apüla tü paliiseka (Usos específicos de la planta *paliise*)

Para niños y niñas: con las hojas de esta planta se hace una infusión y se les da de tomar para que físicamente sean fuertes y su cuerpo tenga buena contextura. Se unta en el cuerpo para protegerlos/as de energías negativas por las noches y que no se enfermen de *pülawwa*. En caso de que el niño o la niña, ya estén afectado por una enfermedad espiritual, se bañan con las hojas y se envuelve con una tela roja y se unta de *paliise*.

Para la ceremonia de encierro de las majayut (mujer que menstrua por primera vez): se les da de tomar a la nueva *majayut* (señorita), cuando la bajan y la bañan; después de haber durado tres días dentro de un chinchorro pegado al techo de una casa especial, para dicha ceremonia. Este se hace para que la niña sea valorada como mujer, su cuerpo se mantenga tonificado en el tiempo y no envejezca rápidamente.

Achepa (maquillaje): se utiliza como *achepa* (maquillaje), se unta en el rostro de las mujeres para bailar la *yonna* (baile tradicional).

Para la vista: sirve para la irritación de los ojos, se vierte *paliise* en un poco de agua, se cuele con una tela limpia y delgada para que no queden residuos y se colocan dos gotas en el ojo afectado; esto se repite hasta ver mejoría.

Jüshajia jawapia (potenciadora de plantas sagradas): se usa como complemento de bebidas o baños de plantas sagradas.

Foto 11.

Hojas de paliise cocida



Fuente: propia de la estudiante.

Foto 12.

Hojas de paliise



Fuente: Propia de la estudiante.

Jüpülain tü paliiseka (¿Cómo se protege con la planta paliise?)

* En el caso de los/as niños, evita que se enfermen física y espiritualmente, debido a que los/as protege de las personas que tienen una energía muy fuerte y les sube las defensas a los/as recién nacidos.

* Cuando se va a realizar un viaje para tierras lejanas, se unta una noche antes para que su camino esté protegido de peligros y realice con éxito el propósito de dicho viaje; o cuando se va a asistir a una reunión que implique tensión, se unta en las manos y en los pies para que apacigüe las alteraciones que se pueden presentar, al dirigirse a los asistentes de dicha reunión.

* Protege la integridad física cuando hay enemigos que quieren agredir; pues la planta ahuyenta los peligros y no permite el acercamiento a la persona. Algunos palabreros la usan para que sus palabras sean escuchadas serenamente, pues la planta de protección *paliise* actúa como amuleto.

* *Amalajia kasachikii* (apaciguar conflictos), cuando la familia tiene enemigos, se usa como protección durante el ritual que se realiza a la familia; por lo general, los hombres se la untan en la palma de las manos o pies al momento de salir de la comunidad.

Foto 13.

Sabio hablando sobre paliise



Fuente: María Epiayu.

Jukuaipa jaijia otsia apülejawa (Cuidados y modo de preparación)

Las personas que pueden acceder a la planta de paliise, deben tener una preparación previa con baños de planta, porque en la única parte donde

se puede conseguir es en un sitio sagrado llamado epitse (cerro las tetas) y para ingresar se debe pedir permiso espiritual. (Mayor Guillermo Epiayu, 2018, Müliatui).

* Las hojas se frotran o se machacan, luego se cocina hasta obtener una cocción espesa y finalmente se vierten en unos orificios en la tierra para que tenga un proceso de secado y una consistencia adecuada, esto queda en forma de *jawapi* para su posterior uso.

* La persona que es tratada con la planta de protección *paliise* y la persona que la prepara deben cuidarse de alimentos a base de lácteos y carnes, por tres días mínimo.

Foto 14.

Paliise



Fuente: Propia de la estudiante.

Foto 15.

Preparación de paliise



Fuente: Propia de la estudiante.

Más allá de dar a conocer los beneficios de esta planta de protección, quiero compartir la enseñanza que me dejó mi madre, como una de las sabias que al compartirme sus saberes me

llevó a comprender que las plantas actúan de la misma manera que las tratamos. A propósito me dijo:

Maka nojoluin jünoujuin jünain, nojotsu jamüin pia jutuma; wayuu jia, ashajaijatü pia juma jüka pain.

Si no creen, no les va a hacer ningún efecto. Acuérdate que ellas son nuestras abuelas, son seres, debes hablarles con el corazón. (Reyes María Epiayu, 2018, El Rodeo).

Capítulo 5.

Putchirua jüpüla eraaja jukuaipa tü alaniakat paliise **Palabras corazón de la lengua wayuu para comprender los** **saberes de la planta de protección paliise**

En el siguiente apartado describo: el significado del wayunaiki, las palabras corazón para comprender los saberes de la planta de protección *paliise*, la situación actual de la lengua materna en la comunidad El Rodeo, la vitalidad de la misma en los diferentes espacios comunes que comparte la población y los lenguajes que aparecen con la indagación o el camino del aprendizaje sobre los temas mencionados.

Caracterización de la lengua wayunaiki

Se denomina wayunaiki el idioma wayuu y pertenece a la familia lingüística Arawak. Los estudios lingüísticos que se han hecho a las lenguas indígenas han permitido que sea posible crear un alfabeto y una ortografía, a partir del alfabeto latino. Wayunaiki tiene seis vocales: a, e, i, o, u, ü y dieciséis consonantes: ch, j, k, l, m, n, ñ, p, r, s, sh, t, v, w, y. Consideremos la palabra *wayunaiki*, ésta es una palabra compuesta y compleja, donde wayuu significa “persona” y *-naiki* es un morfema base de dos sustantivos y un verbo: *anaa*, *aaniikü*, *ekii*: *-wayuu*: persona. - *anaa*: estar bien, bueno, bien. *-aaniikü*: boca. *-ekii*: cabeza.

Wayuu + anaa + aniikü + ekii *Wayuu + na + an + kii* *Wayuu + na + i + ki*: noten que la única que no cambia es la palabra “wayuu” pero el resto sí cambia, en el caso último, (*-na + -an*) se convierte en una vocal alta /i/, por lo tanto, la articulación vocálica del sonido es velar.

Lo que se está diciendo entonces es: *wayuu + anaa + aniükü + ekii*; persona + bueno + boca + cabeza: haciendo una interpretación a esto sería así: *anasükat ojuittakat shikiiru´ujee sulu´püna saaniükü wayuu*, en español: lo bueno que sale de la cabeza de la persona por la boca, refiriéndose realmente a la oralidad. (Mercado, 2010, p. 6).

Putchirua jau tü jütülaka tü alaniaka paliise (Palabras corazón de los saberes de protección paliise)

Para poder dialogar con los/as jóvenes sobre los saberes de la planta de protección *paliise*, su importancia y utilidad en la vida de los wayuu, hubo que empezar comprendiendo los significados de algunas palabras en wayunaiki como son: *paliise*, *kojutchi*, *epitse*, *jüshajia*, *kaawainsü*, *kapülainsü*, *alania*, *lapü* y *amalajia kasachikü*, no habría como explicarlo en *alijunaiki* (español).

Paliise: para el mayor Guillermo Epiayu, la planta significa *kojutchi*, lo que quiere decir es que la persona bañada o protegida con ella, tendrá un valor especial donde quiera que vaya: infundirá respeto con su presencia y su palabra será bien escuchada.

Epitse: es el sitio sagrado de los wayuu, donde se encuentran todas las plantas sagradas. Para ingresar hay que prepararse con una *outtsu* (visionera espiritual); se tendrá que pedir permiso, mediante baños con plantas; y darle a la orientadora los elementos que le pida su *aseyu* (espíritu).

Jüshajia: la planta de protección *paliise* funciona como complemento para todas las plantas sagradas como baños o *jawapi*; porque le da más potencia en su efecto, ya que su color rojo representa la fuerza espiritual y la conexión con lo sagrado.

Kawainsü o kapülainsü wayuu jutuma: hace que las personas marquen una diferencia con su sola presencia; le da más importancia a su palabra cuando interviene; y aumenta el aprecio por la persona donde llega.

Lapü: es la madre que nos relaciona con los seres sagrados, quienes nos cuidan y nos curan mediante la revelación de plantas o rituales como remedios o para ahuyentar las malas energías y los peligros en el presente o futuro.

Alania: es la planta de protección familiar, esta es heredada de generación en generación, avisa cuando va a suceder algo malo y dice qué debe hacer la persona que la tiene. Los mayores dicen que anualmente se debe hacer una reunión y brindar alimentos típicos para mantener su efecto y fuerza espiritual; pues ese es el alimento y ofrenda a su espíritu, porque los wayuu consideran que las plantas tienen espíritus.

Amalajia kasachikü: para el wayuu es muy importante acudir a las plantas para apaciguar el corazón del enemigo, con el fin de llegar al diálogo y poder resolver los conflictos que ponen en riesgo la integridad de la familia, sobre todo los hombres; entonces las mujeres en su gran sabiduría aconsejan a sus hombres para mantener la armonía entre los *eiruku*, así esto implique pagar la falta.

