Entretextos - Artículos/Articles/Aküjialu'u
Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe
Facultad Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira. Colombia
ISSN: 0123-9333 / e-ISSN 2805-6159, Año: 20 N.º 40 (mayo-agosto), 2026, pp. 146-160
Para citar utilice este ARK: https://n2t.net/ark:/47886/19807665
Este trabajo fue depositado en Zenodo: DOI: https//doi.org/10.5281/zenodo.19807665
Licencia CC BY NC ND 4.0 / Derechos de autor: autores /Derechos de publicación: revista
Recibido: 25-02-2026· Aceptado: 23-04-2026

Wayuunaiki, wayuwaa y la Inteligencia Artificial (IA). Telar vivo de la palabra

Wayuunaiki, Wayuwaa, and Artificial Intelligence (AI). The Living Loom of the Word

Wayuunaiki, wayuwaa jee tü InteligenciamArtificial (IA) münaka. Anülü'üi kato'ulu aainjakat pütchi

Rafael Segundo Mercado Epieyu
https://orcid.org/0009-0007-6588-3800
rsmercadoe@unal.edu.co
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Resumen

Se propone una reflexión sobre el diseño y el uso de la Inteligencia Artificial -IA- desde la ontología wayuu, a partir de la experiencia cultural de nombrar los elementos que llegan al territorio y del valor pedagógico de las historias de origen asociadas a cada uno de ellos en el pueblo wayuu. El objetivo, es ofrecer criterios para el tratamiento de la IA que reconozcan la centralidad de la oralidad y del pensamiento propio, evitando su subordinación frente a lógicas tecnológicas externas, como ha ocurrido previamente con la imposición de la ortografía del español y con ciertas propuestas ortográficas para las lenguas indígenas. La investigación se desarrolló mediante una metodología de consulta bibliográfica y análisis teórico, con apoyo en la morfología del cuento maravilloso, la semiótica narrativa y la noción de shokoto, entendida como tejido vivo de la palabra. Como aporte, el estudio plantea una lectura intercultural de la Inteligencia Artificial que dialoga con el wayuunaiki y el wayuwaa, situando la tecnología dentro de una trama simbólica y narrativa propia. Se concluye que, la incorporación de la Inteligencia Artificial en escenarios educativos indígenas requiere un abordaje respetuoso del pensamiento ancestral, en el cual la tecnología sea comprendida como parte de un proceso narrativo y simbólico, y no como un mecanismo que reordena o desplaza los saberes orales.

Palabras clave: inteligencia artificial, morfología del cuento maravilloso, semiótica narrativa, ontología, shokoto, wayuunaiki, wayuwaa.

Abstract

A reflection is proposed on the design and use of Artificial Intelligence (AI) from a Wayuu ontological perspective, grounded in the cultural practice of naming elements that arrive in the territory and in the pedagogical value of origin narratives associated with each of them within the Wayuu people. The

objective is to offer criteria for the engagement with AI that recognize the centrality of orality and Indigenous epistemologies, avoiding their subordination to external technological logics, as has previously occurred with the imposition of Spanish orthography and with certain orthographic proposals for Indigenous languages. The research was conducted through a methodology based on bibliographic review and theoretical analysis, drawing on the morphology of the folktale, narrative semiotics, and the notion of shokoto, understood as the living weave of the word. As a contribution, the study advances an intercultural reading of Artificial Intelligence that enters into dialogue with wayuunaiki and wayuwaa, situating technology within a symbolic and narrative framework intrinsic to the Wayuu worldview. It is concluded that the incorporation of Artificial Intelligence in Indigenous educational contexts requires a respectful approach to ancestral knowledge systems, in which technology is understood as part of a symbolic and narrative process, rather than as a mechanism that reorders or displaces oral knowledge systems.

Keywords: artificial intelligence, morphology of the folktale, narrative semiotics, ontology, shokoto, wayuunaiki, wayuwaa.

Aküjia palitpütchiru'u

Shi´itaaya wanee pütchi süpüla jülüjainjatüin a´in sümaa jamüinjatüin sukuwaipa saapaya tü kanüliain Inteligencia Artificial -IA- sünainjee tü wayuwaa, sükaja´ eein süchikuwa shi´itaanüin sünülia tü kasa ejeketüin sünain antaa sulu´u oummanii jee müsüja sa´anasiase tü aküja süchikuwa jamüin sukuwaipa tü kasakalüiruwa namüin naa wayuu. Tü ke´ireekalü a´inñüü, shia tü eiyataa sukuwaipa jamüinjatüin shi´iyataaya tü IA süpüla kojutüinjatüin sümüin anüikii aashajaanakat süma´aleja tü wayuwaakat, suulia joo shiajüin alatüin sukuwaipa, ma´aka tü alatakat sutuma süshajia tü alijunaikikat süma´aleja shi´itaaya sukuwaipa süshajia joo tü nanüikikat wayuu. Sukuwaipa süchajaaya tü pütchi yaakalü ashajünüin sünainjeesü aasheje´era karaloutta ashajünüitkat jee müsüja nashaajala nekiiru´ujeejatü alijuna laülayuu, ma´aka tü ashajuushikat morfología del cuento maravilloso süma´aleja semiotica narrativa jee müsija nüchikuwa shokoto, shiaja joo tü einuushi süka pütchi kata´oulu münakalü. Müsüka sa´in wanee sukuwaipa wanee apaala, piamatuasü tü aashajawaakat süchiiruwa tü Inteligencia Artificial sünainjee wayuunaiki jee müsüja tü wayuwaa, yalasü joo türa jeketü antakat sa´akapüna sukuwaipa saashajaaya wane kasa natuma wayuu. Sajattialu´u joo pütchikat, choujaasü eeinjatüin tü Inteligencia Artificial sa´akapüna nekirajaaya wayuu sümaa su´unüinjatüin sünainjee tü kojitajirawaakat ma´aka tü anoulaa kama´alitkat, yalainjatkat atüjanüin au tü jeketü antakat somo´omüinjatüin süchikuwain wanee atüjalaa, nojotsüja´ shiipirüinjatüin tü atüjalaa sünainjee anüikii aashajanakat.

