

¿LOS ANIMALES SON MIS ABUELOS  
O SON PARTE DE UNA ORGANIZACIÓN  
POLÍTICA? A PROPÓSITO DE LAS  
METÁFORAS EN LA EDUCACIÓN  
INTERCULTURAL BILINGÜE WAYÚU

ARE ANIMALS MY GRANDPARENTS OR ARE  
THEY PART OF A POLITICAL ORGANIZATION?  
REFLECTIONS ON METAPHORS IN WAYÚU  
BILINGUAL INTERCULTURAL EDUCATION

*Camilo Andrés Delgado Rodríguez\**

Asociación Wayúu Araurayú y Painwashí, Colombia

Artículo de reflexión. Recibido 07-07-2012, aceptado 07-11-2012.

---

\* camidel14@hotmail.com

### Resumen

La metáfora es un mecanismo conceptual que nos permite aprehender la realidad de acuerdo con una valoración cultural acerca de un fenómeno en específico. Cada cultura crea y vive sus propias metáforas a partir de lo que podemos denominar cosmovisión. En este sentido, este artículo explora las diferencias conceptuales entre las concepciones metafóricas acerca de los animales en wayuunaiki y castellano, pues la primera lengua los concibe como una *sociedad familiar* y la segunda como una *sociedad política*. Este análisis se hace con el propósito de evidenciar las diferencias culturales entre lenguas y la manera como se puede llegar a manejar una interculturalidad bilingüe en el aula en contextos indígenas, para que el conocimiento endocultural cumpla un importante papel en la escuela.

**Palabras clave:** *metáfora, cosmovisión, wayúu, interculturalidad bilingüe.*

ARE ANIMALS MY GRANDPARENTS OR ARE THEY PART OF A POLITICAL ORGANIZATION? REFLECTIONS ON METAPHORS IN WAYÚU BILINGUAL INTERCULTURAL EDUCATION

### Abstract

Metaphor is a conceptual mechanism that allows us to grasp reality according to the cultural valuation of a specific phenomenon. Each culture creates en experiences its own metaphors on the basis of a worldview. In this sense, the article explores the differences between metaphoric conceptions of animals in Wayuunaiki and Spanish, since the former conceives them as a *familial society* and the latter as a *political society*. The objective of the analysis is to reveal the cultural differences among languages and the way in which bilingual interculturalism can be handled in the classroom in indigenous contexts so that endocultural knowledge can play an important role at school.

**Keywords:** *metaphor, worldview, Wayúu, interculturalism bilingual.*

## Introducción

El pueblo wayúu es uno de los grupos indígenas más numerosos de Colombia y Venezuela. Sus integrantes están ubicados en la península de La Guajira, cuyo territorio, al oeste, conforma el departamento del mismo nombre en Colombia y al este es parte del estado Zulia, de la República de Venezuela. El territorio es una planicie semidesértica, aunque cuenta con accidentes orográficos, como las serranías de Makuira y Jalaala.

En el departamento de La Guajira, en Colombia, hay unos 265 000 indígenas wayúu, los cuales constituyen, junto con los otros pueblos indígenas, el 44,9 % de la población departamental. El pueblo wayúu, asentado en el estado Zulia, es también el más numeroso de Venezuela, con un total de 293 777 miembros. La población total en los dos países se aproxima a las 550 000 personas. Los municipios de La Guajira que poseen una mayor concentración de población indígena son: Uribia (95,9 %), Manaure (88,2 %), y Maicao (40,1 %) (DANE, 2010). En cuanto al *wayuunaiki* —lengua wayúu—, es el idioma más vital dentro del panorama de lenguas indígenas de Colombia y Venezuela. En la actualidad se pueden encontrar monolingües y bilingües competentes en este idioma; y en zonas de frontera con otros pueblos indígenas algunos wayúu hablan lenguas de la Sierra Nevada de Santa Marta y el *añuuniki*, grupo que habita en la laguna de Sinamaica, cerca de la desembocadura del río Limón, en el lago de Maracaibo, en Venezuela.

Los wayúu se encuentran organizados en cerca de 23 clanes a los cuales se pertenece por línea materna. Entre los más numerosos se pueden mencionar *Epieyuu*, *Uliana*, *Ipuana*, *Pushaina*, *Epinayuu*, *Apüshana*, *Jusayuu*, *Sijjona*, *Jayaliyuu*. En la zona de la Alta Guajira se encuentran algunos clanes que son comunes localmente, como los *Pausayuu* y los *Walepushana*.

Los clanes wayúu funcionan como categorías no coordinadas de personas que comparten un ancestro mítico común —animal— y una condición social, pero que no actúan como colectividad. A cada clan corresponde uno o varios animales que les dan origen. Estos son principalmente mamíferos, aves, reptiles o insectos. Así, los miembros del clan *Uliana* están asociados al tigre y al conejo; los del clan *Ipuana*, al gavilán *karikari*; los del clan *Pushaina*, a las hormigas. Más adelante se verá con más detalle este punto. También se identifican los clanes con símbolos que se utilizan para marcar el ganado, tatuarse la piel o plasmarlas en objetos como la cerámica. Estos símbolos fueron entregados a los wayúu por el pájaro *Utta*, quien los esculpió en la piedra de *Aalasü*, en Siapana. Sobre este tema hay un estudio semiótico que habla del origen mítico e histórico de los símbolos de los clanes

wayúu titulado “La blasonería y el arte rupestre wayúu” (Delgado Rodríguez & Mercado Epieyú, 2010)<sup>1</sup>.

Los nexos de consanguinidad, en especial los que se tienen con los parientes maternos, son muy importantes en la organización social wayúu. Ellos distinguen los parientes maternos —llamados *apüshii*, con quienes el individuo tendrá los más fuertes lazos de reciprocidad y solidaridad— de los parientes maternos del padre —designados con el término *o’upayuu*, los cuales tienen un significado social para dicho individuo, pero no comparten su substancia—. De esta manera, puede concluirse que los conjuntos socialmente significativos de un individuo wayúu son sus *apüshii* o parientes maternos y los *o’upayuu* o parientes uterinos *apüshii* de su padre (Martínez Urbarnez & Hernández Guerra, 2005).

La organización social occidental ha repercutido de gran manera en este sistema social, dado que al momento del registro civil y cedulação no se tiene en cuenta esto y los apellidos quedan por línea paterna desplazando, en gran medida, los nombres de los clanes matrilineales<sup>2</sup>.