Contando la situación actual del wayunaiki en mi comunidad

Quiero empezar hablando de cómo se ha venido debilitando la práctica cotidiana en los espacios familiares, comunitarios, educativos y culturales.

La comunidad El Rodeo históricamente se ha venido acercando territorialmente a zonas con fácil acceso a redes eléctricas, tecnologías y muchas otras interferencias que llegan al territorio, desplazando algunas prácticas nocturnas; desde las cuales las familias solían reunirse para: recordar las historias que nuestros abuelos le contaban a nuestras madres, observar el cosmos y aprender de la luna, empezar a interpretar sus fases, el significado y saber de las actividades que se podían realizar en cada etapa. Es importante anotar que el *wayunaiki*, en este escenario, era el único medio de comunicación; por lo tanto se mantenía la vitalidad de la lengua materna, a diferencia de lo que ocurre en la actualidad, que en las noches se siguen reuniendo, pero para ver programas televisivos en español. En algunos casos con lenguajes agresivos, despectivos y obscenos que, en conclusión, no aporta en su formación como *wayuu* y ser humano disminuyendo a nivel familiar el diálogo con los mayores y la práctica del *wayunaiki*.

En actividades comunitarias como reuniones, eventos, encuentros y otros, se trata de mantener los diálogos en la lengua propia; sin embargo se hacen intervenciones en español, sobre todo con la población más joven y los líderes, a diferencia de las mayores y los mayores, que solo lo intentan con dificultad cuando la asamblea es con los *alijuna* (no indígenas). En este caso se podría decir que la vitalidad del *wayunaiki* se conserva en un gran porcentaje (más adelante se detalla en la Tabla 4.).

En cuanto a los espacios educativos, en este caso la escuela de la comunidad es donde los niños y las niñas tienen mayor influencia del idioma español, en algunos casos es donde se aprende. Una de las razones es porque algunos de los docentes que imparten la enseñanza en la comunidad no son hablantes del *wayunaiki* y otros solo lo entienden o no es muy fluido. Por otra parte están las exigencias curriculares de la institución; pues, el lugar del enfoque diferencial es casi nulo, el *wayunaiki* se enseña una vez a la semana y la metodología es igual a la del área del

inglés: se enseña lo básico. De lo dicho se puede concluir que a nivel local las escuelas no aportan al fortalecimiento de la lengua materna, sin mencionar la magnitud de las interferencias que pueden encontrar las y los jóvenes en las instituciones de la zona urbana, donde deben asistir para empezar el bachillerato, teniendo en cuenta que no se categoriza la procedencia cultural. Por este motivo los escenarios educativos disminuyen significativamente la práctica del *wayunaiki* en los más jóvenes.

En el caso de lo cultural, quiero referirme a los saberes de las plantas medicinales, que es el espacio de la espiritualidad de la cultura wayuu, pues en estos escenarios es donde se mantiene la vitalidad del idioma propio, debido a que es la única forma de comunicarse con las abuelas plantas y con las sabias o sabios. Por eso es importante hacer una articulación de los saberes de la planta de protección *paliise* con la revitalización del *wayunaiki*, y exaltar que todavía haya conciencia de la importancia de los poderes curativos de la medicina propia; pero, además de la necesidad de comprender los lenguajes y la lengua del mundo *wayuu*.

Incluso me atrevo a afirmar que la educación propia debe pensarse desde estos espacios de formación. Claramente se requiere de las abuelas y los abuelos para que los niños y las niñas empiecen a identificarse como parte de la madre tierra, reconociendo que todo lo que nos rodea son seres y merecen respeto; y para potencializar la identidad cultural en cada uno y cada una, porque necesariamente conocerían la historia de origen del pueblo wayuu y la relevancia de mantener viva la lengua materna.

En síntesis, el *wayunaiki* recobra vida en algunos espacios, pero en otros va desvaneciéndose poco a poco. En los/as jóvenes es muy notorio, esto debe generar preocupación porque en algunos años estarán a cargo de la comunidad a nivel organizativo; es decir, participando en dichos espacios.

Para hacer cuantitativamente un diagnóstico acerca de la vitalidad del wayunaiki en los diferentes espacios, se realizó unas entrevistas con un docente de la escuela, el cabildo gobernador del resguardo, se recogió además los aportes que dieron las sabias en algunos encuentros de la primera semilla y lectura de las prácticas cotidianas de las familias en la comunidad. A continuación el resultado de dichas entrevistas:

Tabla 4.

Vitalidad de la lengua materna en la comunidad El Rodeo

Lugares	Significado cultural (¿Qué significa este espacio para mi cultura/ cosmovisión?)	Vitalidad de la lengua Alto- (70 a 100%) Medio (50 a 70%) Bajo (10 a 40%)	Comentarios (¿qué piensas de esta situación de la lengua en este lugar y qué sugieres?)
En mi territorio cuerpo.	Es el primer espacio sagrado que se dispone para adquirir los saberes y prácticas culturales.	En la actualidad es un 50%.	El hecho que nuestro territorio-cuerpo se desarraiga del lenguaje propio, también limita la comunicación con la Madre Tierra, debido a que para nosotros los wayuu, la naturaleza nos entiende y la escuchamos en wayunaiki. Debemos fortalecer la lengua propia para tener una mejor conexión con lo sagrado y poder entender los lenguajes e historias propias de la cultura.
En la casa madre (casa de encuentro de la comunidad).	Es el espacio donde la comunidad se reúne para hacer sus proyecciones colectivas y conciliar los conflictos familiares.	En este espacio la vitalidad de la lengua es un 75%.	La vitalidad en estos espacios debería ser un 100% puesto que las mayores son los que asisten generalmente, pero algunos de los líderes no son hablantes. En las intervenciones de la comunidad varía el uso de la lengua materna (wayunaiki) según la edad, los más adultos, lo hace en lengua y entre los de menos edad lo hacen en español y wayunaiki. En estos espacios los/as jóvenes no asisten, su participación debe empezar, debido a que es un lugar para aprender.
En la familia.	La familia es la encargada de transmitir los saberes y prácticas ancestrales, para el pueblo wayuu, nuestra familia es la materna; es la madre, los tíos maternos, abuelo y abuela los que nos aconsejan.	En las familias varía mucho la vitalidad de la lengua; en algunos es 70% y otros un 35%.	Una de las causas que disminuya la práctica de la lengua propia, es el mestizaje; cuando la madre es <i>alijuna</i> (no indígena) los niños aprenden hablar primero el español, por otra parte, cuando llega la edad de la adolescencia, se interesan más por hablar el español para que no sean burlados en la escuela y el poco interés de los jóvenes por la cultura va desvaneciendo la vitalidad de la lengua. Entre toda la comunidad hay que reflexionar acerca de qué se le va a dejar a la nueva generación y cuál es la importancia de preservar el wayunaiki.

En la escuela.	Es el lugar donde los niños y jóvenes se forman para un futuro, donde también se les afianzan saberes y prácticas propias.	La vitalidad de lengua materna en la escuela de la comunidad es un 40%.	La vitalidad de la lengua propia varía en los niños, algunos solo lo entienden, otros no, eso viene desde la casa, otro factor que influye es que la mitad de los profesores no son hablantes, porque no son indígenas wayuu. La escuela empieza en casa, desde ese lugar los niños y niñas deben aprender hablar la lengua propia, en la escuela se puede fortalecer, pero si no hace desde seno de la familia, no es mucho lo que se puede hacer.
En las prácticas espirituales de mi pueblo.	Es la conexión con lo sagrado, es un espacio de escucha, observación, silencio y de palabra dulce.	Es estos espacios se deben hacer 100% en wayunaiki.	Estos espacios son de gran aprendizaje, pero no toda persona lo puede aprender, es un lugar de mucho respeto; con respecto a otros espacios, es el único lugar donde está viva la lengua. Desde allí debe empezar el aprendizaje de los wayuu, porque se debe poner en práctica permanente los principios y el respeto por lo espiritual.

Fuente: Propia de la estudiante.

Además de mencionar el wayunaiki como parte fundamental en la semilla, mencionaré los lenguajes que hacen parte de esta propuesta y todo lo que abarca o articula.

¿Cuáles son los lenguajes que le dieron vida a mi semilla?

En primer lugar, me quiero referir al lenguaje de *lapü* (sueño), como la comunicación entre el mundo terrenal y lo espiritual. En este caso, la semilla que profundicé llegó como un regalo de parte de mis ancestros, como lo dije revelado en el sueño de una de mis hermanas: en un comienzo no sabía su propósito, pero luego de indagar un poco más sobre la planta, me apropié de ella y la asumí como una señal que llegó a mí en un momento en el que estaba muy confundida, con respecto a mi propuesta de trabajo de grado.

