



Revista Alternativa N° 13, 2023

EL EXILIO DE JUYÁ: GEONARRATIVAS DEL AGUA FRENTE AL CAMBIO CLIMÁTICO EN LA GUAJIRA¹

José Quintero Weir. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela | UAIN, Universidad Autónoma Indígena Wainjiragua, Venezuela

Pablo Mansilla Quiñones. Instituto de Geografía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Andrés Moreira-Muñoz. Instituto de Geografía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen

El antropoceno anuncia la crisis ambiental contemporánea como el síntoma del horizonte agotado de la retórica de la modernidad frente a la relación dicotómica entre naturaleza/cultura. Sus consecuencias se evidencian especialmente en territorios indígenas, donde se impone la visión hegemónica de la naturaleza como objeto de conquista, afectando las formas de ser, saber y estar con/en el territorio, para justificar el epistemicidio y el ecocidio de los saberes, haceres y senti-pensares ambientales. El momento actual exige la búsqueda de otras epistemologías y geonarrativas sobre la relación naturaleza/cultura para construir territorialidades alternativas frente a un horizonte marcado por la desesperanza. Este trabajo enfrenta este desafío desde una perspectiva crítica basada en el conocimiento indígena Wayúu y su relación con el territorio hidrosocial en la Guajira venezolana. Utilizando como metodología las geonarrativas Wayuu frente al cambio climático a partir de las oralituras de

¹ Artículo publicado originalmente en inglés en: José Quintero-Weir, Pablo Mansilla-Quiñones & Andrés Moreira-Muñoz (2023) The Exile of Juyá: Decolonial Geonarratives of Water, *GeoHumanities*, 9:1, 24-44, DOI: [10.1080/2373566X.2022.2155561](https://doi.org/10.1080/2373566X.2022.2155561)

sus ancianos, se reconstruye el calendario climático y las transformaciones que este ha experimentado. A partir de estas geonarrativas se traza un camino en la búsqueda de saberes que aporten al diseño de los pluriversos, que se articulen desde los bordes de la modernidad en la perspectiva indígena.

Palabras Clave: Geonarrativas del agua; Cambio Climático; Territorio Wayuu; Pluriverso; Comunalidad; Acción colectiva.

The Exile of Juyá: Decolonial Geonarratives of Water,

Abstract

The anthropocene and its contemporary environmental crisis are symptomatic of an exhausted phase and space of modern rhetoric regarding a nature/culture dichotomy. Its consequences are especially evident in indigenous territories, where it imposes a hegemonic vision of nature as an object of conquest; it affects ways of being, knowing, and existing with(in) the territory, and justifies ecocide and epistemicide. Other epistemologies and geonarratives are timely needed in the transit from the anthropocene towards an imaged new epoch of conviviality between humans (indigenous and non-indigenous) and more-than-human species. This work addresses that challenge from a decolonial and transdisciplinary perspective based on Wayúu indigenous knowledge and their relationship with the hydrosocial territory in the Venezuelan Guajira. Wayúu geonarratives, based on the memory of their elders, are applied to reconstruct the climate calendar and the transformations it has undergone. These geonarratives of water trace a path toward knowledge that contributes to the design of pluriverses articulated from the edges of modernity across indigenous perspectives.

Key words: Geonarratives of water; climatic change; Wayuu territory; pluriverse; Community Making; Collective Action.

1. Un Jayeechi para comenzar

Saben los wayuu por la palabra de sus más lejanos antepasados, que antes de nacer el mundo sólo dos grandes inmensidades giraban en el espacio: la gran claridad y la gran oscuridad; ambas giraban y se topaban una y otra vez y nada nacía de ellas separadamente como estaban, y por eso chocaban una contra otra, hasta que comenzaron a compartirse, y fue entonces que de la explosiva unión de las inmensidades, de la gran claridad surgió el Sol (Ka'ikai), la Tierra (Mmakat) y el viento (Joutai), y de la gran oscuridad nació la Luna (Kachikat), las aguas (Wiinkat) y todas las constelaciones. Así, fueron los elementos: aire, tierra, agua y fuego la primera generación que emergió al mundo.

Pero he allí que el Sol de la gran claridad gustaba de calentar las aguas hijas de la gran oscuridad, y fue así que de esta unión nació el Lluvia (Juyákai) como hijo de las aguas y quien, al elevarse a las alturas, enfrenta a su padre Ka'ikai aplacando el fuego de su calor. Pero, desde allí Juyá igual vio a Mmakat (la Tierra), y desde entonces se maravilló de su sinuosa hermosura y tranquilidad, entonces, cayó sobre ella y de esa primera unión nacieron las plantas, la selva y las montañas de grandes árboles, y toda planta y toda vegetación dando origen de esta manera, a la segunda generación que emergió al mundo.

Así, Juyákai, el hijo del sol y las aguas, tomó como su lugar de asiento a las montañas y sobre esas tierras siguió lloviendo, fue entonces que nacieron los ríos con sus peces, pero también las aves y los monos que poblaron los árboles, y todo animal que camina o se arrastra sobre la tierra de esas selvas. También brotaron las hormigas, y volaron las abejas y mosquitos y todos los insectos, porque fueron los animales la tercera generación que nació al mundo.

Así, pues, sucedía la vida del mundo. Juyá viajaba por los cielos espantando a su padre Sol de aquellos lugares de la tierra donde más quemaba con su calor; entonces, él llegaba y caía con sus aguas y las refrescaba haciendo nacer allí la vida. Fue en uno de esos viajes que Juyá vio la tierra de la Guajira, hermosa, solitaria, con su piel quemada por el Sol y acosada por el viento; entonces, decidió estarse allí por un tiempo y cayó sobre esa tierra que cantó feliz, al tiempo que de sus entrañas brotaban mujeres y hombres que al salir a la superficie gritaban sus nombres, como presentándose ante su padre el Lluvia, y decían: ¡Jusayú!, otros, ¡Uraliyú!, otros, ¡Sapuana!, y así, fueron naciendo al mundo como carne de la tierra que los

paría en Wopumüin, más allá en Jalala y hasta más arriba en Wiinpümüin, que es toda la tierra de los wayuu, la gente, que así fue la cuarta generación que nació al mundo.



Fuente: Ilustración de Juan Carlos La Rosa, Organización Wayuu Wainjirawa.

La geonarrativa del pueblo Wayuu sobre su relación con el agua a través de Juyá, contrasta con la retórica agotada de la modernidad – colonialidad - capitalista – eurocéntrica sobre la naturaleza, que desde un punto de vista monista fragmenta y reduce a la naturaleza a un simple recurso y a los seres a simples maquinas (Ferry, 2009), estableciendo jerarquías entre las múltiples formas de vida presentes en la naturaleza, y colocando al ser humano en la cúspide para justificar su dominación (Bookchin, 1999), que promueve mediante el epistemicidio y el ecocidio de los saberes y haceres ambientales que se articulan desde

bordes de la modernidad en la perspectiva indígena (Porto-Goncalvez, 2009; Quintero, 2016; Mansilla et al. 2019).

La crisis de la narrativa moderna sobre la naturaleza se hace evidente en los desequilibrios ambientales globales y la amenaza a la existencia de todas las formas de vida de nuestro planeta, incluida la de la especie humana (Porto-Goncalvez, 2009; Escobar, 2011 ; Svampa, 2019). El antropoceno (Crutzen, 2006; (Steffen et al., 2018), o capitaloceno (Machado, 2015), en cuanto huella geológica y climática (Zalasiewicz et. al, 2011), de la modernidad eurocéntrica, debe ser cuestionado y reformulado desde sus ruinas, a través de geonarrativas alternativas que propongan un diálogo transmoderno entre los múltiples saberes (Escobar, 2011; Leff, 2006), afectos y corporalidades (embodiments) que se despliegan en la relación ontológica entre naturaleza y cultura, y entre actores humanos y no humanos (Haraway, 2015; Latour, 2017; Caretta 2020), promoviendo un giro que supere las concepciones universalistas sobre la relación naturaleza-cultura, y aliente una apertura a múltiples geonarrativas que promuevan el diálogo de saberes y tracen el camino hacia un pluriverso donde puedan ser vividos y diseñados muchos mundos (Blaser y de la Cadena, 2018).

Así, el antropoceno encuentra una temporalidad particular cuando se analiza la situación de los pueblos originarios de América Latina. Dando cuenta de una estructura de larga duración que se inicia con la intervención material y representación simbólica del territorio y de la naturaleza (Porto-Goncalvez, 2016; Mansilla et al. 2019), desplegada por el colonialismo europeo y posteriormente por la práctica del colonialismo interno ejercido por los Estados Nacionales (Rivera-Cusicanqui, 2011), y con la acción conjunta del capital y su violencia sobre las múltiples formas de vida presentes en los territorios (Boelens, Hoogesteger, Swyngedouw, & Vos, 2016; Méndez & Romero, 2020).

El antropoceno se expone como el síntoma de un caos sistémico generalizado de la razón ambiental que acompaña al modelo político económico capitalista (Porto-Goncalvez, 2016), cuyas expresiones ambientales son evidentes en procesos geográficos diversos como: el cambio climático, desastres ecológicos, modificaciones drásticas de los usos de suelo con fines extractivos forestales y agroindustriales, pérdida de nichos ecológicos y la aniquilación de las especies de flora y fauna, transformaciones oceánicas y de los ecosistemas costeros, entre muchos otros cambios ambientales. Desencadenando una serie de consecuencias negativas en las condiciones ambientales que posibilitan el desarrollo de las diversas manifestaciones de la vida. Entre todos estos procesos de reconfiguración territorial y ambiental una de las problemáticas más significativas en América Latina guarda relación con **el acceso al agua, donde una parte importante de la población es despojada de su acceso para el consumo humano, generando una insalvable fractura sociometabólica**

(Panez-Pinto et al., 2018), que afecta a las ontologías territoriales y ambientales (De La Cadena, 2010; Blaser, 2013), y que ha dado origen a la movilización social y a severos procesos de contestación territorial en lucha por la re-existencia territorial (Porto-Gonçalves, 2009).

