

La cultura y el sistema de normas Wayuu*

Nicolás Polo Figueroa**

Resumen: A partir de la acepción antropológica de la noción de cultura, nos proponemos demostrar que las normas de comportamiento de los miembros de la etnia wayúu están directamente entroncadas en las culturales. Con esta directriz hemos seleccionado algunos de sus tópicos y prácticas para mostrar la necesidad de conocerlas y así posibilitar una verdadera relación intercultural en donde prime el respeto a la diferencia. Los tópicos de territorio, oralidad, solidaridad y reciprocidad son centrales para la comprensión de la cultura y el sistema normativo. Las prácticas del pago por la *dote*, las compensaciones y las de prevención de las faltas y sus consecuencias forman parte del propósito de visibilizarlas para que, quienes tienen la misión de administrar justicia, las valoren y le den el debido tratamiento. Por otra parte, esperamos que este conocimiento de la cultura de este pueblo aborigen abra las mentes de quienes pretenden ignorar que la diversidad es parte esencial de nuestro patrimonio.

Palabras clave: territorio, oralidad, solidaridad, compensación, reconciliación, *dote* /*paünaa*/

Abstract: From the anthropological acceptance of the notion of culture, we have tried to demonstrate that the norms of behavior of the members of the ethnic groups are directly related with the cultural. In this guideline, we have selected some of her topics and practices, showing the necessity to know them and so to construct a truly intercultural relationship where prime the respect for difference. Territory, orality and solidarity, and reciprocity are central issues to the understanding of the wayuu culture and his regulatory system. Payment for the “dowry”, compensation practices and the prevention of failures and their consequences are part of the purpose to make visible them, so those who have the Mission of administering justice valued them and give proper treatment; on the other hand, we hope that this understanding of the culture of this aboriginal people open the minds of those who try to ignore that the diversity is an essential part of our heritage.

Keywords: Territory, Orality, solidarity, Compensation, reconciliation, “dowry” /*paünaa*/

Introducción

Entendemos por cultura, en su acepción antropológica, al conjunto de patrones, esquemas o guiones aprendidos y desarrollados por los seres humanos para vivir en comunidades. Estos esquemas o patrones tienen que ver con las formas de representarse el mundo, las formas de relacionarse y organizarse entre los miembros de las sociedades o normas de comportamiento, la organización y ocupación del tiempo y el espacio, la creación de bienes y objetos, las expresiones para satisfacer sus necesidades físicas,

materiales y espirituales, sus formas de producción y los valores e ideales del espíritu de los pueblos. Ningún pueblo carece de una cultura. El pueblo wayúu, conocido más por su carácter aguerrido debido al “hecho de los wayúu nunca fueron vencidos por los conquistadores” (Perafán, 1995, p. 173), tiene una cultura diversa a la occidental pero rica en prácticas y manifestaciones; entre estas, las normas de su sistema jurídico.

En el sobrentendido de que esas normas del sistema jurídico son parte de la cultura, tra-

* Este estudio es producto de la investigación IN_SM.214.15.02 intitulada *El sustento cultural y ancestral del sistema normativo wayúu*, financiada por la Escuela de Derecho de la Universidad Sergio Arboleda, dirigida por Nicolás Polo Figueroa, Ph.D, investigador del grupo Gijam de la misma institución.

** nicolas.polo@usa.edu.co

haremos de demostrar cómo esos patrones y esquemas están estrechamente relacionados con las normas jurídicas y son sustento para las mismas. Nuestro propósito es visibilizar estas prácticas y normas para que quienes tienen la misión de administrar justicia las valoren y le den el debido tratamiento. Por otra parte, esperamos que este conocimiento de la cultura de este pueblo aborigen abra las mentes de quienes pretenden ignorar que la diversidad es parte esencial de nuestro patrimonio.

A partir de este concepto de cultura seleccionaremos algunos tópicos y prácticas de la etnia wayúu que, por los menos, contrastan con las del país nacional, eurocentrista con el propósito de mostrar la necesidad de conocerlas –no basta el reconocimiento de la jurisdicción indígena consagrado en el artículo 246 de la Constitución–, y de posibilitar una verdadera relación intercultural en donde prime el respeto a la diferencia. Los tópicos de territorio, oralidad, solidaridad y reciprocidad son centrales para la comprensión de la cultura y el sistema normativo. Las prácticas del pago por la *dote*, las compensaciones y las de prevención de las faltas y sus consecuencias forman parte de este propósito de tratar de que se conozca y comprenda en qué consiste el ser wayuu.

Las informaciones contenidas de este artículo son producto de largas conversaciones con los palabreros Andrónico Urbay Ipuana, José Manuel Pana Epiayu, Orangel Gouriyu y el gestor cultural y coordinador del Plan de salvaguardia del sistema normativo wayúu aplicado por el palabrero, (en adelante PES), Guillermo Ojeda Jayariyu. Asimismo, recoge las propias vivencias del investigador como invitado a actos de reparación. Es, por tanto, el fruto de haber abrevado en fuentes primarias de información acorde con las técnicas de la etnometodología. Por otra parte, recoge muchas de las informaciones que sobre la cultura wayúu han divulgado investigadores

como Perafán (1995), Guerra (2007, 2000), Gutiérrez (2011), Martínez y Hernández (2005), Pocaterra (2006) cuyas informaciones las hemos contrastado y revisado con los miembros de la Junta Mayor de palabrerros encargada del PES, organización que la Rama jurisdiccional ha reconocido mediante el Acuerdo PSAA-13-9616 del 20 del 2013.

1. Territorio y tenencia de la tierra.

El concepto de cultura adoptado arriba nos permite interpretar y comprender el territorio como el lugar, ámbito o área en que se realizan todas las prácticas, quehaceres y realizaciones de una comunidad. Según la ley colombiana, el territorio indígena comprende “no solo las áreas habitadas y explotadas sino también a aquéllas que constituyen el ámbito tradicional de sus actividades económicas y culturales” (Colombia, Presidencia de la República, Decreto 2655/1998). De acuerdo con esta definición ¿Cuál es el ámbito territorial del pueblo wayúu? La pregunta implica varias consideraciones alusivas a su nacionalidad, sus regiones, sentido de pertenencia y la gobernanza territorial.