Además, lo expuesto se complementa con la preocupación de las madres de la comunidad. Ellas han expresado en asambleas que los/as jóvenes cada vez se alejan más de su cultura, ya no utilizan cotidianamente la lengua materna (*wayunaiki*) y han hecho a un lado la enseñanza y el aprendizaje de lo propio, que se vincula a través de esta, en la tradición oral de los abuelos y las abuelas. En nuestra tradición, las plantas no solo deben ser entendidas como seres al igual que los *wayuu*; sino, también; como seres sagrados y es el *wayunaiki* el camino fundamental para establecer una buena comunicación entre estas y las sabias y los sabios. Dicha relación no puede realizarse ni explicarse de otra manera, su esencia, su historia y todo lo que se puede aprender en la cultura *wayuu* tiene su propio lenguaje y es el que fue entregado desde nuestra historia de origen a este pueblo indígena. En este camino, la oralidad y la buena escucha son fundamentales para poder comprender todo; y, de ahí la relevancia de que los/as jóvenes no se aparten de la tradición oral, nuestra lengua y prácticas.

Finalmente encontramos el sentir como el lenguaje de la espiritualidad; el cual otorga sentido a la semilla, puesto que es la manera en la que se puede generar algún cambio real, que incida en el sentí-pensar *wayuu*. Con el propósito de ir más allá de los requisitos académicos que me exigen dar razón de esta propuesta, lo que pretendí en el fondo fue generar una reflexión y un despertar en la búsqueda de los saberes y prácticas ancestrales. Esto, empezando por la revitalización del *wayunaiki* como la puerta de acceso a esos conocimientos propios y haciendo consciente el valor y el respeto de los principios de conservación de la información que adquirí, con la responsabilidad de mantener y seguir fortaleciendo la identidad cultural.

¿Cómo está articulada mi semilla con la lengua, los lenguajes, la cultura, la interculturalidad y los significados de vida?

En la cultura *wayuu* no se pueden abordar temas de manera separada porque están integrados en un todo que les da sentido. Todo en nuestra cultura se puede comprender a través

de los lenguajes, se despliega del *wayunaiki* y se contacta con otras formas de ser a través de la interculturalidad; factor que podría ser reciente, pero no lo es. Así como no lo son los significados de vida: un concepto que conocí en la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, pero que seguramente existe desde la historia de origen.

En mi semilla, la lengua es un factor muy importante porque es la única manera de establecer una conversación con los sabios y las sabias de la comunidad. Recordemos que para el pueblo *wayuu* las plantas son nuestras abuelas, puesto que son la segunda generación en la creación del mundo, entonces el *wayunaiki* aparece aquí como el medio de comunicación para acercarse a los saberes sobre las plantas medicinales y comprender la vinculación con lo sagrado o espiritual. Al reconocer la lengua materna de esa manera, entendemos por qué es indispensable su revitalización: la lengua es un camino para retomar o fortalecer las prácticas y saberes ancestrales que se están debilitando dentro de la comunidad, sobre todo en los/as jóvenes.

Los lenguajes también están fuertemente articulados a mi semilla en la misma medida en la que están articulados con el proceso que acabo de describir. La oralidad aparece aquí como el primer lenguaje de la comunicación; y la escritura como la materialización de todo el proceso de siembra, que se realizó en *wayunaiki* (ver Anexo 1.). Luego aparecieron lenguajes diversos: a medida que iba aprendiendo y centrando todo mi ser espiritual, fluyeron otros que fortalecieron el aprendizaje de cada uno y cada una. Los rituales también tomaron un papel importante, teniendo en cuenta el rol espiritual de la planta de protección *paliise*; por lo tanto se interiorizó y retomó ciertos lenguajes ancestrales que las sabias y sabios orientaron para darle sentido, recordando que los/as jóvenes necesitaban comprender la magnitud de lo que les puede aportar. Lo anterior, porque ellos y ellas, en particular, son quienes necesitan re-contactarse con el mundo espiritual *wayuu*.

Finalmente, los significados de vida dan cuenta de todo aquello que hemos desaprendido como *wayuu*. Personalmente no había tenido la oportunidad de escuchar o aprender de ello, es en

la Licenciatura en la que se despertó mi interés por indagar más sobre las palabras vivas que tiene nuestra lengua, las historias o relatos que dan cuenta de la esencia de los nombres de lo sagrado y tener una concepción más amplia de aquello que nombramos cuando hablamos de la cosmovisión y cosmogonía de la cultura wayuu. Con esta siembra se buscó profundizar los significados de vida y fortalecer la práctica cotidiana del *wayunaiki*, mostrándoles a los jóvenes cómo darle sentido a las palabras que repetimos, desconociendo su importancia, y cómo vincularlas con las historias de origen.

Recuperando la experiencia de conversación con los y las jóvenes sobre la situación actual de nuestra lengua

El primer acercamiento con los/as jóvenes para dialogar acerca de la lengua materna y la vitalidad de la misma en su vida cotidiana fue en un encuentro local, realizado el 21 de septiembre de 2017, en el que surgieron algunas propuestas para fortalecer la identidad y reflexiones acerca de la pérdida de nuestras prácticas ancestrales. La metodología para realizar este encuentro fue dialogar con los y las jóvenes y madres de la comunidad con el propósito de saber si consideraban que debíamos continuar con la semilla que veníamos haciendo con las sabias de la comunidad o había otra debilidad en la que se debía trabajar.

En este sentido cada uno de los participantes expresaron que en el proceso realizado con la semilla de las plantas medicinales pudieron darse cuenta de que estamos olvidando algo muy importante y esencial dentro de la cultura: la preservación de la lengua materna (*wayunaiki*), considerando que es la base fundamental para conservar los saberes y prácticas ancestrales. A pesar de que la mayoría consideraban que son hablantes, pudieron darse cuenta de que han olvidado muchas palabras por la poca práctica de las mismas y porque las han reemplazado por el español.

Para mirar qué tanto conservamos nuestra lengua materna, se hizo un ejercicio de escribir en wayunaiki las partes del cuerpo; para ello se organizaron dos grupos y cada uno fue realizando la actividad, en el desarrollo tuvieron muchas dificultades por la escritura, también en nombrar muchas partes y recurrían a las madres presentes. Al final lograron realizar el ejercicio, les pareció un reto; pero, más que eso, pudieron ratificar la gran debilidad que tenemos al respecto.

Con base en este ejercicio, se procedió a realizar un árbol de problema para reconocer e identificar cuáles fueron las causas y consecuencias de la debilidad que hoy tenemos con el wayunaiki.

El resultado fue el siguiente:

Tronco: pérdida de nuestra lengua materna (wayunaiki).

Raíz: la falta de comunicación con los/as mayores y la familia. Debido a:

. La falta de interés de los/as jóvenes por practicar el *wayunaiki*. Algunos de los/as participantes que no lo entienden bien ni lo hablan culparon a los padres y las madres; pero, al final aceptaron que era también responsabilidad de ellos y ellas, porque no consideraban que conocer la lengua materna fuera importante.

. La tecnología: los celulares y la televisión son medios de comunicación que tienen un gran impacto en nuestra vida cotidiana, últimamente son la causa más evidente del poco diálogo entre las familias y la introducción de nuevas palabras o dichos que se ponen de moda.

. Falta de práctica: ya que estamos hablando más el español que el *wayunaiki*, con el paso tiempo no queremos hablar nuestra lengua materna, ni siquiera con nuestras madres. En algunos casos, si nuestras madres nos hablan en lengua, les respondemos en español.

. La escolarización: cuando ingresamos a la escuela, nos vemos obligados a aprender a hablar el español debido a que los docentes no son hablantes del *wayunaiki*: muchas veces se presentan dificultades académicas por no hablar bien el español.

. Pena: a veces nos da pena hablarlo por temor a ser objeto de burla, en este caso hay dos situaciones: cuando somos hablantes nos da pena hablarlo porque nos dicen “los chinitos o indios”; y, por otra parte, los que han querido aprender a hablar el *wayunaiki*, les da pena practicarlo debido a que se burlan de él o ella cuándo intentan hacerlo y en vez de enseñar y corregir, amablemente, los hablantes adoptan una actitud que restringe el uso de la lengua materna.

. Las amistades con los no indígenas: al relacionarnos más con los no indígenas, en este caso los/as amigos/as, con quienes dialogamos por todos los medios posibles, practicamos más el español que el *wayunaiki*.

Ramas: consecuencias:

. Pérdida de la identidad cultural: al olvidar nuestra lengua materna, se va la esencia del ser indígena.

. Pérdida de saberes y prácticas ancestrales: si no practicamos el *wayunaiki*, no vamos a poder dialogar con los abuelos, porque no vamos a entender lo que nos quieren decir; entonces todos aquellos conocimientos que se han transmitido de una generación a otra no van llegar a nosotros/as ni a las futuras generaciones.

. Priorizar el español y olvidar el *wayunaiki*: con el tiempo vamos a priorizar el idioma adoptado e iremos olvidando muchas palabras en *wayunaiki*.