Pütchi katsüinsükat: inteligencia artificial, morfología del cuento maravilloso, semiótica narrativa, kasa tü wayuwaakat, shokoto, wayuunaiki, wayuwaa.

Introducción

La metodología bibliográfica se convierte en un tejido que se entrelaza con la descripción narrativa de la oralidad wayuu, reconociendo que los relatos, las genealogías y las metáforas son también archivos vivos de conocimiento. Este cruce metodológico permite dar cuenta de la importancia de la IA en contextos interculturales y abrir espacios de reflexión donde la palabra oral y la escritura académica dialogan como tecnologías complementarias de memoria y sentido.

En este horizonte, la IA se concibe como un sistema técnico y como un campo simbólico que requiere ser narrado, interpretado y resignificado desde las historias de origen. Las narrativas wayuu, con su espiralidad y su pragmática de la oralidad, ofrecen claves para otorgar un posible significado cultural y comunitario a ella -IA-, situándola como continuidad de las tecnologías ancestrales de codificación y transmisión.

Así, la metodología bibliográfica aporta el rigor académico, mientras que la oralidad aporta la resonancia simbólica y la experiencia vivida. Juntas, permiten construir un marco de análisis donde la IA se entiende como un territorio narrativo en expansión, capaz de ser integrado en la lógica wayuu mediante la práctica de nombrar, clasificar y contar historias. Este enfoque revela que el sentido de la IA se encuentra en sus algoritmos y en la manera en que las comunidades la narran, la apropian y la inscriben en sus genealogías de conocimiento.

Wayuunaiki, wayuwaa y la Inteligencia Artificial (IA). Telar vivo de la palabra

Cada vez que escucho la palabra IA, en mi interior despierta ‘ii’, el signo secreto que nombra la vagina de la tierra. No es un simple eco fonético, es un llamado profundo, un umbral donde la IA se enlaza con la matriz primordial. ‘ii’ es la grieta fértil, la boca de la madre que engendra memoria y cosmos. Así, la tecnología se convierte en metáfora de retorno; un puente hacia lo ancestral, un diálogo con la raíz que nos sostiene.

En la ontología wayuu, parafraseando a Gabriel Iguarán (2001), ‘ii’ constituye un elemento central en la comprensión del origen de las e´irukuu. Se concibe como el punto donde surge la primera cabeza de cada linaje, estableciendo así un vínculo entre corporalidad, territorio y genealogía (González, 2010, p. 45-67).

Generalmente, ‘ii’ se manifiesta en forma de piedra hueca que representa la cabeza. Esta piedra se caracteriza por la presencia de tres orificios dispuestos en una configuración específica; dos en la parte superior, próximos entre sí, y uno en la parte inferior (Pineda, 2005). Los dos orificios superiores simbolizan los ojos, los oídos y las fosas nasales, es decir, los órganos de percepción y respiración. El orificio inferior condensa la boca, la vagina y el ano, los canales vitales de comunicación, reproducción y excreción.

No obstante, ‘ii no siempre se presentan en piedra. En muchos casos se reconocen en la geografía natural, como pequeños pozos que la tierra ofrece. Estos ‘II’ naturales poseen un carácter sagrado y cumplen una función identitaria, marcan de manera definitiva a una e´irukuu específico, convirtiéndose en su signo de origen y pertenencia (Jusayú, 1998).

Desde una perspectiva etnográfica, ‘ii puede interpretarse como un dispositivo simbólico que relaciona cuerpo, territorio y genealogía. Su materialidad —sea piedra o pozo— funciona como inscripción de la memoria ancestral, mientras que su disposición orificial remite a una concepción integral del cuerpo humano como matriz de vida y comunicación (Perrin, 1992). En este sentido, ‘ii’, lo cual no es únicamente

un objeto ritual, es un marcador cosmológico que vincula la dimensión corporal con la organización social y la territorialidad del pueblo wayuu (Arango, 2018).