### Las metáforas culturales

*Las metáforas son básicamente culturales,  
y además en gran medida propias de cada lengua determinada  
(Lakoff & Johnson, 1980, p. 24).*

Hoy en día la metáfora se ha constituido en un tema de gran relevancia en la lingüística, tanto que teorías como la de Lakoff y Johnson (1980) le han dado el papel de configuración del pensamiento y la acción, llegando a la conclusión de que “nuestro sistema conceptual normal, en términos del cual pensamos y actuamos es fundamentalmente de naturaleza metafórica” (p. 39). Los autores también exponen las diferencias en la manera en que distintas culturas metaforizan el mundo, dado

1 Los autores fueron ganadores de la convocatoria Estímulos Nacionales de Investigación en Lenguas Indígenas, Afrocolombianas y Rromanés del Ministerio de Cultura y el Instituto Caro y Cuervo en el 2011 con el proyecto “Origen mítico e histórico de los símbolos de los clanes entre los wayúu. Consideraciones etnolingüísticas y etnohistóricas”.

2 En conversación con algunos wayúu, comentaban que el Estado colombiano debía respetar los apellidos matrilineales y hasta escribir el símbolo de clan al pie de la firma o huella. Muchos nombres wayúu se han *alijunizado* —‘castellanizado’— por este fenómeno. Incluso hay casos de wayúu que tienen nombres y apellidos en castellano porque algunos padres capuchinos ponían su apellido a sus estudiantes, al igual que los padrinos.

que las experiencias con el entorno varían de acuerdo con la lengua en específico y los valores propios de cada cultura, ya que “los valores más fundamentales en una cultura serán coherentes con la estructura metafórica de los conceptos fundamentales en la misma” (p. 59).

Los principales aportes que han hecho Lakoff y Johnson con respecto a la metáfora están relacionados con el debate sobre la creencia de que esta es propia únicamente de formas escritas como la poesía y algunos géneros narrativos. Apoyándose en una cantidad de ejemplos, demuestran que la metáfora también hace parte del lenguaje cotidiano. Para sociedades estrictamente orales<sup>3</sup>, como algunas culturas indígenas, el recurso de la metáfora es un elemento primordial para transmitir conocimientos y resolver, de manera práctica, aspectos de su cotidianidad, así como lo hacen los *pütchipü* wayúu —expertos en la palabra<sup>4</sup>— para resolver conflictos interclaniles, como lo anota el antropólogo Weidler Guerra en el reconocido libro *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayúu*:

Estos utilizan en sus intervenciones un arsenal de recursos retóricos que comúnmente incluyen la analogía de las disputas humanas con la vida de otros seres de la naturaleza; la cita de antecedentes sociales, la mención de normas morales como el encomio de la vida, la libertad y la paz; y la invitación a la riqueza (2002, p. 153).

Es sorprendente encontrar en dichos discursos elementos claros de una retórica elevada, en la que la plasticidad de la palabra ayuda en la resolución de conflictos para que se den en buen término:

En todas partes se crean los problemas y surgen enemigos.

¿Qué casta hoy no tiene enemigos?

Si hasta los animales los tienen

---

3 Aquí se habla de culturas orales, más no ágrafas, ya que ellas tienen grafía, pero de distinta índole a la fonética. Una prueba de ello es el complejo grafismo del arte rupestre, tanto que se puede constituir en un sistema de símbolos con referencia a cosmovisión. Para el caso del wayúu, se trata de un código de símbolos de clanes (ver Delgado Rodríguez & Mercado Epieyú, 2010).

4 Recientemente el Comité Intergubernamental para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unesco, reunido en Nairobi (Kenia), aprobó la inclusión en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad el “sistema normativo wayúu aplicado en la figura del palabrero (Pütchipü)”.

¿No los tiene también la hormiga aunque pequeña?  
 Y la culebra, si bien muchos le temen,  
 ¿No tiene acaso quien la ataque?  
 Todos los pájaros, aunque mansos, ¿no tienen otros seres que los persiguen?  
 Nosotros, los humanos, no somos la excepción,  
 aunque no comamos a nuestros adversarios con los dientes.  
 Escúchame, que he venido desde Riohacha, una tierra lejana hasta tu casa.  
 Y me he alojado en ella sin ser tu pariente,  
 sin ser familia tuya,  
 para invitarte a la paz —Discurso de un *pütchipü* para la resolución de un conflicto—  
 (Guerra Curvelo, 2002, p. 157).

De acuerdo con lo anterior, la retórica no solo está mediada por lo literario. Las palabras en la cotidianidad nos acercan con el dinamismo de las lenguas, que son como una clase de goma que se estira de diversas formas, pero nunca pierden su esencia. De ahí la importancia de Lakoff y Johnson en el papel que le conceden a la metáfora como portadora del pensamiento, no solo en la literatura, sino en la acción cotidiana y en los eventos pragmáticos.

A manera de ejemplo, en nuestra cotidianidad hemos dotado de una especial energía humana a los elementos tecnológicos, dado que escuchamos expresiones metafóricas tan comunes como: *se ‘murió’ el celular*, cuando este se descarga o se daña<sup>5</sup>; *se ‘enloqueció’ la lavadora*<sup>6</sup>, cuando esta funciona de manera irregular; y *el computador tiene un ‘virus’*, cuando su funcionamiento falla. Hemos humanizado al mundo y esto lo hace cada sociedad a su modo, depende de la experiencia con los objetos y la manera como cada cultura define su propia realidad:

De forma nada sorprendente, la realidad social definida por una cultura afecta la concepción de la realidad física. Lo que es real para un individuo como miembro de una cultura es un producto de su realidad social. Puesto que gran parte de nuestras realidades sociales se entienden en términos metafóricos, y dado que nuestra concepción del mundo físico es esencialmente metafórica, la metáfora desempeña un papel significativo en la determinación de lo que es real para nosotros (Lakoff & Johnson, 1980, p. 188).

5 Incluso, hay anuncios publicitarios que dicen lo siguiente: *Se te ‘murió’ el celular, tráelo para acá y te lo ‘revivimos’.*

6 Esta expresión la escuché una vez a mi hermana preocupada por el aparato. La recuerdo porque yo, en forma de broma, le dije que la llevara al psicólogo.