Luego de dialogar acerca de las causas y consecuencia de la debilidad que tenemos con la práctica de la lengua materna, surgieron muchas reflexiones, en las madres admitieron que, a veces, no les hablan a los/as hijos/as en *wayunaiki* desde la infancia; y, por otra parte, los/as jóvenes admitieron que también es falta de interés por parte de ellos y ellas, ya que se podrían dar a la tarea de aprenderla poco a poco.

Se invitó a los/as participantes a que caminemos un proceso donde todos/as estemos dispuestos a aprender y no dejar de asistir a los encuentros. Se habló también de invitar a otros/as jóvenes para que participen. Los/as participantes se mostraron muy interesados/as y con ganas de realizar este proceso de semilla, porque la lengua materna no la debemos perder, somos nosotros los/as encargados/as de transmitirla a las futuras generaciones.

Foto 16.

Encuentro local con jóvenes



Fuente: Lizallys Peláez.

Foto 17.

Árbol de la pérdida del wayunaiki



Fuente: Lizallys Peláez.

La experiencia vital de los y las jóvenes de la comunidad aprendiendo wayunaiki, mediante los saberes de la planta de protección paliise

La participación de los/as jóvenes estuvo presente en tres espacios, donde aprendieron nuevas palabras en *wayunaiki* y conocieron las historias de origen del mundo *wayuu*, los sitios sagrados, los dioses y los seres sagrados contemplados desde la cosmovisión.

En el primer espacio conversamos acerca de la importancia y los diversos usos que se le dan a la planta de protección *paliise*. Allí tuvieron la posibilidad de compartir los conocimientos previos que tenían, puesto que la mayoría de las jóvenes ya pasaron por la etapa de la pubertad y esta planta es una de las bebidas que se da durante su encierro. Hubo palabras nuevas en *wayunaiki* que las mayores me enseñaron durante las entrevistas y cuyo significado pude compartir en este espacio tratando de no hacer una traducción simple; sino, a partir de una explicación profunda que permitiera la comprensión de los saberes espirituales que tiene la planta para los/as mayores.

Como la planta no crece cerca al territorio, algunos no conocían sus hojas; entonces les conté un poco del lugar sagrado *epitse*, retomando la experiencia y conocimiento del mayor Guillermo Epiayu, sobre lo que implica saber preparar y hacer uso de la planta.

Cabe resaltar que los/as jóvenes hablantes de *wayunaiki* estuvieron interviniendo en su lengua materna, a diferencia de otros encuentros; lo que me lleva a pensar que tienen claro que es mucho más fácil hablar en *wayunaiki* de lo aprendido sobre las plantas con las abuelas, porque no tienen que explicar mucho: las palabras en lengua tienen un amplio significado que da cuenta de la complejidad de este conocimiento. Los que no son hablantes estuvieron atentos e hicieron

preguntas de los significados y traducción al español de algunas palabras, fue importante que trataran de repetir algunas. En cuanto a la escritura del *wayunaiki*, se hicieron algunas observaciones porque me equivoqué al escribirlo y al hablarlo.

Foto 18.

Foto 19.

Dialogo con jóvenes sobre paliise Compartiendo usos y significados de paliise



Fuente: Lizallys Peláez.

Fuente: Lizallys Peláez.

En los encuentros que se realizaron con los/as jóvenes, la participación fue activa y los/as hablantes del *wayunaiki* estuvieron dialogando todo el tiempo en su lengua, porque retomaban de lo aprendido en su etapa de adolescentes y de los diálogos con los/as mayores. Las jóvenes estuvieron recordando la etapa de su primera menstruación, teniendo en cuenta que fue en ese momento en el que algunas conocieron la planta *paliise* y compartieron lo que conocían sobre esta. Por su parte, los chicos compartieron algunas experiencias que han tenido con dicha planta, gracias a sus abuelas o abuelos.

Durante el dialogo se habló en gran parte en lengua materna. Los que no son hablantes repitieron palabras corazón, tratando de comprender su significado, la conexión espiritual que tienen las plantas con los *wayuu* a través de la historia y el hecho de que el diálogo que se puede

establecer con ellas (el permiso que se le pide, la intención con la que da o se toma), se debe hacer en wayunaiki. Está claro para los/as jóvenes que las plantas son *wayuu* al igual que nosotros/as y el *wayunaiki* es el único medio de relacionarnos con ese saber.

Con el acompañamiento del lingüista y escritor wayuu Rafael Mercado Epiayu, se realizó una fogata con los jóvenes y algunos miembros de la comunidad, donde se compartieron los nombres de nuestros dioses, nuestra historia de origen y sitios sagrados en *wayunaiki*.

Durante esta actividad, los/as jóvenes estuvieron muy atentos escuchando y preguntando, debido a que no habían oído sobre lo que les estaban contando. Rafael Mercado Epiayu hizo alusión a seres sagrados y recalcó las diferentes maneras de nombrar al abuelo *juya* (lluvia), contando la historia de la creación del mundo wayuu y porqué las plantas y los animales hacen parte de nuestra esencia. Él compartió los saberes que aprendió de los/as abuelos/as y resaltó todo el tiempo que la identidad cultural se cultiva gracias a ellos y ellas.

Foto 20.

Fogata con jóvenes y la comunidad



Fuente: Propia de la estudiante.

Foto 21.

Sabio compartiendo la historia de origen



Fuente: Lizallys Peláez.

Finalmente, los/as jóvenes tuvieron la posibilidad de participar en un taller con el escritor, en el que explicó lo que significan las palabras en *wayunaiki*, su experiencia como lingüista, sus aprendizajes y experiencia académica.

Un primer momento del taller consistió en un ejercicio para explicar cómo se han malinterpretado algunas palabras en *wayunaiki* al tratar de traducirlas, resaltó que las palabras son mucho más que eso, en cada una hay una historia y la razón de ser en el mundo *wayuu*. Más allá de hacer un ejercicio de etimología de las palabras, se debe conocer la esencia, significado y el lugar que le dieron los/as abuelos/as en los relatos, haciendo un ejercicio de comprensión amplia. Ejemplo:

Iwouya I: principio W- waya: nosotros O'u: ojo

El ojo de la estrella que cuenta el origen de nuestra historia.

Eso significa que las estrellas nos han acompañado desde nuestro origen y conocen las historias del mundo *wayuu*, los relatos y nuestra creación en el mundo terrenal.

Foto 22.

Taller con jóvenes sobre significados de vida del wayunaiki



Fuente: Yandra Pushaina.

Foto 23.

Jóvenes de la comunidad



Fuente: Luis Miguel

Es importante anotar que ese taller reafirmó lo que he venido aprendiendo en el proceso de la Licenciatura y lo que he compartido con los/as jóvenes en diferentes encuentros; en la medida que vayamos comprendiendo todo lo que implica conocer la esencia de una palabra en nuestra lengua, no solo estaremos fortaleciendo el *wayunaiki*, sino el lugar que tiene la historia, qué nos puede contar y de este modo profundizar nuestro *aiiki* (lo que hablamos). Enseñar y aprender el idioma propio, entonces, es mucho más que traducir y seguir una regla gramatical, es escarbar qué nos quiere decir cada palabra que pronunciamos. Implicaría volver a estudiar, claro está; con los mayores que han conservado en su memoria esta pedagogía, porque también es cierto que no todos los/as mayores pueden hacer una interpretación desmenuzada de cada cosa que mencionamos en nuestra lengua.

Reflexiones finales

Cosecha o resultado de la semilla

Con esta semilla buscaba que los jóvenes no hablantes del wayunaiki aprendieran algunas palabras y se motivaran a seguir aprendiendo; en el caso de quienes lo hablan, fortalecer sus conocimientos. De igual forma, despertar el interés en los jóvenes por los saberes ancestrales de las plantas medicinales, aportar para la revitalización de lo espiritual en la comunidad, retomar las prácticas de diálogo con las mayores o sabias de la comunidad y mantenerlo como una práctica cotidiana; de modo que siga fortaleciendo el trabajo colectivo que caracteriza la cultura wayuu para lograr un objetivo común.

En el proceso de la siembra de esta semilla me di cuenta de que, a pesar de ser hablante de la lengua materna, habían varias palabras que no conocía y muchas de ellas tienen que ver con los nombres ancestrales de los seres del mundo wayuu, cuyo carácter sagrado proviene del hecho de que hacen parte de la creación de nuestro propio universo. Esto me lleva a reflexionar acerca de cómo nuestros padres y madres se han olvidado de las historias de origen, esto debido a que los abuelos/as, al alejarse de los territorios ancestrales, se desconectaron en buena medida de la cosmogonía y cosmovisión propia.