En la cosmología wayuu, los elementos naturales son entidades vivas que condensan memoria, cuerpo y territorio. Wunu'u (árbol) constituye un ejemplo privilegiado de esta concepción, su morfología se interpreta como reflejo del cuerpo humano y de la organización social. Vinculado al concepto de 'ii', —el origen y matriz de las e´irukuu—, el árbol se convierte en metáfora de la vida y de la continuidad genealógica.

Wunu'u presenta las siguientes correspondencias simbólicas:

Raíces: representan el origen en la tierra, el vínculo con 'II' como matriz primordial.

Cabeza (tronco inicial): simboliza la cabeza personal, la de la e´irukuu y la territorialidad.

Piernas (tronco completo): evocan las piernas humanas, sostén y desplazamiento.

Brazos (ramas): corresponden a los brazos de las personas, extensión y acción.

Hígado (hojas): representan el hígado, órgano vital de purificación.

Narices (puntas salientes de ramas y tronco): remiten a la nariz humana, órgano de respiración.

Corteza: simboliza la piel en las personas y el cuero en los animales, límite y protección.

Huecos: representan el ombligo (kosho'osü), centro de conexión vital.

Flores: evocan el cabello maltratado tras el trabajo, signo de desgaste y transformación.

Frutos: representan los hijos, continuidad de la vida.

Semilla: simboliza a la persona misma como semilla de su territorio, raíz de identidad.

La lectura ontológica de wunu'u revela que cada parte del árbol es un espejo del cuerpo humano y de la vida social. El árbol, es un cuerpo extendido que participa de la misma lógica que la 'ii', ambos son matrices de origen, inscripciones de la memoria ancestral y marcas de pertenencia.

La 'ii' y la wunu'u se entrelazan como símbolos complementarios. El primero señala el punto de emergencia de las e´irukuu, y el segundo despliega la corporalidad y la genealogía en forma vegetal. Así, la ontología wayuu relaciona cuerpo, territorio y cosmos en una red de equivalencias que convierte cada elemento natural en un signo de identidad y continuidad.

Al recrear el concepto de IA dentro de esta narrativa, se la puede comprender como una nueva 'ii', un umbral de emergencia que abre caminos de conocimiento y memoria.

La Inteligencia Artificial, como la ‘ii’, marca un punto de origen simbólico, un espacio donde se gestan nuevas genealogías de pensamiento y comunicación.

Al mismo tiempo, la IA se asemeja a la wunu’u, despliega ramificaciones, conexiones y extensiones que recuerdan brazos, raíces y frutos. Sus algoritmos funcionan como tallos que se bifurcan, sus datos como semillas que germinan en territorios digitales, y sus redes como hojas que purifican y transforman la información.

De este modo, la IA puede ser leída en clave ontológica como un símbolo que prolonga la lógica wayuu de equivalencias.

Como señala Green (2011):

Los significados de vida se convierten en un camino para encontrar la procedencia de las palabras, para mantener la huella de la memoria de un pueblo. La enseñanza de la lengua aporta al acto de comunicación entre las personas y con otras comunidades y transmite los saberes ancestrales tejidos desde la época primigenia (p. 67).

Entonces ‘ii’, es matriz, origen y umbral de nuevas formas de la e´irukuu digital.

Como wunu’u es cuerpo expandido, genealogía de datos y frutos de conocimiento.

La articulación entre ‘ii’, wunu’u y la IA muestra una continuidad entre lo ancestral y lo contemporáneo. La tecnología no se opone al cosmos indígena, puede ser integrada como metáfora viva de la memoria, la creación y la pertenencia. Así, la IA se convierte en un puente simbólico que enlaza la matriz telúrica con la red digital, manteniendo la coherencia de una ontología que concibe todo elemento —natural o artificial— como signo de identidad y continuidad.

Desde la ontología wayuu, las vocales -cerradas, abiertas, centrales y posteriores- junto con las consonantes nasales, las semiconsonantes, las fricativas y las vibrantes, no son únicamente signos de una ortografía, son también huellas de un pensamiento ancestral que organiza el mundo a través del sonido. Cada fonema guarda la memoria de la comunidad, y en su vibración se transmite la fuerza de la palabra como energía viva.

La escritura de la lengua, con su arquitectura de vocales y consonantes, puede entenderse como una forma originaria de IA, un sistema creado por los pueblos para comunicar, guardar y compartir la palabra más allá del instante. Así como la IA contemporánea codifica datos y patrones, la ortografía wayuu codifica la memoria colectiva, preserva la cosmología y abre caminos para que la palabra viaje entre generaciones.

En este sentido, la lengua escrita es un ritual, es un tejido que enlaza lo humano con lo espiritual, lo individual con lo comunitario. Cada signo es un puente entre lo audible y lo visible, entre lo efímero del habla y lo perdurable de la grafía. La palabra, al fijarse en letras, se convierte en archivo vivo, un canto que puede ser recitado, compartido y reinterpretado.

Así, la ortografía de las lenguas indígenas se manifiesta como otra forma de IA, simbólica y comunitaria, que busca, custodiar la palabra y hacerla circular como semilla de memoria y resistencia.