En los antecedentes sobre el estudio de la metáfora en lenguas indígenas, en el libro *Lingüística cultural*, de Gary Palmer (2000), se menciona la manera como en la lengua *coeur d'alene*, las llantas de un carro o un camión se convierten en *pies arrugados*, una referencia a sus huellas. El nuevo conocimiento sobre los automóviles se enlaza con el conocimiento antiguo sobre el cuerpo. Lo mismo ocurre con los apaches occidentales que:

Han extendido el uso de los nombres de las partes del cuerpo de los seres humanos y los animales para referirse a las partes de los automóviles y camionetas. En esta metáfora estructural, el capó se convierte en la nariz (*bichih*), los faros son los ojos (*biddá*) y el parabrisas se convierte en la frente (*bita*). Todos los elementos debajo del capó, la batería se convirtió en el hígado (*bizig*); los cables eléctricos, en las venas (*bits'oos*); el depósito de gasolina, en el estómago (*biddid*), el distribuidor es el corazón (*bijít*); el radiador, el pulmón (*bijí'izolé*); los mangos del radiador, los intestinos (*bich'i*) (Palmer, 2000, p. 263).

Gary Palmer propone la metáfora conceptual subyacente LOS VEHÍCULOS DE MOTOR SON COSAS ANIMADAS, que les permite establecer correspondencias entre las partes de los seres vivos y las partes de los carros. En la metáfora, la cosa de la que hablamos —el vehículo de motor—, con sus partes y relaciones constitutivas —su topología cognitiva—, es el dominio meta, mientras que la cosa con la que hablamos —seres animados—, con sus propias partes y relaciones constitutivas, es el dominio origen (Palmer, 2000, p. 264).

Estos estudios generan una mayor riqueza cuando se hacen comparaciones entre dos lenguas que no están emparentadas tipológicamente. De esta manera se evidencia lo complejo de la cognición y el lenguaje humano, pero sin caer en un exagerado determinismo lingüístico, en el que es imposible acceder al pensamiento de la otra lengua por sus diferencias estructurales.

### **¿Los animales son mis abuelos o hacen parte de una organización política?**

Para la cosmovisión wayúu existen cuatro generaciones que explican la existencia de la complejidad del universo y su especificidad en el ser humano wayúu. La primera es el nacimiento de los astros y elementos primordiales como *mma* 'tierra', *ka'i* 'sol', *kashi* 'luna', *palaá* 'mar', *jolotsü* 'estrellas' y, el más importante, *lapü* 'sueños'

7 Este saltillo es una glotal.

emanados de *sawai-piushi* ‘la oscuridad de la noche’. La segunda generación es el mundo vegetal emanado de *mma* ‘tierra’; la tercera es *mürulu* ‘el mundo animal’, en donde se encuentran los abuelos ancestrales de los distintos clanes; y, por último, están los wayúu, herederos de esta continuidad de vida. Veamos qué dicen los abuelos sobre estas generaciones:

Según cuentan los viejos monolingües, Juya<sup>8</sup> se esposó con M’ma<sup>9</sup>, deidades primigenias, según la creación, Juya es el ser móvil que recorre todo el territorio y de esta forma visita a sus esposas. M’ma es el ser estático que pacientemente espera a su esposo para la copulación. Debe estar inmóvil para que el semen no se rompa.

Como segunda generación nacen de esta unión los wunu’u, o plantas, cada una con sus habilidades y destrezas. Sin embargo, estas fueron castigadas por su “inmovilidad” incapacidad de crear y pensar por sí solas, castigo que las ató de por vida a la tierra.

Posteriormente, nace una tercera generación: son los Uchii y/o Mürulu pájaros y/o animales. Días después Maleiwa los castigó porque veía en ellos desunión, envidia y falta de solidaridad: reinaba la ley del más fuerte. Entonces, el castigo estaba sujeto a la producción de la segunda generación.

Maleiwa creó una cuarta y última generación capaz de pensar y crear por sí mismo. Surge entonces el wayúu cuyo origen se conoce como “ii”. El inicio de esta generación comienza con el Mito de los Trillizos y Wolünka (González et ál., 2005, pp. 22-23).

Como resultado de una aproximación a la cosmovisión wayúu y de acuerdo con investigaciones etnográficas y semióticas de relatos ya recopilados por distintos autores (Paz Ipuana, 1972; Perrin, 1980, 1995; Jusayu, 1986), el lingüista wayúu Rafael Mercado Epieyú nos dice lo siguiente:

Para el saber wayúu Sawai- Piushi (Oscuridad-Noche) es la madre de todo cuanto existe, por lo tanto es el comienzo, el principio, la creación, la madre de la energía espiritual que se encuentra en todas partes y esta energía se encuentra manifestada en la tierra, en el agua, en las estrellas, en el viento, en el mar; siendo entonces la oscuridad de la noche el principio de la creación, es la unidad cósmica, la individualidad que permite muchas veces reflexionar sobre uno mismo, en medio de la quietud, la soledad de la noche, en medio de la tranquilidad de las cosas, para luego hacer parte

8 Juya: en wayuunaiki es masculino ‘el lluvia’.

9 M’ma ‘la tierra’.












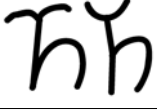
de la diversidad de la vida pero identificándose por su modo de pensar y de creer. Con el pasar del tiempo esta energía tomó una nueva forma, en las entrañas de Mma' la tierra, como madre, se convierte en semilla para darle el comienzo de una nueva vida, el comienzo de la diversificación a partir del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

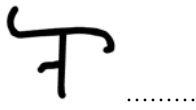
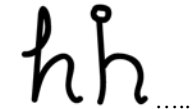


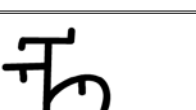

Evidentemente, esto concluye la metáfora conceptual LA NATURALEZA ES UNA SOCIEDAD FAMILIAR, donde cada eslabón de la cadena tiene una continuación de vida con respecto a su antecesor y hay una relación de parentesco. Por tanto, los distintos clanes wayúu tienen un origen totémico con sus respectivos abuelos animales, con los cuales se identifican y respetan. A continuación, en la Tabla 1, se muestra un cuadro con los clanes wayúu, con sus respectivos abuelos, características y símbolos<sup>10</sup>:

---

10 El relato completo sobre la distribución de los clanes se encuentra en el libro de Ramón Paz Ipuana *Mitos, leyendas y cuentos guajiros* (1972), en el párrafo sobre el origen y nombre de las tribus guajiras (schikisiniliashi"iruku Wayuu shibeetawa"ya), suministrado por José Antonio Ipuana de 55 años de edad, natural de Jarara, Guajira central. El dato fue tomado directamente en wayuunaiki y traducido por el autor conforme a su concepción original (Delgado Rodríguez & Mercado Epieyú, 2010). El cuadro anterior y su análisis se encuentran en el artículo "La blasonería y el arte rupestre wayúu" (Delgado Rodríguez & Mercado Epieyú, 2010) y en el proyecto de investigación que se está desarrollando con el Ministerio de Cultura y el Instituto Caro y Cuervo. Un clan puede tener varios símbolos por la separación de algunas familias del tronco original. También se puede modificar la marquilla o aplicar otra. Los clanes sin símbolos son aquellos que no existen, tienen poca población o no hemos podido determinar su relación.