El territorio del pueblo wayúu no está circunscrito a los 12.000 kilómetros cuadrados de la Guajira colombiana; se extiende por Venezuela en una extensión superior a 3.400 kilómetros, sin contar su presencia masiva en la ciudad de Maracaibo. Los nacidos en uno u otro lado de la frontera de los dos países tienen la nacionalidad colombiana (Artículo 96 de la Constitución Política). Sin embargo, para ellos, ser wayúu es el más honroso de sus títulos. Persiste en el imaginario de este pueblo la pertenencia a la nación wayúu que le legaron sus antepasados: “su territorio ancestral y su patria primigenia, es más, es su verdadera patria, hábitat y útero materno que los abrigó en su origen y les da el sustento y el sentido, como individuos y como sociedad” (Martínez & Hernández, 2005, p. 58).

Su sentido de pertinencia está ligado a ese lugar donde subyace el principio /ii/; una unidad vital, fuente primigenia que “integra la historia de vida y origen de cada clan familiar materno” (Ojeda, 2013, p. 46). Ese lugar está asociado al territorio ancestral con fuente de agua dulce y un cementerio donde reposan los restos mortales de sus antepasados. Al ser un legado de sus ancestros, este territorio se considera de propiedad colectiva de la etnia.

En la concepción de territorio, los wayúu guardan especial respeto por los sitios sagrados de la /jepira/ y la /makuirá/. La primera es el lugar donde reposan de manera permanente los espíritus de sus difuntos. Según el relato mítico, la /jepira/ se localiza en el Cabo de la Vela, zona fronteriza entre lo que se conoce como la alta y la media Guajira, en una porción de tierra mítica que se introduce en las tranquilas aguas del mar caribe. La /makuirá/ se ubica en la alta Guajira caracterizada por una flora y fauna abundante, protegida, como todas las sabanas del territorio, por los dioses protectores de los montes y animales; son los dioses /se'e jüü/ que intimidan a los depredadores de la fauna y flora. Es un sitio al que se le guarda respeto del cual se extraen plantas medicinales.

Para los wayúu el sentido de pertenencia colectiva de la tierra no es óbice para que hagan un uso individual de la tierra. La propiedad colectiva de sus tierras está protegida por el artículo 63 de la Constitución del 91 que establece: “(...) las tierras comunales de los grupos étnicos, las tierras de los resguardos (...) son inalienables, imprescriptibles e inembargables”. Esta norma que ha impedido que muchos de sus paradisiacos parajes hayan llegado a engrosar los negocios de inescrupulosos comerciantes de tierras. No obstante, a pesar del principio constitucional en la media guajira al lado de la carretera que conduce a Maicao, cerca de Riohacha, muchos terrenos han pasado a manos de

particulares con la complacencia de las autoridades.

Este carácter comunal de los terrenos en donde se asientan las familias wayúu son heredados por los hijos uterinos del clan familiar para que hagan uso de los mismos, sin la posibilidad de venderlos porque son de la familia o de las comunidades. Por eso no existen escrituras de estos terrenos; la cercanía a las fuentes de agua dulce y, al cementerio son las señales inequívocas de que se pertenece a un determinado clan familiar. Algunos antropólogos han considerado que la respuesta a la pregunta ¿En dónde están los restos de tus antepasados? revela la procedencia de un determinado miembro de la etnia a un territorio. Así lo ratifican Martínez y Hernández (2005, p. 116) (...) es el territorio de sus ancestros, de sus padres y abuelos. Es el único espacio que realmente le pertenece porque es el territorio que recibió de sus ancestros (...).”

Sin embargo, los coordinadores del PES consideran que esta práctica ha creado más problemas que los que resuelve. Basados en el principio /ii/ (fuente de agua viva) y en la historia de algunos asentamientos, por ejemplo, Maicao (por estar cerca de la laguna /majupa/, argumentan que los asentamientos, las rancherías, se efectuaron a partir del descubrimiento de fuentes de agua dulce. Por ende, quienes las encontraron son en verdad los primeros habitantes de las rancherías y no quienes llegaron después. A éstos, los primeros pobladores, por cuestiones climáticas y geográficas, les permitieron enterrar sus muertos en su cementerio. Esta solidaridad de los primeros pobladores ha sido el motivo de que esos posteriores habitantes del asentamiento pretendan ser sus ocupantes ancestrales alegando que allí se encuentran enterrados sus antepasados. Estas situaciones son el origen de la mayoría de los conflictos por cuestiones de territorio. Conflictos que, en no pocas ocasiones,

la justicia ordinaria ha pretendido resolver sin tener elementos culturales de juicio para adoptar decisiones ajustadas a la realidad.

Por otra parte, además, de las conocidas zonas en que se divide a la Guajira –alta, media y baja– donde mayoritariamente viven los wayúu, el Estado ha creado las unidades territoriales llamadas resguardos. Impone así en el territorio una práctica colonial estatuida por los españoles para mantener a raya a los aborígenes en el país. En la actualidad hay 14 resguardos creados por decreto. Los resguardos son entidades territoriales que contrastan con las tradicionales entidades constituidas por clanes. La imposición de esta entidad territorial está creando más problemas que los que pretendía resolver puesto que se ha querido imponer la figura del gobernador; una organización completamente ajena a la tradición y cultura wayúu.

Desde la óptica jurídica, la noción de territorio es un elemento básico para determinar la competencia de la jurisdicción indígena consagrada en el artículo 246 de la Constitución Política de Colombia. Según la Sentencia T-496/96 de la Corte Constitucional, los indígenas gozan de fuero, cuyos límites están determinados por:

(...) dos elementos : uno de carácter personal con el que se permite señalar que el individuo debe ser juzgado de acuerdo con las normas y las autoridades de su propia comunidad y uno de carácter geográfico que permite que cada comunidad pueda juzgar las conductas que tengan ocurrencia dentro de su territorio, de acuerdo con sus propias normas. La distinción es importante, porque, algunas veces, se atiende al fuero personal, o al fuero territorial, indistintamente, para determinar la competencia (Colombia, Corte Constitucional, 1996).

No obstante, para entender lo que implica la variable geográfica, hay que tener presente una interpretación de territorio basada en el decreto 2655 de 1998 (Colombia, Presidencia de la República, 1998). Según esta, el territorio “no son solo las áreas habitadas

y explotadas sino aquellas que constituyen el ámbito tradicional de sus actividades económicas y culturales”. De manera que ciudades como Riohacha y Maicao son territorio wayúu por cuanto son áreas de las *actividades económicas y culturales* de esta etnia.