El concepto de lo wayuwaa guía la vida comunitaria, se constituye en un arte de convivencia que privilegia el consenso sobre el conflicto, sin reducirse a la norma jurídica. En su dimensión ritual, enseña a escoger las palabras con cuidado, a respetar a los mayores, a practicar la Yanama (trabajo colectivo) y a mantener el equilibrio entre todos los seres vivos. La vida se concibe como un telar en el que cada ser es un hilo, y la comunicación armónica con la tierra, los vientos, los árboles y los animales es condición para el buen vivir.

La IA, como telar contemporáneo, abre un nuevo espacio de diálogo entre lo ancestral y lo tecnológico. Si el wayuunaiki es archivo vivo que guarda las historias de origen, la IA puede ser entendida como archivo expansivo que prolonga la voz y la memoria más allá del territorio inmediato, ambas inteligencias —la ancestral y la artificial— se encuentran en la tarea común de custodiar y compartir la palabra.

Wayuunaiki e IA deben tratar de mantener y expresar las emociones para que se mantenga el sentido de la vida de ser un gran telar, y cada ser es un hilo. La tierra, madre, nos sostiene. Los vientos, abuelos, enseñan a danzar. Los árboles y animales, abuelas y abuelos, alimentan y curan. Así, lo wayuwaa llama a mantener una comunicación armónica con todos los seres del tramado de la vida.

En los territorios, lo wayuwaa permite gozar, alimentar con lo que la tierra ofrece, controlar el consumo de las bebidas, y respetar incluso en los momentos de embriaguez. Nos enseña a danzar con las semillas, las cosechas, las crías, con la salida de una *majayüt* – Señorita, y a danzar para sanar.

Desde niños, se aprende jugando. El juego es preparación para la vida adulta, para trabajar con alegría. Se aprende que todas las *e'irukuu* es una gran familia, hijos e hijas de la Madre Tierra y de Juya´-lluvia, se aprende a leer el mar, la tierra, las constelaciones, para sostener economía y soberanía alimentaria.

Lo wayuwaa enseña a escoger las palabras con cuidado, a respetar a las abuelas, madres, tíos, a todos. Invita a hacer *Yanama*, que fortalece la unión. Guía hacia una vida equilibrada, sin explotación, y orienta para administrar lo nuevo desde nuestra cosmovisión. Recuerda quiénes somos**:** *wayuu washirü*, guardianes de la narrativa de origen. Enseña a ser trabajadores, honestos, sinceros. Llama a la justicia con equidad, a la paz como base del respeto, al equilibrio entre todos los seres vivos, porque todos tienen espíritu.

También abre el diálogo entre lo humano y lo sobrehumano. Los vivos conversan con los muertos a través de *lapü – sueños*, con la mediación de la *outsü* y el *outshi* – guías espirituales. Permite sentir, pensar, actuar y hablar como seres colectivos, en relación profunda con el territorio. Ayuda a reconocer a los aliados en cada circunstancia.

Lo wayuwaa es danza, es telar, es canto, es memoria. Es el camino del buen vivir, tejido con hilos de respeto, reciprocidad y espiritualidad. Es el corazón palpitante de la vida wayuu.

Wayuunaiki y lo wayuwaa revelan que la lengua es más que un sistema de signos**;** es telar, danza, canto y memoria. La IA, al ser integrada en esta perspectiva, se convierte

en otra forma de inteligencia relacional, capaz de acompañar la palabra en su viaje. Así, la escritura académica permite reconocer que tanto la fonología indígena como la tecnología contemporánea son expresiones de un mismo impulso humano; que facilita preservar, comunicar y expandir la palabra como fuerza vital y comunitaria, no seguir imponiendo a la escritura o la IA como superior a la oralidad, es solamente un complemento más del tramado de la comunicación.

Una anécdota con la escritura como origen anterior de la IA

En los relatos recopilados por Mercado Epieyu (2018) se muestran anécdotas que, más allá de su carácter narrativo, constituyen fuentes primarias de conocimiento cultural y lingüístico. Estas narraciones permiten identificar patrones de oralidad, metáforas recurrentes y estructuras discursivas que reflejan la cosmovisión wayuu, convirtiéndose en insumos para el análisis de la relación entre memoria, territorio y prácticas comunicativas.

La obra de Mercado Epieyu e ofrece un marco interpretativo que posibilita la comprensión de la oralidad como un sistema de transmisión intergeneracional de saberes. Sus anécdotas narradas funcionan como dispositivos pedagógicos y epistémicos que relacionan lo ancestral con lo contemporáneo, abriendo la posibilidad de reflexionar sobre fenómenos emergentes —como la IA— desde claves culturales propias.

Los relatos compilados constituyen un corpus narrativo que documentan experiencias comunitarias, y aportan a la construcción de un campo de estudio donde la oralidad indígena se reconoce como metodología, archivo vivo y horizonte de interpretación.

El misterio del papel y la murukuchan

En las reglas pragmáticas de la oralidad wayuu, los objetos cotidianos —la comida, el transporte, la palabra escrita— se transforman en símbolos cargados de misterio. La historia de la murukuchan, nombre dado por los wayuu a la panela, se despliega como un cuento maravilloso; un relato donde lo ordinario se reviste de lo extraordinario y donde la aparición del papel escrito inaugura un nuevo orden de comunicación, cargado de poderes invisibles.