En este sentido, los efectos físicos del cambio climático como sequías, alzas de temperatura y modificaciones en los sistemas de precipitaciones que ocasionan la pérdida de reservorios de agua, se explica por la sustitución del ciclo hidrológico por un modelo hidrosocial cooptado por poderes políticos y económicos que se han apropiado del agua despojando a las comunidades de su acceso (Swyngedouw, 2005; Porto-Gonçalves, 2006; Boelens et al., 2015). Pero también por la modificación de las relaciones culturales con los paisajes del agua (Budds e Hinojosa, 2012), y como ha sido señalado desde una perspectiva feminista, afectando las relaciones entre cuerpo-territorio-agua (Caretta et al. 2020). De esta forma, el proceso de acumulación por desposesión (Hall, 2013), que opera sobre el agua, amenaza un bien común sobre el cual se sostiene la vida de quienes habitan estos territorios hidrosociales (Boelens et al., 2016; Rocha, Hoogendam, Vos, & Boelens, 2019; Panez et al., 2019).

Sin embargo, la exposición a los efectos negativos generados por el antropoceno en relación al agua no afectan de igual forma a toda la sociedad; se encuentran desigualmente repartidos generando formas de injusticia y racismo ambiental que afectan aún más las condiciones de vida de grupos que sistemáticamente han sido vulnerados (Martínez-Alier, 2014; Soja, 2014), y remarcando las exclusiones internas de los grupos sociales según sus posiciones en diferentes interseccionalidades (Zaragochin, 2016). En este sentido, en América Latina, es posible identificar que **un número importante de las transformaciones ambientales ocurren en territorios donde habitan poblaciones indígenas, afrodescendientes, campesinas**, que han vivido las huellas estructurales del colonialismo-capitalismo (Banks, 2017). De esta forma, las consecuencias del antropoceno y las consiguientes transformaciones ambientales sobre los pueblos originarios de América Latina / Abya Yala, pueden ser entendidas en el marco de lo que ha sido denominado como el resultado de la “*colonialidad de la naturaleza*” (Alimonda, 2011), para señalar la forma en que la razón moderno colonial crea un: “*espacio subalterno, que puede ser explotado, arrasado, reconfigurado, según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes*”.

Las manifestaciones de esta colonialidad de la naturaleza atraviesan la práctica de todos los gobiernos de América Latina independiente de su posición política, en lo que ha sido denominado como neoextractivismo (Gudynas, 2012), para dar cuenta de gobiernos progresistas de izquierda que mantienen sistemas de explotación capitalista basados en la

extracción de recursos naturales sobre territorios indígenas. Esta situación resulta especialmente visible para el caso Wayuu (Ulloa, 2020), cuyo territorio ancestral se encuentra fragmentado por las fronteras de los Estados Nacionales de Colombia y Venezuela, los que a pesar de seguir caminos políticos y económicos diferentes, motivan la explotación de recursos mineros y de hidrocarburos a ambos lados de la frontera, generando severas afectaciones sobre el acceso al agua y afectando severamente los modos de vida de los clanes territoriales (Uriana, 2008; Avilés, 2018; Ulloa, 2020).

Al mismo tiempo, estudiar un caso como el Wayuu, que ha tenido que enfrentar históricamente el problema del acceso al agua, permite sugerir elementos de mucho mayor alcance e importancia que lo regional, que permite elaborar los esbozos de la preservación biocultural a partir de la cosmovisión indígena Wayúu.

Desde una perspectiva crítica es posible argumentar que la acción frente a las transformaciones hidrosociales generadas en el contexto del antropoceno requieren por una parte de acciones concretas que permitan mantener el control territorial por parte de los pueblos originarios, pero al mismo tiempo, de disputar las representaciones culturales hegemónicas de la naturaleza que han sido impuestas por la modernidad-colonialidad-capitalista y sus instituciones desde la perspectiva cultural Wayuu (Daza-Daza, 2018; Ulloa, 2020). Por este motivo se vuelve fundamental indagar en las geonarrativas que los pueblos originarios y en particular del pueblo Wayuu, generan en su relación con el agua para diseñar horizontes alternativos frente al antropoceno (Daza-Daza, 2018; Ulloa, 2020). Como señala Donna Haraway (2015), *“necesitamos narrativas y teorías que sean lo suficientemente amplias para reunir las complejidades y mantener sus límites abiertos y ávidos de sorprendentes nuevas y viejas conexiones”*. A estos *“relatos otros”* sobre la relación naturaleza cultura los denominamos **proponemos denominarlos desde a perspectiva de las metodologías decoloniales como oralituras “geonarrativas”**, construidas desde otras cosmovisiones y senti-pensares frente al mundo para actuar frente al desafío ambiental contemporáneo (Bawaka Country, Wright, Suchet-pearson, Lloyd, & Burarrwanga, 2020).

Ello conlleva explorar en un esquema de co-producción de conocimiento (Norström et al., 2020), para explorar desde el pluriverso (Blaser y de la Cadena, 2012; Escobar, 2014), las posibilidades de resiliencia y adaptación al cambio climático de las comunidades más afectadas por este (Löff, 2013; Muir, Rose, & Sullivan, 2010; Petheram, Stacey, & Fleming, 2015; Vidal, Sietz, Jost, & Berger, 2018). En este intento, las geonarrativas del agua se vuelven estrategias simbólicas que acompañan las prácticas y acciones concretas para actuar frente al problema del agua.

2. Geonarrativas: Metodologías para la permanencia, transmisión y fecundación de la existencia territorial

Las geonarrativas hacen referencia a las narraciones u oralituras del territorio (Quintero-Weir, 2019), que emergen a partir la cosmovisión y de la memoria comunitaria de un grupo social, a modo de sistematización de su experiencia y prácticas colectivas.

A través del concepto de geonarrativas buscamos construir una propuesta metodológica en clave decolonial (Tuhiwai, 2016), que dé cuenta de una práctica narrativa sobre los sentires y los pensares de los pueblos originarios, en los que se preserva una forma de saber y sentir con/en el mundo, como expresión de su territorialidad (Quintero-Weir, 2016; Haesbaert, 2012). Las geonarrativas se generan a partir del proceso reflexivo de carácter colectivo en el hacer comunitario y en las prácticas sociales de la vida cotidiana, a partir de los cuales se constituye la memoria territorial.

Las geonarrativas cuestionan la distinción colonial entre la palabra escrita y cultura, justificada por las ciencias occidentales que han relegado los saberes y las historias indígenas a un segundo lugar de importancia, al no ser consideradas como fuentes válidas debido a su transmisión oral. En esta perspectiva, la oralidad da cuenta de un saber informal no sistematizado, mientras que la escritura es representada como la herramienta de la cultura occidental y eurocéntrica. Como un contrapunto respecto de las narrativas coloniales, las geonarrativas proponen considerar el discurso de la memoria en diversas expresiones de transmisión del lenguaje como el canto, el cuento, el dibujo o incluso a través del tejido (Millaleo, 2011), entre muchas otras formas de comunicación y registro que surgen desde el conocimiento y la práctica propia.

Al mismo tiempo, las geonarrativas proponen una perspectiva relacional, al reconocer estas narraciones como un diálogo abierto entre actores humanos y no humanos, a través de la escucha y el intercambio de comunicaciones que se despliegan con las expresiones territoriales de bosques, ríos, aves y animales con los cuales se mantiene un diálogo ontológico (Blaser, 2009; 2013).

Las geonarrativas, intentan superar el punto de vista colonial desplegado por las ciencias occidentales que señalan las narrativas indígenas, como “literatura oral”, “tradición oral”, “folklore”, etc., ejerciendo violencias epistemológicas cargadas contradicciones, descalificadoras y despreciativas, señalando estos saberes como simples anécdotas o metáforas inferiores que no son capaces de constituir conocimientos.

Asimismo, las oralituras pretenden diseñar una metodología que favorezca el diálogo de saberes en perspectiva transcultural entre pueblos originarios e investigadores indígenas,

encontrando otras formas de diálogo basadas en la horizontalidad, la reciprocidad y el respeto por los discursos de mundo, proponiendo una metodología para aproximarse al diseño del pluriverso (Blaser y de la Cadena, 2012).

Por último, las geonarrativas no solo pretenden el registro de la oralidad, sino que buscan contribuir estratégicamente desde el punto de vista político y cultural para la permanencia, transmisión y fecundación en el contexto de la reproducción de la experiencia y por esa vía, la de la existencia comunitaria de los pueblos originarios.

De esta forma, proponemos comprender las *geonarrativas como una forma particular de etnotexto u oralitura* (Niño, 1998), en el que se expresan las maneras de ver/sentir/ser/estar con/en el territorio y/o la naturaleza desde la cosmovisión indígena (Mansilla et al. 2019).

Muchos de los *discursos de la memoria* corresponden a *relatos acerca de la conformación originaria del universo y del mundo en el contexto del espacio territorial* y, por supuesto, de la comunidad humana en relación a esa originaria conformación universal del territorio. Pero también, a *historias que explican la formación de los lugares*, aparición o desaparición de cerros, montañas, selvas, ríos, lagos y hasta de accidentes geográficos significativos al proceso de territorialización del grupo (Melin et al. 2019).