2. La oralidad y el sistema normativo wayuu.

Junto con el territorio, la oralidad constituye el segundo elemento estructural de la jurisdicción especial wayúu. Todos los actos en que se ejerce la justicia ancestral de esta etnia se expresan de manera oral en lengua wayuunaki. Este sistema lingüístico es empleado aproximadamente por un tercio de los 600 000 habitantes del Departamento de la Guajira. Esta lengua se utiliza como medio de comunicación y recreación del universo cultural de los wayuu, además, una de las lenguas indígenas del país con mayor número de hablantes. Una lengua que no solo trasmite las tradiciones orales sino todo un sistema de normas o costumbres para administrar justicia, formas de conocer, simbolizar y vivir en la vida y la cultura de sus hablantes.

La mayoría de los actos de solución de conflictos entre los distintos clanes se realiza mediante diversas reuniones del el / *putchipü'üi*/, mediador entre las dos partes en conflicto, en el cual solo habla con ellos en wayuunaiki. Podría decirse que si, en la realización de los actos de compensación, se quieren guardar el debido proceso, estos tienen que realizarse en esta lengua. Esta exigencia que pareciera encriptar o ritualizar el ejercicio de la justicia, por lo contrario, constituye una condición sine qua non para que se haga un proceso de cara a la comunidad, guardiana de las narrativas que hacen posible que se relaten, expongan, expliquen, argumenten y polemiquen los hechos en función de alertar a la etnia sobre las transgresiones cometidas y de encontrar los medios para que no se vuelvan a cometer y de la resocialización del transgresor.

Esta forma de administrar justicia resalta el poder multivocal y plurigestionador, emotivo y circunstancial de la oralidad, el pragmatismo de su poder comunal y comunitario (Gómez, 2014). Es poder multivocal por cuanto muchas son las voces que se escuchan durante el proceso de solución del conflicto que, como veremos más adelante, consta de muchos idas y venidas, vueltas y revueltas del palabrero de un grupo a otro, hasta llegar a un acuerdo con equidad; es plurigestionador en la medida en que son múltiples las diligencias y trámites para lograr una solución. Por su parte, la emotividad del cometido oral pone de presente las debilidades, iras, recelos, simpatías y antipatías de los actores involucrados en el conflicto. Y es circunstancial dado que son impredecibles los acontecimientos que pueden acaecer durante el proceso y en cada una de las diferentes reuniones de diálogo entre el palabrero y las dos familias en conflicto.

Estas cuatro características son indicativas de que la justicia entre los wayúu es dialógica, intersubjetiva y plurigestionada; a diferencia de la justicia ordinaria que, a pesar del nuevo sistema oral, no deja de estar apegada al *fijismo* de los códigos escritos. Codificación que, al decir de Bordieu (2000, p. 208), garantiza que, “salvo una revolución capaz de cuestionar los fundamentos mismos del orden jurídico, el futuro será la imagen del pasado (...)”.

La milenaria tradición de la codificación de los códigos de la justicia positiva ha creado en las esferas de la cultura wayúu tensiones entre los partidarios de codificar las normas de su sistema normativo y quienes ven en la codificación la pérdida de la esencia misma del sistema.

El bloque de los partidarios de la codificación y traducción de las normas del sistema es dirigido por jóvenes abogados, originarios de la etnia quienes pretenden calcar el sistema de la justicia ordinaria al wayúu. Según estos nuevos dirigentes, la codifica-

ción ayudaría a corregir las inconsistencias que se dan entre unos procesos y otros, entre unas autoridades y otras, en el accionar de diferentes mediadores. Consideran que la escritura y traducción de las normas facilitaría la coordinación intercultural, condición estatuida por la Constitución para que exista la jurisdicción indígena.

En cambio, los administradores del PES tienen argumentos para rechazar la codificación de las normas y, mucho más, la traducción de las mismas al español. Estos son dos aspectos que exigen un examen detenido a la luz de las implicaciones sociocognitivas y de consideraciones pragmáticas que uno y otro problema conlleva para la cultura y la pre-existencia misma de las normas del sistema normativo wayúu.

La oposición a escribir el sistema normativo al wayuunaiki se origina en la naturaleza misma de cómo las gentes de este pueblo plantean sus conflictos. En primer término, no se trata del Estado contra un individuo, como acaece en nuestra justicia ordinaria, se trata de la querrela de un clan que se considera agredido por otro, el agresor. No es un solo individuo el responsable de la transgresión y esta no se imputa solo al individuo, se le imputa a toda su comunidad, como afirma Urbay (2014, p.87), “la responsabilidad es clanil”. En segundo lugar, la naturaleza del ejercicio de solución mediante un palabrero tiene, como se explicó antes, unas características que son imposibles de reproducir mediante lo escrito, a saber: carácter dialógico, intersubjetivo y plurigestionador. Además, en consonancia con la consideración anterior, son las comunidades involucradas en el conflicto las que aúnan sus voces para lograr la solución de la situación de crisis. En otras palabras, hombres y mujeres de uno y otro bando, con su concepción de la justicia, equidad y responsabilidad, mediante la acción pacificadora del palabrero, determinan cuál es la mejor solución y cómo se pueden armonizar las posiciones

de las partes. Tercero, las normas no son taxativas, como en el derecho positivo. Se trata, en esencia, de unos principios generales y “el problema no es percibido como ‘violación de un código’ sino como “generación de un daño” cuya solución se enmarca en “una lógica situacional muy rica” (Guerra, 2002, pp. 26-27). Cuarto, la transcripción de las normas constituiría un cambio fundamental en el sistema, cambio que dejaría por fuera a muchos de los palabreros que han ejercido su tarea de manera responsable, su labor de amigables componedores, durante miles de años. Esta apreciación nos induce a preguntarnos: ¿Para quién se transcribiría la norma? Por último, muy en la dirección del punto anterior, la escritura de las normas en wayuunaiki responde más a una “una tecnología de regulación, reproducción de un poder más que un medio de comunicación, innovación y legibilidad, puesto que es la sociedad, no la escritura, la que decide quién, cuándo, qué, para qué y cómo se escribe y en qué lengua” (Gómez, 2014, p. 72).