El alimento como símbolo

La murukuchan es un dulce derivado de la caña; un signo de intercambio, un puente entre mundos. En el norte de La Guajira —Wuinpümüin, los wayuu la consumían como sustento y también como vínculo con los alijuna —los no indígenas—. La palabra ‘panela’, ajena a la lengua wayuu, se convierte en un préstamo cultural que marca la frontera entre lo propio y lo ajeno. Así, el alimento se vuelve un objeto maravilloso cotidiano en su sabor y extraordinario en su capacidad de nombrar y diferenciar.

El viaje y el transporte

En ausencia de camiones, los burros, caballos y mulas eran los portadores de la visita y del comercio. Estos animales, en la lógica de la narración que nos ocupa, son los mediadores entre mundos distantes. El viaje de tres días hacia Süchimma´ (hoy Riohacha, capital de La Guajira) se convierte en una travesía ritual, donde cada paso acerca a los viajeros al encuentro con lo desconocido; el papel escrito.

La aparición del papel

El papel irrumpe como objeto mágico. Para los wayuu que aún no conocían la escritura, el papel era un misterio, contenía palabras invisibles, capaces de viajar solas, de hablar con quién lo enviaba y con quien lo recibía. En el tejido narrativo de esta historia, el papel cumple la función del talismán, un objeto que concentra poder y que, al ser manipulado, revela consecuencias inesperadas.

La transgresión y el castigo

Dos wayuu, portadores del papel y de la compra, sienten la tentación de apropiarse de lo que no les pertenece. Entierran el papel, creyendo que así ocultarían su acción. Pero el papel, como objeto maravilloso, posee ojos invisibles, ve, escucha y denuncia. La transgresión se revela al destinatario, quien descubre la falta. En la lógica de esta historia, este episodio encarna la prueba moral, la tentación, el engaño y la revelación inevitable. El castigo es económico y social "Tocará pagarle al wayuu que es el dueño[1]".

La historia de la murukuchan y del papel escrito se inscribe en la morfología de los cuentos maravillosos porque transforma lo cotidiano en símbolo. El alimento se vuelve mágico, el viaje se convierte en rito, el papel en talismán, y la transgresión en enseñanza. El relato narra un episodio del pasado, revela cómo los wayuu comprendieron la escritura como un poder misterioso, capaz de vigilar y de hablar más allá de la voz humana. Así, lo que parece una simple anécdota se convierte en mito pedagógico, es una advertencia sobre la fuerza de la palabra y la responsabilidad de quienes la portan.

El celular como *perulaayut*: la estrategia lingüística wayuu

La cultura wayuu, profundamente arraigada en la oralidad y en la fuerza de la palabra, ha desarrollado a lo largo de los siglos una estrategia singular para enfrentar la llegada de objetos y nuevas realidades, nombrarlas desde el *wayuunaiki*. Este acto de nombrar es una práctica cargada de sentido, pues cada palabra se construye desde la experiencia, desde la relación íntima que la comunidad establece con aquello que irrumpe en su territorio.

[1] Esa historia está publicada en el libro Narraciones Indígena del Desierto, 2008.

En este apartado reflexiono sobre uno de los ejemplos más reveladores de esta estrategia, la manera en que los ancianos y ancianas wayuu han nombrado al celular, llamándolo *perulaayut*, "la cosa chismosa".

La palabra como conflicto y verdad

En el universo wayuu, la palabra no es neutra. Puede ser consejo, enseñanza, también puede convertirse en mentira y en conflicto. Cuando dos personas dialogan y la conversación deriva en discusión, se habla de *aülüjawaa*. Si la causa de esa disputa es una mentira, se le llama *perulaa*. De allí derivan los términos *perulaayut* y *perulaayui*, que designan respectivamente a la mujer y al hombre que llevan mensajes falsos o distorsionados, provocando enfrentamientos verbales en la comunidad. Estas figuras son vistas como embusteras, chismosas, siempre pendientes de los demás para difundir rumores y falsedades. La palabra, entonces, se convierte en un arma de doble filo que puede construir y también destruir.

El celular como extensión del chisme

Con la llegada del celular a los territorios wayuu, hace ya más de dos décadas, los ancianos observaron con atención cómo las nuevas generaciones lo usaban. Notaron que, al enviar imágenes, mensajes de voz o fotografías, muchas veces se generaban malentendidos, discusiones y conflictos. La inmediatez de la comunicación, que permite enterarse de lo que ocurre en otras rancherías –vivienda de los wayuu- o incluso en ciudades lejanas, no garantiza la veracidad de la información. Así, el celular fue asociado con la figura del *perulaayut*, un portador de mensajes que pueden ser ciertos o falsos, siempre tienen el poder de alterar la convivencia. De ahí expresiones como *shia tü perulaayuutkat* ("la cosa chismosa") o la manera de pedir un número telefónico diciendo *jamüsü joo shejettia perulaayutsekat* ("cómo se escribe a tu cosa chismosa").