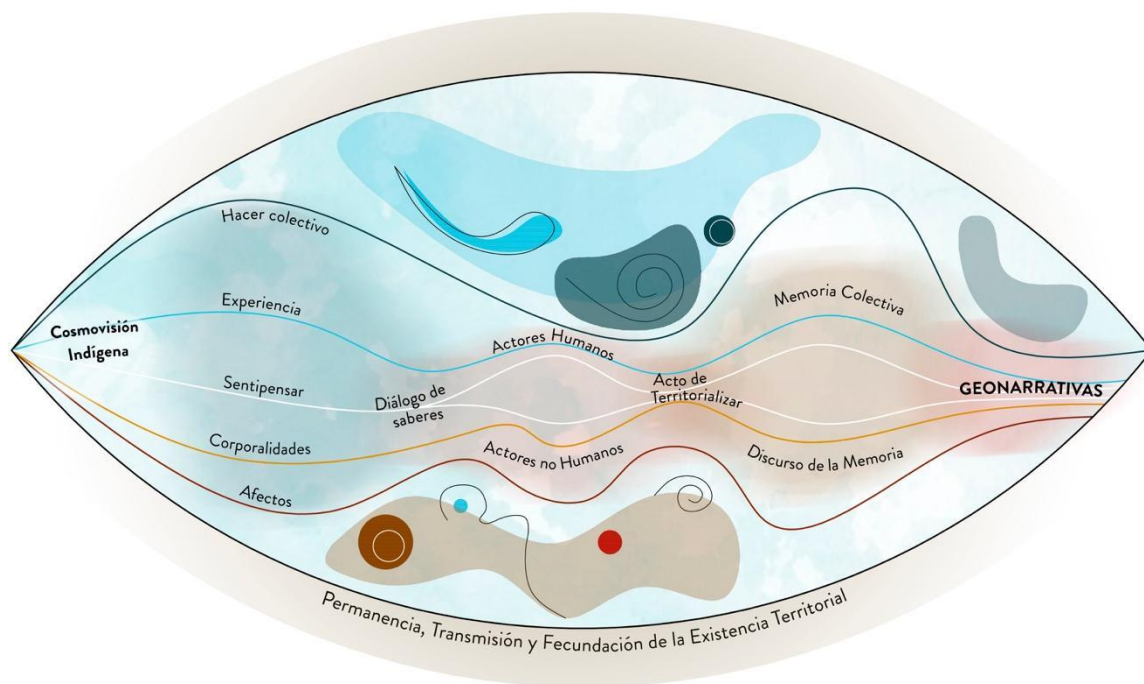
Las geonarrativas expresan la acción de territorializar un espacio geográfico, lo cual implica, de entrada, la visualización del mismo en virtud de imágenes colectivamente significativas con el que el grupo humano va tejiendo su memoria territorial.

Esto supone una relación entre imagen y experiencia en el proceso de territorialización que se contextualiza en un lugar y un tiempo en que la experiencia/imagen ocurre, de la cual emerge una significación a modo de marca espacial-territorial del grupo que la incorpora a su memoria colectiva, ya por sus implicaciones materiales o simbólicas para el hacer de la comunidad.

El proceso de registro de las imágenes-experiencias como memoria territorial de un grupo se procesa mediante la elaboración de una narrativa de la experiencia simbólicamente construida, pero en el que los elementos simbólicos se encargan de fijar en el relato el proceso de apropiación del lugar/tiempo y su importancia material o simbólica del mismo para el despliegue o ejercicio de la territorialidad del grupo.

De esa manera se van creando cantos y relatos como discursos acerca de las relaciones de la comunidad con los cambios de clima, los ciclos de lluvia y las estaciones, pero en los que además dan cuenta de la presencia o ausencia de determinada flora, fauna, vegetación, insectos y demás seres visibles e invisibles, que con sus respectivos haceres igual se comparten y complementan contribuyendo de esa forma a hacer los lugares constituyentes

del territorio en el contexto del hacer del tiempo propio del mundo en el espacio territorial donde finalmente se conforma la cultura mediante su hacer comunidad.



Así, desde la perspectiva de los pueblos indígenas el mapa de sus territorios cobra cuerpo en la saga geonarrativa de sus experiencias territoriales generalmente condensadas en los nombres otorgados a los lugares/tiempo (Caquard y Cartwright, 2014), que en su expresión generalmente resumen la relación entre imagen y experiencia durante el proceso de territorialización. Sin embargo, el mapa geonarrativo, no sólo está en su toponimia sino en la narrativa que tal toponimia contiene como cuerpo de la memoria territorial de los pueblos (Vuolteenaho y Berg, 2009; Molden, 2019). Por tanto, del cuerpo mismo de los sujetos de tal manera que la memoria va más allá del “recuerdo” pues se trata de la relación sujeto-territorio condensado en la imagen-experiencia originaria expresada en un nombre y un relato como cartografía.

Esta estrecha relación entre narración - tiempo y territorio, genera que transformaciones geográficas como las que supone el extractivismo pueden generar profundas desterritorializaciones y reterritorializaciones de las oralituras comunitarias (Haesbaert, 2012).

A partir de estas geonarrativas se abren caminos para pensar en la preservación del territorio y de las territorialidades, abriendo la posibilidad para que el agua vuelva a fluir (florecer) y el paisaje biocultural pueda ser preservado para las futuras generaciones (Cattelino, Drew, &

Morgan, 2019; Fernández-Llamazares & Cabeza, 2017) (Fernández-Llamazares et al., 2016; Guèze, Díaz-Reviriego, Duda, & Fernandez-Llamazares, 2015).

De forma particular en este trabajo damos cuenta de las geonarrativas del cambio climático a partir del relato de ancianos Wayuu que reconstruyen el calendario de Juyá y los cambios ambientales y territoriales que se han generado en el contexto del cambio climático. Este trabajo implicó la sistematización de una larga experiencia de trabajo intercultural junto a jóvenes de la organización indígena WAINJIRARA y de la Universidad Autónoma Indígena. El trabajo, se ha venido desarrollando desde el año 2013 en el marco del proyecto de investigación *“Radical cartographies: Mapping resistance and presence to decolonize the Wayuu, Añu and Bari peoples territory”* financiado por los Scholar-Activist Project Awards entregados por la Red de Geografía Crítica ANTIPODE, experiencia a partir de la cual nos propusimos generar un proceso de diálogo entre conocimiento indígena, lengua y geografía para indagar en el conocimiento propio del territorio.

El trabajo de campo fue realizado en el año 2017, desde el extremo septentrional de la península de la Guajira donde hoy se extiende el territorio venezolano, hasta la cuenca del Lago Maracaibo. La escala geográfica de este análisis resulta interesante de destacar, ya que gran parte de las investigaciones sobre el pueblo Wayuu se realizan en el territorio donde hoy se extiende Colombia.

3. La Guajira en paulatino proceso de sequía

Para el pueblo wayuu, y para todos los pueblos indígenas de la cuenca de Maracaibo (Añuu, Barí, Yukpa y Sapreye), el espacio de la hoya es entendido como una totalidad geográfica inseparable; por ello, es posible entender que a pesar de que buena parte de la geografía de la Península de La Guajira a ambos lados de la frontera colombo-venezolana pueda caracterizarse como semidesértica, con escasa pluviosidad, poblada de vegetación xerofítica y confrontada en su parte norte y su costado oriental por los vientos y el mar Caribe; este paisaje converge en su base sur con la desembocadura de la Sierra de Perijá que, en efecto, forma parte de la división de la cordillera andina al penetrar a Venezuela, conformándose en dos ramales, uno que se dirige a oriente y que es la continuidad de la cordillera propiamente dicha, con alturas de más de 5 mil metros m.s.n.m., y una rama occidental que se transforma en selva húmeda tropical y lluviosa que es la Sierra de Perijá, y ambos brazos acunan y alimentan con el agua de sus ríos al gran Lago de Maracaibo. Pero es la Sierra de Perijá, con alturas de hasta 3 mil metros m.s.n.m. (Cerro Tétari-Territorio Yukpa), la que va descendiendo hasta finalizar justo en la base del territorio wayuu en La Guajira con dos grandes cuencas: la de los ríos Socuy-Wasaalee (Guasare), y del lado colombiano, proveniente de la Sierra de

Santa Marta, el gran río Ranchería y todos sus arroyos afluentes; por lo que bien podemos decir, que ese gran espacio semidesértico de la Guajira, en verdad, siempre ha estado rodeado de agua. El territorio ancestral del Pueblo Wayuu, también denominado Woumaín, o el corazón de donde emergen los Wayuu, se extiende en toda la península de la Guajira y se encuentra dividido por las fronteras de los Estados Nacionales de Colombia y Venezuela.

Las tierras de la Guajira forman parte de una región de confluencia de formaciones geo-ambientales y ecológicas diversas, con una muy diferente biodiversidad y energía, pero cuya complementariedad en el espacio de la hoya hacía posible una armonía periódica en los ciclos climáticos y del agua, por ende, la generación y reproducción de la vida en una región que, a simple vista, se muestra como una geografía inhóspita.

En el contexto de esa armónica complementariedad de formaciones, bien conocían los wayuu el desplazamiento de Juyá desde su lugar de asiento en las montañas y selvas de la Sierra de Perijá en lo que parecía ser su eterno viaje alrededor de la cuenca, hasta arribar a las sedientas tierras de la Guajira, por las que se desplazaba en su viaje de vuelta a casa, más allá de las alturas del Wasaalee, marcando en su recorrido con su lluvia en sus diferentes manifestaciones, todos los lugares de agua de su extenso territorio; por lo que toda la extensión del territorio wayuu (Woumainkat), era igualmente el territorio de Juyá (Nüchakammakat-Su tierra querida).

Sin embargo, es posible decir, que aún en el contexto de esta irregular presencia de Juyá, los wayuu lograban seguir su antigua carta climática, y por ello continuaban realizando todas aquellas acciones tradicionales a su *hacer comunidad*, ya para la siembra, la construcción de casimbas, el cuidado de los jagüeyes naturales (Quintero Díaz, 2010) y de las cañadas y caídas de agua próximas a los mismos envases, hasta la preparación de sus colectivas celebraciones del convivir; de tal manera que muy a pesar de que las lluvias ya no parecían coincidir con sus cálculos, al hacer presencia Juyá, aún fuera de tiempo, las comunidades wayuu estaban preparadas para recibir sus aguas y luego gestionarlas de acuerdo a sus autónomas formas de organización en clanes familiares.