Tabla 1. Clanes wayúu, con sus respectivos abuelos, características y símbolos

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

Uliyuu //uli-yuu// //¿?-persona//	<i>Walir̄i</i> : oso hormiguero	Los del sereno andar	
Epinayuu //epina-yuu// //¿?-persona//	<i>Irama</i> : venado	Los que golpean duro en los caminos	
Jirnuu o Jinuu //¿?//	<i>Walir̄i</i> : zorro	Los de cola espesa	
Woluwoouliyuu //woluwouli-yuu// //¿?-persona//	<i>Wakawaa</i> : guacá	Los de color blancuzco	
Wouliyuu //wouli-yuu// //¿?-persona//	<i>Peer̄i</i> : perdiz <i>Iisho</i> : ave cardenal	Los de los pies ligeros	
Ulewana //¿?//	<i>Ku'uluu</i> : lagarto <i>Kulumashal</i> : lagartija	Los mansos rastreadores	
Shooliyuu //shooli-yuu// //¿?-persona//	<i>Walámur̄i</i> : teru-teru	Los que lavan en el <i>shoina</i> 'caída de agua'	Sin determinar
Sapuana //¿?//	<i>Kaarrai</i> : alcaraván <i>Alá'ala</i> : mico araguato	Los que enturbian la noche	Sin determinar
Sekuana //¿?//	<i>Jerülechi</i> : cobra verde	Los del rápido paso	Sin determinar
Touteuyuu //touteu-yuu// //¿?-persona//	<i>Sarulu o sarut</i> : serpiente tragavenado	Los de resuello saliente	Sin determinar
Wai'pushana //¿?//	<i>Youi</i> : mato real	Los de la misma sangre	Sin determinar
Oro'olujunayuu //oro'olujuna-yuu// //¿?-persona//	<i>Potshonoi</i> : la libélula	Los cazadores de agua	Sin determinar

Uchalayuu //uchala-yuu// //¿?-persona//	<i>Pooroy</i> : la rana y sus afines los sapos	Los vigías del invierno	Sin determinar
Olou'ulujunayuu //olou'ulujuna-yuu// //¿?-persona//	<i>Tool</i> : la lechuza y sus afines los búhos	Los rodeadores de la noche	Sin determinar
Alaapainnayuu //alaapainna-yuu// //¿?—persona//	<i>Kaapuchoui</i> : choco- rrocoy	Los moradores del alaapay (topónimo)	Sin determinar
Unanaliyuu //unanali-yuu// //tigrillo¿?-persona//	<i>Unalt</i> : tigrillo y sus afines el gato montés	Los cazadores sigilosos	Sin determinar
Pi'ipishanayuu //pi'ipishana-yuu// //¿?-persona//	<i>Uyaaliwa</i> : mapurite, zorriilo	Los del fuerte olor	Sin determinar
Atpayuu //atpa-yuu// //ave-persona//	<i>Atpa</i> : ave guacharaca	Los recolectores parlanchines o parlantes	Sin determinar
Kookocheryuu //ratón-persona//	<i>Yaliwanas</i> : ratas salva- jes y demás afines	Los jugadores del monte	Sin determinar
Shutterayuu //shuttera-yuu// //¿?-persona//	Iguanas, los lagartos sabaneros, las cerba- tanas	Los que confunden	Sin determinar
Ishoinayuu //ishoina-yuu// //rojizo-persona//	<i>Kaashapa</i> : saltamontes <i>Jakala</i> : langostas	Los de color rojizo	Sin determinar
Sebiinayuu //sebiina-yuu// //¿?-persona//	<i>Jaka</i> : rabopelado	Los del blanco caratoso	Sin determinar
Pü'siuuyuu //zamorillo-persona//	<i>Pü'siyuu</i> : zamurillo (judío)	Los de color de carbón	Sin determinar

Es interesante observar en la transcripción yuxtalineal, la manera como algunos clanes conservan la palabra compuesta de su abuelo y la persona. Por ejemplo, la persona ave *atpayuu*, la persona ratón *kookocheryuu*, persona zamurillo “*pü’siuuyuu*”, etc. En situaciones pragmáticas, cuando se desconoce la procedencia de una persona, se pregunta por su clan de acuerdo con la siguiente expresión.

**¿Kasairukupia?**

//kasa-eiruku-pia//

//qué – carne<sup>11</sup> – tú//

‘¿De qué clan eres tú?’

Si el destinatario de dicha pregunta es Ipuana, por ejemplo, este opta por decir una expresión metafórica del siguiente modo y de acuerdo con las características de su abuelo.

**ipasajushi taya**

//ipa-saju-shi-taya//

//piedra - encima - Masc - yo//

‘Yo soy de encima de la piedra’

o **karikare taya**

o // karikare-taya//

o //karikare ‘animal’ - ‘yo’//

o ‘yo soy kakikare’

Las anteriores expresiones dan cuenta de la característica del animal abuelo o la mención del mismo abuelo en la respuesta. También, si se quiere mencionar que una persona es sigilosa, se usa la expresión:

**musaa’inshi pia**

//musa-a’in-shi - pia//

//gato - corazón - Masc - tú//

‘Tu corazón de gato’<sup>12</sup>

En lengua castellana, las expresiones metafóricas con respecto a las características de los animales, proyectadas a las personas, actúan de forma distinta. Por

11 El término carne se usa como extensión de lo que aporta la madre al nacer el niño, ya que lo que aporta el padre es la sangre. Por tanto, la familia de carne tiene un arraigo más importante por ser una cultura matrilineal. Un término más cercano en castellano es clan, pero igualmente no conserva la concepción semántica del término.