Si bien mayores y mayores de la comunidad conservan saberes y prácticas ancestrales, sobre todo en lo que tienen que ver con *lapü* (sueños), reconociéndolo como su guía espiritual, y con las plantas medicinales como seres sanadores, hay muchas cosas que han olvidado; me refiero a la esencia de lo que significa la espiritualidad propia, porque ya no se practican rituales colectivos y sus dioses o diosas no son reconocidas como tal. No se puede culpar únicamente a la religión, a pesar que ha sido un elemento de desarraigo y de un adoctrinamiento que sigue propagando la idea de ser la verdad y la vida. Muchos de nuestros abuelos no pertenecieron a ningún bando (católicos ni protestantes) y aun así no enseñaron a sus hijos sobre los sitios

sagrados, historias de origen y rituales propios. Podemos decir entonces que ellos no tuvieron las herramientas necesarias para enseñarnos a nosotros los jóvenes.

Así las cosas, tampoco es del todo cierto que los jóvenes no estamos interesados en aprender, por lo menos no se puede generalizar a esta generación, cuando tuvimos una visita de un wayuu que venía de las tierras cercanas al mar y de todos los sitios sagrados, quien se ha sentado por muchos años con los mayores de *wuinpüje* (Alta Guajira, que también es nuestro territorio ancestral, porque nuestros bisabuelos vienen de allá). A pesar de ser un académico muy reconocido, lingüista de la Universidad Nacional y magíster de la Universidad de Antioquia, él ha recolectado muchas historias y ha recorrido estos sitios demostrando un profundo interés por la cultura propia. Por su parte, Rafael Mercado se ha dedicado a escribir sobre los saberes propios de la cultura wayuu. Al momento de relatar las historias de origen quedamos sorprendidos porque había algunos mayores que tampoco las conocían, otros recordaron haberla escuchado de las abuelas, pero las habían olvidado al no seguir hablando de ello con más nadie.

Esto da pie a lo que había mencionado en capítulos anteriores, que en nuestro wayunaiki “moderno” tendemos a wayunizar palabras del castellano, por ejemplo, iguana – iguanaka, ancestralmente conocida como *wosoleche*, y así pasa con muchas palabras. Por esta razón, hacer el ejercicio de los significados de vida de las palabras del wayunaiki es tan complicado, para mí y para los jóvenes queda como una tarea para seguir aprendiendo, buscando y retomando muchas palabras que han sido reemplazadas. Precisamente esta semilla nos dio motivación y herramientas básicas para seguir avanzando en esta búsqueda, teniendo en cuenta que empezamos a darnos cuenta de lo importante que es conocer acerca de la cosmovisión propia y no quedarnos con la versión que nos enseña la escuela.

En este proceso aparece una propuesta. Luego de la visita del lingüista wayuu, uno de los jóvenes se motivó a presentar una iniciativa, la organización juvenil *Achijira wakuaipa* – Despertar nuestro sentir wayuu– para fortalecer y revitalizar los saberes y prácticas ancestrales,

esto hace que sienta satisfacción por haber incidido de alguna manera para encaminar a los jóvenes a repensar el vínculo que debemos tener como nuevas generaciones con la comunidad y nuestra cultura.

El propósito que queda es apoyar esa iniciativa, motivar a los jóvenes a seguir indagando y el movimiento juvenil se fortalezca y retomemos aspectos como: medicina propia, lengua materna, artesanía y juegos tradicionales, para ellos requerimos el acompañamiento de sabios y sabias de la comunidad que orienten el camino. En un futuro seamos los jóvenes quienes lideremos los procesos organizativos y tener una visión más amplia sobre lo que debe contener el plan de vida del resguardo.

Mis pretensiones con esta semilla es aportar en la construcción de un currículo propio, donde los mayores sean tenidos en cuenta, porque son ellos los que tienen todo el saber ancestral que los niños/as wayuu deben aprender, teniendo claro que aprender o enseñar sobre una planta medicinal no solo es conocerla y saber cómo se prepara, sino su historia, los cuidados que implica y sobre todo lo espiritual; hablar con esa abuela, sentir su energía, pedir permiso, ofrendarle. Eso haría parte de la riqueza cultural que debemos seguir conservando y practicando desde las familias.

Referencias bibliográficas

Asociación Wayuu Araurayu. (2014). La palabra en la cultura wayuu. Fundamentos teóricos para el desarrollo del Seip: Sistema de educación indígena propio. Este libro se terminó de imprimir en el mes de marzo. Fondo editorial wayuu araurayu.

Delgado, C. (2012). ¿Los animales son mis abuelos o son parte de una organización política? A propósito de las metáforas en la educación cultural bilingüe wayuu. Organización wayuu araurayu y Painwashi. Revista Forma y Función, Volumen 25, Número 2, p. 161-184. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/formayfuncion/article/view/39837>

El Heraldo. (2015). Los indígenas de Colombia y Venezuela conforman un solo pueblo que comparte el mismo territorio por el que se movilizan sin restricción, a pesar de la crisis binacional, septiembre 6. Recuperado de <https://www.elheraldo.co/nacional/las-fronteras-no-existen-para-la-gran-nacion-wayuu-215788>

Mercado, R. (2010). Lingüística: herramienta fundamental para hacer algunas reflexiones sobre el cambio de significados de palabras en wayunaiki y de la creencia del wayuu. Trabajo de grado de la Facultad de Ciencias humanas, Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia-sede Bogotá. Recuperado de <http://www.humanas.unal.edu.co/linguistica/files/1712/8437/5222/Herramienta%20fundamental%20para%20hacer%20algunas%20reflexiones%20sobre%20el%20cambio%20de%20significado%20de%20palabras%20en%20wayuunaiki%20y%20de%20la%20creencia%20del%20Wayuu.pdf>

Ministerio del interior. (s/f). Pueblo wayuu. Recuperado de https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/pueblosindigenas/pueblo_way_u.pdf

Plan de vida resguardo indígena Cerrodeco. (2018). Eeruula'a wopuu: abriendo caminos. Guajira.

Fuentes orales

Epiayu Guillermo. Es de la comunidad Müliatui, resguardo indígena de Zahino. Municipio de Barrancas – La Guajira.

Epiayu Inés María. Es de la comunidad El Rodeo, resguardo indígena de Cerrodeco, municipio de Barrancas – La Guajira.

Epiayu Reyes María. De la comunidad El Rodeo, resguardo indígena Cerrodeco, municipio de Barrancas – La Guajira.

Mercado Epiayu Rafael. Del municipio de Manaure – La Guajira.

Pushaina Lucila, oriunda del municipio de Maicao.

Sapuana Olga. Es de la comunidad El Rodeo, resguardo indígena Cerrodeco, Municipio de Barrancas – La Guajira.

Bibliografía general sobre los wayuu

- Alarcón, Johnny. (2005). Las relaciones de poder político en el pueblo wayuu. Venezuela: Luz Ediciones-vice Rectorado Académico.
- Alarcón, Johnny. (2005). Siira: la apreciada faja tejida de los indios wayuu de la Guajira, en el límite septentrional entre Venezuela y Colombia. Venezuela: Yanama.
- Álvarez, José. (1889). Miguel Ángel, el Lluvia. Prólogo a Jusayú, Miguel Angel (1989). Takü'jala. Lo que he Contado. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela.
- Álvarez, José. (1993). Antología de Textos Guajiros Interlineales. Colección Wayuunaiki, Secretaría de Cultura del Estado Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Apushana, Vito (1992). Contrabando sueños con ali'junas cercanos. Woumainpa 2, Riohacha: Secretaría de Asuntos Indígenas, Universidad de la Guajira.
- Arellano, Fernando. (1987). Una introducción a la Venezuela prehispánica: culturas de las naciones indígenas venezolanas. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, pp. 398, ISBN 980-244-006-X.
- Armellada, Cesáreo y Bentivenga, C. (1974). Literaturas Indígenas Venezolanas. Monte Avila Editores, Caracas, Venezuela.
- Baralt, Magdalena. (1991). El Discurso Mítico Polémico entre Juya y Pülowi dentro del Relato Guajiro. Tesis de Maestría en Lingüística, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Barrios, Horacio. (1984). La Guerra de Carazúa. Editorial Aurora, Medellín, Colombia.
- Becerra, Lisbeth (comp.) (1993). Majayüitchon (Relatos de Niños Guajiros). Maracaibo, Venezuela.