Pero, el Yolujá del “progreso” es un ser de una ambición y codicia incalculable; por ello, a fines de los 70s y comienzos de los 80s, un nuevo proyecto desarrollista-extractivista toma primacía con la explotación a cielo abierto de las minas de carbón presentes en el subsuelo de la cuenca del río Wasaalee (Guasare), en el costado venezolano, pero también en la llamada minas del Cerrejón, cuenca del río Ranchería en el lado colombiano (Ulloa, 2020). Ambas explotaciones, que exigen la deforestación de cientos de miles de hectáreas de bosque, justo en la base de sustentación de lo que para los wayuu es el originario asiento de

Juyá, han terminado por imponer al gran padre de las generaciones wayuu un exilio de impredecible duración.

3.1 Petróleo, Minas, Yolujá y Cambio climático.

Históricamente, la estrecha relación territorial del pueblo wayuu con la lluvia, les había permitido tener el conocimiento preciso de los diferentes tiempos/lugares de su llegada, así como las diferentes formas de manifestación de la lluvia en la Guajira; cada una de ellas, no sólo implicaba la organización previa de las tareas, ya familiares o comunitarias (Yanama = trabajo comunitario), correspondientes a su *habitar* (reparación de casas, lugar de los animales, caminos, etc.), o para la producción del *comer* (arreglo de las caídas de agua a los jagüeyes² naturales, construcción y/o reparación de casimbas³ familiares o comunitarias, preparación de los terrenos para la siembra, etc.), o del *convivir* (organización de los encuentros comunitarios de celebración, bienvenida o agradecimiento a Juyá); sino también, su designación con un nombre particular con el que, además, era reconocido el estado de ánimo con el que Juyá se hacía presente.

El periódico cumplimiento del recorrido de Juyá alrededor de la hoya y sobre territorio Wayuu, se mantuvo igual durante las tres primeras décadas del siglo XX y en el contexto de la explotación petrolera en el lago de Maracaibo (1900-1930), que a medida que se aceleraba por lo que parecía ser una indetenible capacidad de emanación de los pozos mencionados (Zumaque y Barrosos), impulsó la exploración y explotación al interior de las aguas del lago y en el piedemonte de la Sierra de Perijá al localizar nuevos pozos, lo que exigió la construcción de infraestructuras necesarias como lo fueron: plataformas sobre las aguas, campos de almacenamiento, chimeneas para el quemado del gas de la explotación petrolera, puertos de embarque y su sistema de oleoductos, galpones y talleres de producción metalmeccánica, atracaderos y astilleros, los que fueron levantados muy próximos a los pozos y en las costas a ambos lados del lago; de tal manera que el paisaje y la geografía del lago cambiaron radicalmente.

El estallido de la II Guerra Mundial convirtió al petróleo en suministro esencial y la producción petrolera en el Lago de Maracaibo, en manos de empresas anglo-holandesas y estadounidenses, en necesidad vital para los Aliados, sobre todo, al momento de entrar los Estados Unidos a la guerra. Sin embargo, mantener el ritmo y velocidad de flujo en la

² Jagüey: lugar de formación natural que en tiempos de lluvia se transforman en estanques reservorios de agua.

³ Casimba: se trata de un jagüey o estanque construido para recepción de la lluvia, generalmente, es una labor comunitaria, pues, sus aguas beneficiarán a toda la comunidad y a sus animales.

producción-exportación estaba sujeta a las condiciones geográficas presentes en la boca de entrada al lago conocida como La Barra, caracterizada por ser estrecha y poseer, además, tres islas ubicadas en triángulo que como un muro natural, contenían la penetración de las aguas del mar al interior de la bolsa del lago, dejando apenas un estrecho margen para la navegación entre el mar y el lago, lo que dependía estrictamente del tiempo del mundo reflejado en el cambio de las mareas. Esto, en términos del tiempo de la industria petrolera y de la guerra en particular, y del capitalismo en general, constituía un obstáculo propio de la confrontación entre naturaleza y cultura, por tanto, el tiempo de la naturaleza y el mundo, terminaron siendo sometidos.

Los efectos nocivos del extractivismo generados por la explotación de hidrocarburos y de la minería, se mantienen hasta el tiempo presente en los territorios Wayuú, ocasionando múltiples presiones, generando despoblamiento, desposesión, y exclusión en el acceso al agua (Ulloa, 2020), sin embargo, los problemas de acceso al agua en La Guajira tienden a ser minimizados por el discurso oficial, enfatizando a cambio los beneficios que le otorga a Colombia la exportación de carbón; a menudo se sostiene que no se puede culpar al capital transnacional por ninguno de los problemas asociados con sus inversiones (Avilés, 2019).

4. **Resultados: Geonarrativas de los abuelos y el cambio climático en la Guajira.**

En los años 1910-1921, Tüü Juyá Anasü sumaka wayuu pa sumaiwa, la buena lluvia, así llamada por los wayuu en tiempos pasados. Los meses de diciembre siempre había celebración, porque había abundancia en la Guajira. El día del mes Sükalia Kashika no había miseria, llovía en los primeros meses. Primero en el mes de diciembre siempre se hacían compartir en la Guajira, que es lo que hoy llaman cena navideña; eran días de abundancia, hacían comelonas, comían ovejos, chivos, frijoles, sorgo, patilla, era un buen tiempo de lluvia. No había Aljunas en la Guajira eran muy pocos.

El recuerdo del abuelo Rafael Jusayú puntualiza muy bien el último periodo histórico en el que los wayuu tenían certeza acerca del desplazamiento de Juyákai (El Lluvia), padre simbólico (y material) de todas sus generaciones que durante milenios han territorializado esas semidesérticas tierras, y de quien se sabía, tenía su casa en las montañas de la Sierra de Perijá, pero que regularmente viajaba alrededor de la cuenca del Lago de Maracaibo en un ciclo que le conducía hasta llegar a las sedientas tierras de la Guajira y, con sus aguas, hacer posible la producción y reproducción de la vida de los wayuu en su territorio.

Se trata del último periodo en el que, tanto el pueblo wayuu como el añuu, tenían dominio sobre el comportamiento climático del mundo en sus territorios en cuanto a su preciso conocimiento acerca de los periodos de lluvia y sequía lo que, en efecto, les permitía ordenar sus actividades productivas, sociales, materiales y simbólicas; y esto era así, muy a pesar de que ya a comienzos de siglo XX, (1902), una intensa actividad de exploración petrolera se ha iniciado en toda la cuenca del Lago de Maracaibo, pero la que hace eclosión ya como explotación a partir de 1914 “cuando la *Caribbean Petroleum Co. (filial de la Royal Dutch Shell)*, extrajo del pozo Zumaque (Sümaka), campo de Mene Grande, ...un promedio de 256 barriles” (Rincón et al., 2016) (los paréntesis son nuestros); dando inicio así a la exportación comercial de petróleo, al principio, de manera modesta, pero con el posterior estallido de los pozos Barrosos en la costa oriental del lago, estas exportaciones se intensifican al punto de que ya para 1927, “el valor mercantil de la exportación de hidrocarburos supera al de las exportaciones agrícolas tradicionales de café y cacao” (Rincón et al., 2016), generando un radical cambio en la estructura económica del país nacional y regional, pero también, abriendo cauce a un proceso de transformación geo-ambiental en la hoya e incidiendo en el paulatino y sostenido cambio en la carta climática de toda la región.

En este sentido, nos dice el abuelo Rafael Jusayú:

Chii Juyá, el lluvia llamado Patunajanaikai llovía, y el lluvia llamado Karraisi llovía. Karraisi es febrero (Patunaisi). Irruaka es agosto; octubre Sainjuyá es el verdadero lluvia; otro llamado Juya Oummala Lautusumain Nütüralaka (voz fuerte y gruesa), fuertes relámpagos y truenos, y el que lo acompaña es llamado Kayarajain es muy bravo, es regañón, viene con mucha ira, las personas le tienen miedo cuando llega, lo hace con fuerza, se impone destrozando árboles, su enemigo se encuentra entre los árboles, dentro del corazón del árbol o dentro del corazón del hombre, su enemigo es un ser maligno llamado Yoluja; por eso lo persigue y lo destroza, y tiende hacerlo destruyendo los árboles, dispara a cualquier cosa donde esté el Yoluja, mueren vacas que estén poseídas por Yoluja, Juyá las destruye así, igual al wayuu que tenga Yoluja dentro de su corazón. No es otra cosa, no tiene otro enemigo, sino la maldad de aquel hombre que posea Yoluja; por eso en la guajira les advierten: sean Wayuu prudentes, tengan a bien sus casas, tengan cuidado de sus rebaños, era el consejo de los wayuu en aquellos tiempos, eran buenos consejos.

En el recuerdo del abuelo se precisan los diferentes meses⁴ en los que Juyá, en sus distintas manifestaciones, se hacía presente en las tierras de la Guajira. Así tenemos que, en Enero, se presentaba como Patünajanaikai (el sembrador), se trataba de las lluvias del sembrador, pues eran las que regaban la tierra ya labrada, dejándolas listas para la siembra. En Febrero, el sol calienta y entonces cantan los alcaravanes (Karrai), ave que según la cosmovisión wayuu, se atrevió a quitarle un cabello de fuego al sol para entregárselo a los wayuu, para que así, éstos pudieran cocinar sus alimentos. Entonces, cuando calienta el sol en febrero, canta el alcaraván para llamar a la lluvia, por eso llamada Karraisi, es la que cae para espantar al sol y hacer crecer la siembra.

No es sino hasta el mes de abril cuando Juyá reaparece con brisas suaves y lluvias ligeras llamadas liwa. Es cuando florecen las plantas y las siembras de frijol, maíz-sorgo, patilla y auyama muestran sus frutos creciendo y hasta la yuca se presenta casi lista para la cosecha. Es el tiempo de la llamada primavera (liwa). Estas lluvias se esparcen por la Guajira mojando toda la tierra, refrescando el ambiente y bajando las temperaturas. Para el mes de junio estas lluvias se han ido, y es entonces el tiempo de mover los animales, desplazarlos hasta los lugares próximos a los jagüeyes y casimbas donde los wayuu han recogido las aguas de las lluvias caídas durante los meses anteriores.