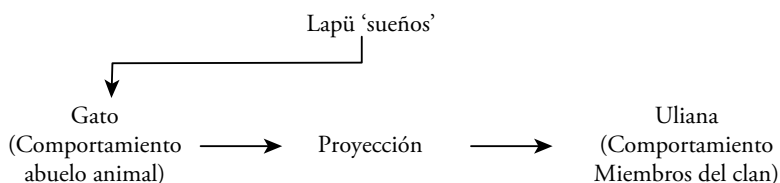
12 Entrevista con Eli Rafael Radillo Epinayú.

ejemplo, en *Jaime es un cerdo* o *Los políticos son unas ratas*, se proyectan determinadas características relevantes de los animales sobre las personas y esto depende, en gran medida, de la concepción cultural de las características atribuibles a dichos animales. *Cerdo*, en lengua castellana, se asocia a la suciedad y glotonería, y *rata*, a las personas ladronas<sup>13</sup>. En wayuunaiki *rata* no sería atribuible a las personas que roban, sino a aquellas personas que son juguetonas.

En los eventos cotidianos como contarse un sueño en la cultura wayúu, también aparece reflejada la manera como los animales son asociados al clan en específico. Por ejemplo, si se sueña con un animal ancestral, como el gato, es porque se va a tener un conflicto o conciliación con una familia de este clan de acuerdo con el comportamiento del abuelo del clan en el sueño. Y esto se analiza a partir del siguiente sueño:

Soñé con un gato que llegaba a la casa y yo lo rechazaba enviándolo lejos, pero siempre volvía a pesar de mi brusquedad con él. Mi hermano al verme ante esta actitud reiterativa y ya de molestia que me estaba causando, me dijo que le diera leche porque tal vez era indicio de que el gato tenía hambre y no quería causarme ningún daño, yo cumplo con sus palabras y el gato se va de forma pasiva<sup>14</sup>.

Después de contado el sueño, él concluyó la interpretación de este asociándolo con un conflicto que se tenía con el clan Uliana, abuelo gato, en el que se iba a dar en buen término, porque el gato no lo agredió, sino que llegó y se fue de forma pasiva.



**Figura 1. Proyección del comportamiento de los miembros del clan Uliana en el sueño con el gato.**

13 En una campaña política de un congresista se leía el siguiente lema: “Vamos a acabar con las ratas”. Más que una metáfora, parece una ironía, ya que viene de labios de un político.

14 Conversación con Rafael Iguarán Montiel. Recuerdo también una vez en la que pisé un gato y alguien me dijo que me iba a enamorar de una mujer del clan Uliana.

En la sociedad wayúu, los mensajes de los sueños son interpretados porque estos pueden intervenir en la vida cotidiana. En los sueños hay interacciones comunicativas, las cuales se proyectan con las concepciones metafóricas de la lengua. Por esa razón, el antropólogo Michel Perrin hizo un estudio acerca de los sueños en la sociedad wayúu en el libro titulado *Los practicantes del sueño, el chamanismo wayúu* (1995), donde dice lo siguiente:

Los sueños se conciben a la vez como un lenguaje y una voz electiva... Los sueños, son apremiantes y temibles. Se imponen y hay que obedecerles. Tanto más porque hay en ellos claves oníricas que traducen en hechos más habituales las «monstruosidades» o las «rarezas» que suelen escenificar.

Un último punto revela una manera de pensar característica: personaje único, suerte de dios, Sueños sabe también dividirse —dicen los wayúu— así como Fuego, Hambre, o los Amos de cada especie animal, pues cada ser humano tiene acceso al fuego y puede sentir hambre, cada animal puede actuar independientemente de los demás. Según esta concepción, varios seres, varias entidades espacialmente desjuntadas constituyen un mismo ser, una misma entidad, como si cada uno fuera una modalidad de una realidad única. Lo que ocurra aquí puede repercutir en algún otro punto de la red. Lo local actúa sobre lo global. El incidente que intervenga en tal punto particular se trasmite enseguida a la totalidad, puesto que todos los representantes individuales de una misma categoría están ligados entre sí y tienen un centro: Fuego, Sueños, los Amos de los animales, o Hambre. Así, actuar sobre tal o cual animal es alcanzar a todos los animales de su especie por intermedio de su Amo, que es su centro organizador (Perrin, 1995, p. 48).

De acuerdo con lo anterior, dicha conceptualización de relación familiar con los animales ha sido etiquetado en la cultura occidental como parte de una fábula<sup>15</sup>, ya

---

15 Desde la Colonia ha existido un discurso persuasivo en cuanto a la concepción del pensamiento indígena. En la tesis de grado *Signos de escritura. Un análisis semiótico visual del arte rupestre muisca y wayúu* (Delgado Rodríguez, 2009) se dedica un capítulo completo titulado “El discurso de la colonia como medio de persuasión histórico”, en el que se analizan varias metáforas de los cronistas desde el enfoque del análisis crítico del discurso de Van Dijk y la teoría de la metáfora de Lakoff y Johnson. Por ejemplo, el cronista Fray Pedro Simón recurre a la metáfora conceptual LA OTRA CULTURA ES CIEGA, por expresiones metafóricas como: “A todos los hallamos en unas mismas *tinieblas* y *ciegas oscuridades*”, “Los indígenas *juegan a la gallina ciega* por sus creencias”, “Tienen *vendado* su pensamiento”, “Se *enceguecen*

que, desde el punto de vista religioso, se concibe la naturaleza como una creación divina cuyo uso se encuentra a disposición del humano, que es visto como un ser superior dentro de la misma. El humano no devino de los astros, de las plantas y mucho menos de los animales. Como nos explica Pedro Chamizo en su libro *Metáfora y conocimiento* (1998), “el lenguaje religioso es quizás la clase de lenguaje en la que las metáforas son más abundantes, y me atrevería a postular que probablemente sea el lenguaje especializado que más esquemas metafóricos y más metáforas lexicalizadas haya podido aportar a nuestra forma de concebir el mundo” (p. 101). Esta forma de racionalizar la naturaleza cambió con el advenimiento de la ciencia, la cual explica la misma en términos de evolución, pero con una particularidad en específico, la metáfora conceptual LA NATURALEZA ES UNA SOCIEDAD POLÍTICA, así como lo anota Pedro Chamizo (1998):

(8) «La naturaleza es una *sociedad política*»

Frente a una concepción caótica de la naturaleza, la metáfora de (8) debió suponer un cambio radical de perspectiva al permitir utilizar los términos con que se conceptualizaba la sociedad política para conceptualizar la naturaleza y poder introducir así algún tipo de racionalización en ella. En congruencia con esa racionalización de la naturaleza en términos de sociedad política es como pudo introducirse la noción de *legalidad* en ella. Pues, así como era inconcebible una sociedad sin algún tipo de sistema legal que la rigiese, también se consideró que la naturaleza era inconcebible si no se introducían *leyes* en ella. Precisamente la congruencia con esta conceptualización de la naturaleza como sistema de leyes es lo que permite hacer aseveraciones del tipo de:

---

por no ver la verdad”. En cuanto a las creencias indígenas etiquetadas como fábula, está la siguiente cita del cronista Fray Pedro Simón:

Estas y otras semejantes *fábulas* de que no podremos excusar de tratar adelante introducía el demonio en esta gente *ciega*, con que se entretuviesen y no tratasen de buscar la verdad clara de estas cosas, con que se hiciesen a ellas y dificultosos de creer la verdad que se les enseñase, si en algún tiempo (como ha sucedido en estos) tuviesen ministro de ella; y no le salieren en vano sus intentos, pues la mayor dificultad que ahora se halla para introducirles la verdad evangélica, y en que más tiempo se gasta, es en arrancar estas diabólicas persuasiones del demonio para plantarles después las verdades evangélicas, con que se ve cumplido lo que dijo Dios que había de hacer el profeta Jeremías en la predicación de los gentiles, dándole a entender con cuatro términos el mayor trabajo que le había de costar el destruir las malas costumbres y supersticiones de los oyentes, pues esto con solos dos los significa (1981, Tomo III, p. 366. La cursiva es mía).



(8.1) «El hombre es el *rey* de la naturaleza» o

(8.2) «En la naturaleza hay tres *reinos*; animal, vegetal y mineral».

Al mismo tiempo, como los animales están dentro de esta misma conceptualización de sociedad política, cuando se habla de ellos o explica su comportamiento se recurre a expresiones metafóricas como *El león es el 'rey' de la selva*, *El elefante es el 'rey' de los animales terrestres*. En un caso más específico, si se habla de las abejas se hace por medio de los siguientes términos de organización social jerárquica:

*Una vida social muy organizada:*

Como las hormigas, las abejas son insectos *sociales*, no pueden tener una existencia aislada y necesitan vivir en *colonia*. Una colonia muy fuertemente organizada, siempre compuesta de *obreras*, de *zánganos* y de una sola *reina*.

Las *obreras* son exclusivamente abejas hembras, las más numerosas de la *colonia* (cerca de 30.000 hasta 70.000 por colmena). *Trabajan* sin tregua, y se encargan de todas las tareas inherentes al buen funcionamiento de la colmena. Pero, al contrario de las hormigas que tienen asignada una sola tarea específica durante toda su vida, las abejas las hacen todas, sucesivamente, durante una vida que, por término medio, dura solo unas semanas (cerca de 45 días).

Durante los cuatros primeros días de su vida, la *obrero*a limpia los alvéolos y la colmena. Del día 5 al día 11, es nodriza y ceba de jalea real las larvas de los alvéolos reales. Del día 11 al día 13, se convierte en almacenera: su papel consiste en almacenar el polen y el néctar en los alvéolos y en ventilar la colmena, agitando muy rápidamente sus alas, para mantener así una temperatura y humedad constante. Del día 14 al día 17 las glándulas productoras de cera de su abdomen ya desarrolladas, se vuelve cerera y edifica los panales. Del día 18 al día 21 es *centinela* y está de guardia a la entrada de la colmena para rechazar a los intrusos, avispa, mariposas e incluso a los *zánganos*. A partir del día 22 y hasta su muerte irá de flor en flor a cosechar néctar, polen y propolis: se vuelve libadora y trae la comida a la colmena.

Los *zánganos* son los únicos machos de la colonia. Son solo un centenar, son más gordos, más redondos y más peludos que las obreras. Son tolerados en el seno de la colmena como fecundadores potenciales de la reina y viven en primavera y en verano. No siendo capaces de alimentarse por sí mismos, son alimentados por las *obreras*. Como no tienen aguijón no pueden asegurar la protección de la colonia y su misión esencial es la de fecundar a la reina (Bernard Michaud, s. f.).<sup>16</sup>

<sup>16</sup> La cursiva es mía. Con ella resalto los términos metafóricos.

Como expresa Chamizo Domínguez (1998, p. 109), estas metáforas pueden sufrir modificaciones en los significados, debido a los cambios paralelos que pueda sufrir una concepción de la sociedad política y de la función de los gobernantes en un determinado momento. De acuerdo con la descripción anterior, se ilustró la organización de las abejas en términos de una *monarquía constitucional*, con su respectiva *reina, obreros, zánganos, centinelas*, etc. Se trata de una organización humana vigente en algún momento de la historia, pero que aún se conserva para explicar algo biológico. Recordemos también que los términos usados en la explicación de la naturaleza como evolución, competencia y la ley del más fuerte y superior, fue aplicado a un tipo de sociedad que Hitler quería imponer, proyectando, de manera metafórica, dicha terminología a su ideología de raza superior.

Los cambios sociales generan maneras diferentes de interpretar la naturaleza y las distintas sociedades dan conceptualizaciones de acuerdo con su cosmovisión. Cada metáfora está estructurada en el sistema conceptual de cada cultura y de acuerdo con sus circunstancias históricas.

### **La metáfora en la educación intercultural bilingüe**

Acorde con lo que se vio acerca de las metáforas, dicho estudio acarrea grandes ventajas intelectuales a la hora de aplicar metodologías y formas de enseñanza cuando se habla de educación intercultural bilingüe<sup>17</sup>, como en el caso de la lingüística aplicada. Primero, porque nos pone en la situación de comprender dos realidades conmensurables entre lenguas —y esto no raya en un exagerado relativismo lingüístico— y la manera como se puede sortear una mayor capacidad cognoscitiva en la educación; y segundo, porque es indudable la riqueza que genera el aprendizaje de dos lenguas, sobre todo a nivel cognitivo, porque, además de ampliar la

---

17 En las últimas décadas, en Latinoamérica se ha hablado de educación intercultural bilingüe (EIB). Ha sido un paso significativo dicha definición porque integra la interculturalidad y la manera de abordar el bilingüismo en el aula. De esta manera se permite a las organizaciones indígenas una participación creciente en los espacios de planificación, desarrollo de modelos y sistemas educativos, abriendo así camino a nuevos paradigmas en la educación indígena. Esto se dio a partir de la implementación del Decreto 2500 de julio de 2010, el cual “reglamenta la contratación de la administración de la atención educativa por parte de las entidades territoriales certificadas con los cabildos, asociación de autoridades tradicionales indígenas [...] para garantizar el derecho a la educación propia en el marco del proceso de construcción e implementación del sistema educativo indígena propio SEIP”.

significación, se está desarrollando una personalidad más sensible con el entorno donde se habita, generando un intercambio social y mayor entendimiento del mundo. Para aplicar una metáfora, las personas somos *constelaciones* y no *planetas* aislados; tenemos el deber de que la interculturalidad propicie el encuentro de esos mundos.