- Bolinder, Gustaf. (1957). *Indians on Horseback*. Dennis Dobson, Londres, Inglaterra.
- Bravo, Víctor. (comp.) (1989). *Cuentos Genéricos de Autores Guajiros*. Editorial LEALON, Medellín, Colombia.
- Butrón, Iris. (1992). *La Semiótica de la Transgresión en los Relatos Guajiros*. Tesis de Maestría en Lingüística, Universidad del Zulia. 127 páginas. Maracaibo, Venezuela.
- Camejo, Eimeria. (1990). *La Historia de Irama y Elías Contada en Dos Tiempos*. Informe de seminario, inédito, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Candelier, H. (1893). *Rio-Hacha et les Indiens Goajires*. Librairie de Fermin-Didot, París.
- Captain, David. (comp.) (1989). *Sichiki Kasa nitima Wayuu*. Agüeros Guajiros. Editorial Townsend, Bogotá, Colombia.
- Caudmont, Jean. (1953). *Cuentos y Leyendas de la Guajira*, en *Boletín de Arqueología* 2: 305-332, Bogotá, Colombia.
- Cora, María. (1957). *Kuai-Mare*. *Mitos Aborígenes de Venezuela*. Editorial Oceánida, Madrid, España-Caracas, Venezuela.
- Chaves, Milciades. (1953). *La Guajira: una región y una cultura de Colombia*. *Revista Colombiana de Antropología* 1: 123-195. Bogotá.
- Chaves, Milciades. (1946). *Mitos, Leyendas y Cuentos de la Guajira*, en *Boletín de Arqueología* 2:305-332, Bogotá, Colombia.
- Crespo, Luis. (1975). *Los olvidados de la víspera*. *Papel Literario de El Nacional*. Caracas: 31-08-1975.

- Fernández, José. (1991). El Lenguaje Secreto de Sheyu (Espíritus). Ponencia presentada en el III Simposio de Literatura Zuliana María Calcaño, Cabimas, Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt.
- Fernández, José. (1993). Iitakaa. La Totuma. (Poemario bilingüe en guajiro y castellano). Colección Wayuunaiki, Secretaría de Cultura del Estado Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Ferrer, Gabriel. (1994). Sueño y realidad en la poesía de Vito Apushana. Wakuaipa 2. Riohacha: Secretaría de Asuntos Indígenas-Corporación Si Mañana Despierto.
- Ferrer, Gabriel y Rodríguez, Y. (1998). Etnoliteratura Wayuu: Estudios Críticos y Selección de Textos. Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia.
- Finol, José. (1984). Mito y Cultura Guajira. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Gallegos, Rómulo. (1943). Sobre la Misma Tierra. Caracas, Venezuela.
- García, Josefa. (1991). Análisis Lingüístico de Relatos Guajiros, Tesis de Maestría en Lingüística, División de Estudios para Graduados de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- García, Pilar & Izard, Miquel. (1992). Conquista y resistencia en la historia de América. Barcelona: Edicions Universitat Barcelona, pp. 130, ISBN 84-475-0073-X.
- Gil, Fernando. (1993). Alijuna (El Extranjero). Editorial Planeta Venezolana, Caracas, Venezuela.
- Goulet, Jean-Guy. (1977). El parentesco guajiro de los Apüshi y de los Oupayu; Montalbán 6: 775-796. Caracas: UCAB.

- Goulet J. y Jusayu, M. (1978). El idioma guajiro; sus fonemas, su ortografía, su morfología. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Guerreiro, Yandira; Alviáre, Leyda & Sánchez, Ana. (2010). Una aproximación al estudio de las construcciones interrogativas en wayuunaiki/guajiro (enlace roto disponible en Internet Archive; véase el historial y la última versión). *Multiciencias*. Vol. 10, núm. 1, enero-abril, pp. 21-28. Universidad del Zulia, Punto Fijo. Véase pp. 21.
- Hellmund, Arturo. (1951). *Leyendas Indígenas Guajiras*. Imprenta López, Buenos Aires, Argentina.
- Hernández, Luis. (1991). *Novelas de Autores y Temas Guajiros*. Ponencia presentada en el III Simposio de Literatura Zuliana María Calcaño, Cabimas, Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt.
- Jusayú, Miguel. (1975b). *Jüküjaláirrua Wayú. Relatos Guajiros*. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela.
- Jusayú, Miguel. (1979). *Jüküjaláirrua Wayú II. Relatos Guajiros II*. CORPOZULIA-Universidad Católica Andrés Bello, Maracaibo-Caracas, Venezuela.
- Jusayú, Miguel. (1986). *Achi'kí. Relatos Guajiros*. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela.
- Jusayú, Miguel. (1989). *Takü'jala. Lo que he Contado*. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela.
- Jusayú, Miguel. (1992). *Wané Takü'jalayaasa*. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Cabimas, Venezuela.
- Jusayú, Miguel. (1993). *Autobiografía*. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

- Jusayú, Miguel y Doppert, M. (ilustradora) (1984). Ni era Vaca ni era Caballo. Ediciones Ekaré-Banco del Libro, Caracas, Venezuela (de este libro hay ediciones danesa, noruega y sueca).
- Larreal, Ramiro y Larreal, Manuel. (1983). Hermano Mestizo. Editorial LES, Caracas, Venezuela.
- Laure, Marie. (1990). Los Diputados Americanos en Las Cortes de Cádiz: Igualdad o Independencia. Madrid: CSIC, pp. 140. ISBN 84-00-07091-7.
- López, Isaac. (1959). La Casimba. Novela Guajira. Editorial Iqueima, Bogotá, Colombia.
- López, Antonio. (1957). Los Dolores de una Raza. Tipografía La Columna, Maracaibo, Venezuela.
- Mansen, Richard. (1991a). Citas Dramatúrgicas en el Discurso Persuasivo y Narrativo del Guajiro (Wayuu). Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos VI:133-156. Lima, Perú.
- Mansen, Richard y Estrada, Guillermo. (1976). La Historia de Couyataliima. Texto Guajiro, en Folclor Indígena de Colombia 2: 8-61, Instituto Lingüístico de Verano, Lomalinda, Meta, Colombia.
- Mansen, Richard y Estrada, Guillermo. (1985). Na Pienchi Moo'utshiikana. Los Cuatro Huérfanos en Guajiro. Editorial Townsend, Lomalinda, Meta, Colombia. Una versión revisada de este texto, ampliada con un cuestionario, fue publicada en 1993 con el título de Na Pienchi Tepichi Moo'utshiikana dentro de la Colección Wayuunaiki por la Secretaría de Cultura del Estado Zulia, Maracaibo, Venezuela.

- Mansen, Richard y Mansen, Karis. (1976). The Structure of Sentence and Paragraph in Guajiro Narrative Discourse, en R. Longacre (edit) Discourse Grammar: Studies in Indigenous Languages of Colombia, Panama, and Ecuador 147-258, Summer Institute of Linguistics, Dallas, E.U.A.
- Mansen, Richard y Mansen, Karis. (1979). La Estructura de la Oración y del Párrafo en el Discurso Narrativo del Guajiro, en el volumen Estudios en Guajiro. Editorial Townsend, Lomalinda, Meta, Colombia.
- Mansen, Richard y Captain, David. (2000). El idioma wayuu (o guajiro); María Stella González de Pérez y M^a L. Rodríguez de Montes (eds.) Lenguas indígenas de Colombia: una visión descriptiva: 795-810. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Márquez, Humberto. (1987). Juyá agua que cae del cielo en la Guajira. Imagen 100-32. Caracas: Jul.-Ago. 1987, p. 35.
- Marroquí, Grisela. (1975). Ramón Paz y la mitología guajira. Papel Literario de El Nacional. Caracas: 15-06-1975.
- Matos, Manuel. (1984). Tránsito de Gallegos por la Guajira. Tipografía Unión, Maracaibo, Venezuela.
- Mato, Daniel. (1988). El Arte de Narrar y la Noción de Literatura Oral. Protopanorama Intercultural y Problemas Epistemológicos. Trabajo inédito, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela (en este trabajo hay referencias sobre literatura wayuu en páginas 135-141).
- Méndez, Marina. (1985). Ramón Paz Ipuana, prolífico escritor guajiro. Crítica. Maracaibo:21-04-1985, p. 10.

- Ministerio de Cultura República de Colombia. (2010). Wayuu, gente de arena sol y viento. Bogotá.
- Molero, Lourdes. (1991). Noémica y Semántica en un Relato Guajiro. Opción 11:27-45. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Molero, Lourdes. (1993). Fundamentos de una Clasificación del Relato Guajiro desde la Perspectiva Semántica. Opción 12:125-138. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Mosonyi, Esteban. (1973). El Lugar de las Lenguas y Literaturas Indígenas en el Contexto de la Literatura Venezolana. Ponencia presentada en el II Simposio de Docentes e Investigadores de la Literatura Venezolana, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Nieves, José. (2006). Anécdotas Wayuu. Bogotá: Nieves Orozco.
- Ocampo, Javier. (1988). Mitos Colombianos. El Áncora Editores, Bogotá, Colombia.
- Palacio, Pepe. (1996). La Guajira, realidad mágica: 96. Editorial Antillas.
- Pana, Glicerio. (1962). El Sueño de Mara. Instituto de Ciencias Naturales de Maracaibo-Parque de la Tradición, Maracaibo, Venezuela.
- Pana, Glicerio. (1981). El Guajiro Arrepentido. Cuento Histórico. Tipografía Aarón, Riohacha, Colombia.
- Pana, Glicerio. (1989). Cechón la soñadora. En Bravo Mendoza (1989).
- Paz, Carmen. (2000). La sociedad wayuú ante las medidas del estado venezolano (1840-1850). (enlace roto disponible en Internet Archive; véase el historial y la última