Agosto es tiempo de la cosecha; sin embargo, era posible que igual Juyá se presentara en su forma de Irrualaka, lo que para los wayuu no era buena señal, pues, no sólo interrumpía la cosecha sino que era indicación de que Juyá había percibido la presencia de su enemigo Yolujá, de su ambición, codicia y mal camino rodando a su pueblo; por eso, Juyá podía presentarse como Ounmala acompañado de Kayarajain con sus truenos y sus centellas, disparando a todo aquello donde el Yolujá suele ocultarse: árboles, piedras, animales y gentes.

Pero, al llegar Octubre, Juyá regresaba como cuando el tiempo del principio; entonces, se presentaba como Saa'inñamma ("espíritu puro sobre la tierra"), esto es, "*como el verdadero lluvia*", dice el abuelo; y por eso, todos se preparaban para convivir y celebrar el tiempo en el que los wayuu nacieron al mundo, justo de la unión de la madre tierra y de Juyá: El lluvia; por lo que muy bien podemos decir, que de acuerdo al sentipensar y conocimiento wayuu, Juyá (el lluvia), siempre les acompañó en su construcción del **habitar**, la producción del **comer**, la

⁴ Es importante señalar que para el wayuu no existe ese calendario aunque si hay la precisión de los cambios en el hacer del mundo y por tanto, su manifestación como cambios de tiempo. En cuadro aparte, señalaremos estos cambios de tiempo como cambios de hacer del mundo y sus nombres respectivos, que como parte del proceso de sometimiento colonial y de la colonialidad, los wayuu han aceptado hacerlos correspondientes con los llamados meses del año.

generación del **sanar** y la celebración del **convivir** en el ejercicio de su territorialidad (Quintero-Porto-Goncalves) en el **hacer comunidad** (Quintero, 2018) de los wayuu, porque nunca abandonaba de su presencia a las sedientas tierras de la Guajira.

4.1 El exilio

Buscando en su memoria, el abuelo Jusayú cree encontrar el momento en que Juyá comenzó su exilio de las tierras de la Guajira. En este sentido, nos relata:

Yo no era un hombre viejo pero escuchaba aquellos consejos en aquel tiempo, pero en la época de 1947, creo que gobernaba Marco Pérez Jiménez, en el 1949 hubo una guerra, se escuchaba decir que era en una tierra llamada gran Bretaña y en el oriente, dañaron las lluvias y producto de esa guerra hubo una contaminación que trajo una gran peste a la guajira, Aleyajawa, causada por el veneno de las bombas Sutkaya Alijuna, armas de los alijunas en otras partes del mundo, trajeron peste a la guajira, trajo dolor de cabeza, vómito, diarrea, gripe, se contaminaron también los animales. No había médicos, el wayuu se curaba por sí solo, hacían bebidas calientes con todo tipo de hierbas medicinales, trabajan las Piachi con ellos, curando a los enfermos, eran puestos por Dios, Chi wayuu Asijaikai (terapeuta), el wayuu curandero, se hacían terapias para contrarrestar las enfermedades, eran conocedores de la medicina tradicional, como hoy en día.

Desde entonces ya no hay buena lluvia, no llueve en enero, febrero, mucho menos marzo ni abril. Hasta a veces pasa mayo sin llover, puedo contar que es a partir del 47 que se multiplico el verano.

No es de extrañar la aparente confusión de fechas en la memoria del abuelo Jusayú, en principio, porque la cultura wayuu no estima su historia periodizando fechas y calendarios, sino en virtud de acontecimientos contextualizados en un ciclo determinado del tiempo del mundo y que se constituyen en marcas trascendentes con las que mantienen el curso del relato oral de su memoria histórica. Sin embargo, es un hecho que ya entre 1937 y 1939 la apertura del llamado Canal de Navegación producto del dragado y ruptura de la boca del lago en la Barra estaba en pleno funcionamiento, lo que no sólo permitió la entrada y salida de buques y tanqueros cada vez de mayor calado garantizando el suministro de petróleo para una Inglaterra en guerra, sino que este movimiento se hizo mucho más intenso al incorporarse los Estados Unidos a la conflagración en 1941.

Así, la intensificación de la producción petrolera en el lago y en los campos ubicados en el piedemonte de la Sierra de Perijá, agregando nuevas chimeneas quemadoras permanentes

de los gases emanados a la atmósfera en la cuenca, sino que el dragado en la Barra produjo un cambio en las corrientes y la penetración, ahora libre, de las aguas del mar en la bolsa de agua dulce del lago, generaron una importante ruptura y desequilibrio en la natural conformación geo-ambiental, ecológica y climatológica de la cuenca; este desequilibrio fue gradualmente percibido, cada vez con mayor fuerza de evidencia, por todos los pobladores de la región, pero muy particularmente por los wayuu en su territorio de la Guajira.

5.- Implicancias del Cambio climático: Deshabitar - Desterritorialización – Reterritorialización Wayuu y nuevas territorialidades del agua

El despojo implica una amenaza comunitaria dejando dos opciones para los movimientos sociales: la articulación de las comunidades locales con el objetivo de desplegar estrategias de disputar por el control de los recursos y la reapropiación social del agua, o simplemente sucumbir frente a la incapacidad organizativa, y prepararse para iniciar el desplazamiento forzado y por consiguiente deshabitar los territorios hidrosociales en los que ancestralmente han habitado, debido a que la privación del agua anula la posibilidad de reproducción de la vida. Como señala Ulloa (2020), un número importante de la población wayuu en Colombia ha sido desplazada hasta las áreas urbanas debido a los efectos del cambio climático y a las presiones del extractivismo.

Sin embargo, esto no solo implica un proceso migratorio, sino que un cambio en las estrategias de subsistencia frente a las transformaciones ambientales generadas por la falta de agua en territorio Wayuu, ha sido la configuración de una territorialidad móvil de los hombres hacia otras ciudades y territorios a ambos lados de la frontera en búsqueda de cualquier oportunidad económica, ya sea en los más precarios emprendimientos o comercios. Mientras las mujeres se mantienen habitando los territorios ancestrales y sosteniendo el hogar, trabajando en la artesanía y otras vías de sobrevivencia. (Contreras Mojica, 2019; Isaacman, Frias-martinez, & Frias-martinez, 2014).

Es necesario señalar que la sociedad wayuu es matrilineal y matrilocal, por lo que las mujeres constituyen en el epicentro del territorio familiar y de cada clan. Ellas son, por así decir, la corporalidad humana de la tierra (mmakat) que en el origen, parió a clan en un espacio dentro de wouma'in y ese espacio constituye el territorio del clan que las mujeres fijan con cada una de las residencias conyugales al momento de unirse a una pareja proveniente de otro o del mismo clan.

Así, cada clan es poseedor de un territorio ancestral que simbólicamente se sostiene a través de la memoria de los antepasados que reposan en el cementerio de cada uno de ellos dentro

de sus territorios y de los cuales son las mujeres las garantes de su mantenimiento. Por otro lado, hay que añadir que en el momento del establecimiento de los límites territoriales entre los Estados republicanos nacionales de Colombia y Venezuela, a este último correspondió apenas una franja de la península, este hecho, a pesar de que normalmente es obviado por los Wayuu, ciertamente ubica los territorios ancestrales de los clanes en territorio colombiano. Finalmente, otro elemento importante es que así como la mujer es representativa de la tierra, los hombres son simbólicamente considerados en el papel de Juyá, de allí que su desplazamiento es correspondiente a la cosmovisión que hace de Juyá un eterno viajero alrededor de la cuenca.

En el contexto de la lucha actual, es de comprender que son las mujeres las que permanecen en sus territorios resistiendo, mientras que los hombres se han desplazado en busca de fuentes de recursos. No obstante, dos organizaciones wayuu destacan en la confrontación contra las mineras carboníferas en Colombia y Venezuela. La primera, considerada como la más fuerte y que ha tenido mayor relevancia local, nacional e internacional es la que las mujeres wayuu han constituido en Colombia de nombre Fuerza de Mujeres Wayuu, quienes han desarrollado campañas de contención a la Corporación de La Mina del Cerrejón en sus planes de expansión y de intervención de algunos arroyos afluentes al Río Ranchería, al punto de que varias de ellas se encuentran fuera del país luego de ser amenazadas de muerte. La Fuerza de Mujeres Wayuu, asienta su lucha, precisamente, en su condición de protectoras de la tierra a la que simbolizan y como guardianas de los territorios ancestrales y la memoria de sus ancestros enterrados en sus cementerios clanísticos.

Mientras que en lado venezolano, la organización wayuu más relevante y que ha confrontado y detenido los planes de expansión de las Minas del Guasare es la denominada Maikiraalasalii (los que no se cambian por una bolsa de maíz; o los que no se venden). Surge porque la mayoría de quienes la conforman habitaban anteriormente en el espacio donde se inició la explotación de carbón y terminaron desplazados porque parte de los wayuu del lugar, en ese momento, cedieron a los ofrecimientos de la Compañía para después vivir las consecuencias negativas de la explotación; por ello, en este momento (lo han demostrado en varias oportunidades), no están dispuestos de ceder sus lugares en las márgenes de los ríos Socuy, Cachirí. Son pues, dos organizaciones de wayuu surgidas en condiciones diferentes y a partir de bases definitorias igualmente diferentes pero que, en todo caso, están haciendo frente a la continuidad de la explotación que saben, está contribuyendo de manera contundente al exilio de Juyá de sus tierras.