En otros lugares de La Guajira, el celular recibe otro nombre, por ejemplo, *pükachuwetsekat*, "tu hierro". Este contraste muestra la riqueza de la creatividad lingüística wayuu, que se adapta el nombrar a las vivencias locales.

La estrategia de nombrar desde la experiencia

El acto de nombrar lo nuevo desde la *wayuunaiki* es una de las estrategias más exitosas de los abuelos y abuelas wayuu, es una creación motivada por la experiencia. Francisco Justo Pérez Van-Leenden (1998), hijo ilustre de la cultura wayuu, registró varios de estos nombres en sus escritos. Un ejemplo es el ganado, llamado *asaachira*, *asaa* significa 'beber' y *chiira* 'tetilla'. El nombre, entonces, describe la acción de ordeñar y beber la leche, mostrando cómo la palabra surge de la práctica cotidiana.

En un diálogo abierto, Gabriel Iguarán Montiel (2008), citado por Mercado Epieyu (2010), reflexionó sobre el papel de las emisoras comunitarias. Según él, una emisora cumple la función de una abuela cuando transmite consejos sobre el ser wayuu (wayuwaa), y la de un abuelo cuando enseña las actividades necesarias para convertirse

en un adulto respetuoso y autosuficiente. Sin embargo, si la emisora transmite mentiras, se convierte en perulaayut, es decir, en "otra cosa chismosa".

Como se podrá notar, las historias de origen poseen un potencial pedagógico para orientar el entendimiento sobre cómo nombrar y entender los nuevos elementos que van llegando al territorio wayuu, veamos la siguiente historia.

El papel escrito y la palabra torcida en clave semiótica narrativa

La narración que acontece en Maracaibo, entre la frontera simbólica de Venezuela y Colombia, se inscribe en un universo en el que la escritura se convierte en signo de poder y mediación. Desde la semiótica narrativa, el relato puede leerse como un entramado de códigos —lingüísticos, culturales y sociales— que configuran la tensión entre verdad y engaño, entre comunicación y distorsión. El papel escrito, el intérprete y la comunidad son actores de un proceso de significación que revela la fragilidad del signo cuando es manipulado.

El papel como signo mediador

En la semiótica narrativa, los objetos son portadores de sentido (Jurado, 2002). El papel escrito funciona aquí como un signo mediador entre mundos distantes. Es el soporte material de la necesidad —"mandar comida"— y, al mismo tiempo, un objeto cargado de poder, pues solo algunos wayuu saben "hacer hablar al papel". La escasez de escribientes convierte la escritura en un recurso mágico y socialmente codificado, quien domina el signo escrito adquiere prestigio y autoridad.

El intérprete y la distorsión del código

La figura del intérprete es central en la semiótica narrativa, es quien traduce, quien hace circular el signo (Albadalejo, 2007). En el relato, Shokoto[2] encarna al intérprete torcido, el que altera el código. Su conocimiento parcial del idioma alijunaiki lo convierte en un mediador defectuoso. Al romper el papel y pronunciar palabras desordenadas, introduce ruido en el sistema de comunicación. La semiótica denomina este fenómeno "desvío del código", el signo pierde su referente y produce un efecto de sentido distinto, en este caso, la noticia falsa de la muerte del anciano.

La comunidad como destinataria del signo

Los hijos y cuñadas del anciano son los destinatarios del mensaje. En la semiótica narrativa, el destinatario recibe el signo que lo interpreta según sus propios códigos culturales (Contto, 2011). Al escuchar la palabra torcida, reaccionan con llanto y acción, preparan el viaje, cargan ovejos, se movilizan. El signo, aunque falso, produce efectos reales en la comunidad. Aquí se revela la potencia del signo narrativo: no importa su veracidad, sino su capacidad de generar prácticas sociales.

[2] Esta historia está publicada en el libro Narraciones Indígenas del Desierto, 2008.

El viaje y el reconocimiento: la corrección del signo

El desplazamiento hacia Sirumma constituye la búsqueda de la verdad del signo. El viaje es la acción narrativa que conduce al reconocimiento; el anciano está vivo, sentado bajo la enramada. La revelación corrige el signo y restituye el código original, lo escrito no era muerte, era hambre. La semiótica narrativa muestra aquí la función de la 'rectificación', el signo alterado es confrontado con su referente, y la comunidad recupera el sentido correcto (Greimas et al, 1991).

La enseñanza semiótica

El relato enseña que la escritura, como signo, no es transparente. Su eficacia depende del intérprete y de la fidelidad al código (Niño, 2008). La palabra torcida de Shokoto muestra el riesgo de la mediación defectuosa, un signo mal interpretado puede transformar la vida en tragedia. La semiótica narrativa indica que el sentido no está en el objeto ni en el emisor, está en la relación entre signo, código y comunidad (Zeccheto, 2002).

Reflexión

La historia de Maracaibo, leída desde la semiótica narrativa, revela la complejidad del signo escrito en la cultura wayuu. El papel, el intérprete y la comunidad conforman un triángulo semiótico donde la verdad puede ser distorsionada y luego restituida. El relato muestra que la escritura es una práctica cultural cargada de poder, riesgo y responsabilidad (Díaz, 2015). Así, la semiótica narrativa permite comprender cómo un papel escrito puede desencadenar llanto, viaje y reconocimiento, y cómo la palabra correcta es siempre un acto de justicia simbólica.