A los anteriores problemas sustantivos hay que agregar otro de naturaleza lingüística. No existe, entre los partidarios de la escritura en wayuunaiki, un acuerdo acerca de cuál sería el alfabeto para transcribir fonológicamente el sistema de su lengua materna. Una evidencia de este hecho se aprecia al comparar los términos con que se transcriben fonológicamente, por ejemplo, los miembros del sistema de parentesco en dos o tres autores. Tampoco existe consenso acerca de cuál de los dialectos del wayuunaiki es el más apropiado para la comunicación. Por algo han fracasado los intentos de traducir Cien Años de Soledad del nobel García Márquez a esta lengua. Sin embargo, no hay que pensar que sea por incapacidad de la lengua para expresar los matices de significación inmersos en esta obra.

Por otra parte, la traducción de las normas del sistema del wayuunaiki al español conlle-

va, aun más, problemas difíciles de resolver: es fuente de mayores tensiones entre los partidarios de una u otra corriente. Podríamos señalar dos problemas: primero, dado el carácter dialógico e intersubjetivo y circunstancial de la aplicación de las normas, no hay una norma fija a la cual se pudiera asignar un texto definido y decir, como en el derecho positivo de la justicia ordinaria, este es el texto acordado. Segundo, una traducción no es una simple traslación de palabra de una lengua a otra; no es fácil verter la cosmovisión de un pueblo expresada en su lengua en el sistema de otra. Por ejemplo, en español no es adecuado preguntar por el *uso* de las personas –en nuestra visión las personas no se usan–; igual sucede, en lenguas indígenas, con la expresión el *uso* de la tierra, puesto que en su visión tampoco los seres de la naturaleza pueden usarse; en cambio, en este caso, en español sí es adecuado.

Como reflexión final acerca de la oralidad en la cultura, habría que recalcar que este término es sinónimo de palabra; para los wayúu, la palabra es ley; es símbolo de la dignidad de los hombres de bien; es recreadora de su universo cultural; es portadora del espíritu razonador de la etnia. Por eso, la comisión coordinadora del PES, hasta principios de este año, ha organizado 44 ciclos de conversatorios con las autoridades tradicionales, denominados *círculos de la palabra* en donde solo se habla en wayuunaiki acerca de la necesidad de conservar la cultura y una de sus principales manifestaciones, el sistema normativo de este pueblo.

3. Cultura de la solidaridad, reciprocidad y redistribución.

A pesar de que entre los wayúu no se practica un sistema de tipo socialista, prima en ellos una unión de intereses, objetivos y propósitos que han permitido la subsistencia de la etnia en las condiciones adversas tanto ambientales como ante los embates de

los conquistadores y los nuevos colonizadores que han pretendido imponerles, a toda costa, su cultura, esto es: religión, valores, costumbres, formas de producción y consumo, su formas de impartir justicia, entre otros. Esta solidaridad se evidencia en múltiples prácticas culturales; nos detendremos de manera somera en algunas de ellas.

La solidaridad más generalizada entre los wayúu se origina en el principio de que no hay responsabilidad personal sino clanil. Así, ante un conflicto entre familias o clanes los miembros de las familias tanto la agredida como la agresora adoptan la solidaridad de cuerpo. En otras palabras, los miembros de ambas familias asumen el problema como propio para solicitar la compensación y el pago de la misma (Polo, 2015).

Por otra parte, son varias las situaciones u ocasiones en que se puede evidenciar la solidaridad entre las familias. Se observa en la consecución de la dote del miembro casamentero de la familia y en la adopción de los niños cuando sus padres perecen, como se verá en el apartado cinco de este texto; en el uso de sabanas comunales, zonas de pastoreo en los tiempos de mayor sequía; en la ayuda a miembros distintos de la familia que están relacionados por la casta y, en general, en la práctica de la reciprocidad.

La reciprocidad o intercambio mutuo o cooperativo de favores, mano de obra, bienes, obligaciones y privilegios, es una práctica cultural ancestral entre los wayúu. Son actos y hechos que constituyen parte esencial de su código de persona íntegra, honesta y digna de la categoría cultural de *caballero*; es pertenecer, a la clase de personas que Pocaterra (2006) llama los */anaa, anaa aainjula/*, personas de bien.

Observada desde la óptica de la reciprocidad, la cultura de la compensación adquiere un nuevo fundamento. A largo plazo, los */apüshi/* que pagan por las faltas cometidas,

en otras ocasiones podrán ser compensados cuando sus miembros sean agredidos. Se forma así “una suerte de macroeconomía de bienes específicos (...) que implican una permanente circulación de estos bienes dentro del contexto de la sociedad” (Perafán, 1995, p. 193). Es el conocido círculo de la reciprocidad del que hablamos antes. Igualmente, acontece algo similar en lo concerniente a la dote; cuando esta es alta u onerosa, los amigos contribuyen aportando sus bienes y dineros en el convencimiento de que habrá reciprocidad si llegaren a estar cortos de medios. La voz de Jesús Rodríguez es reveladora:

Si yo tengo un problema acudo a los demás wayuu: vecinos, amigos y familiares. Ellos contribuyen o aportan al pago que debo hacer. Cuando ellos tengan problemas vienen a donde mí y yo tengo que devolverles lo mismo que ellos me aportaron cuando lo necesité, ni menos ni más. En esto consiste la reciprocidad en el pueblo wayúu (Martínez & Hernández, 2005, p. 148).

Por otra parte, en el plano de las obligaciones de reciprocidad, es posible considerar tres clases: la ayuda en labores del campo como marcar, castrar o cortar las orejas a las ovejas y el ganado; el intercambio de elementos de consumo cotidiano, por ejemplo pescados y carnes por vituallas y frutas; y el trabajo en labores domésticas a cambio de la manutención en casos en que una familia carezca de medios para subsistir.

La redistribución es una consecuencia de la reciprocidad. En el sistema normativo wayúu, los pagos se entregan no para engrosar las arcas de los miembros de un */apüshi/* sino para que sean repartidos entre los miembros que han colaborado en las compensaciones. Los actos de redistribución están ligados a aquellas situaciones problemáticas en que haya cobro y pago. Esta forma de operar en los casos de crisis de las familias es el fundamento cultural del mantenimiento del orden social y de la economía de bienes con una *permanente circulación de estos bienes dentro del contexto de la sociedad*.