El conocimiento *endocultural*, nacido desde el propio seno de la cultura durante milenios, debe ser incluido en los planes de estudio de los centros, no pensado desde el modelo etnoeducativo, que lo único que generó fue la folclorización de las culturas indígenas, sino desde la interculturalidad bilingüe, donde los indígenas son los beneficiados de dicha educación. A la vez es posible ir limpiando prejuicios acerca de la “verdad” en el aula, ya que si la verdad está mediada por metáforas es peligroso seguir imponiendo sistemas de conocimiento dogmáticos. Al respecto, Lakoff y Johnson dicen lo siguiente:

Creemos que la idea de que existen verdades absolutas, objetivas no es solo errónea sino peligrosa política y socialmente. Como hemos visto, la verdad es siempre relativa a un sistema conceptual, que es definido en gran medida, por medio de metáforas. La mayoría de las metáforas se han desarrollado en nuestra cultura en largos periodos de tiempo, pero muchas, son impuestas por la gente en el poder, los líderes políticos, religiosos, los grandes de los negocios, de la publicidad, los media (1980, p. 202).

De esta manera, tenemos la convicción de que las metáforas tienen una especial función pedagógica y cognoscitiva en la trasmisión de conocimientos interculturales, ya que si se quiere expresar cualquier teoría científica se puede recurrir a metáforas en L1 para que se pueda captar de una forma concreta cualquier concepto abstracto, lo mismo en caso contrario. Se puede aprender de la estrategia adoptada por los hablantes del apache, en la que un conocimiento nuevo se enlaza con un conocimiento mediado por el uso en L1.

En los procesos de bilingüismo por lo general se impone la traducción de L2 a L1, con lo que se generan confusiones en los estudiantes de lo que quiere expresar el maestro o la falta de entendimiento de la cosmovisión con que llega el estudiante y su nulidad en el aula. Por ejemplo, si en una clase de sistemas se nombra de la misma manera en las dos lenguas el ratón del computador —traducción de L2 a L1, ratón *kookooche'erü*— es posible que en L1 haya una confusión por la manera en que se conceptualiza dicho animal. El maestro puede optar por la explicación de su

funcionamiento con una metáfora que se acople más a la experiencia directa de esta extensión del computador, refiriéndose al ratón como una *mano* del computador que le ayuda a la persona a señalar lo que quiere<sup>18</sup>. Este diálogo fluido maestro-estudiante hace que el conocimiento sea más afectivo y no de carácter dictatorial. Además, teniendo en cuenta el punto de vista del estudiante, esto se puede llevar a cabo gracias al poder psicológico de la metáfora, como lo apunta Luz Amparo Fajardo (2006):

El poder psicológico de la metáfora nos permite ‘visualizar’ las imágenes, las creencias y los sentimientos que hacen parte del sistema cognitivo de otro; no son solo juegos de palabras o figuras que se construyen a través de las palabras, sino que siempre apuntan más allá. De ahí la importancia de estar en capacidad de leer los elementos culturales y personales que se entretajan detrás de las construcciones metafóricas, ya que estas no solo se refieren a experiencias individuales, sino que entran a ser parte de la experiencia y de las representaciones colectivas que se reflejan en la utilización del lenguaje cotidiano. La metáfora está en capacidad no solo de informar y comunicar, sino de hacer expresas las relaciones sociales que se establecen entre los interlocutores: la metáfora acerca a hablante y oyente y hace su comunicación más íntima (p. 50).

Llegados a este punto de la investigación, es importante el estudio de la dinámica de la interculturalidad en el aula, enfocando el estudio de la LI con respecto al tema de la categorización lingüística en la conceptualización del mundo. De ahí la importancia de la función de la metáfora en la educación, ya que de esta manera se desarrollarán modelos para la reflexión teórica con la intención de formar un sistema indígena propio acorde con el contexto intercultural indígena. De ahí se pueden desarrollar textos escolares y nuevas prácticas pedagógicas que enriquezcan al maestro en su quehacer docente y, a la vez, ir cambiando los discursos que van en detrimento del conocimiento indígena, el cual es valioso a la hora de comprender, de manera profunda, la conceptualización de la naturaleza, no como una materia prima que la usamos utilitariamente para aprovecharnos de todas sus propiedades, sino como la dadora de vida que nos nutre con su energía.

---

18 Igualmente, el ratón es una extensión de nuestra propia mano para acceder a los comandos del computador, cosa que en algunos aparatos modernos con pantallas táctiles podemos hacer directamente con nuestra *mano*, sin la mediación del *ratón*.

En las aulas hay que revalorar los procesos de pensamiento wayúu, pensado desde las generaciones. Gabriel Iguarán, del clan Uliana, nos dice que los objetos, además de ser utilitarios en la vida cotidiana, se convierten en maneras de concretar los procesos de pensamiento. El denomina este proceso como *cosas-concepto*. Por ejemplo, en el chinchorro

“existe una identidad entre placenta-matriz de la mujer chinchorro, que se expresa en la forma de nombrarlos. La palabra *wayuunaiki*, que denomina la matriz y la placenta, es *acho'unlaa* ‘el chinchorro del niño’ y *o'ulaa* ‘chinchorro’, cuando denota acción y uso, mientras que si se habla de este como objeto pasivo, sin uso, se utiliza la denominación *süi* (Iguarán Montiel, 2010, p. 35).

Este proceso de pensamiento es asociado porque

los wayúu creen que en el proceso de procreación, el hombre aporta la sangre y la madre la carne del ego por nacer, tal como sucede cuando *Juyaa* ‘el lluvia’ fecunda a *Mma* ‘la tierra’; cuando llueve, las gotas de lluvia son como el semen y la sangre que se aporta al vientre de *Mma* y esta, en últimas, aporta la carne de todo el pueblo wayúu (p. 35).