6.- Reflexiones finales: Una gran lucha en tiempos de oscuridad Juyá versus Yoluja

Una lectura sobre la crisis sistémica que expone el antropoceno en diálogo con la geonarrativa wayuu nos invita a interrogarnos sobre ¿Qué puede emerger del choque entre la gran oscuridad y la gran claridad de nuestra época?, y ¿Cómo enfrentar al Yolujá que hoy se esconde detrás del cambio climático? Frente a la cruda realidad de la difícil adaptación del pueblo Wayuú al cambio climático y al epistemicidio y el ecocidio de los saberes, haceres y senti-pensares ambientales, surge la pregunta obvia de “cómo se sostiene la vida en América Latina, Abya Yala” (Gabbert & Lang, n.d.), tomando en consideración el descalabro general del proyecto capitalista de modernidad? (Tsing, 2015).

Asistir a las comprensiones indígenas del tiempo atmosférico y el clima a través de espirales de canciones (Bawaka Country et al., 2020), presentes en las geonarrativas (Fernández-llamazares & Cabeza, 2017), nos muestran un camino, así como los límites y barreras a la adaptación al cambio climático para las comunidades indígenas (Contreras Mojica, 2019; Galindo Montero, Pérez Montiel, & Rojano Alvarado, 2017) (Löf, 2013). Al mismo tiempo, nos abren la posibilidad de introducirnos al paisaje natural-comunitario que surge en encuentros entre humanos y no humanos, que se entrelazan con conjuntos de leyes formales.

En efecto, un primer aspecto que destaca en la geonarrativa wayuu, es que Juyá construye su propia geonarrativa, expresándose a través de agenciamientos que adquiere a través de sonidos, movimientos, fuerzas con los que se presenta en cada uno de los cambios estacionales, en paisajes climáticos y del agua que son diferenciados. Estas expresiones de Juyá son leídas desde una perspectiva wayuu a modo de señales que anuncian eventos y que requieren acciones específicas. Esta forma de lectura, observación y comunicación con la naturaleza, son un aspecto a retomar de forma más amplia en la perspectiva del pluriverso. Reaprender a relacionarnos con la naturaleza para diseñar territorialidades alternativas frente al horizonte agotado de la modernidad requiere de cambiar nuestras formas de ver y comprender los anuncios que nos comunica la naturaleza frente al cambio ambiental contemporáneo. Observar de una forma diferente, implica asumir otros puntos de vista y posicionalidades fuera de los marcos del pensamiento científico, masculino, moderno y occidental.

Un segundo aspecto a señalar, es destacar el modo en que las geonarrativas comunitarias se encuentran atravesadas y permeadas por la inscripción de los territorios y territorialidades indígenas en el sistema mundo moderno y sus contradicciones. Las experiencias comunitarias poseen una condición relacional, a partir de la cual escapan a lo local y se constituyen en relación a diferentes escalas espaciales con las que interactúan. Para la cosmovisión wayuu (y nos atreveríamos a decir que para todos los pueblos indígenas de la cuenca), todo lo presente en el mundo es complementariamente compartido en tanto que

cada elemento presente corresponde a una parte del cuerpo vivo del mundo, por tanto, en una perspectiva relacional, todo tiene que ver con todo. De tal manera que las afectaciones provocadas en un lugar, por muy lejano que se encuentre de nosotros, genera siempre respuestas o consecuencias sobre nosotros y nuestra relación con el entorno (sentido del lugar) (Masterson, Enqvist, Stedman, & Tengö, 2019). En este sentido, para los wayuu, no cabe la menor duda de que la guerra y el uso de las Sutkaya Aljuna (armas de los blancos), formaban parte del desequilibrio climático que comenzaba a manifestarse en el mundo, así como los millones de seres humanos muertos en esa guerra, se manifestaban como inesperadas epidemias y enfermedades en otras regiones del mundo; porque de hecho, dice el abuelo:

Todos los clanes sabemos esa historia, incluso conocemos los que gobernaban en aquel entonces; mas allá de todo eso los wayuu entendemos que las pestes, las enfermedades han venido por la falta de lluvia, Mojusü Juyá, por la mala lluvia, no sé cuál es su origen. Los Aljunas deben saber más que nosotros porque ellos lo han provocado.

Un tercer aspecto a atender a partir de los resultados de este trabajo, es que el despojo generado por la modernidad capitalista colonial genera reestructuraciones materiales del territorio, que a su vez producen profundas transformaciones en la dimensión ontológica del territorio, con expresiones en la territorialidad comunitaria y en la ruptura de las geonarrativas. Así, las estrategias wayuu, y en general de los pueblos originarios, implican una doble labor, por una parte el despliegue de disputas por el control territorial material de bienes naturales para su subsistencia, y al mismo tiempo, el despliegue de luchas contra las representaciones hegemónicas de la relación entre naturaleza – cultura, sobre las que se han constituido las negaciones generadas por el epistemicidio y el ecocidio moderno colonial. La separación epistemológica entre naturaleza/cultura debe ser cuestionada, así como también la dicotomía entre dimensión material y subjetiva de la naturaleza. Esto se vuelve especialmente evidente en los efectos del extractivismo minero y petrolero que tienden a afectar las referencias territoriales materiales que configuran los sitios de significación cultural donde la memoria territorial comunitaria indica que se encuentra Juyá.

Un cuarto aspecto para afrontar el cambio climático, es que, si bien resulta inalcanzable el objetivo de recomponer el calendario climático del pueblo wayuu, es posible plantear acciones que permitan mantener prácticas colectivas de la comunidad asociadas a los ciclos de Juyá y que resultan indispensable para la mantención de estas geonarrativas y de los modos de vida wayuu. Por ejemplo, de aquellas prácticas sociales vinculadas a las geonarrativas que

indicaban en los buenos tiempos, momentos de celebración, donde se compartía, donde existía abundancia, o tiempos de resguardo y cuidado comunitario cuando Juyá entraba en conflicto Yolujá. Así, la recomposición de los calendarios comunitarios se torna una tarea necesaria para poder indagar en aquellas manifestaciones y prácticas sociales que se encuentran amenazadas por el cambio climático. De esta forma, las estrategias frente al cambio climático se vuelven luchas por la vida, y luchas por la re-existencia territorial.

Un quinto aspecto relevante, tiene relación con la consideración de la naturaleza a partir de la alteridad positiva que reconoce a la naturaleza como un otro, del cual se puede aprender una estrategia. Esto implica considerar el agua como un elemento vivo y en constante fluir y florecer (Cattelino et al., 2019), como un agente no-humano vivo con el cual importa desarrollar un diálogo (Donald, 2019). Así hombres y mujeres recrean el diálogo entre Juyá y Mmá, redefiniendo sus territorialidades a partir de los conocimientos aprendidos en la memoria comunitaria. Al mismo tiempo, se plantea como estrategia cultural y política ser como el agua, pues al igual que un río, donde cada gota se une formando un torrente que adquiere una fuerza imparable, capaz de atravesar todo lo maligno en lo que se encuentra presente Yolujá. Esto implica un Eiña ayunkaru je Ayunka eiñaru (Hacer en el pensar y pensar en el hacer), expresión añuu con la que este pueblo define el proceso de crear conocimientos en función de la comunidad.

Las geonarrativas abren un camino para pensar en pluriversos y la creación de una nueva *comm-humanity*, que permita construir un diálogo abierto entre las diversas formas de vida humana y no humana, con objeto de promover la permanencia, transmisión y fecundación de la existencia territorial. Para la cosmovisión Wayúu todo lo presente en el mundo es complementariamente compartido en tanto que cada elemento presente corresponde a una parte del cuerpo vivo del mundo. Esta cosmovisión, compartida por muchas comunidades indígenas geográficamente distantes pero comunicadas espiritualmente o “rizomáticamente” (Varvarousis, 2020). Es así como de una u otra forma confluyen distintas visiones o conceptualizaciones para la gestión del agua en estos espacio-tiempos críticos (Coscieme et al., 2019). Las luchas por preservar las identidades culturales indígenas, sus territorios y geonarrativas no es solo por las comunidades a escala local sino para el sistema a escala global (Garnett et al., 2018), es decir, para la co-construcción del pluriverso de la humanidad.

La adaptación al cambio climático deberá ser en forma, un conocimiento co-construido (Galindo Montero et al., 2017) o co-producido (Norström et al., 2020) y en un esquema de adaptación de base comunitaria (Reid, 2016). Sin dejar de lado los intrincados aspectos de la movilización legal (Caribe, 2018; Maida, 2018; Parra, 2019; Romero Díaz, 2018),

integrando los conceptos de corporalidades (embodiments) y afectos que se despliegan en la relación ontológica entre naturaleza y cultura, y entre actores humanos y no humanos. De esta forma avanzar hacia un verdadero diálogo de saberes (Leff, 2004; Rose, 2015).

Agradecimientos

- Este artículo forma parte de los resultados de los proyectos:
- ANID MEC 80190104 Cartografías de la Memoria: desplazamientos territoriales, reconfiguración de territorialidades y memoria oral de las comunidades.
- ANID-PIA SOC 180040 / ANILLOS: “GeoHumanidades y (Bio)Geografías Creativas aproximándose a la sostenibilidad y co-conservación rizomática”.
- ANID FONDECYT 11181086: “Transformaciones en las formas de habitar lo rural en Magallanes”.
- Antipode Foundation Scholar-Activist Project Awards 2014 - “Radical Cartographies: Mapping resistance and Presence to decolonize the Wayuu, Bari andpeoples Añu territory’, in Venezuela, whit founding

Glosario

Alíjuna: (Sust.) Nombre con el que los wayuu designan a los blancos y/o criollos. Proviene de: Alí- (muela) y –Juna (verbo montar). Un alíjuna (blanco) es una muela montada, se refiere a la imagen del caballo y su jinete europeo en tiempos de la conquista y al que muchos pueblos consideraban una misma bestia. La imagen concentrada en la muela fue la impresión del rostro del caballo mascando con sus muelas el freno metálico de sus bridas.

Aleyajawa: (Verb.) Enfermar, enfermarse.

Asijaikai: (Nom.) El que cura; curandero; médico de la comunidad.

Casimba: se trata de un estanque construido para recepción de la lluvia, generalmente, es una labor comunitaria, pues, sus aguas beneficiarán a todas las familias de la zona y a sus animales.