4. La cultura del cobro o pago.

Uno de los soportes fundamentales del sistema normativo wayúu es la compensación o pago por las ofensas, agravios, lesiones, o faltas cometidas por miembros de un clan, casta o familia contra otro de la etnia. En el sistema de la justicia ordinaria nuestra, esta práctica, aunque no está excluida, no forma parte básica de la jurisdicción ordinaria. Sin embargo, esta práctica, que nos parece rara, ha existido en muchas culturas antiguas en las cuales es posible encontrar tablas de valoración o estimación del precio por pagar por las lesiones o faltas cometidas a otra persona. Esas tablas se encuentran en códigos como Hammurabi, babilonios, hebreos romanos y germanos.

El wayúu es consciente de que todas las formas de agresión de un individuo, parte integral del colectivo, deben ser reparadas y la única manera de hacerlo es mediante el pago de una cantidad de especies (collares, joyas, ganado bovino, caprino, ovino) o dinero. Una muestra de la consciencia de la obligatoriedad del pago se palpa en la intervención del señor Reverol Jayariyu en el acto de reparación por la muerte de un joven que perdió la vida al estrellarse con un camión de su propiedad. Así se expresó: como pueden observar, estoy luchando por mi vida (padece una severa enfermedad) pero como wayúu sé que tengo que responder (...) aunque el pago lo hago más a título de donación dadas las circunstancias de lo sucedido. (Polo, 2015a, p. 45). Es consciente de que el camión de su propiedad fue instrumento para la muerte del joven y que él, según la costumbre wayúu, es responsable por el uso de todo lo que le pertenezca a su clan.

Los cobros y los pagos son de diversa índole. Para los efectos de este apartado nos tendremos en tres tipos básicos: los cobros para la unión de las parejas, los pagos por muerte de un wayúu y los cobros por atentar con la honra y la integridad de las personas.

En relación con la unión de las parejas, como veremos más adelante, el hombre *paga* una buena cantidad de especies y dinero para entrar al clan de la joven pretendida. Esto se conoce como la dote o */paünaa/* que acrecienta el patrimonio de la familia de la madre de la joven núbil. Además de este pago, el novio debe indemnizar a la madre de su mujer por la sangre derramada en la primera penetración. Esta indemnización tiene más un carácter de regalo.

Por otra parte, en lo pertinente con la vida hay, al menos, dos pagos: el pago de la carne */isho'upana/* y el pago de las lágrimas */eewira/*; los pagos se basan en el principio de que la "vida es sagrada; hay que conservarla a toda costa; por eso hay que compensar a los agredidos para que no se vayan a desatar guerras" (Polo & Ojeda, 2014, p. 113). El cobro de la carne */rukuu/* lo exige el clan de la madre, dado que el occiso es carne de la madre */eirukuu/*, una compensación que se hace por intermedio del palabrero *putchipu'ui* el cual realiza la tarea de acercar a las partes para ajustar los hechos a la verdad y justicia en pro de la reconciliación de las mismas (Polo, 2015). Generalmente, antes del cobro de la carne se practica otro, conocido como cobro y pago de las *lagrimas* por la sangre derramada. Si el de la carne pertenece la familia de la madre */apüshi/*, el de la sangre le corresponde a la del padre */oupayuu/*. Este es un pago menor que reciben los familiares del occiso para contribuir a los gastos del entierro y velorio del muerto. El velorio suele durar varios días en que se le sirve comida y bebida abundante a toda persona que asista a solidarizarse con los deudos.

Otro de los sustentos culturales en que está inscrita la compensación entre los wayúu es el respeto a la honra e integridad de la persona (Polo & Ojeda, 2014, p. 113); su honra, buen nombre e integridad física, no pueden ser conculcados por un individuo de otra familia sin que tenga consecuencias socia-

les. Por eso si cualquier wayúu es herido, golpeado, calumniado, injuriado, agraviado, violada, imputado falsamente, abusado en su confianza, inducido al error por un mal consejo o despojado de sus pertenencias; su /apüshii/ tiene que cobrar la afrenta puesto que existe en la cultura solidaridad de cuerpo, el clan o casta, llámese uriana, *los de ojos sigilosos*; epieyú, *los nativos de la propia casa*; iipuana, *los que viven sobre las piedras*; Juusayu, *los mansos de altivez bravía*; y waliliyuu, *los de pies ligeros*.

Tan fuerte es este principio de la compensación que el /apushii/ que no cobra pierde el respeto de la comunidad y queda fuera del “círculo de reciprocidades del sistema de compensación, ya que este apüshi, en el futuro, estará sujeto a que lo increpen diciéndole: ¿Por qué me cobra a mí, si antes no le pagaron, no fue capaz de cobrar” (Perafán, 1995, p. 231). En muchos casos, la compensación se realiza de manera directa, por el diálogo entre los jefes o autoridades del clan; sin embargo, la más generalizada forma de resolver estos conflictos y problemas interetnias es mediante los buenos oficios de un palabrero o /pütchipü'üi/.

Ahora bien, este sistema de compensación, consistente en el cobro y pago respectivo por la afrenta recibida:

(...) puede considerarse como un requisito esencial para lograr la concordia entre dos grupos familiares indígenas, pues la paz-según los palabreros wayúu no nace sólo de la voluntad política de los individuos de cesar las hostilidades sino del restablecimiento de los mecanismos ancestrales de control social (Guerra, 2007, p.76).

Los efectos de la concordia lograda con la compensación se evidencian en las palabras que, según la tradición, las mujeres suelen comentar:

(...) todo problema debe arreglarse porque es muy bueno andar con seguridad y tranquilidad por los caminos. Es bueno no tener problemas con nadie,

puedes andar libremente, dormir en el monte, andar detrás de los animales, cazar, pastorear, trabajar en cualquier cosa sin temor de tener enemigos (Guerra, 2007, p.82).

Además, hay que recalcar que la solución de conflictos mediante este mecanismo rechaza de plano la privación de la libertad del agresor por considerar que al estar en prisión no está en capacidad de compensar su falta; hecho este que, para los palabreros, genera impunidad (Urbay, 2014).

Pero ¿Qué sucede cuando no hay acuerdo entre las partes? Es una situación que ha tenido serios efectos negativos tanto para la reputación de la etnia como en pérdidas de vida debido a dos tipos de sucesos: la venganza de la sangre y la declaración de guerra.