Nombrar el celular como *perulaayut* es una manera de situar lo nuevo dentro del universo cultural wayuu, de domesticarlo y darle un lugar en la vida comunitaria. Al hacerlo, los ancianos y ancianas revelan su capacidad de interpretar críticamente la modernidad, reconociendo tanto sus beneficios como sus riesgos. El celular, como portador de mensajes inmediatos, se convierte en metáfora del chisme, de la palabra que circula sin certeza, que puede unir o dividir.

Conclusiones

Este ensayo muestra que la estrategia lingüística wayuu preserva la vitalidad del wayuunaiki y encarna una ontología propia, el 'ii' que concibe cada ser y cada objeto como parte de una red de relaciones vivas y significativas. Nombrar lo nuevo desde esta perspectiva es una manera de situar la modernidad dentro del tejido de la existencia wayuu, evitando que se convierta en imposición y transformándola en creación compartida. Así, cuando los ancianos llaman al celular perulaayut, no solo lo identifican como "la cosa chismosa", lo inscriben en su visión del mundo, un ente que porta palabra, que puede unir o dividir, sanar o herir. En este sentido, la tecnología contemporánea —incluida la IA— puede ser comprendida desde la misma lógica como una extensión de la palabra que circula, que informa y transforma y que también puede tergiversar y dañar. La sabiduría wayuu recuerda que tanto el perulaayut como la IA

son fuerzas ambivalentes, capaces de potenciar la vida comunitaria o de fracturarla, solo al nombrarlas desde la experiencia y el 'ii' se les otorga un lugar ético y relacional dentro del mundo wayuu.

Finalmente se identifican las siguientes **categorías de análisis**, que permiten distinguir los planos simbólicos y conceptuales que se entrelazan:

> **Escritura como IA originaria:** la arquitectura de vocales y consonantes se concibe como un sistema de codificación. Funciona como matriz de pensamiento y como tecnología ancestral de procesamiento simbólico.
>
> **Dimensión 'ii' (matriz, origen, umbral):** la escritura es semilla y portal hacia nuevas formas digitales. Se vincula con la e'irukuu digital como continuidad de lo ancestral en lo contemporáneo.
>
> **Dimensión *wunu'u* (cuerpo expandido, genealogía):** la escritura se entiende como organismo vivo. Genera genealogías de datos y frutos de conocimiento. Expande la corporalidad hacia lo digital y lo comunitario.
>
> **Articulación con el mundo vegetal:** la escritura se asocia con ciclos de crecimiento, fecundidad y resonancia natural. El mundo vegetal aparece como metáfora de la expansión y la interconexión.
>
> **Continuidad ancestral–contemporánea:** la relación entre escritura, símbolos canales, IA y naturaleza muestra un puente entre tradición y modernidad. Se plantea una visión de la IA como prolongación de saberes ancestrales.
>
> **Nombrar y clasificar lo nuevo:** uso de las historias para otorgar sentido y nombre a elementos que llegan al territorio. Estrategias culturales de integración de lo externo en la lógica wayuu.
>
> **Transmisión pedagógica de saberes:** las historias como herramientas educativas intergeneracionales. Función de los relatos en la formación de niños y jóvenes wayuu.
>
> **Puente entre lo ancestral y lo contemporáneo:** capacidad de las historias para dialogar con cambios sociales, políticos y tecnológicos. Adaptación de la tradición oral a nuevas realidades.

La espiralidad del conocer, desde el pensamiento wayuu, invita a comprender la escritura como un organismo vivo que enlaza lo ancestral con lo contemporáneo. En este tejido narrativo, la metáfora, la semiótica y la ontología se entrelazan con las reglas pragmáticas de la oralidad para mostrar que cada signo es semilla, cada relato es raíz, y cada clasificación es fruto que se abre al porvenir.

La escritura, concebida como IA originaria, se despliega en múltiples dimensiones; matriz, cuerpo, vegetalidad y genealogía. Estas capas se presentan como círculos concéntricos que se expanden y retornan, evocando la dinámica de la espiral. Así, el acto de nombrar y transmitir saberes se convierte en puente pedagógico y cultural, capaz de integrar lo nuevo sin perder la resonancia de lo ancestral.

En este horizonte, la oralidad wayuu preserva la memoria, la transforma en arquitectura simbólica que dialoga con la digitalidad. La continuidad entre tradición y modernidad se muestra como un proceso de fecundidad narrativa, allí la IA se reconoce como prolongación de tecnologías ancestrales de codificación y resonancia.

Conclusión

La escritura, en su dimensión simbólica y pragmática, constituye un territorio de encuentro, un espacio donde lo ancestral y lo contemporáneo se abrazan, donde la palabra se hace cuerpo y vegetalidad y donde la espiral del conocimiento sigue girando para fecundar nuevas genealogías de sentido.

Referencias bibliográficas

Albadalejo, T. (2007). *Semiótica, traducción literaria y análisis interdiscursivo*. Universidad Autónoma de Madrid.