Celebración a Juyá: Previo a la colonización era denominada **Simirriü** y tenía lugar en los meses de octubre y noviembre cuando se presentaba Juyá en su condición de **Sa'inñmma**. Con ella se rememoraba el tiempo del origen de los wayuu cuando Juyá cayó sobre **Mma** y de la tierra emergieron los wayuu en todos sus clanes y territorios. Posteriormente, al

convertirse los wayuu en pastores de ovejos, chivos, vacas, burros y caballos, la celebración cambió de nombre y hasta el presente se denomina: **Kaülayawaa** o fiesta de la Cabra.

Chii Juyákai: Expresión narrativa: He aquí que Juyá; aquí el lluvia; o también: He aquí que Juyá.

Eirükü: Se refiere a la “carne” a la que un wayuu pertenece, es a lo que la antropología designa como “clan”, que ordena su organización social y parentesco.

liwa: Uno de los nombres de Juyá. Se refiere a las lluvias de primavera, el florecimiento de las plantas y el nacimiento de los frutos.

Irrualaka (Irruaka): Lluvia de presagio, normalmente considerada como “mal presagio” puesto que se trata de la lluvia no esperada, sobre todo, cuando cae en tiempos en que la comunidad se dispone a cosechar lo cultivado. Según su carta éstas pueden aparecer durante el mes de agosto (tiempo de sequía).

Islas de La Barra: Las tres islas que en triángulo se encuentra en la boca del Lago de Maracaibo en la zona conocida como La Barra son: **Ouraparaa** (Labio de Mar) conocida colonialmente como San Carlos; **Asaparaa** (Bebe el mar; el mar calma su sed), registrada como Zapara, y To’umma (Tierra del Vigía; Tierra del Ojo) llamada así por contar con un cerro de piedra caliza que se elevaban a unos 100 metros s.n.m. que servía de lugar de observación de las mareas, hoy es conocida como Toas.

Jayeechi: Nombre para canto/relato/contar/cantar. Literalmente puede traducirse como **J**-Ella; **-ayee-** está sucediendo, sucede o se desenvuelve; **-chii**: presente; esto es: **Ella (la palabra) se hace presente**. Constituye la máxima expresión de la oralitura wayuu y sus intérpretes son considerados grandes reservorios de la memoria del pueblo.

Jagüeyes: formación natural que en tiempos de lluvia se transforman en estanques reservorios de agua.

Jalala: Región central del territorio wayuu. Los wayuu dividen su territorio en Alta, Media (*Jalala*) y Baja Guajira. El espacio territorial de *Jalala* está delimitado desde el Cerro **Makuirá**, al norte, hasta la población de **Kojoro** en el sur.

Joutai: Nombre del Viento, primo y eterno compañero de Juyákai.

Jusayú: Una de las “carne” (**Eirükü**) o clanes wayuu hoy convertidos en apellidos. Este clan tiene como animal totémico a la Serpiente blanca, también conocida como “Culebra sabanera”.

Juyákai: Literalmente “El Lluvia”.

Ka’ikai: Literalmente “El Sol”.

Karraisi: Se refiere a las llamadas “Lluvias del Alcaravan (**Karra**) (*Burhinus Oedicnemus*), reconocido por su escandaloso chillido cuando viene el amanecer o cuando percibe alguna presencia. Muchos wayuu lo crían como macotas que avisa de cualquier extraño.

Kashikat: Literalmente “La Luna”.

Kasülia Kashikat: Tiempo del mes; se refiere a la fase o periodo lunar, utilizado para marcar los periodos mensuales y vinculado a los periodos menstruales de las mujeres. Entre los añuu, marca el movimiento o cambio de las mareas.

Kayarrajin: Se refiere a las Tormentas Eléctricas que pueden o no ser acompañadas de lluvias torrenciales, cuando así se presenta se dice que se trata de **Juyá Oummala**, un Juyá que viene a limpiar la tierra de su enemigo.

La Barra: Canal que une la boca del Lago de Maracaibo con el Golfo de Venezuela y el Mar Caribe

Mmakat: Literalmente “La Tierra”.

Müjüso Juyá: “Mala Lluvia” o “Está mal Juyá”, que puede ser usada para referirse a la lluvia Irrualaka, a Juyá Oummala, pero también al hecho de no haber lluvia.

Nüchaka Mmakat: Expresión con la que los wayuu se refieren a que son los hijos e hijas de Juyá, pues Mmakat (la tierra) de la Guajira es “su querida”, “su amada”.

Patünaisi: Verbo. Sembrar.

Patünajanaikai: Se refiere a las lluvias del “sembrador”, es decir, las que propician la siembra.

Saa'in Juyá: Expresión: “El corazón puro de Juyá”.

Saa'inñma: Tiempo en que “el corazón puro de Juyá cayó sobre Mma” y nacieron los wayuu.

Sapuana: “Carne” (Eirükü) o clan wayuu. Su animal totémico es precisamente el Alcaravan (Karrai).

Sümaka(t): Lo que dice (la tierra); Lo que Habla.

Sütka (Alijuna): Arma de fuego, armamento de los blancos.

Uraliyú: “Carne” (Eirükü) o clan wayuu. Su animal totémico es la Serpiente Cascabel.

Wasaalee: Nombre del río castellanizado como “Guasare”. En Wayuunaiki significa: “El lugar donde bebemos”, “El lugar donde calmamos la sed”.

Wiinkat: Literalmente “Las aguas”.

Wiinpümüin: Expresión: “Camino a las aguas” o “hacia donde están las aguas”, se refiere a lo que territorialmente los wayuu tienen como Región de la Alta Guajira comprendida desde

el cerro Makuira hasta las costas del mar Caribe en el norte de la Península. También es considerado como el cardinal “Norte”.

Wopumüin: Expresión: “Hacia el camino” o “los caminos”. Se refiere a la región conocida como la Baja Guajira que se extiende desde la población de Kojoro hasta la base del territorio wayuu en el río Limón (para los añuu Makomiti, parte de su territorio) constituyéndose en límite territorial entre ambos pueblos.

Wouma'in: Traducida comúnmente como Territorio, pero que realmente se refiere al momento en que originariamente los wayuu “emergieron como un nosotros del corazón de la tierra”.

Yanama: Trabajo colectivo o compartido para bien de todos. Literalmente traduce: “Hacer bien a la tierra”.

Yolujá: Espíritu maligno o que hace daño al ser físico y espiritual del wayuu. Así, puede tratarse de un difunto wayuu perdido en su camino a **Jepira** (el lugar de los wayuu muertos), pero también se trata de sentimientos malsanos como la envidia, la codicia, la ambición, etc., que tuercen el camino de los wayuu y los separa de la comunidad.

Referencias bibliográficas

ALIMONDA, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana. In *La naturaleza colonizada. Ecología Política y Minería en América Latina* (pp. 21–58). Buenos Aires: Ediciones CICCUS y CLACSO.

BANKS, E. (2017). We Are Bruno: Citizens Caught Between An Absentee State And A State-Like Corporation During Water Conflicts In La Guajira, Colombia. *Urban Anthropology*, 46(1), 1–34.

- BAWAKA COUNTRY, I., WRIGHT, S., SUCHET-PEARSON, S., LLOYD, K., & BURARRWANGA, L. (2020). Gathering of the Clouds: Attending to Indigenous understandings of time and climate through songspirals. *Geoforum*, 108(June 2019), 295–304. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2019.05.017>
- BLASER, M. (2013). Ontological; Conflicts and the Stories of People In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547–568.
- BLASER, M. (2009). POLITICAL ONTOLOGY. *Cultural Studies*, 23(5–6), 873–896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
- BLASER, M., & C, DE LA. (2018). Pluriverse: Proposals for a world of a many worlds. In E. by M. B. and M. de la C. De (Ed.), *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press.
- BOELENS, R., HOOGESTEGER, J., SWYNGEDOUW, E., & VOS, J. (2016). Hydrosocial territories: a political ecology perspective. *Water International*, 41(1), 1–14. <https://doi.org/10.1080/02508060.2016.1134898>
- BOELENS, R., HOOGESTEGER, J., SWYNGEDOUW, E., VOS, J., & WESTER, P. (2016, January 2). Hydrosocial territories: a political ecology perspective. *Water International*. Routledge. <https://doi.org/10.1080/02508060.2016.1134898>
- BOOKCHIN, M. (1999). *La ecología de la libertad*. Madrid: Nossa y Jara.
- BUDDS, J., & HINOJOSA, L. (2012). Restructuring and rescaling water governance in mining contexts: The co-production of waterscapes in Peru. *Water Alternatives*, 1(5), 119–137. Retrieved from
- CAQUARD, S., & CARTWRIGHT, W. (2014). Narrative Cartography: From Mapping Stories to the Narrative of Maps and Mapping. *The Cartographic Journal*, 51(2), 101–106. <https://doi.org/10.1179/0008704114Z.000000000130>
- CATTELINO, J. R., DREW, G., & MORGAN, R. A. (2019). Water Flourishing in the Anthropocene. *Cultural Studies Review*, 25(2).
- CONTRERAS MOJICA, D. (2019). The fight of the Wayuu Ethnic Community against the Drought in La Guajira, Colombia. *Disasters Journal*.
- COSCIEME, L., HYLDMO, S., FERNÁNDEZ-LLAMAZARES, Á., PALOMO, I., MWAMPAMBA, T. H., SELOMANE, O., ... VALLE, M. (2019). Multiple conceptualizations of nature are key to inclusivity and legitimacy in global environmental governance. *Environmental Science and Policy*, 104, 36–42.
- CRUTZEN, P. J. (2006). The anthropocene. In *Earth System Science in the Anthropocene* (pp. 13–18). Springer Berlin Heidelberg. https://doi.org/10.1007/3-540-26590-2_3
- DAZA-DAZA, A. R., RODRÍGUEZ-VALENCIA, N., & CARABALÍ-ANGOLA, A. (2018). El Recurso Agua en las Comunidades Indígenas Wayuu de La Guajira Colombiana. Parte 1:

Una Mirada desde los Saberes y Prácticas Ancestrales. *Información Tecnológica*, 29(6), 13–24.