5. La verdad y la prevención de la repetición

La solución de las situaciones conflictivas entre los wayúu se erige sobre la verdad como punto de partida para la reparación y posterior reconciliación y en la no repetición como principio resocializador de los jóvenes.

En la cultura wayúu todo proceso de solución de conflictos y de reconciliación, como en todos los procesos de esta naturaleza en el mundo, se basa en la verdad. En la solución de los grandes conflictos del mundo han operado las comisiones de la verdad. No es posible llegar a una verdadera reconciliación sin que brille la verdad. Para los wayúu, decir la verdad y respetar la palabra son términos estrechamente dependientes. El respeto por la palabra se origina en el carácter colectivo que prima entre los miembros de un /apüshi/. Con la palabra no solo se compromete la persona, se involucra a todo el clan. De manera que la mejor manera de llegar a la solución de un conflicto es diciendo la verdad por respeto a la palabra propia que, en últimas, es la palabra del clan.

Cuando un palabrero es invitado por una familia para *mandar la palabra* a otra familia por causa de una agresión, la condición necesaria es que los hechos que le indilguen a la otra familia sean ciertos. No es de su competencia establecer la veracidad de los hechos, objeto de la imputación de cargos. Parte del hecho de que la familia ha empleado los medios existentes en la cultura, como la confesión del agresor, testimonio de testigos, rastreo de huellas, espionaje en búsqueda de indicios y medidas preventiva, para tener la certeza de quién y de qué familia es el actor de la agresión. Inclusive, se debe determinar qué grado de concarnidad y consanguinidad tiene en esta familia. En el caso de no tener la certeza de la imputación, la costumbre es abstenerse, porque una falsa imputación es contra la norma que prescribe una compensación.

Por otra parte, la prevención de la repetición de las faltas o fractura de las normas del sistema se sustenta en la reciprocidad y la compensación. Como todos los elementos de un sistema guardan estrechas relaciones, también encontramos que la responsabilidad colectiva es una talanquera que previene la repetición de las mismas faltas. Recordemos las palabras con las que un /*alaü'la*/- tío materno recriminaba a su sobrino después de un acto de compensación:

(...) mire por usted, yo perdí mi cadena, vea ahora quedo con el cuello limpio, sin collares; el toro que estaba ahí me toco entregarlo. Entonces yo no quiero que siga usted buscando problema. Quiero que de ahora en adelante usted madure, se responsabilice y se dé cuenta del problema (en que nos pone) Urbay (2014, p.105).

Este mismo /*pütchipü'üi*/ agrega a continuación: *“es como para darle un castigo al clan”*. Con este tipo de reproches los jóvenes díscolos de las familias reprimen sus instintos agresivos. Además, después de dos reincidencias, por insinuación de la familia, se separa de esta para no perjudi-

carla más. Sin embargo, no se le destierra sino que se le envía a donde otros familiares a los que acceda a respetar.

De esta manera, la compensación opera como estrategia para que los miembros de la etnia no vuelvan a cometer las mismas acciones, sean estas lesivas al orden establecido o, simplemente, preventivas de acciones futuras, como es el caso del pago de la /*paünaa*/ o dote. Esta se convierte en una talanquera para que un joven de un clan no pretenda contraer matrimonio varias veces; pagar dos o más dotes de un solo hijo es una carga muy onerosa para un jefe de familia, máxime cuando hay otros jóvenes por casar para los cuales hay que tener las reservas necesarias.

6. La cultura de la /*paünaa*/-dote.

Una de las prácticas culturales de los wayúu que chocan de manera frontal contra la cultura del país es, la mal llamada compra de la mujer. Según el conocimiento común, existente en los medios y entre la gente del común, los wayúu compran a las mujeres mediante el pago de joyas, collares, animales vacunos y caprinos; e incluso, en la actualidad mediante dinero. Para los responsables de direccionar el PES, esto no es cierto. Esto responde a un conocimiento descontextualizado que, considerado fuera de la cultura de la cual proviene, se le hace coincidir con esa concepción que se practicó en occidente, no hace muchos años, en que las jóvenes eran prometidas y casadas, desde temprana edad, con varones que los padres escogían de acuerdo con la dote que estos recibieran.

Mutata mutandis, las jóvenes wayúu son entregadas por el tío materno o el padre, mediante el pago de una dote /*paünaa*/ a sus pretendientes; no pocos de buena capacidad económica. Hay que tener presente que, en la mayoría de los casos, la interme-

diación entre las dos familias se hace mediante un /pütchipü'üi/, o palabrero como se les denomina en español. Sin embargo, es posible trazar una gran diferencia en la finalidad de esa dote, en contraste con la concepción de dote en la cultura occidental. Hay, al menos dos clases de razones por las cuales esas especies (joyas, collares, ganado, etc.) que el hombre entrega al tío o al padre –más recientemente– como la primera autoridad del clan, responden a propósitos muy diferentes al de la simple compra de la mujer, e incluso, al empleo de la dote en ciertos momentos de la cultura occidental.

Primero, como se desprende del análisis de la palabra /paünaa/ o dote, del wauyunaiki, la cual literalmente significa *entrego esto para entrar a lo privado*; es la constancia del interés, voluntad y decisión del pretendiente de entrar al interior del clan de la mujer escogida y como símbolo de la unión de la pareja con repercusiones sociales dentro y fuera del clan. Segundo, y es lo más significativo desde el punto de vista del sistema jurídico, es el case que adelanta el hombre para la subsistencia y porvenir de la gran familia a la que pretende entrar. De ahí que hay que recalcar que esas especies y dinero, que la familia del clan del pretendiente entrega, tienen un propósito simbólico con un significado muy diferente al de la simple compra de la mujer.

Ahora bien, cuando observamos esta práctica en el contexto cultural de los wayúu, se evidencia cuán errada se halla esa apreciación de que los wayúu compran a sus mujeres. Para los palabrerros, de acuerdo con su sistema ancestral, de esta práctica se derivan normas de derecho de obligatorio cumplimiento: la línea de sucesión de herencias, las reclamaciones por concepto de cesantías y derechos de los wayúu fallecidos, la crianza y asistencia alimentaria de los hijos y la patria potestad de los je-

fes de familias. Estas normas necesitan ser comprendidas por los administradores de justicia del país so pena de cometer desafueros en contra del sistema jurídico de los wayúu. Es el área intercultural que jueces, fiscales tienen que coordinar con las autoridades de la jurisdicción indígena.