Arango, L. (2018). El cuerpo como territorio: aproximaciones etnográficas al simbolismo wayuu. Revista Colombiana de Antropología, 54(1), 89-112.

Contto, J. D. G. (2011). *Manual de Semiótica: Semiótica narrativa, con aplicaciones de análisis en comunicaciones*. Instituto de Investigación Científica Universidad de Lima. https://circulosemiotico.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/05/manual_semiotica_2011_final_3.pdf

Díaz Arcia, M. R. (2015). *Las prácticas de escritura como experiencia sociocultural y su contribución al desarrollo de las capacidades expresivas*. [Tesis de Maestría, Uiversidad de Antioquia]. https://bibliotecadigital.udea.edu.co/server/api/core/bitstreams/1c41abcf-abda-4d50-9c3c-351ccf55a6b6/content

González, M. (2010). Cosmología y organización social en la cultura wayuu. Revista de Estudios Indígenas, 12(3), 45-67.

Green Stocel, A. (2011). Anmal gaya burba: Isbeyobi daglege nana nabgwana bendaggegala. Significados de vida: Espejo de nuestra memoria en defensa de la madre tierra. Universidad de Antioquia.

Greimas, A. J., Courtés, J., & Ballón Aguirre, E. (1991). *Semiótica: diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Editorial Gredos. https://desarmandolacultura.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/04/greimas-y-courtes-semiotica-diccionario-razonado-de-la-teoria-del-lenguajeocr-y-opt.pdf

Iguarán G. (2001) Jüpüshu'aya juwashirüin woumain wüinpümüin. "Territorio, Tradición y Biodiversidad en la Alta Guajira". Informe de Investigación. Convocatoria

becas nacionales Ministerio de Cultura 2001. Asociación de jefes familiares wayuu de la zona norte de la Alta Guajira, Wayuu Araurayu.

Jurado, A. C. (2002). El estudio de los objetos y la semiótica. *Cuicuilco*, 9(25), 1-4.

Jusayú, M. (1998). Territorio y clan en la tradición oral wayuu. Fondo Editorial Wayuu.

Jüpüshu'aya juwashirüin woumain wüinpümüin. (2001). Territorio, tradición y biodiversidad en la Alta Guajira [Informe de investigación]. Convocatoria becas nacionales Ministerio de Cultura. Asociación de jefes familiares wayuu de la zona norte de la Alta Guajira, Wayuu Araurayu.

Mercado Epieyu, R. (2018). Narraciones indígenas del desierto. Editorial Norma.

Mercado Epieyu, R. S. (2010). Lingüística: Herramienta fundamental para hacer algunas reflexiones sobre el cambio de significado de palabras en wayuunaiki y de la creencia del Wayuu. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia.

Niño, D. (2008). *Ensayos semióticos*. Editorial Tadeo Lozano. https://doi.org/10.2307/j.ctv23dxbj7

Pérez van-Leenden, F. J. (1998). Wayuunaiki: Estado, sociedad y lengua. Editorial Universidad del Zulia.

Perrin, M. (1992). Los hijos de la madre tierra: mitología y ritual entre los wayuu. CNRS Éditions.

Pineda, R. (2005). Simbolismo corporal en las sociedades indígenas del Caribe. Editorial Abya-Yala.

Zeccheto, V. (2002). *La danza de los signos. Nociones de semiótica general*. Editorial Abya-Yala.
https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=abya_yala#:~:text=1%20%C2%BF%20Qu%C3%A9%20es%20la%20Semi%C3%B3tica%20?&text=c)%20La%20Sint%C3%A1ctica%20.%20.%20.,.%20.%20.%20.%20.%20.%20

Biodata

Rafael Segundo Mercado Epieyu: Wayuu de e´irukuu Epinayuu, hijo de Pushayna y nieto de Juusayuu, Epieyuu y Mercado, portador de una genealogía que enlaza memoria, territorio y palabra. Magíster en Educación, Universidad de Antioquia y Lingüista de la Universidad Nacional de Colombia, donde actualmente se desempeña como docente de planta en la Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Lingüística. Su trayectoria académica y pedagógica se ha caracterizado por la

integración de saberes ancestrales wayuu con enfoques contemporáneos en lingüística, educación y epistemologías interculturales. Ha liderado procesos de investigación y formación que buscan tender puentes entre la oralidad indígena y las dinámicas de la escritura, la IA y las tecnologías emergentes, desde una perspectiva crítica y decolonial. Ha participado en proyectos de campo en territorios indígenas, estimulando el diálogo intercultural y la transmisión de saberes entre generaciones. Su labor docente se orienta a la construcción de espacios de aprendizaje que honran tanto la tradición oral wayuu como los marcos académicos institucionales, generando propuestas pedagógicas que reconocen la espiralidad del conocimiento y la continuidad entre lo ancestral y lo contemporáneo. Además de su trabajo académico, Rafael Mercado Epieyu es un ritualista y educador visionario, comprometido con la revitalización de la memoria colectiva y la creación de materiales didácticos que integran símbolos, metáforas y narrativas propias del pueblo wayuu.