Otra *cosa-concepto* primordial para la cultura wayúu es la *kaasha* ‘el tambor’, resumen de las generaciones wayúu, según lo explica Iguarán Montiel:

Entre los wayúu se identifican claramente la existencia de cuatro generaciones milenarias, la primera constituida por los astros: el sol *ka'i*, la luna *kashi*, las estrellas, entre otros; la segunda generación que hace referencia al tiempo en que las plantas eran gente; la tercera generación que identifica al momento cuando los animales eran gente y, por último al momento actual de los wayúu, donde las plantas y animales, por culpa de sus trasgresiones, perdieron su forma humana. La *kaasha*, al momento de ser ejecutada, muestra la unión que existe entre todas las cuatro generaciones: Los círculos en su representación de los astros, se identifican con la primera generación; la madera del olivo, la segunda generación; el cuero de cabra la de los animales y finalmente el intérprete, la cuarta generación. Esta unión se representa físicamente por las cuerdas de cuero que atraviesan en forma diagonal el tambor, las cuales son reconocidas como las venas que permiten tal continuidad, es decir, que se reconoce una sustancia común entre todas las generaciones (2010, p. 37).

Esta comunión entre las generaciones y su manifestación en los distintos objetos materiales son una compleja red de significaciones que se enlazan en una semiosis ilimitada entre la naturaleza y la realidad social wayúu. Existe un riquísimo valor simbólico en cuanto al punto de vista filosófico de ver la realidad, así como lo expresa el filósofo Darío Botero Uribe con respecto a las culturas indígenas:

La rica mitología indígena de las distintas culturas testimonia, especialmente en los mitos fundacionales y en algunas otras producciones discursivas, el valor simbólico que otorga a las distintas especies vegetales y animales y la repercusión en su cultura, no meramente como formas utilitarias, sino como una ontología reveladora de la comunión espiritual entre divinidades del cielo, terrenas o del inframundo y los chamanes y líderes espirituales de las comunidades. Nada en la naturaleza tiene para ellos el significado de mundo cósmico, de una objetividad puesta para el uso caprichoso del hombre; para el indígena la naturaleza es un campo de alienación de fuerzas espirituales que se mueven en el cosmos o provenientes de fenómenos parapsicológicos (Botero Uribe, 2002, p. 114).

Por esa razón la reflexión filosófica sobre el pensamiento indígena y sus instrumentos categoriales y léxicos para referirse al mundo y organizar una cosmovisión propia, hace que el paradigma de la educación se profile de manera holística con todos los elementos de la naturaleza y sus dinámicos orígenes, generando enlaces creadores como los descritos en las *cosas-concepto*.

En este sentido, es necesario revalorar los objetos culturales que sean usados en los procesos etnoeducativos y, por qué no, buscar la manera de re-crear conceptos. Aún más, hay que potenciar las formas tradicionales de transmisión del conocimiento entre los indígenas. Dicha empresa, sin duda, presupone un reto, pues los procesos escolares dan prelación a la enseñanza teórica con menoscabo, en dichas sociedades, de las relaciones dialécticas fluidas teoría-práctica. Tales objetos también pueden ser herramientas claves para desatomizar el conocimiento, pues reproducen la visión holística de las sociedades indígenas (Iguarán Montiel, 2010, p. 37).

Finalmente, la pregunta surgida a lo largo de este artículo supone una reflexión en cuanto al poder que ejercen las metáforas en las distintas sociedades y, más que todo, con lo que tiene que ver con la conceptualización de la naturaleza. Son tan poderosas que las tenemos corporizadas —en términos de Lakoff y Johnson

(1999)— y hacen parte de nuestro pensamiento y acción. El estudio de su diversidad y su funcionamiento en las distintas lenguas nos abre un campo de exploración sobre el lenguaje y el pensamiento humano.

## Referencias

- Bernard Michaud S.A. (s. f.). *La vida de la abeja*. Recuperado de <http://www.lunedemiel.tm.fr/es/07.htm>
- Botero Uribe, D. (2002). *Vitalismo cósmico*. Bogotá: Corteza de roble.
- Chamizo Domínguez, P. J. (1998). *Metáfora y conocimiento*. Málaga: Analecta Malacitana.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2010). *Censo general 2005*. Recuperado de: [http://www.dane.gov.co/index.php?option=com\\_content&view=article&id=307&Itemid=124](http://www.dane.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=307&Itemid=124)
- Delgado Rodríguez, C. A. (2009). *Signos de escritura. Un análisis semiótico visual del arte rupestre muisca y wayúu*. (Tesis de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá).
- Delgado Rodríguez, C. A. & Mercado Epieyú, R. (2010). La blasonería y el arte rupestre wayúu. *Revista latinoamericana de arte rupestre*. Recuperado de: <http://www.rupestreweb.info/wayuu.html>
- Fajardo Uribe, L. A. (2006). La metáfora como proceso cognitivo. *Forma y Función*, 19, 47-56.
- González, J. & Lozano, E. (2005). *Etnoecología wayúu en la serranía de la Makuira*. La Guajira: Universidad de la Guajira. Colciencias - BID. Asociación Wayúu Araurayu.
- Guerra Curvelo, W. (2002). *La disputa y la palabra - la ley en la sociedad wayúu*. Colombia: Ministerio de Cultura.
- Iguarán Montiel, G. (2010). Reflexiones en torno a las cosas concepto y la etnoeducación. *Entretextos*, 6-7, enero a diciembre, 34-37.
- Jusayu, M. Á. (1986). *Achichi. Relatos guajiros*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh*. New York: Basic Book.
- Martínez Ubarnez, S. & Hernández Guerra, A. (2005). *Territorio y ley en la sociedad wayúu*. Riohacha: Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y de las Artes de La Guajira.

- Mercado Epiyú, R. (2011). *La palabra en la cultura wayúu. Fundamentación teórica para el desarrollo del SEIP* (Sistema Educativo Indígena Propio). Asociación Wayúu Araurayu. Texto inédito.
- Palmer, G. (2000). *Lingüística cultural*. Madrid: Alianza.
- Paz Ipuana, R. (1972). *Mitos leyendas y cuentos guajiros*. Caracas: Instituto Agrario Nacional.
- Perrin, M. (1980). *El camino de los indios muertos: mitos y símbolos guajiros*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Perrin, M. (1995). *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayúu*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- República de Colombia, Ministerio de Educación Nacional. (2010). *Decreto 2500 de julio de 2010*. Recuperado de: [http://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-239752\\_archivo\\_pdf\\_decreto2500.pdf](http://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-239752_archivo_pdf_decreto2500.pdf)
- Simón, fray P. (1981). *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales* (Tomo III). Bogotá: Talleres Gráficos Banco Popular.