A manera de ejemplo, conviene ilustrar estos cuatro casos, íntimamente relacionados con la coordinación interjurisdiccional; es decir, casos en que debe existir la coordinación entre la justicia ordinaria y la justicia especial indígena consagrada en el artículo 246 de la Constitución Política y explicitada la Sentencia T-496/96 de la Corte Constitucional que señaló: “se hace necesario entablar una especie de diálogo o interlocución – entre el juez constitucional y la comunidad o comunidades cuya identidad étnica podría resultar afectada en razón del fallo que debe proferirse” (Colombia, Corte Constitucional, 1996)

Por el mismo hecho, los hijos de un wayúu engendrados fuera del clan de su mujer no heredan los bienes que este haya adquirido dentro del clan familiar de esta. Conviene anotar que en la cultura existe la poliginia. Los bienes, adquiridos mediante la dote, pertenecen exclusivamente al clan de la mujer; son bienes que administra el tío materno. Precisamente, la dote que el novio entrega al entrar al clan es la *semilla* que al germinar da frutos que pueden multiplicarse y que, indiscutiblemente, según la cultura wayuu, pertenecen al clan de la mujer. En este sentido, la costumbre se deriva del carácter matrilineal de la descendencia, por ende, del matrilinaje: el linaje de la madre y lo que esta posee en su clan lo heredan únicamente los hijos salidos de su vientre, no los otros hijos de su marido. La concepción de esta norma, que está en el centro de la identidad cultural y étnica de los wayúu, ha sido objeto de luchas entre los miembros uterinos y los

hijos del padre. Algunos de estos pretenden desconocer la tradición y acuden a la justicia ordinaria para que esta le aplique la norma de la justicia ordinaria. De hecho, los administradores de justicia wayúu están haciendo valer esta práctica cultural ante los tribunales de la justicia ordinaria.

Así mismo, al tenor de este sistema especial de justicia, para los wayuu es claro que sus autoridades claniles no deben apoyar las reclamaciones de las viudas y huérfanos de trabajadores wayúu de empresas nacionales y multinacionales cuando pretenden obtener los derechos de cesantías y seguro de vida del marido y padre. Puesto que este, al entregar la dote, ya ha cumplido con sus obligaciones futuras de mantener a sus hijos. Ahora bien, al ser el difunto, miembro de un clan diferente al de su mujer, esta clase de derechos, no entra al patrimonio del clan de esta sino al de la línea materna al que pertenece. Asimismo, el cuidado y protección de los huérfanos y viuda le corresponde al tío materno como autoridad y responsable del clan de su sobrina. En este sentido, se afirma que para los wayúu no existe la categoría de huérfano dado que el niño o niña al desaparecer el padre o la madre no queda solo, es deber del tío materno y del todo el clan hacerse cargo del mismo. Este conocimiento intercultural ha permitido al Bienestar Familiar de la Guajira dirimir casos en esta directriz de la tradición de la etnia. Se cumple así con la norma intercultural.

Ahora bien, cuando el Bienestar Familiar condenó a un padre de la etnia wayúu, por no proporcionar la asistencia alimentaria a sus hijos, estaba desconociendo el uso y costumbre de esta etnia que ha trasladado esta obligación en el tío materno, administrador de los bienes de la madre, provenientes en gran parte de la dote que la familia del padre de esos hijos entregó al comienzo de la vida de la pareja. En

realidad, ya son pocos los casos que se dan a este respecto, dado que el Bienestar familiar ha comenzado a intercambiar ideas con las autoridades wayúu y con los miembros de la Junta Mayor de palabreros.

En este mismo orden de ideas, hay que reseñar tres tipos de conductas relacionadas con la costumbre de la dote /paünaa/: la crianza y educación de los niños wayúu como responsabilidad del tío materno, el respeto a la mujer y el carácter de indemnización de este pago.

El tío materno o el padre son responsables de la crianza y educación de los jóvenes. Esta responsabilidad va más allá de los límites de edades establecidos en la legislación nacional. Es así como él, jefe del colectivo o el clan, tiene que responder por los errores y desaciertos de sus sobrinos. De esta manera, la buena o mala educación de los miembros del clan son imputables a la primera autoridad del clan o /alaü'la/. A este respecto, son muy significativas las palabras de Germán Aguilar, líder y gestor cultural residenciado en Uribia cuando afirmó, en el encuentro de palabreros celebrado en el XXVIII Festival de la Cultura wayúu: *"es el respeto a su tío materno cuya labor educativa queda en tela de juicio con los errores cometidos por sus sobrinos"*. Así, en casos de reparación por delitos cometidos por un miembro del clan, es el tío materno, apoyado por su sobrina, quien debe hacerle frente a la situación.

Otra consecuencia de haber hecho ese case para formar un *patrimonio* con la mujer pretendida es la sagrada obligación de respetarla. Los wayúu practican el dicho popular que reza: *a la mujer no la tocas ni con el pétalo de una rosa*. Ellos saben perfectamente que pegarle a la mujer constituye una falta grave que tiene que ser reparada; que maltratarla es tocar lo más sagrado del clan y quien ose hacerlo es severamente castigado por todos

los miembros de la familia, en especial, por el tío materno que sale de inmediato en su defensa. En este caso, como en muchos otros, una etnia considerada *salvaje* da lecciones de vida a los miembros de otra, la *civilizada*.

Por último, hay que anotar que la dote es un mecanismo para que la unión de la pareja perdure. Suele acontecer que el hombre se aleja por mucho tiempo del territorio, por diversas circunstancias. La mujer, por respeto a las autoridades de las dos familias –la propia y la de su marido– y de la dote recibida de esta, tiene que guardarle la espalda. La norma sanciona de manera drástica la conducta de las mujeres que buscan otro marido. En este caso, la familia de esta mujer tiene que devolver la mitad de la dote más una compensación por la afrenta infringida e, incluso, por las flatulencias soportadas durante la unión matrimonial. Todo esto, sin contar con los daños morales causados al jefe y a toda su familia pues se convierten en objeto de escarnio ante los otros clanes.