DE LA CADENA, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics.” *Cultural Anthropology*, 25(2), 334–370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>

DONALD, M. (2019). Guddling About: An Ecological Performance Practice with Water and Other Nonhuman Collaborators. *Geohumanities*, 5(2), 591–619. <https://doi.org/10.1080/2373566X.2019.1652106>

ESCOBAR, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Unaula.

ESCOBAR, A. (2011). Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo. In L. Montenegro (Ed.), *Cultura y Naturaleza* (2ª). Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis.

Fernández-Llamazares, A., Díaz-Reviriego, I., Guèze, M., Cabeza, M., Pyhälä, A., & Reyes-GARCÍA, V. (2016). Local perceptions as a guide for the sustainable management of natural resources: empirical evidence from a small-scale society in Bolivian Amazonia. *Ecology and Society*, 21(1), 1–15. <https://doi.org/10.5751/ES-08092-210102>

FERNÁNDEZ-LLAMAZARES, Á., & CABEZA, M. (2017). Rediscovering the Potential of Indigenous Storytelling for Conservation Practice. *Conservation Letters*, 00(August), 1–12. <https://doi.org/10.1111/conl.12398>

FERRY, L. (2009). *A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem*. Rio de Janeiro: DIFEL.

GABBERT, K., & LANG, M. (n.d.). *Como-se-sostiene-la-vida-en-america-latina*.

GALINDO MONTERO, A., PÉREZ MONTIEL, J., & ROJANO ALVARADO, R. (2017). Medidas De Adaptación Al Cambio Climático En Una Comunidad Indígena Del Norte De Colombia. *Revista U.D.C.A Actualidad & Divulgación Científica*, 20(1), 187–197.

GARNETT, S. T., BURGESS, N. D., FA, J. E., FERNÁNDEZ-LLAMAZARES, Á., MOLNÁR, Z., ROBINSON, C. J., ... LEIPER, I. (2018). A spatial overview of the global importance of Indigenous lands for conservation. *Nature Sustainability*, 1(July), 369–374. <https://doi.org/10.1038/s41893-018-0100-6>

GUDYNAS, E. (2012). Estado compensador y nuevos extractivismos: Las ambivalencias del progresismo sudamericano. *Nueva Sociedad*, (237), 128–146. Retrieved from <https://search.proquest.com/openview/aaba363296b89fb7edf18d02a97f4d68/1?pq-origsite=gscholar&cbl=13322>

- GUÈZE, M., DÍAZ-REVIRIEGO, I., DUDA, R., & FERNANDEZ-LLAMAZARES, A. (2015). A biocultural approach to conservation: What can conservationists learn from forest use by contemporary indigenous peoples? *Policy Brief*, 2(January).
- HAESBAERT, R. (2012). *El mito de la desterritorialización: del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México: Siglo Veintiuno.
- HALL, D. (2013). Primitive Accumulation, Accumulation by Dispossession and the Global Land Grab. *Third World Quarterly*, (February 2015), 37–41. <https://doi.org/10.1080/01436597.2013.843854>
- HARAWAY, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, 6(1), 159–165. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>
- Isaacman, S., Frias-martinez, V., & Frias-martinez, E. (2014). Modeling human migration patterns during drought conditions in La Guajira. *Compass*. <https://doi.org/10.1145/3209811.3209861>
- LATOUR, B. (2017). *Cara a cara con el planeta: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LEFF, E. (2006). *Aventuras de la Epistemología Ambiental: De la articulación de Ciencias al Diálogo de Saberes*. México: Siglo XXI.
- LEFF, E. (2004). Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: Significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable. *Polis Revista Latinoamericana*, 7, 1–35.
- LÖF, A. (2013). Examining limits and barriers to climate change adaptation in an Indigenous reindeer herding community, 5(4), 328–339. <https://doi.org/10.1080/17565529.2013.831338>
- MAIDA, K. (2018). *Extractivism & Indigenous Rights: A Case Study of the Wayuu People and their Struggle for Water*. Brandeis University.
- MANSILLA, P., QUINTERO-WEIR, J., & MOREIRA-MUÑOZ, A. (2019). Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(86), 148–161.
- MARTINEZ-ALIER, J. (2014). *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. (Quimantú, Ed.) (6a ed.). Santiago de Chile.
- MASTERSON, V. A., ENQVIST, J. P., STEDMAN, R. C., & TENGÖ, M. (2019). Sense of place in social – ecological systems : from theory to empirics. *Sustainability Science*, 14(3), 555–564. <https://doi.org/10.1007/s11625-019-00695-8>
- MELÍN, M., MANSILLA, P., & ROYO, M. (2019). *Cartografía Cultural del Wallmapu: Elementos Para Descolonizar el Mapa en Territorio Mapuche*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- MÉNDEZ, M., & ROMERO, H. (2020). Territorios hidrosociales en las geografías altoandinas del Norte de Chile: modernización y conflictos en. *IdeAs Ideas d'Amériques*, 15, 1–28. <https://doi.org/10.4000/ideas.7512>

- MUIR, C., ROSE, D., & SULLIVAN, P. (2010). From the other side of the knowledge frontier : Indigenous knowledge , social – ecological relationships and new perspectives. *The Rangeland Journal*, 259–265.
- NORSTRÖM, A. V, CVITANOVIC, C., LÖF, M. F., WEST, S., WYBORN, C., BALVANERA, P., ... ÖSTERBLOM, H. (2020). Principles for knowledge co-production in sustainability research. *Nature Sustainability*, 3(March). <https://doi.org/10.1038/s41893-019-0448-2>
- PANEZ-PINTO, A., MANSILLA-QUIÑONES, P., & MOREIRA-MUÑOZ, A. (2018). Agua, tierra y fractura sociometabólica del agronegocio. Actividad frutícola en Petorca, Chile. *Bitacora Urbano Territorial*, 28(3), 153–160. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v28n3.72210>
- PARRA, S. V. (2019). The Water Rights-Based Legal Mobilization of the Wayúu against the Cercado Dam : An Effective Avenue for Court-Centered Lawfare from Below ?*.
- PETHERAM, L., STACEY, N., & FLEMING, A. (2015). Future sea changes : Indigenous women ' s preferences for adaptation to climate change on South Goulburn Island , Northern Territory (Australia). *Climate and Development*, 7(4), 339–352. <https://doi.org/10.1080/17565529.2014.951019>
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2009). *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina: Geografía de los movimientos sociales en América Latina* (1st ed.). Caracas: Ediciones IVIC. Retrieved from
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2006). El agua no se niega a nadie: La necesidad de escuchar otras voces. *Polis*, 14.
- QUINTERO DÍAZ, R. (2010). Simbolismo del agua en el jagüey “Chino Julio”: aproximación fenomenológica del espacio. *Opción*, 26(62), 80–92.
- QUINTERO-WEIR, J. (2016). El Sentipensar añuu y sus palabras claves. En torno a la configuración añuu de su sentipensar. *Revista de Ciencias de La Educación, Docencia, Investigación y Tecnologías de La Información CEDOTIC*, 1(1).
- REID, H. (2016). Ecosystem- and community-based adaptation : learning from community-based natural resource management, 8(1), 4–9.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2012). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Santander: Otramérica.
- ROCHA, R., HOOGENDAM, P., VOS, J., & BOELEN, R. (2019). Geoforum Transforming hydrosocial territories and changing languages of water rights legitimation : Irrigation development in Bolivia ' s Pucara watershed. *Geoforum*, (January 2018).
- ROMERO DÍAZ, M. P. (2018). *Derecho al agua y al territorio como derecho fundamental de las comunidades wayúu, vulnerado por la minería colombiana*. Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá.
- SOJA, E. (2014). *En busca de la justicia espacial*. Madrid: Tirant Humanidades.

Steffen, W., Rockström, J., Richardson, K., Lenton, T. M., Folke, C., Liverman, D., ... SCHELLNHUBER, H. J. (2018, August 14). Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. National Academy of Sciences. <https://doi.org/10.1073/pnas.1810141115>

SVAMPA, M. (2019). *Antropoceno. Lecturas globales desde el Sur* (Costureras). Córdoba, Argentina: La Sofía cartonera.

SWYNGEDOUW, E. (2005). Dispossessing H2O: The contested terrain of water privatization. *Capitalism, Nature, Socialism*, 16(1), 81–98. <https://doi.org/10.1080/1045575052000335384>

TSING, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

URIANA, G. M. (2008). Impactos ambientales de la extracción de recursos naturales y el rol de la mujer wayuu frente a los cambios climáticos en el departamento de la Guajira, Colombia. In A.-E. M. E. L. M. D. y P. E. Ulloa (Ed.), *Mujeres indígenas y cambio climático. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 117–121). Bogotá: UNAL-Fundación Natura de Colombia-UNODC.

VARVAROUSIS, A. (2020). The rhizomatic expansion of commoning through social movements. *Ecological Economics Journal*, 171(January), 106596.

VIDAL, M., SIETZ, D., JOST, F., & BERGER, U. (2018). Archetypes of Climate Vulnerability : a Mixed-method Approach Applied in the Peruvian Andes. *Climate and Development*, 0(0), 1–17. <https://doi.org/10.1080/17565529.2018.1442804>

VUOLTEENAHO, J., & BERG, L. (2009). Towards critical toponymies. Retrieved from <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/summary?doi=10.1.1.606.9174>

ZALASIEWICZ, J., WILLIAMS, M., HAYWOOD, A., & ELLIS, M. (2011). The Anthropocene: a new epoch of geological time? *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369(1938), 835–841. <https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0339>

ZARAGOCHIN, S. (2016). Interseccionalidad constituida en el espacio, 40-48. <http://dspace.ucuenca.edu.ec/handle/123456789/26943>