- versión). Revista de Ciencias Sociales. Septiembre-diciembre, vol. VI, n° 3, Maracaibo: Universidad de Zulia, pp. 399-415.
- Paz, Carmen; Real, Morelva & Alarcón, Johny. (2005). Identidad-alteridad wayuu. Imágenes de lo diverso en la prensa del Siglo XIX (enlace roto disponible en Internet Archive; véase el historial y la última versión). Opción. Maracaibo: Universidad de Zulia. Diciembre, vol. 21, n° 48, pp. 9-33.
- Paz Ipuana, Ramón. (1973). Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros. Instituto Agrario Nacional, Caracas, Venezuela.
- Paz Ipuana, Ramón. (1980). El Conejo y el Mapurite. Ediciones Ekaré-Banco del Libro, Caracas, Venezuela.
- Paz Ipuana, Ramón. (1987). La Literatura Wayuu en el Contexto de su Cultura. Revista de Literatura Hispanoamericana, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Paz Ipuana, Ramón y Areco, Amelie. (ilustradora) (1983). El Burrito y la Tuna. Ediciones Ekaré-Banco del Libro, Caracas, Venezuela.
- Paz Ipuana, Ramón y Keller, Cristina. (ilustradora) (1982). La Capa del Morrocoy. Ediciones Ekaré-Banco del Libro, Caracas, Venezuela.
- Paz Ipuana, Ramón. (s/f). La leyenda de waleker, el origen de los tejidos=Suchiki walekeru palajatukaa akujalaa suchiki tu a naakaa sumaiwa. Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Educación.
- Pérez, Udón. (1968). Antología de su Obra. Fundación Belloso, Maracaibo, Venezuela (contiene poemas indios incluidos en libros del autor publicados anteriormente, sobre todo en *Ánfora Criolla* (2a edición en 1951) y en *Colmena Lírica* (de 1921)).

- Perrin, Michel. (1970). Introducción a la Literatura Oral de los Indios Guajiros, en *Economía y Ciencias Sociales* 3:5- 20, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela.
- Perrin, Michel. (1971). La Littérature Orale des Guajiro. *Compte Rendue de Mission*, en *L'Homme* XI (2):109-112, París, Francia.
- Perrin, Michel. (1973). Contribution a l'Etude de la Littérature Orale des Indiens Goajiro. Thèse de troisième cycle, Ronéoté, E.P.H.E., París, Francia.
- Perrin, Michel. (1975). Mythes et Rêves, Rituel et Chamanisme chez les Indiens Goajiro. *Compte Rendue de Mission*, en *L'Homme* XV (2):109-113, París, Francia.
- Perrin, Michel. (1976). L'Extraordinaire et le Quotidien: Mythes ou Fantômes Goajiro?, en *Antropológica* 44:59-115. Caracas, Venezuela.
- Perrin, Michel. (1979). Sükuaitpa Wayuu. Los Guajiros: La Palabra y el Vivir. Fundación La Salle, Caracas, Venezuela.
- Perrin, Michel. (1980). El Camino de los Indios Muertos. Monte Avila Editores, Caracas, Venezuela (traducción del original francés, publicado con el título *Le Chemin des Indiens Morts. Mythes et Symboles Goajiro*, Payot, París, Francia, 1976).
- Perrin, Michel. (1985). La 'Ley Guajira'. Justicia y venganza entre los guajiros; *Revista Cenipe* 9: 83-118. Mérida, Venezuela.
- Pimiento, Margarita y Pérez, J. (1997). La traducción de apartes de la Constitución política de Colombia al wayuunaiki : algunos aspectos y problemas *Amerindia* 22: 151-176. Paris.
- Pineda, Roberto. (1947). La Chama, un Mito Guajiro, en *Revista de Folklore* 2, Bogotá, Colombia.

- Pocaterra, Jorge. (2002). Suchonyuu mmakaa: los hijos de la tierra: Libro de lectura en Wayuunaiki para la educación Intercultural Bilingüe. Caracas-Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Educación.
- Pocaterra, Jorge. (2002). Nakujala Wayuu. Relatos Wayuu. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Educación.
- Pocaterra, Jorge. (1984). Un Cuento sobre el Origen de los Wayuu. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Pushaina, Juan. (1994). Fiesta Patronal. Universidad del Zulia y Gobernación del Estado Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Potenza, Dilcia. (1988). Un Cuento Wayuu o la Eternidad de la Palabra. Ponencia presentada en el I Encuentro de Literatura Indígena, Instituto Universitario Pedagógico de Barquisimeto, Barquisimeto, Venezuela.
- Rodríguez, Yolanda. (1993). Lengua y mito en la cultura wayuu. Wakuaiipa 1, Riohacha: Secretaría de Asuntos Indígenas-Corporación Si Mañana Despierto.
- Rodríguez, Juan. (1977). Relatos épicos yanomami y wayúu en el contexto de la épica universal. Revista de Literatura Hispanoamericana 12: 21-53, Universidad del Zulia, Maracaibo.
- Siosi, Vicenta. (1992). Esa horrible costumbre de alejarme de ti. Woumainpa 1, Riohacha: Secretaría de Asuntos Indígenas y Universidad de La Guajira.
- Soto, José. (1989). Jepira. Arango Editores, Bogotá, Colombia.
- Sánchez, Elías. (1921). Irama. Tipografía El Sol, Maracaibo, Venezuela (hay una edición de 1978, editada por Corpozulia, con un estudio preliminar de Luis Guillermo Hernández).

- Semprum, Luis. (2007). Paraguaipoa: ayer y hoy = Palawaipo u Sumaiwa Jee Joolu u. Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Educación.
- Semprún, Luis. Ramón Paz Ipuana. La Columna. Maracaibo: 30-07-1992, p. A-8. S/fma.
- Tedesco, Italo. (1981). Literatura Indígena en Venezuela. Editorial Kapelusz Venezolana, Caracas, Venezuela.
- Uriana, Atala. (1990). Reflexiones sobre la Vida y la Obra de un Poeta Indiano. Informe de seminario, inédito, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Varios. (1986). Waküjala sulu'u Woumain. Lo que narramos en nuestra tierra. Serie Cuentos Infantiles Wayuu, Programa de Etnoeducación de Yanama, Colombia.
- Vergara, Otto. (1990). Los Wayuu: hombres del desierto; Introducción a la Colombia Amerindia: 27-38. Bogotá: ICAN.
- Wilbert, Johannes. (1962). Literatura Oral y Creencia de los Indios Goajiro, en Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle 62:103-115, Caracas, Venezuela.
- Wilbert, Johannes y Karin, Simoneau. (edit). (1986). Folk Literature of the Guajiro Indians (Introduction by Michel Perrin). University of California, Los Angeles, E.U.A., 2 vols.
- Yepes, José. (1882). Anaida. Caracas, Venezuela. (Hay, por lo menos, dos reediciones: una de 1948 en el volumen Selección de Poemas y Leyendas, Universidad del Zulia, Maracaibo; otra de 1958 en la Biblioteca Popular Venezolana, Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas). Yepes también escribió alguna poesía de temática india: Indiana, Los Hijos de Yaurepara, La Tribu y Nélide, etc., además del novelín Iguaraya.
- Zúñiga, Josefina. (1978). La Guajira en las Letras Colombianas. Riohacha.

Anexo 1.

Cartilla hecha en wayunaiki

A continuación se presenta la cartilla hecha en *wayunaiki* con la traducción de los siguientes temas: Cómo se aprende en mi comunidad, que es una planta de protección, usos específicos de la planta de protección *paliise*, cómo protege *paliise*, el modo de preparación y cuidados y palabras corazón para comprender los saberes de la planta de protección *paliise*.

Esta cartilla retoma los puntos más relevantes de la semilla, describiendo las palabras corazón que se indagó sobre los saberes de la planta de protección *paliise*, con el propósito de dejar en la comunidad un material didáctico con esos aprendizajes plasmados. Es importante anotar que se retomaron palabras que se han venido olvidando, debido a que no se utiliza en la cotidianidad, la manera en la que los abuelos aprendían, el escenario más importante de dicha práctica y en los dibujo revive los elementos que usan los wayuu para su protección, la relación que se tiene con el cosmos, recrea el sitio sagrado *Epitse*, el árbol y el proceso de su preparación.

Jütüjiapala jee müsia Jukkaipa tü laniaka paliise. Nama'ana naa
majayütnü jee jima'ali julyjee tü mma Rodeo jüpüla ju'checheria
Jünüiki Wei



Autor: Luis Miguel Solano

Jukuaipa ekirajawaa toumainpa

Jupula ekirajawaa tüü wakuaipaka
yootashii naa watushi otta woushuu.
Jia jukuaipaka ekirajawaa juülüü
toumain.