7. La joven núbil en la cultura wayúu.

Una segunda concepción de la cultura wayúu, que choca con la del país nacional y que tiene implicaciones jurídicas, es la edad de la joven púber; un tópico relacionado con la pregunta: ¿A qué edad una joven está apta para casarse? De acuerdo con la norma de la justicia ordinaria del país, las jóvenes menores de quince años no pueden casarse sin el consentimiento de los padres; además, culturalmente se considera que no están aptas ni mentalmente ni desde la perspectiva de sus funciones como mujer y ama de casa para contraer. Por eso, el derecho penal castiga como corrupción de menores el acceso carnal a jóvenes menores de catorce años.

En cambio, en la cultura wayuu, una joven es apta para contraer desde el momento en que le aparece el período menstrual. No obstante, a diferencia de la cultura dominan-

te, la joven es sometida, por las mujeres mayores del clan, a un ritual de varias semanas, el *encierro* en que se le prepara para desempeñar las labores de mujer y ama de casa. Este ritual termina con la danza de la Yonna; un baile más conocido con el nombre de la chichamaya, término que los gestores culturales consideran que no corresponde a la realidad lingüística y cultural de los wayúu. Según Mejía (2001, p. 94) sus entrevistados “coinciden en darle una gran valoración al encierro de la joven wayúu como un proceso educativo integral de gran repercusión en su vida futura para bien de la familia y de la etnia en general”. Desafortunadamente, los internados, que son solo para las jóvenes, están terminando con esta costumbre imponiéndoles la concepción cristiana.

Esta práctica cultural da pie a varias normas jurídicas. En primer lugar, la joven puede casarse de acuerdo con las costumbres de la etnia; esto implica que no se considera corrupción de menor el acceso carnal voluntario, dado que la mujer está preparada para tener marido. No obstante, en estos casos, la autoridad a la que pertenece la joven está en la obligación de hacer reparar la falta de acuerdo con la tradición que exige el pago de la dote. En esta coyuntura, la dote se incrementa pues se juntan dote y reparación; es el carácter preventivo de la cultura que no admite que sus miembros se salgan de los moldes trazados por la tradición.

Un segundo caso es el acceso carnal violento a una joven o a cualquier mujer. Nunca el infractor wayúu es condenado a la pena de cárcel. Los administradores de justicia wayúu consideran que la condena del culpable con pena de cárcel es el comienzo de la impunidad puesto que no hay reparación; “se necesita que la persona esté en plena libertad para que haya reparación”, así lo sentencia Urbay (2014). En este caso se trata de un afrenta grave al clan de la mujer; por ende, el costo de la indemnización es bien one-

roso para que afecte directamente al clan y sea este quien establezca las condiciones para la no repetición; es para, como afirma Urbay (2015), “disciplinar a los miembros de los clanes; estos no pueden ir creando conflictos entre las familias porque saben que afectan a todos sus miembros”.

A manera de cierre.

Un recorrido por el desarrollo de los tópicos de este texto nos permite recalcar el hecho de que el sistema de normas de los wayúu no se puede separar, así sea por vía de análisis, de los factores que constituyen la cultura de esta etnia. Incluso, cuando observamos un factor como el territorio, que pareciera ser sólo el receptáculo de la cultura, encontramos que su concepción del territorio a partir del principio /ii/, fuente vital de agua dulce, sirve a los /pütchipü'üi/ para determinar quiénes fueron los primeros habitantes de un asentamiento o ranchería y los verdaderos poseedores de un territorio en disputa entre clanes.

En relación con el sistema normativo conviene tener muy presente que la aplicación del mismo está basado en tres principios: el diálogo, la solidaridad y reciprocidad, y la compensación y reconciliación. El uso de la palabra en que muchas voces, subjetividades y gestiones se entrelazan para la resolución de sus conflictos es la clave del control social. La solidaridad y reciprocidad recrean normas y condiciones que posibilitan la vida en territorios tan inhóspitos. La compensación y reconciliación crean lazos de convivencia y armonía en los clanes.

Referencias

- Bordieu, P. (2000). *La fuerza del derecho. Elementos para una sociología del campo*. Bogotá: Unian-des.
- Colombia (1991). *Constitución política de Colombia*. Bogotá: Legis.
- Colombia, Corte Constitucional (1996). Sentencia T-496/96.
- Colombia, Presidencia de la República (1998). Decreto 2655. Recuperado de www.anm.gov.co/sites/default/files/decreto_2655
- Gómez, H. (2014). *Caracterización de los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas de la región andina*. Bogotá: Consejo Superior de la Judicatura.
- Guerra, W. (2006). Los conflictos intrafamiliares wayuu. *Revista de Antropología y Arqueología*, 9(1 y 2), pp. 81-92.
- Guerra, W. (2002). *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Gutiérrez, M. (2011). Pluralismo jurídico y cultural en Colombia. *Revista Derecho del Estado*, 26, 85-105.
- Martínez, S., & Hernández, A. (2005). *Territorio y ley en la sociedad wayúu*. Riohacha: Fondo Mixto para promoción de la cultura.
- Mejía, O. (2001). *Conceptos de la sexualidad wayuu expresados en los mitos, leyendas y tradiciones*. Riohacha: Fondo mixto para la promoción de la cultura y artes de la Guajira.
- Ojeda, G. (2013). *Sistema normativo wayuu aplicado por el palabrero. Plan especial de salvaguardia (PES) del sistema normativo wayuu aplicado por el palabrero*. Maicao: Junta mayor de palabreros.
- Perafán, C. (1995). *Sistemas jurídicos: Páez. Kogí, wayúu, Tule*. Bogotá: Colcultura.
- Pocaterra, J. (2006). Principios lingüísticos y culturales que orientan las normativas del derecho consuetudinario wayúu. *Frónesis*, 13(1), 92-107.
- Polo, N., & Ojeda, G. (2014). Mirada a la cultura wayúu, base de su sistema normativo. *Verbum* 9(9), 109-117.
- Polo, N. (2015). La reparación y reconciliación en el sistema normativo wayúu. *Advocatus*,
- Polo, N (2015). *Materiales de la investigación. USAM-II-DESA-2015-10*. Santa Marta: Universidad Sergio Arboleda.
- Urbay, A. (11 de abril, 2014). Entrevista con Elizabeth Pontón en el caso de la masacre de Bahía Portete. Uniandes.