Eera wekirajain jia jündain joutkata
wapishuwaya (tepichii, jeyu, tooloyu,
laulayu.) jotpuna juliikise tüü woushuni.
eer waikalain maʔlii, jupula wapajuin
tüü naatujakala aʔüü otta tüü wekirajain-
jatka anain wayakana wayukana, jupula
ayatüinjatüin tüü wakuaipaka.

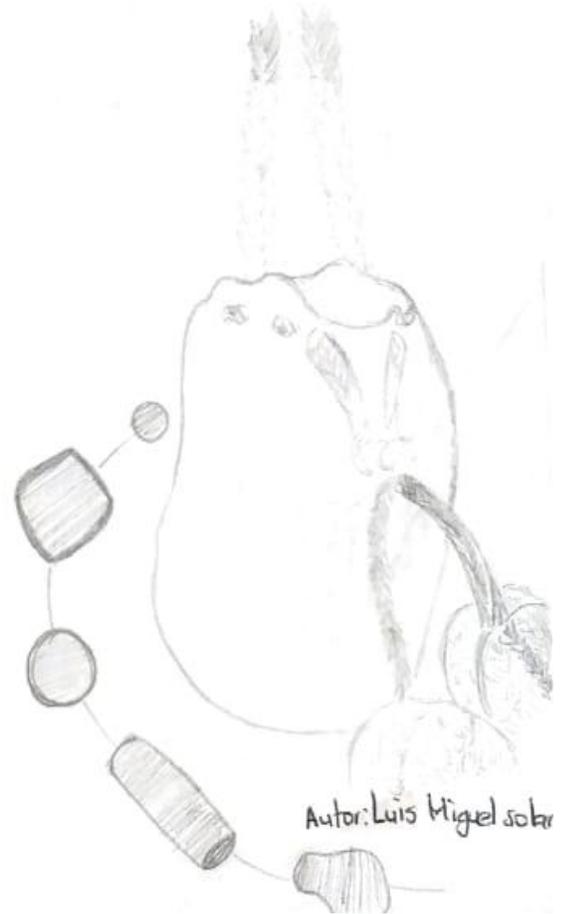


Julanizase wayuu

Tuu Julianizaseka wayuu aleetüjülii
natüma napülashikanaa kaa jiazinjatü
dimajüinjatüi naa wayukana jülii ayulii
jütüma wanülü ee pulasüin otta jüpüla
amüyajaa nain naa wayukana annüwa-
kana.

Eesü lanizä tütüin jüpülaa tuu choüjakat
otta ekeire'in nain naa wayukana jüpü-
la enainjatüin müsia jüpüla anaitta
jükuaiipa.

Tuu lanizaka eesü jümana jüpüshuaya
tuu eirükükü eesü jüpütüin jüpüla tuu
achonnikä, alüin.



Tü anaaka apüla tüü Paliisekat
-Jüpüla tepichii

Alakajünüsü tüü jüpanaka Paliise jusitnaka naa
tepichiikana juchikee jemeinaya, jüpüla acheche-
rüin natapa ottsi jupüla ayulüin naya jutuma
Pulauwa. Markaa pulaunnüin wanee tepichii ajinshii
jükaa jüpana paliise oojakonashii jükaa kulülü
Ishosü ottsi paliise jai nutapaka.

-Jüpüla Majayutnü.

Asitnüshii paliise wanaa juma ashakatütünüin
Jüpüla anaingatün jutapa ottsi jüpüla Kapülaín-
Jatün jia.

-Jüpüla acheepa

Juchepüsü naa majayütünükü wanaa nayonna-
Jainganün.

-Jüpüla Ozuu.

Wanaa juma ale>tün Ozuu aluju-
nüsü jüsatünaka jükaa kululachon
Juyutnaka. Jülü jozuu wayuu.

-Jushajia Jawapi

Jushajiasü jupushuwaya tüü
Jawapika jüpüla Kapülaín-
Jatün main jia.



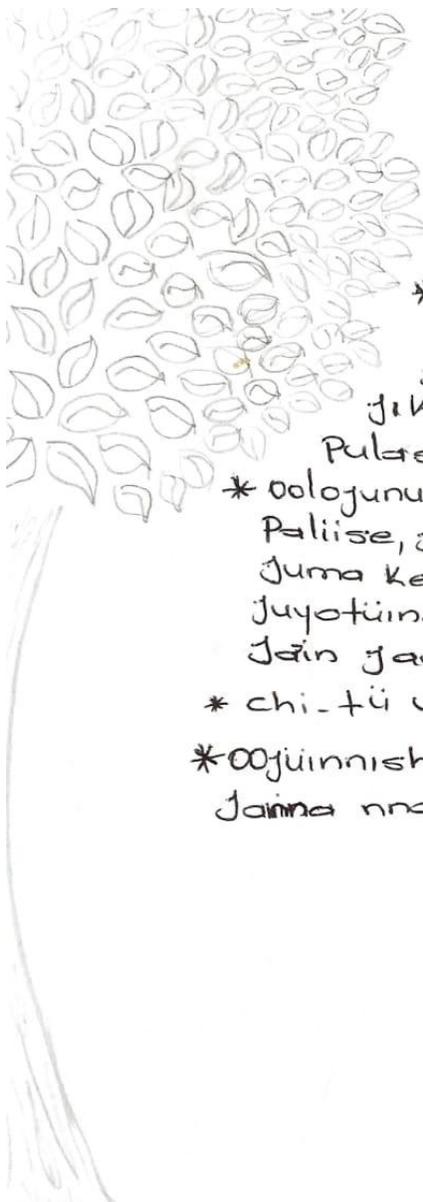
Autor: Luis Miguel Sobano.

Jüpülain tüü Paliiseeka



Autori: Luis Higuera Solano

- Jümün tepichii ju>lia ayulün nia jütuma wanülü Otsii nojolünjanün upulalanün naya wayuu e>e katsünün gozo.
- Wanda ju>ma junajainjatün wayuu ashulyunusu paliise ju>pa ju>apü jüpüla anainjatün jukudipa eer jüntün.
- Wanda ju>ma ein outkajawaa ejitenesü paliise junain ju>apü musia ju>1 wayuu jüpüla kaliapalünjatün nü-nüki wanda ju>ma jüsüttün.
- Anasü jümün wayuu wanda ju>ma kaünün naya tüü Paliisekat nojotsü ju>lain jurütkein kasa mojusü, eesü pütchipün eesü jünüsüin jia jüpüla kaliaparün jatün nü-nüki.



Jukuai pa jaja ottsia apulajawa

*Tü wayuu apainjatka tü Paliisekat oojüingatu

Jutuma wayuu ee jutujün, jupüla jükerutüingatün eere tü julaka juka Pulasün main tü uuchika (Épitse).

* oologunusu - aününüsü tü jupanaka Paliise, julakajunaka juchi kejee wanaa juma kerain jia apotonusu tü mmaka, juyotünaka, jupulanaka jorsoi jia maha Jain jawapia kerapa.

* chi - tü wayuu

* oojüinnishikai juma tü oojitsukat apulajain Jaina nojoshii eküingani eirukü.



por. Miguel Solano

Putchi jüpüla eraaja jukuaipa tü laniaka paliiset
Paliise-kogutchi: chi wayukai - wayuukat ojojaka juka
tü lania paliisekat kalipalashi eere nün-
tüin, kaliishi otsi kogutusu nünüiki wand
Juma nusoutüin.

Epitse: gia tü uuchi pulaska, eere
aipananuin tü lania pulasüka jü-
Punaja na wayuu Pulashikana
Jümaloiwumain. Juka pulashin
chi uuchikai ojojungatü jutuma
Otsu tüü wayuu ee jikeru-
tuingatüin chaya junain
asajaa lania.

Jushajia: jakasü laniairü
Jutuma wayuu jüpüla kapü-
lanüingatüin main gia.

Kawainsü: jüseyu tü
laniaka nümasü-jüma-
sü chi-tü wayuu
Kamanakajia, Kapü-
lainkamain nia-gia.

Lapü: gia tü weipulaska apitka
waya wana jüma julatüingatüin
wanee kasa, tü lapuka.

Lania: juwunuse pulasü naa
wayukana kaseyusu musia kapü-
lanüin gia jüpüla tü choyaka
apüla gia.

Tü laniaka ginajüin tü outsuka,
anajanüsü juluru kattoi ishasu jüpüla ayatüingatüin jütsün
Amaliagja Kosachiki: Tü paliisekat anasü jüpüla amigja
nain chi aunüwakai julia ayatüin uttüin nain.

Wayunaiki:

wayuu = persona

naiki

aanükü - boca

ekii = cabeza

Anasukat ojuitakat jikiirupjee julupana jaanükü
wayuu.

"Lo bueno que sale de la cabeza de la persona
por la boca" = Oralidad.

Iwouya

I = principio

w = waya - nosotros

o'u : ojo

El ojo de la estrella que cuenta el origen de nuestra historia



Autor: Luis Higuél Solano.